Sartre et la notion de salut

Éva Abouahi

▶ **To cite this version:**

Éva Abouahi. Sartre et la notion de salut. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2021. Français. NNT : 2021UPSLE100 . tel-04239545

HAL Id: tel-04239545
https://theses.hal.science/tel-04239545

Submitted on 12 Oct 2023

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

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

PSL
UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l' École Normale Supérieure

Sartre et la notion de salut

Soutenue par
Éva ABOUAHI
Le 15 décembre 2021

École doctorale n° 540
Lettres, Arts, Sciences Humaines et Sociales

Spécialité : Philosophie
UMR n° 8547 — Pays Germaniques — Archives Husserl — Transferts Culturels

Composition du jury :

M. Vincent DE COOREBYTER Professeur, Université Libre de Bruxelles	*Rapporteur*
M. Marc CRÉPON Directeur de recherche, ENS/CNRS	*Directeur de thèse*
M. Jean-François LOUETTE Professeur, Sorbonne Université	*Directeur de thèse*
Mme Judith REVEL Professeur, Université Paris-Nanterre	*Examinatrice*
Mme Perrine SIMON-NAHUM Professeur, École Normale Supérieure	*Présidente du jury*
M. Patrick VAUDAY Professeur émérite, Université Paris 8	*Rapporteur*

1794
ENS
ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

TOME I.

Remerciements

Cette thèse doit beaucoup à la générosité et à l'exigence de mes deux directeurs, M. Marc CRÉPON et M. Jean-François LOUETTE.

Marc CRÉPON, que j'ai rencontré en octobre 2015, a accueilli le projet codirigé sur Sartre avec enthousiasme et bienveillance. Son soutien a été d'une constance juste, dans le souci de stimuler l'écriture du travail sans la forcer. Je le remercie en particulier pour la liberté qu'il m'a laissée, liberté qui m'a permis de mieux découvrir et redécouvrir le Sartre que j'avais le souci de dévoiler.

Jean-François LOUETTE a orienté cette codirection avec la même exigence et avec une connaissance exacte des difficultés d'une thèse croisant des perspectives philosophiques et littéraires. Ses relectures et ses conseils toujours précis, très réguliers et constructifs, m'ont fait avancer avec assurance, et avec une meilleure acceptation des moments d'errance à certaines étapes de cette recherche. Je le remercie d'avoir accepté de me diriger sur Sartre, après un mémoire sur Bataille, sans aucun préjugé et en respectant mes passions en philosophie et en littérature. Je le remercie, enfin, pour sa transmission généreuse du bel exemple de l'enseignant-chercheur : toujours passionné, toujours exigeant.

Pour leur grande compréhension, pour leur entente et pour leur complémentarité, je reconnais que je n'aurais pas pu avoir de meilleure codirection. Je leur adresse un grand merci pour cela.

Je me permets de remercier ici les membres du jury qui ont accepté d'évaluer ce travail sur « Sartre et la notion de salut » : Mme Judith REVEL, Mme Perrine SIMON-NAHUM, M. Vincent DE COOREBYTER et M. Patrick VAUDAY. Je suis à la fois honorée par leur présence et par la lecture critique qu'ils exprimeront au cours de la soutenance.

Je souhaite également exprimer ma gratitude à l'égard du secrétariat de l'ED540 et du bureau des doctorants qui ont facilité des réinscriptions parfois difficiles du fait de ma situation professionnelle. Je remercie aussi les (post)doctorants et amis avec lesquels j'ai pu travailler pendant ces années de recherche, en particulier Jean-Christophe CORRADO, Esther DEMOULIN et Xenophon TENEZAKIS.

Puisque j'ai mené ces recherches en parallèle à un travail à temps plein dans le secondaire et en CPGE, je ne peux que remercier ceux qui m'ont accordé leur confiance et m'ont encouragée dans mon enseignement au lycée et en classes préparatoires. En particulier, M. Frank BURBAGE, M. Paul MATHIAS et M. Mark SHERRINGHAM ; M. Samuel CASE et Mme Myriam CHOLET ; M. Omar MOGALIA ; M. Ludovic FARCÉ et M. Loïc MUTEL. Mon travail d'enseignante (et de doctorante) leur doit beaucoup.

Il doit beaucoup, bien sûr, aux collègues qui m'ont accompagnée dans cette aventure depuis octobre 2015. Je pense notamment à mes collègues du lycée Ambroise-Croizat : Véronique GENSAC, Chantal DIEBOLT, Pablo THOMAS-PAVLOWSKY ; Katrina KREFTING-CARLE, Sandrine HUBINON, Marlène HÉLIE-JOLY, Renée BOUHANA, Delphine SORET, Franck RAZAFIMAHARO, Emmanuel HÉLOIRE, Émilie SOLEIL, Véronique BERTIN. À mes collègues très précieuses du lycée Champollion : Évelyne BUISSIÈRE et Anne EYSSIDIEUX-VAISSERMANN. À Serge CHAMPEAU. Je pense aussi à mes collègues des lycées Jean-Jaurès, Georges-Clemenceau, Colbert et Roosevelt : Anne-Laure GIGOUT, Amandine HOT, Marie-Laure PERRODEAU, Emmanuel ÉCHIVARD, Anne DESCAMPS, Sandrine LEMAIRE, entre autres, qui m'ont accueillie en hypokhâgne avec une grande gentillesse ; en EC, j'ai eu la chance de pouvoir compter sur

les lumières et la générosité de Thomas MORIN, de Virginie GUARDIOLLE-SAUGET, de mes collègues de culture générale, Sophie COUSINA-CHABANT et Martine VIGNERON ; je remercie Fredy LEPOLARD, Sandra DIOT et Célia VOLLONDAT.

J'ai pu compter aussi sur le soutien de mes collègues de concours : Bérangère DUCHANGE, Donatienne DUFLOS DE SAINT-AMAN ; Lionel ASTESIANO, Raphaël CHAPPÉ, Kevin LADD, Florent LILLO, Jérôme RAVAT et Luc VINCENTI.

Je remercie enfin mes anciens élèves, mes anciens étudiants et mes étudiants actuels qui donnent du sens et de la vie à mon enseignement.

Je n'aurais pas enseigné sans les enseignants qui m'ont transmis l'amour des lettres, de la philosophie et de l'enseignement. Mes pensées vont en particulier vers Jean-Pierre FUSSLER et Philippe ROHRBACH, professeurs de philosophie si remarquables du lycée Fustel de Coulanges (Strasbourg). Je remercie par ailleurs Sophie BASCH et Philippe BÜTTGEN. Je remercie en outre les sartriens qui m'ont accueillie dans la famille sartrienne : Jean BOURGAULT, Grégory CORMANN, Alexis CHABOT, Chiara COLLAMATI, Gautier DASSONNEVILLE, Hervé OULC'HEN, Juliette SIMONT ; Arnaud TOMÈS.

Mes amies et amis ont été des piliers nécessaires. Je remercie mes sorcières de cœur : Hélène CHARVET, Catherine MARGALA, Sandrine TRAN. Merci à Pascale ABÉCASSIS. Merci à Jean GIANELLO. Merci à Tristan SÉBENNE et à Loraine SAVARY. À Myrtille RENER et à Noémie CAPART. Merci à Florence SCHNEBELEN. À Hélène GUARRIGES et à Marilyne MAILLOT. À Antonella MARTIN. À Valentine VASAK. À Karine ELGHOZI. À Isa PERRI et à Romain PREUSS. À Myriam LATCHMY. À Stéphane et à Olivier de Royez Musik. À Maryse ALIMI et à Jean-Luc FLOCH.

Cette thèse doit enfin énormément à ma famille. À Iona. À Marilyne, Reinhold et Bernd HENE. À Corinne et Thomas MARSH. À Clémence MARSH et Zoé VÉRICEL. À Perrine BARDOT et à Nicolas, Aubin et Oscar MARSH. À François MARSH. À mes grands-parents, partis au début de cette aventure sartrienne : Waltraud ABOUAHI, Fernand ERBRECH et Victorine ERBRECH. À mon grand-père Rachid ABOUAHI, qui m'a fait lire Sartre à la lumière de l'Algérie.

À mes parents. À mon père, Samy ABOUAHI. À ma mère, Anne-Marie ABOUAHI, à l'origine de mes amours sartriennes.

À Émilie MARSH, femme-aventures aux musiques de feu : anda ! anda !

Liste des principales abréviations

Nous utiliserons principalement ces abréviations dans notes de bas de page.

De Jean-Paul SARTRE

1. Essais philosophiques et politiques

—, *I36* : *L'Imagination* [1936], 3e éd. avec un index réalisé par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, PUF, « Quadrige », 1989.

—, *TE* : *La Transcendance de l'Ego*. *Esquisse d'une description phénoménologique* [1936-1937], introduction, notes et appendices de S. LE BON-DE BEAUVOIR, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1965. Nous renverrons aussi à cette édition : *La Transcendance de soi* et *Conscience de soi et connaissance de soi*, précédés d' *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, *l'intentionnalité*, textes introduits et annotés par V. DE COOREBYTER, Paris, Vrin, « Textes & commentaires », 2003.

—, *ETÉ : Esquisse d'une théorie des émotions* [1939], Paris, Librairie générale française, « Le Livre de poche », 2000. Autre édition utilisée : celle qui a paru chez Hermann en 2010, dans la coll. « Philosophie », avec une préface d'A. TOMÈS.

—, *I40* : *L'Imaginaire*. *Psychologie phénoménologique de l'imagination* [1940], éd. revue par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « Folio, essais », 1986.

—, *EN* : *L'Être et le Néant* [1943], Paris, Gallimard, « Tel », 1976.

EH : *L'existentialisme est un humanisme* [1946], présentation et notes par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « Folio, essais », 1996.

—, *CRDI* : *Critique de la raison dialectique*, tome I : « Théorie des ensembles pratiques », premier tome précédé de « Questions de méthode », Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1985.

—, *CRDII* : *Critique de la raison dialectique,* tome II : « L'intelligibilité de l'histoire », établissement du texte, notes et glossaire par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1985.

—, *CpM : Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983.

—, *VE* : *Vérité et Existence*, établissement du texte et notes par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 1989.

2. Œuvres romanesques, théâtrales et scénaristiques

Nous renverrons aux *Œuvres romanesques* (*OR*) dans l'édition de la Pléiade, dirigée par M. CONTAT et M. RYBALKA, paru en 1981. Le volume rassemble les textes suivants, que nous abrégeons ainsi :

N : *La Nausée*

LM : *Le Mur*

AR : *L'Âge de raison*

S : Le Sursis

MdA : *La Mort dans l'âme*
DA : Drôle d'amitié
DC : La Dernière Chance

Nous citerons les pièces de théâtre de Sartre publiées dans le volume *Théâtre complet* (*TC*), paru en 2005 sous la direction de M. CONTAT dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade ». Nous les abrégerons de la façon suivante :

B : *Bariona*
HC : *Huis clos*
MsS : *Morts sans sépulture*
LPR : *La Putain respectueuse*
LMS : *Les Mains sales*
DBD : *Le Diable et le Bon Dieu*
K : *Kean*
Nk : *Nékrassov*
SdA : *Les Séquestrés d'Altona*

Nous ferons référence à ces scénarios et manuscrits :

JsF : *Les jeux sont faits* [1947], Paris, Gallimard, « Folio », 1996.

LFN : *Les Faux nez*, *La Revue du cinéma*, 1947, n° 6.

L'Engrenage : *L'Engrenage* [1948], Paris, Gallimard, « Folio », 1996.

SF : *Scénario Freud*, préface de J.-B. PONTALIS, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient. La psychanalyse dans son histoire », 1984.

« Joseph Le Bon » (ensemble de deux manuscrits paru dans les numéros 632-634 des *Temps Modernes* en 2005 et dans le n° 11 des *Études sartriennes* en 2006) ; « Liberté-Égalité », « Mai-Juin 1789 » (publiés dans le numéro 12 des *Études Sartriennes*, en 2008).

3. Récits autobiographiques, carnets de notes et lettres

Nous travaillerons essentiellement sur les récits autobiographiques paru dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques* pour la collection « Bibliothèque de la Pléiade », sous la direction de J.-F. LOUETTE en 2010 (abréviation choisie : *MÉA):*

AdM : Appendices autour de *Les Mots*
CDG : *Les Carnets de la drôle de guerre*
« Cahier Lutèce » : *Cahier Lutèce*
M : *Les Mots*
MP : le portrait de « Merleau-Ponty »
PN : le portrait de « Paul Nizan »
RA : *La Reine Albemarle ou le dernier touriste*
VdmF : « Venise de ma fenêtre »
VLM : *Vers* « Les Mots ». *Fragments et esquisses 1953-1963*

Nous mentionnerons la correspondance épistolaire de Sartre :

LCI ou *LCII : Lettres au Castor et à quelques* autres, I (1926-1939) et II (1940-1963) [1983], édition établie, présentée et annotée par S. DE BEAUVOIR, Paris, Gallimard, 1990.

4. Monographies d'écrivains

Bau. : *Baudelaire* [1947], précédé d'une note de M. LEIRIS, Paris, Gallimard, « Folio, essais », 1991.

SG : *Saint Genet comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, « Tel », 2010.

IFI – IFII ou IFIII : *L'Idiot de la famille*, tome I, II ou III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1983.

Mal. : *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre* [1966], établissement du texte et notes par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « Arcades », 1986.

5. Recueils de textes

SI : Situations, I, nouvelle éd. revue et augmentée par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, 2010.

SII : *Situations, II*, nouvelle éd. revue et augmentée par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, 2012.

SIII : *Situations, III*, nouvelle éd. revue et augmentée par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, 2013.

SIV : Situations, IV, nouvelle éd. revue et augmentée par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, 2015.

SV : Situations, V, nouvelle éd. revue et augmentée par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, 2018.

SVI : Situations, VI, nouvelle éd. revue et augmentée par G. BARRÈRE, M. BERNE, F. NOUDELMANN, A. SORNAGA, Paris, Gallimard, 2020.

SV : Situations, V, Paris, Gallimard, 1964.

SVI : Situations, VI, Paris, Gallimard, 1964.

SVII : *Situations, VII*, Paris, Gallimard, 1965.

SVIII : *Situations, VIII*, Paris, Gallimard, 1971.

SIX : Situations, IX, Paris, Gallimard, 1971.

SX : *Situations, X*, Paris, Gallimard, 1976.

ÉdS : *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, écrits présentés et annotés par M. CONTAT et M. RYBALKA Paris, Gallimard, 1970.

ÉdJ : *Les Écrits de jeunesse*, textes établis, présentés et annotés par M. CONTAT, M. RYBALKA avec la collaboration de M. SICARD, Paris, Gallimard, 1990.

6. Sur Jean-Paul Sartre

Nous renverrons fréquemment à ces revues : *Études sartriennes* (*ÉS*) et *Sartre Studies International* (*SSI*).

De Simone de BEAUVOIR

Parmi les textes de Simone de Beauvoir que nous citerons, les plus cités seront les suivants…

1. Essais

PMA : Pour une morale de l'ambiguïté, suivi de *Pyrrhus et Cinéas* : *P&C*, Paris, Gallimard, nouvelle éd., Paris, Gallimard, « Folio, essais », 2003.

DSI et DSII : Le *Deuxième sexe* I et II, Paris, Gallimard, 1993 et 1994.

FBS? : Faut-il brûler Sade ?, texte paru avec *Privilèges*, *La Pensée de droite aujourd'hui, Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, Paris Gallimard, 1955.

2. Mémoires et correspondances

Nous travaillerons essentiellement sur les publications originales des textes chez Gallimard. Nous renverrons aussi aux volumes *Mémoires I* et *Mémoires II* sous la dir. d' É. LECARME-TABONE et de J.-L. JEANNELLE chez Gallimard dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade » en 2018.

MJFR : Mémoires d'une jeune fille rangée [1958]

FdA : La Force de l'âge [1960]

FdC : La Force des choses [1963]

TCF : Tout compte fait [1972]

CdA : La Cérémonie des adieux, suivi des *Entretiens avec Jean-Paul Sartre : août-septembre 1974* [1981]

Nous mobiliserons aussi ces autres textes :

LASI-II : *Lettres à Sartre*, tomes I et II, 1940-1963, éd. présentée, établie et annotée par S. LE BON-DE BEAUVOIR, Paris, Gallimard, 1990.

JG : Journal de guerre, septembre 1939-janvier 1941, éd. présentée, établie et annotée par S. LE BON-DE BEAUVOIR, Paris, Gallimard, 1990.

CdJ : Cahiers de jeunesse, 1926-1930, établissement du texte et présentation par par S. LE BON-DE BEAUVOIR, Paris, Gallimard, 2008.

De Georges BATAILLE

Nous renverrons aux *Œuvres complètes* (*OCI-XII*), des tomes I à XII, publiées dans la collection « NRF » de Gallimard entre 1970 et 1988. Nous abrégerons *EI L'Expérience intérieure* (1943), texte auquel nous renverrons à de nombreuses reprises.

De Jacques DERRIDA

Nous citerons de manière privilégiée quelques textes choisis paru aux Éditions Galilée. Notamment, *PAP : Papier Machine*, 2001. Également : *D, A : Demeure*, *Athènes*, 2009 (rééd. d'un texte paru en 1991 aux éditions Olkos). Enfin, nous citerons l'article sur Bataille : « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve » (*DER*), *L'Arc*, n°32, 2e trimestre de l'année 1967, p. 24-44.

TOME I.

Résonances, variations

Introduction. De « l'impossible Salut » de Sartre

1. En partant d'une fin

1.1. Derniers mots d'une conclusion

Notre travail commence par les derniers mots de la conclusion des *Mots* : « Si je range l'impossible Salut au magasin des accessoires, que reste-t-il ? Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui »[1].

Cette fin n'est pas une chute commune. Sa forme d'hypothèse exprime surtout le désir d'en finir *enfin* avec le *Salut*. Par là, le salut deviendrait une notion tout à fait *périmée*[2], n'ayant plus l'efficace qu'elle eut sur les écrivains et les penseurs nés dans les années 1900. *Quid interest* et *quid significat* d'une thèse sur « Sartre et la notion de salut », donc? Le *motus* de notre étude concerne justement ce désir dans son insatisfaction potentielle. Elle part du constat d'un statut fort complexe de l'hypothèse refusée par Sartre.

Entre la question formulée et la réponse donnée, nous distinguons un jeu de décalage et d'accord. C'est la différence autant que la correspondance entre les deux phrases qui invitent à voir l'interrogation comme un problème *à la fois* résolu et maintenu. Elles invitent, en parallèle, à aborder la question comme une interrogation simultanément ouverte et fermée, dans une logique défiant celle de toute démarche classiquement conclusive. Si la chute des *Mots* se lit comme un adieu à la littérature, avec l'idée définitive selon laquelle l'outil littéraire sera *à jamais* inefficace (Denis Hollier l'a souligné[3]), elle n'est toutefois pas un adieu évident (clair et définitif), à la notion de salut. Il n'est dès lors pas assuré que cette idée soit un mot obsolète, devenu inoffensif et ineffectif.

Dans quoi réside spécialement la complexité que nous soulignons par l'intermédiaire d'une fin avouée par Sartre? D'abord, elle se trouve dans l'articulation d'un *reste* et d'un *tout* qui rappelle une thématique des religions sotériologiques : tous sauvés par un seul, l'histoire du salut continuant dans le reste, irrationnel, de son mystère. Ensuite, la difficulté du texte se forme particulièrement dans la réponse de Sartre qui paraît formuler une solution indubitable, car sans faille (avec l'idée de totalité qu'elle convoque triplement dans une belle démonstration), mais aussi aboutir à une contradiction ruineuse (puisque Sartre concilie les deux positions apparemment incompatibles de l'orgueil et de l'humilité). Enfin, ajoutons à cette interprétation une seconde hypothèse. Les postures suggérées par la chute, autant qu'opposées, pourraient être le côté pile et le côté face d'une même pièce. Elles seraient analogues à la

---

[1] *M*, p. 139.

[2] D. MOREAU, *Les Voies du salut. Un essai philosophique*, Paris, Bayard, 2010, p. 15 : « De prime abord, il s'agit d'une notion obsolète ou périmée, d'un vieux concept qui connut peut-être ses heures de gloire dans d'autres univers intellectuels et culturels que le nôtre, mais qui n'a plus guère cours désormais et dégage […] un rance fumet de sacristie ».

[3] D. HOLLIER, *Politique de la prose. Jean-Paul Sartre et l'an quarante*, Paris, Gallimard, 1982, p. 45.

sainteté telle que Sartre la définit dans le *Saint Genet* à partir d'une définition de Genet : « je crois qu'on l'appelle orgueil ou encore humilité »[4]. Dans une telle optique, la réponse hypothétique et suggestive dirait, de manière à demi voilée, la bonne foi de Sartre dans l'aveu de sa mauvaise foi quant à sa foi en la littérature. Elle accompagnerait l'intériorisation problématique (sous forme d'assignation arrogante) de ce « mandat soi-disant impératif […] reçu dans l'humilité » qui a fait tenir l'enfant dans une posture forcément double, et double à plusieurs égards, comme un Jésus écrivain[5].

Nous remarquons, selon une dualité plurielle, que la solution finale n'est pas véritablement *la* solution. Elle n'est pas non plus une *solution*, si par là nous entendons la réponse valide à un problème, soutenue par l'opération y conduisant. Plutôt qu'à une résolution, il semble que nous ayons affaire à un échec. En lui résonne un aveu problématique des développements préparatoires du récit autobiographique : « J'ai voulu sauver tout l'homme en moi. C'était mon problème. Ersatz de Dieu. Au fond c'est lui qui me manquait »[6]. La formulation fait écho aux mots de saint Augustin dans ses *Confessions* : « car si vos oreilles [divines] sont absentes de l'abîme, où irons-nous? Où adresserons-nous nos cris? »[7].

Dans les pages qui précèdent la conclusion des *Mots* ainsi que dans les brouillons de l'autobiographie, Sartre parle du manque de Dieu et lie son orgueil d'écrivain à la chrétienté[8]. Il évoque aussi son dépouillement généreux, qu'il rattache à l'espérance de la vocation[9]. Nous découvrons une difficulté significative. Au cœur du moyen trouvé pour résoudre le problème de « l'impossible Salut », c'est-à-dire le dépouillement nécessaire pour faire le deuil d'un illusoire salut absolu, Sartre convoque le problème lui-même. Il semble le réintroduire comme une impossibilité dont il ne parvient finalement pas se débarrasser. Le « Saint-Esprit [pincé] dans les caves » referait son entrée par les interstices du dernier étage textuel[10].

Aussi impossible que soit ce *Salut* à majuscule, inoculé dès l'enfance par la culture chrétienne, dit ou suggéré par les écrits, pris pour cible d'un athéisme de combat, il n'en demeure pas moins ce que Sartre reconnaît lucidement à son propre sujet. Le *Salut* est ainsi lisible comme un centre ou une synthèse de résidus très résistants, de déterminations souterrainement dynamiques et de ruines qui demeurent[11]. Certes, le salut est *en question dès le départ*, c'est-à-dire dès l'affirmation « Il [Dieu] est mort » ; le salut est aussi prétendu *mort* lorsque la foi est perdue. En revanche, il connaît une résurrection sous l'image

[4] *SG*, p. 217.
[5] *M*, p. 89.
[6] *VLM*, p. 1172.
[7] SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, XI, II, §3.
[8] *VLM,* p. 1213 : « …l'inflexible orgueil collectif s'appelle la chrétienté ».
[9] *Ibid*., p. 1215 : « Du coup ma pure option [me sauver avec l'écriture et la foi en la littérature] ne m'élevait au-dessus de personne ». Sur la méfiance vis-à-vis de la générosité, cf. les feuillets des p. 1193-1194.
[10] *M*, p. 138-139.
[11] *Ibid*.

christique, plusieurs fois reprise par Sartre, du corps livresque glorieux dans son rayonnement surabondant et universel.

Truisme aujourd'hui, moins à l'époque. Michel Contat l'a finement observé : « en grand besoin d'une foi, [l'] âme religieuse [de Sartre] s'inventa la littérature comme sacerdoce [et des Christs pour répondre à la Passion du Christ] »[12]. C'est une autre lecture possible de la chute des *Mots*. « Tout un homme… » peut dire aussi le dépouillement qui fait écho à la kénose du Christ, marquant le passage de la singularité humaine sacrifiée à la réincarnation universelle du Sauveur. L'interprétation invite à rappeler, dans les trois occurrences de l'idée de totalité, les épîtres de saint Paul sur la prédication et sur l'exemple de la vie du Christ. 1° Le Christ est *en tout* et *en tous* (image d'une incarnation et d'une fraternité universelle) ; 2° l'universalité signifiée par le *tous* et par le *n'importe qui* indique la négation des vocations relativement au *tout* ; 3° le *tous*, en tant qu'il n'est pas l'unité d'une humanité indifférente à elle-même et à ses membres, mais un *tout* traversé par l'amour du salut fraternel[13]. Sartre n'est évidemment pas dupe d'une telle renaissance. Elle entoure « l'impossible Salut » comme l'ensemble des *Mots ;* elle se tient dans ce feuillet des « Esquisses de l'épilogue » :

> [Je devais] témoigner devant tous de cette impossibilité ; du coup celle-ci se transfigurait en moi […]. […] tout est secrètement resté, usé, rongé, modifié […] [et :] je croyais m'en être depuis longtemps défait [du Salut] et […] il s'était installé tout à l'aise dans les notions trafiquées qui me servaient à le combattre[14].

1. 2. Une question qui reste

Par conséquent, il faut prendre une certaine distance avec une affirmation telle que : « fini ~~la litté~~ *le salut,* rien ne sauve et surtout la question n'est plus là »[15], car la question est toujours là. Nulle duperie cependant, d'autant moins que le texte *Les Mots* s'inscrit aussi dans une évolution politique dont il délivre un message : on ne saurait faire l'économie d'une privation volontaire (se débarrasser des vieilles idoles, se déposséder de l'obsession d'un salut solitaire) pour être authentiquement quelqu'un dans la société des hommes. Selon une lecture de l'autobiographie en texte politique, il est légitime de formuler une autre hypothèse et de lire des lectures sartriennes de Marx sous la question conclusive de Sartre. Le salut fait accessoire, ravalé au rang de marchandise, ne serait-il pas intégré au « mysticisme du monde de la marchandise » décrit dans *Le Capital*? Il serait alors subsumé sous la religion de « la grande égalisatrice

[12] M. CONTAT, « Préface », *TC*, p. XXIV.
[13] Renvois à SAINT PAUL, *Col*, 3, 8-11 : « vous vous êtes débarrassés de l'homme ancien qui était en vous […] il y a le Christ : il est tout et en tous » (T.O.B.) ; *Cor*, 1, 7, T. O. B. Dans sa lecture de l'*Épître aux Romains,* G. AGAMBEN s'intéresse à la doctrine paulinienne de la vocation et l'interprète ainsi : elle est une doctrine de la « révocation de toutes les vocations factuelles » (G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'*Épître aux Romains, trad. fr. de J. REVEL, Paris, Rivages, « Bibliothèque Rivages », 2000, p. 44). Aussi *Cor*, 1, 6 et 12-13, T. O. B. Voir, sur la générosité accompagnant le dépouillement dans les épîtres pauliniennes, C. TAROT, « Repères pour une histoire de la naissance de la grâce », *M.A.U.S.S. Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, La Découverte, n°1, 1993 : « À la question qui doit donner, à qui et quoi ? Jésus répond : tout le monde à tous et tout. En ce sens de la générosité surabondante, il y a du potlatch dans l'attitude de Jésus et de ses disciples. »
[14] *VLM*, p. 1206 et 1212.
[15] *Ibid.*, p. 1207.

cynique » dont la logique des équivalences pour l'achat peut rappeler celle d'un *rachat* salutaire (tous sont sur le marché des biens et des services, tous peuvent être sauvés par le grand capital)[16].

C'est donc sur la persistance de la notion de salut que nous nous interrogeons. Le dessein est d'écouter comment elle résonne dans l'œuvre de Sartre, et plus précisément, comment elle résonne *encore*, dans une perspective simultanément historique et transhistorique. La résonance n'est pas qu'un écho. Avec elle, on entendra ce qui constitue un problème *principiel* des écrits de Sartre. *Principiel* car relevant d'un *principe*, c'est-à-dire d'une proposition première, à valeur impérative : « Il faut faire son salut ». *Principiel* aussi car s'assimilant à un *fondement* : une raison d'être de l'œuvre et de son architecture, est l'impulsion structurante (levier-moteur) de la recherche du salut. *Principiel*, enfin, car *essentiel* : ce qui définit ou ce qui sert à définir l'œuvre dans ses multiples évolutions.

Cette notion de salut est *problématique* également, à condition que nous précisions que par *problème*, nous n'entendons pas restrictivement et exclusivement l'outil opposé par Gabriel Marcel au *mystère* — un élément ou un ensemble d'éléments supposant « la distinction radicale de l'en moi et du devant moi [au lieu d'une atmosphère dans laquelle le sujet est pris] »[17]. Considérer le salut ainsi, *problématiquement* au lieu de *mystérieusement*, permet de rester fidèle au projet sartrien d'une désacralisation de notions religieusement connotées, concomitante de la critique du secret[18].

1. 3. Deux plans, deux lumières

C'est aussi la condition d'une instrumentalisation. Loin d'être entendue péjorativement, elle peut s'avérer utile à la compréhension de l'œuvre de Sartre, d'une part dans son idiosyncrasie, d'autre part dans ses aspects générationnels avec l'exigence d'une compréhension de l'historicité du XX^{e} siècle. C'est précisément en conciliant ces deux angles — l'œuvre, le siècle — dans le cadre de l'éclaircissement d'un *problème* majeur des textes sartriens, que nous pourrons rendre compte plus adéquatement de l'intérêt d'une nouvelle recherche sur Sartre, s'inscrivant dans un temps qui n'est plus le sien, par une génération qui n'a explicitement pas été visée par ses écrits.

Les Mots de Sartre ont l'intérêt de convoquer le double éclairage évoqué en mettant en pratique les principes d'une psychanalyse existentielle et en réalisant une œuvre à double usage. Pour le premier emploi : auto-analyse poursuivant, sur le cas de Poulou, le travail de présentation d'ordre méthodologique des *Questions de méthode*. Pour le second : désacralisation de type thérapeutique établissant le diagnostic d'une névrose d'époque et fonctionnant, performativement, comme un adieu à la littérature en tant que moyen illusoire de salut. Les procédés d'écriture s'intègrent, eux aussi, à au moins deux plans. Le travail stylistique fait sur le choix des mots pour mettre la phrase en branle, dans l'incertitude permanente de

[16] J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 257.
[17] G. MARCEL, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935, p. 145 et *Le Mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951, p. 227 pour la citation suivante : « un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale ».
[18] Cela constituera le dernier temps de notre dernier moment (partie IV) dans l'économie de notre développement.

l'exhaustivité signifiante, rappelle une idée de l'herméneutique moderne sur l'interprétation des signes et des symptômes comme signes : interprétation pas achevée, dans la dépendance du faisceau toujours évolutif de la *surdétermination*, et interprétation dont la validité s'atteste par les effets sur une évolution ultérieure (d'une œuvre, d'une vie, d'une hypothèse de lecture).

Ce premier plan, le *faire par le style*, participe d'un procédé général pour *se défaire d'une névrose*. Il s'agit du détournement de la perversion des mots dans un imaginaire marqué par le motif de la gloire. *Détournement*, donc, *d'un détournement*, grâce auquel la langue est replacée dans une perspective utilitaire défendue notamment dans *Qu'est-ce que la littérature?* Un redressement de l'usage, en somme, dans une rectification rendue possible par une approche critique conjuguant une double perspective d'analyse et d'exorcisme.

Le second plan reprend le procédé général qui sert à diagnostiquer et à soigner dans un cadre, non plus scientifique, mais juridique. Le procès de l'écrivain est établi en lui faisant voir l'illégitimité de son rapport au langage. Entre le laboratoire et le tribunal, l'un et l'autre à la fois, la notion de salut est présentée dans ses deux dimensions qui semblent exclusives l'une de l'autre, sans être séparables. La conclusion des *Mots* l'indique comme une mise en garde. Elle fonctionne aussi comme un souvenir d'autres textes qui, au sein même de leur exigence d'objectivité et de réalisme critique, ont montré la réminiscence sourde, non dite, mais réelle, de résidus de la sotériologie chrétienne — martyre, salut, immortalité, « qui perd gagne », gloire, rédemption[19].

2. Places du salut

2.1. Chez Sartre

Le statut spécial que nous reconnaissons aux *Mots* n'est pas mentionné pour occulter la présence réelle du salut dans l'ensemble du corpus sartrien. Le récit de 1964 institue certes une rupture, mais, comme pour les autres conversions sartriennes, l'adieu signifié doit être pensé dialectiquement avec ce qui l'entoure. C'est-à-dire comme un événement qui tire sa singularité de ce qui le distingue des autres et de ce qui le lie à eux, malgré ce que Sartre a pu en dire dans les *Carnets de la drôle de guerre* et dans les entretiens. Nous écrivons « malgré », et ce n'est pas une façon de pointer un décalage ignoré entre les mots et l'attitude. Car, à l'instar de l'autobiographie, les entretiens, par exemple, fonctionnent comme des dispositifs de conjuration, cependant qu'ils le font toujours imparfaitement du fait de « cette espèce de petite frange qui n'est pas dite », rendant impossible la sincérité visée[20].

Un tel constat invite à préciser un point. La notion de salut ne s'inscrit pas seulement dans les relations de Sartre à la littérature, elle est aussi à articuler à son itinéraire philosophique (sauver les phénomènes et la conscience ; concevoir un salut dans l'Histoire et par l'Histoire). Le désir de se sauver

[19] Termes employés par Sartre à la fin des *Mots* (*M*, p. 138-139).
[20] « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 144.

en faisant son salut, autant que l'impératif de se sauver du salut lui-même, ne sont pas dissociables d'évolutions sur le plan de la pensée sartrienne. Dans tous les cas, c'est d'une certaine conception de la subjectivité que les saluts chez Sartre dépendent dans leurs séductions et leurs apories. Cette subjectivité, entre pour-soi et sujet historique, est elle-même évolutive. Elle joue un rôle dans l'itinéraire problématique d'un Sartre qui n'en a jamais vraiment fini avec la notion de salut. Par le sujet et par *notre* sujet, *Sartre*, celle-ci se retrouve, *en dépit* des dits et écrits servant à signifier des ruptures, jamais totalement abandonnée mais reprise, refondue, bref, transformée sans être supprimée — *adaptée* à chaque situation, comme l'avoue l'écrivain à propos de ses « vieux rêves »[21].

C'est un lieu de ce projet : faire voir, dans les variations sartriennes, à la fois l'étendue d'un déplacement réel, et les preuves de la non-suppression des racines de la notion. Concernant la méthode exigée, précisons d'emblée qu'elle nécessite de concilier ce qui participe, selon Sartre, du genre de l'essai : un « mélange des preuves et de drame »[22]. Nous convoquerons pareille approche en n'excluant aucun des types d'écrits de Sartre. Nous exploiterons aussi bien les premiers textes des *Écrits de jeunesse* (avec lesquels nous penserons la conjugaison du mal et du salut) que les derniers entretiens (par la captation d'un écho messianique et des contours d'une Terre promise dans la réflexion croisée Sartre-Lévy sur Israël et le peuple juif).

De part et d'autre de l'œuvre, on décèlera les limites d'une vie de pensée et d'écriture avec des aspects différents d'une même notion, signifiant des variations plurielles et invitant à interroger ce qu'elles possèdent de commun, conviant à se demander si l'impossibilité dite dans *Les Mots* touche la notion dans ses différents sens ou bien seulement dans un sens précis. Notre thèse étant que cette notion, inscrite dans la temporalité de l'œuvre, est à penser avec l'épithète « impossible ». Partant, nous entendrons le salut 1° en tant que schème permanent de la pensée et de l'écriture sartriennes, et 2° en tant qu'élément mouvant, évoluant lui-même dans les différents temps de la vie de Sartre. À ce double aspect, permanent et mouvant, nous ajouterons une autre polarité apparemment incompatible : un objet/objectif organisant l'œuvre, et le noyau d'une névrose à déconstruire en permanence. Avec ce constat, nous soutiendrons que le salut est cette notion fondamentalement et constitutivement *impossible* chez Sartre : à la fois profondément présente et systématiquement condamnée ; à la fois le *squelette* de l'œuvre (la faisant tenir *avec* l'inachèvement des textes), son *fantôme* (la troisième main ou le troisième œil de l'écrivain) et sa *maladie* (astreignant Sartre à lutter contre lui-même et à faire jouer, contre lui, un réalisme autocritique et un matérialisme dialectique sans synthèse).

---

[21] *M*, p. 138.

[22] « Un nouveau mystique », *SI*, p. 180 ; voir J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre* [1995], éd. revue et augmentée, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, « Cribles », 2002 p. 222. Ainsi que M. MACÉ, « La haine de l'essai ou les mœurs du genre intellectuel au XX^e^ siècle », *Littérature*, n° 133, 2004, p. 113-127. Barthes s'est inspiré de la lecture sartrienne de l'essai pour penser un « romanesque de l'idée ».

2.2. Dans la critique

Ces difficultés internes à l'économie de l'œuvre ont été soulignées pour la plupart. La justification d'une thèse sur Sartre, soutenue plus de quarante ans après sa mort, est nécessaire. L'abondante littérature secondaire sur l'intellectuel appelle cette justification et l'interroge. Proposons donc un retour sur qui a déjà été fait par la critique sur le salut chez Sartre. Avec ce repérage, insistons sur plusieurs angles des lectures proposées et sur plusieurs voies d'exploration.

Pour parcourir la dimension conjointe d'obsession, de piège et d'aporie du salut chez Sartre, nous nous attarderons, entre autres, sur un courrier de Derrida, « "Il courait mort" : salut, salut », paru dans *Les Temps Modernes* et dans *Papier Machine*. Le texte peut servir de catalyseur dans la mesure où il possède un double emploi. Il insiste sur la thématique du salut et pose une question invitant à relire les textes de Sartre à l'aune de la thématique morale de la faute et, surtout de celle, théologique, du *péché :* « pourquoi toujours le péché d'exister chez Sartre? », « pourquoi toujours le "péché de vivre" chez J.-P.S., et cette obsession du salut rédempteur qui en paraît inséparable? »[23]

À côté de l'approche derridienne, la critique de Jeanson s'impose. La thèse défendue est celle d'un *vertige* devant la mort qui polarise les différents saluts et relations à ces saluts de Sartre. Accent bataillien : « l'espèce de gouffre toujours béant dont le vide ne cessera d'exercer sur lui une attraction décisive ». Accent, surtout, kierkegaardien : l'angoisse face à la menace de mort est ce qui permet d'exister dans une *espèce de résurrection* : « Je voulus mourir […] ma joie sainte renaissait ». La critique de Jeanson a un avantage considérable. Elle est l'occasion de retourner contre Sartre, et concernant le salut, la question posée à Bataille sur le péché : « qu'est-ce qui [le] justifie à parler du péché, à en tenir pour possible et [valable] la notion, quand il en contredit la valeur sitôt qu'on l'y pousse? »[24].

En effet, quoique le salut soit dit « impossible » dans *Les Mots*, il est dit, répété, et même placé dans une position stratégique à la fin de l'écrit. Ce qui est souligné ainsi, c'est la puissance de la névrose et des brouillages qu'elle produit dans une atmosphère liturgique dont la vérité est supposée résider au sein de l'écriture elle-même. Les entretiens accompagnant la parution des *Mots* croisent et même redoublent la répétition autobiographique du salut. Une question se pose : le *vertige* devant la mort, expliquant au moins partiellement la chute de Sartre dans une « tiède petite religion laïque à [son] usage »[25], n'est-il pas l'occasion aussi du déploiement d'une mécanique de l' *escroquerie* et d'une attitude de *dérobade* poussant dans les retranchements d'une justification qui se dérobe toujours, et d'une trahison, sans cesse reprise, qui fait le drame autant que la dramatisation de la pensée et de l'écriture sartriennes?

---

[23] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut. Notes pour un courrier aux *Temps Modernes* », première version publiée dans le n° 587 des *T. M.* (mars-avril 1996, numéro spécial pour célébrer les cinquante ans de la revue), repris dans *PAP*, p. 196-197.
[24] Question reprise dans G. BATAILLE, *Discussion sur le péché*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2010, p. 59.
[25] *AR*, p. 443.

Le premier état de la critique, avec Derrida et Jeanson, révèle un statut spécial de notre notion. Toutefois, cet état n'est pas lui-même sans difficulté. La question du salut est question centrale chez le Derrida des années 1990 (celui de *Passions*, de *Khôra* et de *Sauf le nom*, surtout). Pour le critique, le risque (caressé par Sartre, d'ailleurs), est celui de toucher, dans l'œuvre d'un autre, ce qui alimente surtout sa propre œuvre. Quant à Francis Jeanson, il a conclu peut-être trop succinctement son *Sartre devant Dieu* par une remarque qui ne tient pas compte des problèmes qu'elle implique : « c'est bien cette *foi* [associée au travail] qui lui a permis [à Sartre] de dépasser ensuite l'illusion même du Salut »[26].

D'autres critiques ont repéré la teneur problématique de la notion dans l'œuvre impliquant une série de décalages. Ainsi, Jean-Pierre Barrou, dans *Sartre ou le temps des révoltes*, a insisté de façon ponctuelle mais éclairante sur la distinction entre deux visions sotériologiques distinctes, lesquelles ne sont pas absentes des écrits sartriens : le salut chrétien, pensé en lien avec la mort, car « possible sitôt la mort venue » ; et le salut juif, envisagé collectivement avec l'« espoir d'une cité des Justes sur Terre »[27]. Dans un article sur Sartre et Flaubert, Jean Bourgault a souligné l'opposition entre un salut envisagé relativement à la recherche du sens, c'est-à-dire un salut par la voie de la compréhension, et un salut visé dans les miroirs de l'imaginaire, c'est-à-dire une échappée en-dehors de la réalité à connaître et à vivre[28]. Michel Contat, dans sa préface au *Théâtre complet* de Sartre, en 2005, a formulé une remarque au sujet des pièces et de la philosophie sartriennes dont nous montrerons qu'elle vaut pour l'ensemble de l'œuvre :

> Alors Sartre, un anti-chrétien? Sans aucun doute, mais un anti-chrétien évidemment tout pénétré de culture chrétienne, et même infecté jusqu'aux moelles par la figure héroïque et souffrante du Christ sous ses différents déguisements. Sartre, à travers les héros de son théâtre, ne cessera de s'arracher au Christ, et sa philosophie de déchirer le contexte du christianisme.[29]

En 2002, Stéphane Dawans a fait paraître *Sartre et le spectre de la honte*, un essai qui indique certaines des faussetés repérées par Sartre dans le christianisme — avec la fausse égalité et la fausse liberté, un faux salut[30]. Vingt ans plus tôt, dans sa *Politique de la prose* (1982), Denis Hollier s'est intéressé aux *fins* de la littérature sartrienne et a indiqué en quoi l'engagement littéraire est « en somme une version esthétique de ce que les théologiens appellent le salut par les œuvres », version qui postule que le « salut ne se remet qu'en mains propres » et suppose la création de la beauté pour « laver [l'écrivain] du péché d'exister »[31] Léopold Flam, dans une étude sur « Le Salut dans la pensée de Hegel à Sartre », a souligné ainsi la singularité de l'approche sartrienne, présentant la notion de salut comme un terme finalement dépouillé de tout contenu spécifiquement religieux, en clair un mot qui n'aurait plus son

[26] F. JEANSON, *Sartre devant Dieu*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2005, p. 96.
[27] J.-P. BARROU, *Sartre ou le Temps des révoltes*, Paris, Stock, 2006.
[28] J. BOURGAULT, « Réinventer l'art d'écrire », J. ANSELMINI et J. AUCAGNE (dir.), L'Idiot de la famille *de Jean-Paul Sartre*, *Recherches & travaux*, n° 71, 2007, p. 107-123.
[29] M. CONTAT, « Préface », *TC*, p. XXV.
[30] S. DAWANS, *Sartre : le spectre de la honte*, Liège, ULG, 2002.
[31] D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit.*, p. 18-19.

histoire doctrinale, mais seulement un usage disant de manière définitive la perte sur laquelle Sartre écrit (et qu'il renforce en l'écrivant avec le choix de certains termes dont le mot « salut »[32]).

Nous sommes tenu de relativiser ce dépouillement. Nous le ferons notamment en reprenant la structure, toute chrétienne, du « qui perd gagne ». Philippe Knee, Jean-François Louette et Juliette Simont ont étudié l'attitude ambiguë et critique de Sartre à l'égard de ce schéma au cœur de la névrose littéraire sartrienne[33]. Y consacrant son *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Philippe Knee lit intelligemment l'articulation échec-espoir comme un moyen pour « restitu[er] [la pensée de Sartre] […] à travers ses hésitations, ses retournements et la dimension d'échec qui lui est inhérente comme pensée vivante »[34]. Mais cette articulation, au lieu d'être introduite d'emblée avec le problème moral, mériterait d'abord une approche génétique pour montrer d'où vient ce fameux « qui perd gagne », ce qu'il doit au christianisme, et comment Sartre le mobilise tantôt comme un instrument critique, tantôt comme un miroir pour révéler les contradictions d'un sujet[35].

Il faut également, à partir de l'analyse de Bertrand Saint-Sernin, intégrer le salut à un mouvement de conversion, dans une évolution allant de l'article sur la liberté cartésienne jusqu'à la *Critique de la raison dialectique*. L'objectif est de témoigner, aussi fidèlement que possible, de ce cheminement : comment Sartre en est venu à ne « croi[re] plus à la possibilité d'un salut individuel »[36]. Dans cette approche dynamique, nous devrons en outre interroger ce qui reste, dans l'œuvre de Sartre, après *L'Être et le Néant*, du projet d'élaborer une « morale de la délivrance et du salut ». Trois approches synthétiques de l'anthropologie sartrienne (dans ses observations éthiques) apparaissent comme des outils solides. La première est celle de Gérard Wormser, explicitant la spécificité philosophique des *Cahiers pour une morale*[37]. La seconde et la troisième sont celles d'Arno Münster (sur *Sartre et la morale*[38]), et de Fabrizio Scanzio (*sur la morale de 1939 à 1952*[39]).

Ce retour sur la notion de salut dans la critique sartrienne ne prétend pas rapporter de manière exhaustive tout ce qui a pu être dit et écrit sur la notion avant et après la mort de Sartre dans les textes sartriens. Notre panorama est nécessairement borné. Par rapport à ce cadrage et à notre observation, nous

---

[32] L. FLAM, « Le Salut dans la pensée de Hegel à Sartre », *Religions du salut*, Bruxelles, ULB, 1962, p. 219-228. Nous pouvons citer la page 228 (= conclusion de l'article) : « Le point de vue de Sartre est important car il consacre le dépassement de toute religiosité en reprenant les éléments religieux de culpabilité et de salut dans un sens rationaliste et tels qu'ils ont perdu leur signification religieuse ».
[33] Ph. KNEE, *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2002 ; J.-F. LOUETTE, « Jean-Paul Sartre en classe », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, PUF, vol. 102, 2002-2003, p. 417-441 ; J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*, Paris, De Boeck, « L'atelier philosophique », 2015.
[34] Ph. KNEE, *op.cit.*, p. 5.
[35] « Le problème moral comme ambiguïté » est le premier chapitre de l'essai de Ph. KNEE (p. 8-37). L'étude de Th. M. KING, *Sartre and the Sacred* (Chicago and London, University of Chicago Press, 1974) commence judicieusement par ce point primitif : « *The Predestined Life* », mais ne donne qu'une faible place aux *Mots*…Ce que l'auteur appelle « le complexe théologique » (*the theological complex)* est surtout étudié sur « Sartre biographe de Baudelaire, Genet et Flaubert » (voir les p. 1-20).
[36] B. SAINT-SERNIN, « Pouvoir et figures politiques du mal chez Sartre », *Études*, vol. 359, décembre 1983, p. 648 à 659.
[37] G. WORMSER, « Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale* », *Cités*, n° 22, 2005, p. 73-88 et *Sartre, du mythe à l'histoire*, Paris, Sens Public, 2006.
[38] A. MÜNSTER, *Sartre et la Morale*, Paris, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique », 2007.
[39] F. SCANZIO, *Jean-Paul Sartre. La morale introvabile*, IPOC, 2014.

signifions un point important de notre travail qui nous semble aussi utile pour le légitimer. Nous ne sommes pas en terrain inconnu dans les espaces thématiques de la rédemption, du rachat et de l'appel chez Sartre. Les balises posées sur les diverses voies d'études (morales sartriennes et salut, le salut par l'art et la politique, etc.), en plus de donner des éléments pour un repérage dans l'œuvre (soit par proximité, soit par contraste) montrent aussi à quel point le salut du « magasin des accessoires » n'a rien finalement d'un simple accessoire dans la pensée de Sartre comme dans ce qui l'entoure — son siècle.

Dès lors, l'approche que nous proposons a pour but de dévoiler en quoi une notion supposément obsolète, du moins inappropriée, peut servir d'outil pour s'orienter dans l'œuvre de Sartre et pour voir en quoi les écrits sartriens sont riches, sur le plan des pensées sotériologiques, d'intérêts non négligeables.

Avec Denis Hollier, reprenons l'image du passeur dans la mythologie égyptienne et concevons le *passeur sartrien* comme celui qui appartient au *monde du devant*, refusant le passéisme ainsi qu'un refuge dans l'éternité fixe d'une fiction déconnectée de la réalité présente[40]. Dans son présent, dans sa contemporanéité et dans son actualité, l'œuvre de Sartre doit être pensée comme une œuvre d'avenir, avec une difficulté indiquée par le texte « Écrire pour son époque » : l'avenir visé n'est pas celui d'un futur lointain mais d'un futur proche, donnant paradoxalement toute sa texture et sa dimension de conquête à l'intellectuel qui s'impose de penser au présent, de « rendre le présent présent »[41], de le donner à comprendre et d'amorcer en lui un changement. Notre époque paraît fort éloignée du XX^e^ siècle de Sartre, mais elle dépend encore d'une configuration des pensées redevable aussi bien à *L'Être et le Néant, à* la *Critique de la raison dialectique* qu'à *Qu'est-ce que la littérature?*. C'est aussi ce qui soutient le présent travail : le constat d'un avenir déçu chez Sartre, mais d'une pensée de l'espoir *malgré tout*, et cette importance, chez Sartre et autour de lui, d'éléments des sotériologies de l'Ancien et du Nouveau Testament tels que la figure du messie, l'image de l'exode, l'idée d'Apocalypse[42]. Le salut et ses termes connexes se trouvent *déplacés* sans être *supprimés*. Il faut en particulier interroger le bénéfice de la vision, chez Sartre, d'une certaine écriture apocalyptique (d'un catastrophisme, d'une révélation, d'une fin), surtout si elle est celle d'une « Apocalypse athée » (J.-F. Louette).

Le détour par la critique, impératif pour donner un ancrage à notre démarche, ne doit pas nous détourner du chemin définitionnel, lui-même nécessaire à une délimitation plus précise de notre objet. Pour déterminer plus précisément ce que Sartre entend par « Salut », peut-être nous faut-il suivre la structure du syntagme « l'impossible Salut » et nous demander, en premier lieu, ce que connote l'idée d'impossibilité sous la plume de l'auteur des *Mots*.

---

[40] D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit.*, p. 38.
[41] J.-F. LOUETTE, « *Le Sursis*, petite critique de la raison journalistique », *Sartre et Beauvoir, roman et philosophie*, Genève, La Baconnière, 2019, p. 141.
[42] Cf. A. GORZ, *Penser l'avenir. Entretien avec François Noudelmann*, Paris, La Découverte, 2019, p. 78 ; T. NEGRI et M. HARDT, *Empire*, Paris, 10/18, 2004, *Multitude*, Paris, Boréal, 2006 et *Commonwealth*, Paris, Folio, 2014.

2.3. Une place pour l'impossible?

De façon communément comprise, le terme « impossible » dit ce qui ne peut pas être dans la réalité. Il relève de toutes les productions de l'imaginaire incompatibles avec une structure, voire avec l'ensemble des structures du réel. Pour la logique classique, l'impossibilité concerne la contradiction et ce qui ne se conforme pas au principe de non-contradiction formulé par Aristote en *Métaphysique*, Γ*3*. L'idée est aussi l'outil logique qui sert à distinguer la contingence de la nécessité sur le plan de la contrariété. Enfin, l'impossibilité annule le possible, tant sur le plan des principes logiques que sur celui des conditions de possibilité de l'expérience. Sur le sol de la morale, le mot peut recouper toute la gamme des jugements relatifs au mal : à ce qui ne peut pas être fait, et, conséquemment, ne doit pas l'être. Dans une perspective stoïcienne et cartésienne, l'« impossibilité » morale traduit l'opposé de la possibilité d'agir : ce qu'il faut éviter — « [changer] l'ordre du monde » — parce que la volonté est impuissante à le réaliser. Pour finir, un lexique théologique comprend l'impossibilité autant comme un interdit signifiant une limite à ne pas transgresser, que comme une marque de la finitude humaine rapportée à l'infinité de Dieu, ou encore comme une position hérétique, même blasphématoire, contraire au dogme d'une religion.

Dans la conclusion des *Mots*, l'adjectif est susceptible de recevoir plusieurs lectures. À un étage composé de multiples couches signifiantes, il va du *commun* (l'irréalisable) à l'*aléthique* (le non-possible), en croisant le sacré (le *mystère* inexpliqué, toujours inexplicable). En même temps, l'impossible est compréhensible en des termes axiologiques comme une visée inatteignable. C'est lui, par exemple, qui est sous-entendu par la notion de valeur dans *L'Être et le Néant*, renvoyant à l'ensemble des dépassements du pour-soi par lesquels il tente de sortir des bornes de la facticité. Toujours au niveau des valeurs, l'épithète est compréhensible comme un avertissement. Il ne s'agit pas d'insinuer une valeur qui, comme toutes les valeurs, se situe en décalage relativement à l'être, mais plutôt de désigner un *non*-être qui contribuerait, dans son choix et dans les obsessions qu'il fait naître, à une *perte* de tout sens ontologique comme de toute réalité anthropologique. S'appuyant sur cette dernière signification, on doit renvoyer à l'impossible au point de vue de l'époque et rappeler que Sartre, associant le salut à l'impossible, a les pensées de Blanchot et de Bataille en tête.

Le terme prend une coloration singulière. Ce n'est plus ce mot qui rappelle, comme Sartre le fait dans l'article sur Giraudoux, Aristote logicien[43]. Ce n'est plus un simple irréalisable comme ceux décrits par les développements sur l'imagination et sur l'imaginaire. Au lieu d'une catégorie modale ou d'un déficit quant à la concrétisation, ou encore d'une activité spécifique de la conscience, l'impossible est ce qui réfère à une forme d'altérité radicale, une « pensée du dehors »[44], contre ce qui participe de la logique comme de l'ensemble des productions mondaines. L'article de Sartre sur *Aminadab* le pense comme une

[43] « M. Jean Giraudoux et la philosophie d'Aristote », *SI*, p. 115.
[44] M. FOUCAULT, « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229, juin 1966, p. 523-546, repris dans les *Dits et Écrits*, I [1994], Paris, Gallimard, 2001, p. 546-567.

revisite appauvrie du fantastique kafkaïen : une relecture de la « transcendance impossible » qui, au lieu de ronger la fin par le moyen, fait « boire la fin comme le buvard boit l'encre »[45]. Le terme « impossible », dans ce contexte précis, est un renforcement de l'étrangeté ou de l'absurdité d'une situation qui, loin de l'intégrer au vécu d'un sujet en conjuguant l'idiosyncrasie subjective au caractère d'une époque, marque une distance telle que le fantastique n'est plus parlant. Le point de vue adopté est celui d'une *pure perte* : perte de l'humain en tant que tel, pour que demeure seulement le *lieu vide* ou le *neutre* d'une langue qui ne parle plus. C'est un risque de la littérature du XX^e^ siècle que Sartre critique mais qu'il reconnaît aussi comme sa propre tentation : la tentation d'une littérature apocalyptique introduisant la fin d'un temps humain.

Reste que cette perte n'a pas vraiment les moyens de son ambitieuse pureté. L'écrivain de l'impossible est celui qui se donne le privilège d'*inspecter* la réalité humaine en passant de l'intériorité à l'extériorité, sans s'immerger totalement dans le drame de l'existence. C'est une manière, du moins, de ne rien risquer totalement, sinon de perdre le lecteur dans des échappées qui annulent tout travail de construction du sens[46]. Sartre a surtout présenté et critiqué la littérature de l'impossible dans l'article « Un nouveau mystique » et dans *Qu'est-ce que la littérature?*. La référence à Bataille est principale dans la critique de 1943 ; elle est moins importante sans être cependant négligeable dans l'essai de 1947.

Bataille y apparaît indirectement comme le contre-exemple de l'écrivain engagé. L'auteur de l'*Histoire de l'œil* est pétri dans « le rêve impossible de faire une peinture impartiale de la société et de la condition humaine », mais aussi perdu dans une attitude poétique non avouée sous forme de « qui perd gagne ». Le mot « impossible » rappelle alors le choix délibéré de l'échec qui devient le moyen d'une « contestation et d'une appropriation de [l'] univers ». Choix délibéré qui paraît accompagner « le remords du monde », avec « la crainte et le tremblement, dans l'angoisse, dans le remords perpétuel de n'être jamais assez ce qu'on voudrait être »[47]. Au sein du champ poétique, *Qu'est-ce que la littérature?* marque aussi une préférence : plutôt le surréalisme que les « gloses [sur l'] impossible » de Bataille. Le mot « impossible » a donc une connotation bataillienne à intégrer à la réflexion sur la notion de salut chez Sartre. Il fait signe vers une écriture transgressive qui pervertit même les catégories modales et tout ce qui accompagne la logique aléthique. Par son viol la transgression implique une dégradation puis une implosion du langage dès que l'impossible y apparaît[48].

En analysant la critique sartrienne du « qui perd gagne » et de l'impossible de Bataille, nous montrerons que cette dernière fonctionne comme la constitution d'un arsenal d'armes autocritiques. Repérer la fascination pour l'impossible, observer le refus supposé du salut dans une esthétique de la

[45] « *Aminadab*, ou du fantastique considéré comme un langage », *SI*, p. 156.
[46] *Ibid*., p. 160
[47] « Orphée noir », *SIII*, p. 333.
[48] Voir. M.-C. LALA, « La pensée de Georges Bataille et l'œuvre de la mort », *Littérature*, n°58, 1985, p. 60-78, sp. 68, et, du même auteur, *L'Œuvre de la mort et la pensée de Georges Bataille, à partir de* L'Impossible, thèse de l'Université Paris-VII, 1981. On lira aussi J.-M. BESNIER, *Georges Bataille, la politique de l'impossible*, Nantes, Éd. Cécile Defaut, 2014.

perte, c'est entrevoir son propre désir mystique et la présence permanente de l'attente d'un salut comme de la participation au salut de l'humanité par la culture.

« Un nouveau mystique » donne les signes de l'admiration paradoxale que Sartre ressentait pour Nizan : quelque chose de fatal pour les belles âmes, de puéril aussi dans un enfantillage ayant tout de « l'impatience [du] malade qui se tourne et se retourne pour échapper à sa douleur », et surtout, une agonie irrésistible et des éclats de cette « angoisse parfaitement nue », sans cesse annulée par des « essai[s] pour trouver une issue individuelle »[49]. Sartre, entre Bataille et Nizan, aurait une position impossible. Bataille, Nizan : des hommes écorchés, obsédés par la quête d'un homme intégral qui ne soit pas qu'un « fragment d'homme, aliéné, mutilé, étranger à soi-même » ; des enragés du salut, refusant de s'« engage[r] sur ces rails qui conduisent aux voies de garage, irrésistiblement » ; et des *démissionnaires* du langage portant en cela sentence contre Sartre…tout comme Sartre lui-même, dans le double rôle intenable de la partie et du juge[50]. Pour mieux analyser les différentes évolutions de la notion de salut, confrontée à l'idée de son impossibilité, nous serons tenu de tester l'hypothèse d'une problématique commune à Bataille et à Sartre, qui fut *surtout* frontalement reconnue et interrogée par Sartre.

L'échange entre les deux auteurs n'est pas factice. Les traits apocalyptiques de leurs écrits interrogent les fictions d'une « Apocalyps[e] sans royaume »[51], ainsi que le retour en force d'une figure divine à laquelle Sartre a associé son travail d'écriture : « Depuis la guerre froide, on dresse les jeunes à penser que la mort peut arriver demain : Dieu reprend l'avantage sur la littérature ; il peut sauver à l'instant ; mon Dieu, plus cruel, exigeait une œuvre complète »[52].

Avec la précision sur l'âge atomique, nous retracerons de manière plus visible un trait du dialogue Sartre-Bataille. Les usages nombreux et encore récents du fondateur de la revue *Critique* confirment le diagnostic foucaldien rédigé dans la préface aux *Œuvres complètes*. Bataille est bien un auteur actuel. Il aide à retrouver ce « dieu [qui] s'est [diversement] fait corps en tant qu'il s'est vidé de lui-même »[53], et à refuser le système calculatoire du temps chrétien du salut[54]. La parution récente de la correspondance Bataille-Ambrosino va dans le sens d'une actualité justifiée des idées et questions batailliennes pour nous[55]. Parmi elles, le « comment sauver notre planète? » semble marquer un pas de plus franchi par rapport à Sartre. Pourtant, nous proposerons de nuancer le constat de Foucault en ambitionnant de retrouver un dialogue Sartre-Bataille qui permettrait de relativiser l'opposition faite entre deux types de

[49] *PN*, p. 1011, 1020, 1034 et 1038.
[50] *Ibid*., p. 1021 et 1034.
[51] Voir J.-P. ENGÉLIBERT, *Apocalypses sans royaume. Politique des fictions de la fin du monde, XX-XXI^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
[52] « Les écrivains en personne », *SIX*, p. 36.
[53] J.-L. NANCY, *Déconstruction du christianisme,* tome I, *La Déclosion*, Paris, Galilée, 2005, p.127.
[54] *EI*, p. 89. On décèle le motif de la kénose. Cf. sur ce point l'article de M. CLOUTIER, « Penser la kénose aujourd'hui : lecture de *La Somme athéologique* de Georges Bataille », *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, n° 1, 2011, p.37-56.
[55] G. AMBROSINO et G. BATAILLE, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, Meurcourt, Éditions les Cahiers, 2018.

pensée : la pensée de la conscience et de l' « absolue mémoire », incarnée par Sartre ; « la pensée du dehors », de la limite et de la transgression, dont Bataille serait l'un des meilleurs représentants[56].

Sur ce point précis, notre démarche n'a pas la prétention d'être radicalement inédite. Notre projet n'est pas de transformer Sartre en Bataille, ni d' « ensartriser » Bataille pour concurrencer ce qui a déjà été fait sur Sartre-Bataille[57]. Le dialogue que nous menons pourrait, en revanche, donner à percevoir une préoccupation d'époque et les problèmes spécifiques que pose la notion de salut. Il pourrait, de plus, appuyer sur le trait d'un salut qui serait aussi impossible dans ses reprises et décapitations chez Sartre.

L'objectif est, en bref, de poursuivre le travail consistant à désacraliser le salut, ce qui implique à la fois de faire ressortir son caractère sacré, mystérieux, liturgique — d'éclairer notamment le paradigme religieux de la création artistique —, et de montrer par quels moyens Sartre entend réaliser ce travail de désacralisation, nécessaire pour le sauver, autant que possible, d'un rapport inauthentique à la littérature — et donc, aussi, à lui-même.

La notion d'impossible est un terme d'importance dans l'échange que nous traiterons. À l'instar du salut, auquel Sartre l'associe pour accuser son caractère trompeur, le mot provient d'une époque qui hérite de l'esprit des « chevaliers de l'impossible » (hérauts du *Mal* et du *Néant*) que furent Baudelaire, Flaubert et Mallarmé. Il découle aussi, certainement, de l'expérience de la Première Guerre mondiale. C'est pour une génération qui vit les signes du désastre de 1914-18, celle-là dont Sartre écrit qu'elle fut « fascinée [par] l'ombre touffue de l'au-delà », que l'impossible et le salut ont pu être des pièges — *i.e.* des notions illusoires et des mots glissants.

3. « Le salut, qu'est-ce que c'est? »[58]

Un premier aspect du piège, avant même de renvoyer à des traits spécifiques du temps de Sartre, relève de la notion même de salut. Comment la définir? Quelle définition privilégier parmi celles de l'histoire du mot? Faut-il voir le *Salut* à majuscule du texte autobiographique comme une notion foncièrement différente du salut communément écrit? Dans *Les Voies du salut*, un essai placé sous la signature énigmatique de la fin des *Mots*, Denis Moreau repère essentiellement le caractère mystérieux du salut. Il précise que si le terme « salut » laisse

[56] M. FOUCAULT dans « Dire et voir chez Raymond Roussel », *Dits et Écrits*, I, *op.cit.*, p. 233-242.
[57] Cf. Les articles parus dans le numéro spécial « Sartre-Bataille » de la revue *Lignes*, n° 1, 2000, en particulier J.-L. NANCY, « La pensée dérobée », p. 88-106 ; G. DIDI-HUBERMAN, « La matière inquiète (plasticité, viscosité, étrangeté) », p. 206-223 ; J. RISSET, « Un dialogue inaccompli », p. 47-59 ; B. SICHÈRE, « Sartre ou Bataille : subjectivité et révolution », p. 71-87 ; M. SURYA, « Le saut de Gribouille de l'engagement (Sartre, Bataille, via Breton) », p. 8-27 ; cf. aussi la thèse de Ch. WANG, *Liberté et Souveraineté. Le problème de l'expérience chez Sartre et Bataille*, sous la dir. de Ph. SABOT, soutenue à Lille-III en décembre 2015.
[58] Titre d'un texte d'Y. CONGAR sur la question du salut, cité par D. MOREAU, *Les Voies du salut, un essai philosophique*, Paris, Bayard, 2010, p. 28.

> pressent[ir] qu'il s'agit d'une notion importante, qui renvoie à une préoccupation essentielle chez l'auteur qui en use […] le contexte [des] textes, et souvent l'œuvre entière […] ne perme[ttent] pas de se faire une idée précise de ce qu'il faut entendre par "salut" ou par le fait d'être "sauvé".[59]

Pour répondre aux questions posées et pour repérer le (les) sens du salut indiqué(s) par Sartre, avec certains vocables, syntagmes et formes verbales (« salut »/« Salut », « sauver »/« être sauvé », « faire son salut »/« faire *notre* salut », parmi d'autres), plusieurs significations possibles de la notion et de ses termes connexes sont à considérer. Cette démarche ne prétend pas dissiper le réel *flou notionnel*. du salut ni le malaise qu'il produit[60]. Au moins, elle semble favoriser une compréhension de l'entreprise sartrienne que l'on peut décrire comme *critique* dans et par l'incertitude maintenue.

3. 1. σῴζω, sauver, être sauvé

Le mot « salut » porte en lui le verbe grec σῴζω (*sôzô*) qui renvoie au fait de sauver comme à celui d'être sauvé. Sa racine est composée par l'adjectif *saos* désignant la sûreté. De cette racine découlent des mots comme διασῴζω (*diasôzô*) qui peut être traduit par « guérir », « apporter la sécurité », « préserver du danger » ; σωτήϱ (*sôter*) signifiant « le sauveur » ou le « libérateur » ; et σωτηϱία (*sôteria*) qui dit à la fois le salut, le sauvetage, la sauvegarde, le sauveur et la délivrance.

Dans un parcours de l'histoire linguistique du terme « salut », le théologien W. Foerster fait ressortir les occurrences des mots *sôter* et *sôteria* dans des textes grecs : « [ces vocables] signifient d'abord *délivrer* et *délivrance*, au sens d'un événement intense et dynamique survenant entre des personnes, lorsque des dieux ou des hommes en arrachent d'autres avec puissance à un danger mortel imminent. »[61] L'auteur poursuit en soulignant les différents dangers qui menacent et dont on peut être délivré ; il insiste sur les rapports entre *sôter* et guérison. Vient alors la distinction entre le grec σῴζω et le *ych* hébreu, qui montre que l'idiome hellénique possède la subtilité suivante : il signifie un salut que l'on pourrait s'assurer à soi-même, dans l'idée d'une autonomie totale[62] ; il transmet également l'idée selon laquelle l'élément urgent et dynamique du sens n° 1 n'est pas présent dans la totalité des occurrences — on peut ainsi *maintenir un état sain*, *(se) garder de* et *retrouver ce qui avait été perdu*[63].

L'idée de sauvetage et de délivrance fait alors place à une deuxième idée du σῴζω qui est celle de la *préservation* : « être préservé de » ou « préserver de », permettant la conservation ou la subsistance. Le verbe *sôzô*, entendu négativement comme *la délivrance d'un mal*, reçoit un contenu positif en étant associé à un bienfait : le fait de *faire du bien*, de *bien faire* ou encore de *faire le bien*. Quant aux moyens

[59] *Ibid*., p. 20.
[60] *Ibid*.
[61] W. FOERSTER et G. FOHRER, *Salut*, texte traduit par F.-E. LATTEUR, Genève, Labor et Fides, « Dictionnaire biblique », 1973, p. 2 (nous soulignons).
[62] *Ibid*.
[63] *Ibid*., p. 3.

à convoquer en vue du *sôzô*, ils s'avèrent potentiellement pluriels et relèvent autant du dualisme corps/âme que d'éléments naturels et d'objets culturels.

Chez Sartre, ces différents aspects de la σωτηρία sont mobilisés aussi bien dans les mythes dramatiques écrits dans les années vingt que dans les essais sur la littérature et les écrivains rédigés à partir des années quarante. En avançant dans l'itinéraire qui conduit des usages grecs aux emplois sartriens, une autre racine de la notion émerge. Elle fait référence à un sens gnostique : le salut compris comme une connaissance *révélée* « afin que le genre humain […] soit sauvé par Dieu ». De quoi ce rapport intuitif et passif à la connaissance sauve-t-il? Il est lisible comme un arrachement au mourir par « l'acquisition d'une vie qui se prolonge au-delà de la mort dans les régions de la félicité »[64].

3. 2. Rédemption et Terre promise

La plupart de ces sens, et notamment le dernier, sont présents dans les textes bibliques. *Sôzô* peut se traduire également au sens de « venir en aide et délivrer », très présent dans l'Ancien Testament[65]. Le sauveur, c'est alors celui qui, par son action salvatrice, délivre de l'hostilité des autres et du mal en général. C'est Yahvé comme sauveur pour Israël, c'est Dieu qui sauve la face, c'est le roi messianique qui délivre des maux pour mieux assurer le salut eschatologique (le salut de la fin des temps) de ceux qui auront agi justement au nom de Yahvé[66].

Ces différentes formes de salut apparaissent dans les ères primitives et tardives du christianisme. Elles apparaissent par ailleurs dès les écrits de jeunesse de Sartre. Entre *Jésus la Chouette* et les derniers entretiens, une tension est maintenue sur la possibilité d'un salut individuel ou collectif. Accordons donc aux aspects définitionnels du salut une importance légitime, à la fois parce qu'ils synthétisent plusieurs motifs essentiels de la pensée sartrienne (l'engagement, la gloire, le « qui perd gagne ») et parce que l'image de la Terre promise, avec celle de la Rédemption, est « l'un des thèmes constants [de l'œuvre de Sartre] (depuis *La Nausée* et *L'Imaginaire* jusqu'à *Qu'est-ce que la littérature?* en passant par les *Carnets*) »[67]. Aspects évidents pour certains, et pour d'autres, cette question s'impose : trouve-t-on déjà dans l'Ancien Testament des expressions du salut-*rédemption* qui semble caractériser surtout, en propre, le christianisme? Dans son parcours théologique sur la notion de salut, Georg Foher montre que cette signification apparaît avec l'ère eschatologique du salut, dès *Isaïe 40-55 :* on y trouve une rédemption en

[64] *Ibid*., p. 9.
[65] *Ibid*., p. 10. Nous renvoyons à l'article de G. FOHRER dans le même ouvrage cité, l'article porte sur « *Sôzô* et *Sôteria* dans l'Ancien Testament » (p. 10-30). Voir aussi Cl. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu,* Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2015.
[66] W. FOERSTER et G. FOHRER, *op.cit*., p. 31, 36 et 37.
[67] *CL,* p. 914. On renvoie en outre aux *CDG* sur la Terre promise et le salut : « Bref, je cherchais l'absolu, je voulais être un absolu […] c'est ce que nous nommions "faire notre salut". Ainsi la morale payait. […] Ce réalisme, c'était aussi l'affirmation de la résistance du monde et de ses dangers, […] l'affirmation du Mal contre la philosophie optimiste de l'unification. […] Le monde était une terre promise et notre conquête devait être absolue » (*CDG,* p.366).

bonne et due forme, avec les idées de rachat et de délivrance à la fin des temps[68]. Il faut ouvrir le salut avec la rédemption. C'est ce rachat qui paraît surtout préoccuper notre écrivain.

« La question du salut de l'homme est la question centrale, commune à l'ensemble des religions »[69]. Synthèse de l'article « Heil » du *Lexikon für Theologie und Kirche* à laquelle est ajoutée une précision sur la Bible : si, dans l'Ancien Testament, le terme « Salut-*Heil* » dit le don fait par Dieu à l'homme du bien ultime, c'est-à-dire de son « Salut-*Rettung* »[70], dans le Nouveau Testament, il est aussi pensé comme un don de Dieu, mais par l'intermédiaire du Christ[71]. Quelle est la singularité d'un tel don, en d'autres termes : qu'est-ce qui fait la particularité du christianisme quant au salut-rédemption? Dans son *Histoire sociale du christianisme primitif*, Gerd Theissen reprend des travaux de Gustav Mensching ainsi que des thèses pauliniennes[72]. Il montre en quoi le christianisme *universalise* le salut et le transforme de manière extensive en faisant de lui une rédemption universelle dont la foi constitue le pivot[73]. La rédemption au sens du *redimere* est le salut chrétien[74], c'est-à-dire une rémission universelle des péchés, un rachat de l'humanité par la réparation de ses fautes, une vie éternelle de tous dans la lumière de l'amour divin, une résurrection des justes comme des injustes grâce à la Passion du Christ ainsi qu'une dissociation du salut et de la perfection[75]. C'est ce que nous voyons en nous concentrant sur le christianisme et sur « l'ensemble des pratiques qu'il met en place pour édifier le Salut »[76].

---

[68] W. FOERSTER et G. FOHRER, *op.cit*., p. 26.

[69] H. BÜRKLE, « Heil (*Religiongeschichtlich*) » dans W. KASPER (dir.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IV, Fribourg, Verlag Herder, 2017, p. 1258. Nous traduisons ainsi la phrase suivante : « Die Frage nach Heil des Menschen ist die zentrale Frage der Religionen ».

[70] J. GNILKA, « Heil (*Biblisch*) », *ibid*., p. 1260 : « Der Begriff Heil umschreibt das dem Menschen v. Gott gewährte endgülltige absolut Gut, seine Rettung ».

[71] *Ibid*., p. 1261 : « Wie nach dem AT allein Gott das Heil wirkt, so hat nach dem NT derselbe Gott das endgültige Heil durch Jesus Christus gewirkt. »

[72] G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor & Fides, 1996, p. 165, 173-174 et 234-235.

[73] *Ibid*., p. 189.

[74] Le caractère particulier de la rédemption apparaît notamment dans l'encyclique *Spe salvi* [nov. 2007], avec l'usage de ces guillemets : « "*Redemptio*", *salus in christiana fide non est tantum simplex notitia* ». Cf. D. MOREAU, *Les Voies du salut, op.cit*., p. 28, sur la critique de la traduction française du texte latin de Benoît XVI et sur l'interprétation suivante des mots « "*Redemptio*", *salus* » : « la "rédemption" serait le nom donné à la compréhension spécifiquement chrétienne du salut ».

[75] C'est ce qu'affirme M. FOUCAULT dans *Du gouvernement des vivants* (leçon du 19 mars 1980, Paris, Gallimard et Seuil, « Hautes études », 2012, p. 253) : « Le christianisme est une religion du salut dans la non-perfection. Tâche extraordinairement difficile à une époque où, justement, la plupart des mouvements religieux du monde antique, du monde hellénistique et romain associaient d'une façon profonde et fondamentale la promesse du salut à l'accès à la perfection. Je crois que le grand effort et la grande singularité historique du christianisme, qui explique sans doute un grand nombre des traits de son développement et de sa permanence, c'est d'être arrivé à dissocier salut et perfection » (*ibid*., p. 254). On reprendra, dans la même leçon, l'affirmation suivante : « Pénitence et monachisme […] viennent se loger dans cet écart instauré, dans l'histoire du christianisme, par l'histoire du christianisme, entre perfection et salut. » Ces deux citations sont reprises par Ph. CHEVALLIER dans *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011, p. 326. Pour souligner l'originalité de cette dissociation, l'auteur formule deux questions importantes : « Qu'est-ce en effet qu'une perfection qui n'apporterait pas le salut? Qu'est-ce qu'un salut qui ne récompenserait pas une perfection? » (*ibid*., p. 327). Ces questions s'inscrivent sur la ligne d'un questionnement foucaldien (« comment peut-on encore maintenir le salut si on continue à pécher? », *Du gouvernement des vivants*, *op.cit*., p. 254) . Ph. Chevallier en vient ensuite, à partir de Foucault, à marquer l'opposition entre le « premier stoïcisme » (élitiste), « comme union définitive du salut et de la perfection », et « les vues populaires [sur le salut] du christianisme naissant » (*ibid*., p. 328).

[76] Th. DOMMANGE, *Instruments de résurrection. Études philosophiques de la* Passion selon saint Matthieu *de J.-S. Bach*, Paris, Vrin, « Essais d'art et de philosophie », 2010, p. 104.

N'est-ce pas surtout cette approche qui a marqué Sartre et produit chez lui au christianisme au moins résiduel? Thomas Dommange, dans une étude sur les « instruments de résurrection », fait un bilan utile pour approcher des spécificités de ce christianisme :

> à peine commençons-nous à dénombrer les rites qui vont mettre au jour ce nouvel homme et son corps glorieux, qu'on découvre […] qu'ils ont pour point commun d'engager nécessairement l'assemblée tout entière.[77] [Et tous] les gestes que la Parole demande en vue du Salut engagent mon prochain et me tournent vers lui. C'est le sens premier de la demande du Christ "d'aimer son prochain comme soi-même", de la réconciliation qu'il nous recommande, de son message apostolique, que de rendre chaque chrétien membre de l'assemblée du Salut. [….]. Les gestes du Salut sont des gestes d'assemblement, on ne se sauve pas seul. Non que le christianisme invente le commun. […]. Non que le christianisme découvre pour la première fois que la communauté est la seule manière de se sauver […]. Seulement le christianisme, bien qu'il ait ses rites d'entrée et d'exclusion, ne veut pas constituer un clan, une meute, ni même un empire. Il veut l'humanité tout entière, sans reste. […]. L'assemblée qui porte en elle mon Salut ne le porte qu'en tant qu'elle est universelle.[78]

Nous relèverons d'ailleurs cette universalité dans la singularité de l'existence humaine et des actes qui la définissent. La notion sartrienne d'universel singulier, construite dès les années cinquante et servant à dire tout ensemble l'existant idiosyncrasique et la condition humaine[79], semble préfigurée par la singularité universelle et le *concretum universale* du christianisme. En effet, c'est là que réside la spécificité de l'universel chrétien[80] :

> l'universalité ici exigée [par la communauté chrétienne] ne signifie pas seulement que mon Salut dépend de celui de tous les hommes, mais aussi et surtout qu'il dépend de chacun singulièrement. Tel est le sens du péché d'Adam ; sa faute a entraîné la chute de tous. Qu'un seul échappe à la logique du Salut et celui-là peut nous faire condamner tous. Et à l'inverse, un seul peut nous sauver tous. […]. Le sacrifice du Christ ne se légitime que d'être *pour tous* et ce pour tous répond à la condamnation universelle provoquée par la faute d'Adam. Ce qui peut-être constitue l'originalité de la communauté chrétienne, c'est l'articulation du destin de l'humanité à la conduite singulière. Le Salut exige l'universel à la fois à son terme — *tous* doivent être sauvés — et à sa source — tout le monde doit se convertir parce que chacun porte en lui le destin du monde. […]. Ce qui peut se dire autrement : pour la communauté chrétienne, renoncer à l'universalité, c'est renoncer au Salut.[81]

Lorsque Sartre reprend des thèmes religieux tels que le péché, la Passion, le rachat des fautes, etc., il songe surtout à la conception chrétienne du salut, conception que nous pouvons voir comme centrale.

---

[77] *Ibid*.

[78] *Ibid*., p. 104-105. Voir, par ex., 2 *Corinthiens*, 5, 19-20 et *Éphésiens*, 2, 16.

[79] Même si c'est dans sa communication sur Kierkegaard, en 1964 (comme le fait remarquer J.-F. LOUETTE dans *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 241) que Sartre la présente comme une notion définie, permettant de mieux connaître et donner à connaître la relation de tout individu à l'humanité et à son histoire ; cf., surtout, « L'universel singulier » dans *SIX*, p. 152-190. Voir aussi *IFI*, p. 7 : « […] un homme n'est jamais un individu : il vaudrait mieux l'appeler un *universel singulier* […]. Universel par l'universalité singulière de l'histoire humaine, singulier par la singularité universalisante de ses projets, il réclame d'être étudié simultanément par les deux bouts ». Cet universel singulier, sur lequel on reviendra en abordant plusieurs « cas » biographiques, a été analysé, entre autres, par Y. SALZMANN avec la notion de vécu dans *Sartre et l'authenticité : vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides, « Le champ éthique », 2000, p. 256 et par J.-F. LOUETTE, avec « *Les Mots* : écrire l'universel singulier », *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 239-292.

[80] Cf. K.-H. MEINKE, « Heilsuniversalismus » dans W. Kasper (dir.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IV, *op.cit*., p. 1349-1350 : « […] seul le christianisme identifie l'accomplissement absolu de tout ce qui existe (le Salut) avec le contenu intrinsèque d'un événement (le Christ comme *concretum universale*). […] le Salut chrétien réside dans la médiation historique du Salut inconditionnel du Christ [et] dans la conviction que l'histoire culminante du Christ d'Israël possède la signification d'un Salut universel » (nous traduisons ainsi la phrase suivante : « Aber nur das Christentum identifiziert die absolute Erfüllung alles Seienden (das Heil) mit einem innergesch. Ereignis (Christus als concretum universale). Von daher liegt das spezifische chr. Heil in der *geschichtlichen* vermittlung unbedingten Heils bzw in der Uberzeugung, dass die in Christus kulminierende Geschichte Israels universale Heilsbedeutung hat »).

[81] Th. DOMMANGE, *Instruments de résurrection*, *op.cit*., p. 105-106.

Elle est à étudier notamment avec le mysticisme, en partie présenté dans l'article sur Bataille, avec la sainteté, à l'œuvre entre autres dans les textes de Genet, avec le mystère de la Nativité dans *Bariona ou le fils du Tonnerre*, et avec le péché originel qui est (quoique différemment) ce terreau fertile des pensées de Flaubert et de Sartre. D'un sens (le salut comme délivrance d'un mal) à l'autre (le salut comme résurrection et rédemption), on perçoit une reprise manifeste de la notion par le « judéo-christianisme » à laquelle il faut donner sa pleine réalité[82], sans pour autant oublier d'autres formes de salut.

Parmi ces formes *autres*, il y a celles qui ont une réelle présence chez Sartre et qui se positionnent par rapport à un idéal de vie et de réflexion[83]. 1° Le salut *antique* des dieux qui sauvent en procurant du bien-être par l'effet de leur manifestation : ils brillent par leur absence dans *Les Troyennes*. 2° Le salut *orphique* qui suppose les hommes coupables d'une faute collective qu'ils garderaient en eux et sur eux, comme la marque indélébile d'une malédiction générationnelle, avant la délivrance définitive : contre lui, Sartre souligne l'angoissante perspective de la mort prochaine dans « Le Mur » et dans *Morts sans sépulture*. 3° Le salut *stoïcien*, ou l'ἀταραξία-*ataraxia*, ouvert par l'adhésion volontaire à la nécessité : c'est de lui que notre auteur cherche à se défaire dans ses *Carnets*. Le salut *héroïque*, accompagnant les mythologies des héros, associant la souillure, la culpabilité et la justification à la grandeur de l'issue trouvée à une situation aporétique : il y a l'issue du héros des *Mouches,* source inspiratrice (par proximité et contraste) d'autres personnages sartriens (Mathieu, Goetz)[84]. 4° Le salut *profane*, défini au sens de la santé du corps et de l'âme, que Sartre explorera au niveau romanesque (dans *Les Chemins de la liberté*) et dans ses écrits philosophiques comme biographiques et scénaristiques autour de la psychanalyse.

Une dernière forme à indiquer est la *sécularisation* du salut avec : transposition mondaine, dans un monde sans Dieu ; inscription dans l'époque ; détermination de l'intention et de la finalité, dans une approche à la fois historique et transhistorique, religieuse et irréductible aux contenus religieux[85]. Dans cette figure, le faire se tend vers la fin, vers l'homme et vers le *nous*. Se distingue un contour de l'espoir, déjà là et pas encore là, qui est une « contradiction apportée […] à la souffrance et à la mort, à l'humiliation et à l'offense, à la méchanceté du méchant [et une transgression des limites du] monde de la mort. »[86] Contradiction lisible dans la perception sartrienne de l'avenir qui enrichit et problématise significativement son approche de « l'engagement » et de ce que « peut » la littérature.

Nous analyserons les formes de la notion de salut en proposant aussi un parcours synthétique qui montrera que ces formes plurielles gravitent autour du *Salut* à majuscule, compréhensible comme le pendant du *Mal* absolu chez Sartre. Pourquoi rappeler cette majuscule? Parce que si Sartre évolue d'une

---

[82] Sartre emploie l'idiome « judéo-chrétien » dans *QL*, *SIII*, p. 251.

[83] E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, PUF, 2003, sur les travaux de Barth et d'Oldenberg concernant le salut sans dieux et l'exemple du bouddhisme.

[84] R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme,* Paris, Gallimard, réédition de 1972, p. 24.

[85] M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982,* Paris, Seuil, 2001, p. 123 : le salut est pensé comme une « grande catégorie trans-historique » ayant une forme vide. Forme vide qui fait qu'elle excède tout corps religieux de doctrines, même si elle apparaît « en corrélation avec les mouvements religieux ».

[86] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d' une eschatologie chrétienne*, trad. fr. par F. et J.-P. THÉVENAZ, Paris, Cerf, 1970, p. 20-21.

forme de salut à une autre, sans forcément clarifier le sens qu'il donne au fait de *sauver* ou à la perspective de *se sauver*[87], la grande forme de *Salut* dont il veut se défaire est celle que traduit la recherche d'une réalisation de soi dans et par un absolu (l'*Œuvre* ou la *Vie*, la *Littérature*, la *Beauté* ou même l'*Authenticité*).

Dans des rappels de cette forme avec ses variations, nous constaterons que l'ensemble constelle la structure intime, dépendante d'une force psychologique et historique du motif de la sotériologie théologique. Nous les observerons ainsi par la présentation de cette constellation et dans son renvoi à une certaine structure mythologique du salut, descriptible comme la pointe extrême de la superstructure d'une société dont il faut relever une certaine puissance dans l'investissement de la sensibilité et de la mémoire. Nous les lierons enfin à une « métastabilité » des mots chez Sartre et à des risques qu'elle implique.

3. 3. De quoi se sauver et être sauvé?

Les formes du salut s'entendent donc avec la quête d'un absolu. Concevoir ces formes suppose de répondre à l'interrogation suivante : « À propos de quoi faut-il envisager un salut sartrien? ». Pour rassembler les mots danger, faute, péché, il est utile de s'appuyer sur la thèse d'un salut qui délivre du mal en général (mal d'un risque imminent, d'une pathologie, d'une transgression, d'une culpabilité originelle ou du malheur de la mort). Denis Moreau y insiste dans ses deux essais sur le salut. Il faut non seulement définir le salut avec les doctrines sur la vie éternelle, mais rappeler, sur les plans doctrinaux et pratiques, les articulations serrées entre le salut, la mort et les croyances sur la mort, le mal moral et les conditions d'une libération à l'égard du mal[88].

Chez Sartre aussi salut et mal sont liés. Les différents sens qu'il leur donne, les interprétations plurielles qu'il propose, les critiques qu'il construit ou déconstruit, posent des problèmes importants à l'ensemble de l'œuvre. Ces problèmes sont surtout traités dans *Les Mots* avec l'aveu d'un changement et le désaveu de la croyance absolue dans le salut par la littérature[89]. Ils apparaissent aussi dans plusieurs textes : les entretiens contemporains de l'autobiographie, la *Critique de la raison dialectique* ainsi que les échanges entre Sartre-Gerassi, Sartre-Michel Contat et Sartre-Victor/Lévy. Tout en traçant cette évolution, il sera nécessaire de montrer qu'à côté de la grande ligne évolutive qui relie le *Salut* au *refus du Salut,* on trouve des lignes multiples et spiralées, avec prises/reprises, allers-retours, qui mettent l'ensemble en tension dans l'ombre d'une spirale ascendante et transcendante dont on trouve la dynamique spéciale au cœur du « qui perd gagne »[90].

Quels rapports le « qui perd gagne » entretient-il avec le mal ou plutôt avec les différents types de mal montrés et interrogés par Sartre? Répondre à cette question exigera de sonder les diverses présences du mal dans les textes. Nous verrons en quoi la *tension* de l'œuvre quant au salut tient fortement à la façon

[87] Difficulté soulevée plus haut.
[88] Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort,* tome II, « La mort ensauvagée », Paris, Éditions du Seuil, « Points histoire », 1985, p. 315.
[89] Cf. sp., *M*, p. 137.
[90] *Ibid*., p. 139.

dont Sartre passe d'un sens à l'autre de la notion de mal, sans expliciter ce qu'il entend dans tel texte par « mal », sans préciser ce qui justifie dans un texte le *mal* à minuscule et dans l'autre le *Mal* à majuscule. Il s'avère ainsi nécessaire de ne pas en rester à une définition générale, trop simple, galvaudée et cohérente pour dire la complexité et les coupures dans la relation de Sartre au mal/Mal… N'est-il pas à la fois trop large et réducteur de considérer le mot ainsi : au sens de tout ce qui constitue ou peut constituer, d'une façon ou d'une autre, une suppression de la liberté et qui doit, pour cela, être combattu jusqu'à être finalement supprimé[91]?

Gardons plusieurs sens de la notion à l'esprit pour faire voir en quoi le mal est défini par Sartre, d'une part, comme ce qui constitue une suppression de la liberté et, d'autre part, comme ce qui relève de son expérience la plus intense — aspect bataillien du rapport de Sartre au mal qui n'est pas à négliger[92]. Ainsi, dans l'idée d'un « impossible Salut », faisant écho à la notion bataillienne d'impossible, nous discernons aussi les significations suivantes : l'absence de salut par l'œuvre de n'importe quel homme[93] ; l'impossible rapport de Sartre au salut ; un « impossible *Mal* » — avec sa dimension de *Néant* absolu signifié par la majuscule — qui échappe à toute récupération/suppression et qu'on ne saurait légitimement sanctifier.

L'impossibilité du salut concerne certainement le mal de la mort, d'une mort qui ne fait pas partie des possibles du pour-soi. Dans cette optique, un retour sur la partie IV de *L'Être et le Néant* s'imposera avec la confrontation des thèses sartriennes à celles sur l'être-pour-la-mort chez Heidegger[94]. Les raisons de la confrontation sont plurielles. Elle a le premier intérêt de susciter un *pathétique* nécessaire « pour penser la catastrophe française de 40 »[95]. Elle a, pour deuxième valeur, une dimension compréhensive. Avec elle, l'attitude ambivalente de Sartre ressort de manière nette : d'un côté, il fait voir la mort partout et, d'un autre côté, il défend l'idée selon laquelle la mort n'est rien par rapport aux absolus qui l'enjambent (l'instant présent, l'œuvre post-mortem), sinon un pur « fait contingent […] qui vient à nous du dehors »[96]. Enfin, troisième pertinence : elle ménage une ouverture à la généalogie d'une thèse : « [notre] affaire était le Salut […] chacun doit donc peut faire son salut »[97], et elle offre à comprendre l'importance du projet biographique par lequel un auteur tente de savoir comment un autre que lui a pu tenter de *se retenir contre la mort* et de *se sauver* à travers son projet de vie.

N'est-ce pas par un éclairage rétrospectif que Sartre remet en lumière la question de la finitude, la pertinence au moins existentielle des thèses de Heidegger et la fécondité de la conception chrétienne de la mort qui, dans le motif de la résurrection, montre que l'humanité ne se réduit pas à sa figure mortelle

---

[91] C'est la définition large donnée par H. et R. GORDON dans *Sartre and Evil*, Westport, Greenwood Press, 1995 (le mal au sens de : « any attempt to purposely destroy the freedom of a person »).
[92] Sur Sartre, Bataille, la liberté et le mal, cf. E. GREENWOOD, « Literature : Freedom or Evil? The Debate between Sartre and Bataille », *SSI*, vol. 4, n°1, 1998, p.17-29.
[93] *Matthieu* 19-26 : « Aux hommes c'est impossible [d'être sauvés], mais à Dieu tout est possible [pour les sauver] ».
[94] Notamment via H. BIRAULT, « Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre », *Autour de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 183-215 (recueil des textes d'un colloque sur Sartre qui s'est tenu dans le cadre du séminaire de sociologie de la littérature de L. GOLDMANN, à l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles ; le recueil est introduit par P. VERSTRAETEN).
[95] *CL*, p.914.
[96] *EN*, p. 590.
[97] *CL*, p. 933.

et que chacun, mise à part l'action de la grâce, peut *travailler* à une transformation de son existence en *travaillant* à son œuvre comme à celle du monde des hommes[98]? Être sauvé par la foi, se sauver par les œuvres. Cette dernière dialectique, comme Sartre la mentionnera dans le *Saint Genet*, n'est peut-être pas plus facilement délogeable que la première.

Outre la mort qui hante le soldat Sartre, il y a l'angoisse de la mort chez l'enfant des *Mots*. C'est elle qui fait se décaler les textes lus, les souvenirs des textes et les textes réécrits[99] ; elle, aussi, qui est convertie par l'imaginaire chrétien de Poulou en résurrection littéraire ; elle, enfin, qui imprime dans les textes une hâte pour retenir la fin à la façon du κατέχων-*katechon*[100]. Contre la hantise de la mort qui attend au carreau, une solution s'impose : « construi[re] l'absolu (sauvé) »[101]. Ainsi, parmi les attitudes associées à ces questionnements, il en est une qui se démarque par ses nombreuses occurrences chez Sartre. Elle est chrétienne, comme d'autres : faire des progrès dans l'œuvre, pour l'œuvre, qui apportera la gloire après la mort ; accepter de tout sacrifier pour recevoir la vie éternelle, c'est-à-dire le « qui perd gagne »[102].

Cette pensée du « qui perd gagne », comme l'ont souligné des critiques, ne nous laisse pas dans un désert textuel. Sa présence est lisible aussi bien dans les biographies existentielles (de Mallarmé à Genet, en se poursuivant avec Flaubert) que dans les critiques de Sartre (celle de la mystique de Bataille, de la haine de l'homme chez Drieu la Rochelle), les écrits autobiographiques (*Les Carnets de la drôle de guerre*, *Les Mots*), les dialogues et correspondances (les *Lettres au Castor et aux autres*, *La Cérémonie des adieux*), et les développements philosophiques (on pense surtout aux *Cahiers pour une morale*), politiques et esthétiques. Est-il pertinent de parler du « qui perd gagne » comme d'un leitmotiv? Avec lui, Sartre peindrait une attitude pour mieux la critiquer chez les autres et, par écho, afin de parvenir à mieux la repérer et la critiquer chez lui-même.

Est-il plus sincère que Bataille [103] ? Dans *Les Mots*, il se demande ouvertement si, comme Philoctète, il n'attend pas que « tout [lui] soit rendu au centuple »[104]. L'objectif de son parcours critique et dialectique est de court-circuiter le salut espéré pour le supprimer. Il est suggéré que la notion s'avère dépendante d'un contexte qui a fait d'elle un terme obsolète, une croyance indispensable, un piège et un mot glissant.

---

[98] Idée que l'on trouve dans la première lettre de Paul aux Corinthiens (1 *Corinthiens*, 15, 54 et 58), et qui sera reprise dans la *Phénoménologie* de Hegel.

[99] Voir Ph. LEJEUNE, « Les souvenirs de lectures d'enfance de Sartre », dans Cl. BURGELIN, *Lectures de Sartre,* Presses Universitaires de Lyon, 1985, p.58 : « La mort était mon vertige… » (sur la reprise de « Du vent dans les arbres » d'E. JALOUX).

[100] Cf. *2 Thess. 2, 6-7*. On renvoie aussi à M. GALEY, « La genèse de Sartre », *L'Express*, avril 1983, p.43, cité par J.-F. LOUETTE dans « La main extime de Sartre », intro. citée., *MÉA,* p. XXV.

[101] *CL*, p. 925.

[102] *M*, p. 139, à lire avec 1 *Corinthiens,* 15-58 et *Matthieu,* 19-30.

[103] « Un nouveau mystique », *SI*, p. 201.

[104] *M*, p.139 ; on trouve l'image déjà dans les derniers feuillets du manuscrit Vian (voir *MÉA*, p. 1214).

4. Un siècle et son salut

4. 1. Un piège

En 1965, dans un entretien avec Pierre Verstraeten, Sartre développe une réflexion sur le XVIII^e^ siècle, sur Sade et sur la nature en tant que « notion-piège »[105]. L'interviewé met l'accent, en particulier, sur l'aspect aporétique de la confrontation entre l'aristocratisme du Marquis et l'universalité naturelle[106] : « Étant donné que le mot "nature" du temps de Sade était le [mot] piégé, puisque c'était finalement une certaine manière, très complexe, d'exprimer des aspirations et des conditions de l'ensemble social du moment, il faudrait rechercher des équivalents actuels… »[107]

Nous pouvons postuler que le salut, pour le siècle de Sartre, est ce piège que la nature a été pour le siècle de Sade. Le piège de la nature a été posé à deux endroits. 1° Dans l'incompréhension par rapport à la nature comprise, simultanément, avec les débordements de l'instinct et dans la régularité des rapports mathématiques. 2° Dans la contradiction entre la connaissance apparente des phénomènes naturels et l'inquiétude réelle relative à son infinité. Le piège, aperçu par Sartre, se repère en effet dans les écrits de Sade comme dans ceux d'autres penseurs et écrivains du siècle des Lumières[108].

Avec le constat de Sartre en tête et la piste qu'il suggère pour des recherches ultérieures, « il faudrait rechercher des équivalents actuels », nous proposerons deux hypothèses. Puisque la nature n'est plus, au XX^e^ siècle, une notion doublement référentielle et aporétique, demandons-nous « quels sont les pièges notionnels contemporains de cet entretien? » Nous défendrons l'idée selon laquelle 1° le salut fait partie de ces équivalents, et 2° il est peut-être *la* notion problématique qui pose pour les autres et avec les autres la question de leurs fins et celle de leurs sens.

De telles hypothèses ne semblent pas justifiées. D'abord, comment Sartre pourrait-il éclairer la notion de salut alors que, pour bien des raisons, il apparaît comme « un mauvais candidat » pour toute recherche sur la philosophie *et la théologie*[109]? Ensuite, pourquoi donner une forme d'actualité au salut alors que cette notion peut être vue comme « tombée dans l'insignifiance » avec les athéismes et les athéologies du siècle de Sartre[110]? Et ne faut-il pas insister, plutôt que sur une rémanence du salut, sur la

[105] J.-P. SARTRE, « L'écrivain et sa langue », entretien avec P. VERSTRAETEN, *Revue d'esthétique*, juillet-décembre 1965 (repris dans *SIX*).
[106] On retrouvera cette idée dans la *Critique de la raison dialectique* et notamment dans les *Questions de méthode*. Nous renvoyons de plus à É. MARTY, *Pourquoi le XX^e^ siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Paris, Éditions du Seuil, « Fiction & Cie », 2011.
[107] « L'écrivain et sa langue », *SIX*, p. 79.
[108] Nous pouvons penser aux développements sur la « typique du jugement pratique pur » chez E. KANT (*Critique de la raison pratique*, trad. fr. de J.-P. FUSSLER, Paris, Flammarion, « GF philosophie », 2003) ainsi qu'aux textes de J.-J. ROUSSEAU sur la loi naturelle (*Lettres écrites de la montagne,* VIII^e^ lettre, *Œuvres complètes*, III, sous la dir. de B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964). Sur Sade, nous lirons en particulier « La Raison de Sade » de M. BLANCHOT, dans *Lautréamont et Sade*, Paris, *Les Éditions de Minuit*, 1963, p. 40-41.
[109] C'est avec ce constat que K. KIRPATRICK introduit son *Sartre and Theology* (London, Bloomsburry, 2017, p.1 : « Jean-Paul Sartre may seem an unlikely candidate for [a research] on philosophy and theology »).
[110] D. MOREAU, *Les Voies du salut*, *op.cit*., p. 15.

participation de l'œuvre sartrienne à la démolition du salut chrétien et de la théologie en général, avec un combat durablement et durement mené contre l'idée de Dieu et les illusions (le salut en tête) qui l'accompagnent? Dans cette voie, il importe de rappeler que le souvenir le plus vif d'un Sartre, contempteur de tout théisme, repose sur l'exigence précise de libérer les hommes des deux idées fondamentales des religions du salut que sont le *péché* (avec sa part maudite de culpabilité) et la *rédemption* (avec les présupposés des doctrines du rachat).

Bien sûr, nous devons nous interroger sur la légitimité d'un salut vidé de son sens religieux, et sur celle d'un maintien d'une telle notion relativement à sa finalité. C'est le même type de questionnement que Sartre suggérait dans sa critique de *La Nausée* et de l'idée d'un rachat par l'art[111]. La fin du salut, au sens premier de la délivrance et au sens second de l'accord avec la totalité, peut-elle et doit-elle être envisagée dans un monde où les êtres humains sont encore les victimes de la rareté et ne croient plus, ni en un Dieu-rédempteur, ni même en une quelconque efficacité de leur propre voix? La question consonne avec une autre : « Que signifie la littérature dans un monde qui a faim? ». La précision apportée sur la situation de l'écrivain étant la suivante : « Tant que l'écrivain ne pourra écrire pour les deux milliards d'hommes qui ont faim, un malaise pèsera sur lui »[112].

Les dernières interrogations et la dernière réponse montrent l'importance, chez Sartre, de l'intuition d'une impossible reprise d'une notion religieuse dans les productions esthétiques et en particulier dans la littérature. Contextualisés, les mots de l'interview avec Jacqueline Piatier invitent à observer une radicalisation de ce constat à partir des années 1950. Ils marquent l'acquisition, par Sartre, des outils du matérialisme historique ainsi que la reconnaissance d'une « morale impossible » (quoique nécessaire) après l'exploration d'une « morale de la délivrance et du salut ». L'impossibilité du salut par l'art fait donc écho à la « morale impossible *et* nécessaire » (nous soulignons) du *Saint Genet* et à des questionnements soulevés. Que peuvent les moyens salutaires quand le véritable salut est impossible? À quoi bon construire des îlots de fraternité sans pouvoir atteindre le bien commun? Pourquoi et comment viser un salut possible tandis que l'on veut se libérer d'un impossible sauveur?

Le côté piégé de la notion se lit dans ces questions qui s'avèrent à la fois inévitables et négatives dans leurs réponses. D'où cette exigence : montrer que les écrits sartriens sont à la fois 1° une tentative pour s'approcher de la notion-piège, 2° des essais pour l'écrire et la vivre simultanément et, 3° un procédé d'exorcisme servant à désamorcer le piège avec, entre autres, la proposition d'une esthétique de l'injustifiabilité et du *sans recours*.

4. 2. Un mot glissant

L'image du mot glissant est employée par Bataille dans *L'Expérience intérieure* pour qualifier le silence. Elle fonctionne aussi pour mieux souligner la dimension aporétique du salut chez Sartre. Avec

[111] J.-P. SARTRE, « Jean-Paul Sartre s'explique sur *Les Mots* », interview par J. PIATIER, *MÉA,* p. 1256-1257.
[112] *Ibid*.

elle, ce qui ressort de façon imagée, c'est l'idée d'une puissance corrosive grippant ou même brisant la machine discursive, avec sa part de traîtrise, d'infection et d'étouffement spécifique — l'inscription et le maintien d'un « quelque chose des sables mouvants » dans le langage[113]. L'image aide à percevoir la prise d'un terme qui agit comme un double facteur de mouvement et de pourrissement dans la totalité d'un discours quand il est planté en lui[114]. En outre, le mot glissant rend sensible une perte potentielle de soi dans l' « impossible même de la représentation » et dans une fuite suggérée[115]. La perte sentie donne elle-même à sentir l'impossible et met en échec la possibilité même de sa représentation. D'où vient ce sentiment, sinon de la structure *fêlée* de la conscience, c'est-à-dire de l'intentionnalité par laquelle la conscience « gliss[e] hors de soi »[116]? C'est avec elle que les fantasmes de liquidation et de totalisation qui accompagnent la rédemption se laissent entendre. Son glissement extatique traverse aussi deux fantasmes de la conversion sartrienne : se convertir pour renoncer *définitivement* à une situation (c'est la conversion-*renonciation*), se convertir pour mieux s'assumer avec l'identification *totale* à soi (c'est la conversion-*assomption)*[117].

Le piège du mot glissant, chez Sartre, réside ici. Glisser, se totaliser et se liquider, cela revient à se liquéfier, donc à se perdre, à être toujours ailleurs et « toujours en train de se disloquer »[118]. Le salut-*glissement* sera une occasion profitable pour suivre la convergence Bataille-Sartre sur le refus du salut chrétiennement compris. Refus pour ses effets : il conduit au quiétisme et à la *servitude dogmatique*. Refus pour sa conception de l'homme : il en fait l'esclave d'une récompense et l'asservit à des dispositifs d'épargne de soi. Contre cette logique aussi inhumaine que le sont la nature et la raison chez Sade, une voie de *chance* ou de *projet* consisterait à dépenser sans fin, ou à se dépouiller pour mieux agir[119]. Dans le dialogue Bataille-Sartre, le *glissement* par rapport à la réception critique de la loi formelle hégélienne (clé du système, structure des rapports positivité/négativité) est à replacer. Si le *Salut* a été lu de façon privilégiée comme une quête d'absolu en vue d'une réalisation de soi, il est forcément à positionner selon le point d'un projet de connaissance, en relation avec une quête de la vérité. Le *Salut*, en tant que *Savoir absolu*, retournerait chez Hegel l'opposition entre l'un et l'autre pour les révéler comme l'envers et l'endroit du même ruban de la spirale dialectique[120].

---

[113] *EI*, p. 27.
[114] *DER*, p. 34. Il faut insister sur le fait que l'expérience intérieure est, pour Bataille, non un chemin méthodiquement construit, mais *un chemin de contagion*, pensé pour contaminer ceux qui l'empruntent.
[115] Bataille définit ainsi le salut dans *L'Expérience intérieure* : comme un « faux-fuyant » qui nous fait rater nos vies en nous empêchant de « vivre à hauteur de mort ». Voir, sur le « glissement », C. CUSSET, « Technique de l'impossible », D. HOLLIER (dir.), *Georges Bataille après tout*, Paris, Belin, 1995, p. 171-189, sp. 182-183 et A. IRWIN, *Saints of the Impossible. Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*, Minneapolis/Londres, 2002, p. 144.
[116] Cf. « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *SI*, p. 39 : la conscience est un « mouvement pour se fuir, […] [un] glissement hors de soi », puisqu'elle « n'est rien que le dehors d'elle-même, […] cette fuite absolue, ce refus d'être substance ».
[117] Voir J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre » intro. citée, p. XLV.
[118] *VDMF*, p. 691 (images employées par Sartre pour dire Venise).
[119] Ce refus accompagne, dans l'écriture autobiographique sartrienne, le refus de l'intimité (cf. J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée). Dans l'écriture bataillienne, il se condense dans la *dynamique décapitante* de l'expérience intérieure (en tant que déprise de sa propre tête et perte totale de soi dans la nuit du non-savoir).
[120] *DER*, p. 30 et *EI*, p. 31 : « La clé [du système hégélien] est la recherche du salut ».

Par ailleurs, le refus du salut est directement à envisager avec le refus de Dieu. Les deux vont ensemble, et leur négation apparaît salutaire sur ce point précis dans la mesure où, à partir d'elle, les êtres humains ont la possibilité 1° d'être « délivrés du besoin de loucher vers le parfait »[121], 2° de refuser d'échapper à eux-mêmes avec « le plus odieux des faux-fuyants », 3° d'exister intégralement dans la réalité au lieu de s'occuper de ce qui viendra après la mort ou de vouloir faire « un avec [leur] "moi d'hier" »[122]. C'est la logique duelle du salut hégélien (sérieux du sens, sécurité du savoir) qui est refusée avec le choix du risque. Courir le risque de l'absence de salut, c'est ce que nous devons faire pour éviter de tomber dans un programme calculé, pour ne pas perdre l'aspect libérateur du jeu, pour ne pas manquer aussi ce que le projet comporte comme risque donnant sa valeur existentielle à l'engagement.

Faudrait-il donc se laisser glisser sur le salut du XX^e^ pour traverser ce siècle plus aisément? N'est-ce pas aussi ce qu'il faudrait faire avec le silence au sein duquel se logent les apories de la mystique comme les problèmes du langage en général[123]? Au lieu de tenter une résolution, l'acceptation *sans réserve* d'une notion glissante ne serait-elle pas la meilleure façon et même la condition pour atteindre et se maintenir dans l'authenticité, c'est-à-dire pour véritablement sauver « ce qui ne *veut* pas [et ne peut] donc pas être sauvé — la possibilité [notamment] […] du risque absol[u] »[124]?

Pourtant, il s'avère important de reconnaître qu'un tel glissement est impossible pour qui fait de la littérature et pour qui prétend s'affranchir précisément de toute récupération en refusant, dans un réinvestissement de la dialectique, le dépassement synthétique. L'approche du salut chez Sartre croise celle de cet autre mot glissant repéré avec Bataille : le silence.

Un danger serait d'omettre une thèse sartrienne et ses trois temps. 1° La littérature est une « herméneutique du silence »[125]. 2° Le silence est lui-même un moment du langage. 3° Toute pensée de l'instant, donc toute approche conséquente de la temporalité, touche le problème silence/langage dans la mesure où « le silence et l'instant [ne sont] qu'une seule et même chose »[126]. La perspective est ontologique. Il faut prendre en compte les deux facettes angoisse/ennui qui reflètent à la fois ce trou d'être qu'est le pour-soi et le trou creusé par le silence dans le langage. C'est bien sur le plan de l'ontologie qu'on doit se demander avec *L'Être et le Néant*, s'il n'est pas inévitable, pour le pour-soi et du fait de la dégradation ontologique originelle, de vouloir combler le trou dans lequel il s'écoule. Combler ce trou pour se sauver du vertige de sa vision et de sa sensation, ou bien encore pour le contrôler, comme une

---

[121] *Ibid*., p.38.

[122] *Ibid*., p. 24 et 34 ; en outre J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XLIV. Voir enfin la p. XLV sur la « marotte » de Sartre : « progresser naturellement » et sur « le fantasme récurrent d'un recommencement *ab nihilo* ». On lira dans *CL*, p. 907 : « La mienne [ma réflexion] tend à m'éloigner de moi ».

[123] SAINT AUGUSTIN, sur la vérité révélée par une parole silencieuse, se reporter au *Traité sur l'Évangile de saint Jean*, LIV, 8. Sur le silence révérenciel d'Augustin comme « voix ineffable du cœur », on consultera J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2015.

[124] *DER*, p. 33.

[125] *IFIII*, p. 29. C'est l'orientation de la thèse de J.-F. LOUETTE, « Sartre : la littérature, une herméneutique du silence », sous la direction de J.-Y. TADIÉ, Paris III, 1989, reprise dans *Silences de Sartre* en 2002. En écrivant « la littérature se définit pour nous comme une herméneutique du silence », Sartre entend l'art des mots comme « un art de faire parler le silence que chacun enferme en lui-même » (J.-F. LOUETTE, « Sartre : point de moi hors des choses et hors des hommes », J.-L. CABANÈS (dir.), *Surface et intériorité*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1998, p. 183).

[126] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre, op.cit*., p. 389.

sentinelle, avec une écriture du silence. Ce plan ne masque pas la crise du langage dont Sartre fait état dans *Qu'est-ce que la littérature?* et les aspects du XX^e^ siècle qu'il y décrit. La structure ontologique ne barre pas non plus la possibilité, même dans une ontologie préhistorique et transhistorique, même dans la « supplication sans réponse » et dans l'engagement le plus athée[127], d'un retour de l'économie de la dialectique hégélienne et d'un reste qui projette le salut, sinon à la fin du temps ou hors du temps, du moins dans la finalité de l'acte, et y compris dans sa souveraineté.

Par sa reprise théologique et ses résonances dans d'autres grands mots du siècle (le mal/le Mal, la guerre et la mort[128]), le salut intègre les termes et pensées sacrés. Il se fait ainsi remède nécessaire, allant avec tout ce qui touche au néant. La halte, même rapide, devant le silence ou dans le silence, devant la souffrance, la mort, la contingence, etc., dit l'impossibilité de glisser sans tomber dans les mailles imaginaires du filet du salut. Et il y a là bel et bien un glissement vers ce piège tissé avec les obsessions, les chutes et les rechutes névrotiques. Dans le clivage existentiel d'un sujet en quête d'épaisseur essentielle, avec le désir d'éternité comme contrepoint de l'historicité et par l'aspiration à une résurrection possible[129], le filet se tend et s'amplifie.

L'ambiguïté sartrienne est synthétisable ainsi : « je sais bien, mais quand même… »[130] ; elle reçoit par ailleurs une illustration parlante du chapitre XIV du livre *L'Exode*. S'il est impossible d'être « à pied sec au milieu de la mer », il s'avère aussi impossible de ne pas vouloir être sauf dans la mer, dans la mort et dans la nuit avec la délivrance salutaire de l'Éternel. Pour ne pas être tiraillé entre ces impossibilités, il y aurait au moins une précaution à suivre : tendre l'oreille pour entendre l'appel de Nizan et de Sartre à la vigilance, « quand la mer chante, n'y sautez pas »[131] … Un appel qui doit aussi être replacé dans le cadre d'une obsession d'époque.

4. 3. L'obsession d'une époque

L'obsession fait signe vers l'expérience de la guerre et en particulier vers le souvenir 1914-18[132]. Une alternative s'impose à ceux qui s'en rappellent : le salut impossible d'un côté et l'impossibilité de ne pas le désirer de l'autre. Cette expérience-là, toutefois, dans sa proximité avec la mort, aurait au moins l'intérêt de faire du salut une nécessité et non un rêve poétique situé en dehors du langage et du monde des hommes. Elle déplacerait le salut à côté du cadre chimérique des « fausses fenêtres »[133], pour l'intégrer à une historicité et à une communauté nécessairement vécues. « Il y a cette guerre à faire et je la ferai »,

---

[127] *EI*, p. 25.
[128] Pour une contextualisation, on consultera J. PAULHAN, « Le Langage sacré », D. HOLLIER, *Le Collège de sociologie*, Paris, Folio, 1995, p. 721.
[129] Sur ce point J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, PUF, Épiméthée, 1994. Le texte est cité par D. MOREAU dans *Les Voies du salut*, *op.cit*., p. 287.
[130] O. MANNONI, « Je sais bien, mais quand même… », *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 9-33. Sur cette formule et la mauvaise foi chez Sartre, cf. Ch. DEMOULIN, « Sartre, de la mauvaise foi à l'hontologie », *Eres*, 2004, n° 2, p. 129-148.
[131] *PN*, p. 1041.
[132] Qu'elle fût considérée comme un drame ou comme de « longues vacances » (R. RADIGUET), selon l'expression que reprend M. LEIRIS dans « De la littérature considérée comme une tauromachie », préface de 1946 à *L'Âge d'homme* (1939) — texte dans lequel Leiris mentionne Sartre et leurs liens à partir de 1941.
[133] *PN*, p. 1038.

c'est ce que Sartre fait dire à Goetz à la toute fin de *Le Diable et le Bon Dieu,* et c'est ce qu'il écrit aussi au sujet de Nizan et de lui-même. Donc, il y a la guerre, c'est-à-dire « l'assomption d'une situation , en l'occurrence l'être-en-guerre, comme modalité de l'être-au-monde, […] de la condition humaine », qui appelle la construction d'une morale authentique[134]. C'est une situation éclairant l'*être-en-situation* en tant qu' *être-dans-l'insécurité* et obligeant à replacer le salut au sein de l'Histoire.

Au cœur de ce temps, on voit naître le thème important du salut par l'art, thème d'époque, Francis Jeanson l'a rappelé, précisant : « Il suffit d'évoquer Valéry et Cocteau : par la seule apparition du chef d'œuvre un événement absolu s'est produit quelque part »[135]. Ce thème essentiel de *La Nausée* renverrait à un trait caractéristique de toute une génération d'écrivains. Un même moyen, une même boussole, pour s'orienter dans le temps de vertige et de désolation laissé par la Première Guerre mondiale. Jeanson évoque la littérature valérienne, ce qui est pertinent dans la mesure où Valéry fut à la fois un poète et un critique de l'époque où l'écriture absolutisait l'*Œuvre*. Dans *Existence du symbolisme*, Valéry présente un véritable salut par la foi dans l'absoluité de l'œuvre, un salut décrit comme *mystique*, « égal d'une croyance définie [et] […] manière de religion »[136]. Contre le retour réflexif et contre la transcendance de la pensée, il y avait une issue. Elle consistait à trouver, dans le recours à l'œuvre et à ses circonvolutions imaginaires, une possible et salvatrice saisie de l'immanence. Par là, l'instant présent pouvait recevoir sa dimension d'éternité, c'est-à-dire sa *grâce*… Selon les vers d'*Hérodiade* (1914) de Mallarmé :

[contre la] froidure
Éternelle […] illuminée au même
Principe qui […] élut
Penche un salut.

La poésie de Cocteau est aussi mentionnée dans *Sartre par lui-même* de Jeanson. Elle est le « cri écrit » faisant de l'écriture poétique une *ancre* jetée dans la mer, transformant les flots menaçants en *encre* rassurante parce qu'attachée à l'absolu. Une ancre métamorphosée aussi par le souffle orphique en colonne de nuée éclairant la nuit, ou encore en pouvoir divin capable de « refouler la mer […] [et de faire] pénétrer au milieu de la mer à pied sec »[137]. En somme, chez Cocteau comme chez Valéry, le salut a un lieu de séjour privilégié. Il est placé dans le proche voisinage de l'idée proustienne du *bel écrit* qui sauve. C'est cette idée qui hante les pensées de Roquentin à l'écoute du morceau de jazz *Some of these Days*[138].

---

[134] Voir *CDG*, p. 182, et M. CONTAT et J. DEGUY, « *Les Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », *Littérature*, n° 80, 1990, p.17-41.

[135] F. JEANSON, *Sartre par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, « Écrivains de toujours », 1963, p. 121.

[136] P. VALÉRY, *Existence du symbolisme*, Maestricht, A.A.M. Stols, 1938, p. 22-23, cité par V. MICHELET JACQUOD dans *Le Roman symboliste : un art de l' « extrême conscience »*, Paris, Droz, 2008, p. 116.

[137] *Exode*, 14, 20-22.

[138] Sur ce thème précis, nous renvoyons aux actes d'un colloque organisé à Urbino les 13 et 14 mai 2003 sur Proust, l'Apocalypse et le Salut (« La Recherche tra apocalisse e salvezza ») publiés sous la direction de D. DE AGOSTINI, Fasano, Schena editore, 2005. Nous indiquons ce texte qui aborde, chez Proust, une conception du salut que l'on retrouve à la fin de *La Nausée* : l'absolu salvateur de l'art. Il s'agit de *Témoins de l'homme. La condition humaine dans la littérature du XX^e siècle*, de P.-H. SIMON, paru chez Armand Colin en 1955. La recension de P.-L. LARCHER, dans le *Bulletin de la société des amis de Marcel Proust et des amis de Combray* de 1958 (n° 8) résume l'ensemble à la p. 557 : « P.-H. Simon sait faire apparaître avec beaucoup de netteté la position de l'homme proustien qui, contre le vertige du relatif et de l'éphémère, ne trouve qu'une voie de salut valable : l'Art, mais l'art qui n'est pas un divertissement de l'esprit, mais comme une sorte d'ascèse spirituelle […] ». Nous citons enfin quelques éléments d'une communication d'I. DUMAS, sur « À la recherche du temps perdu ou l'art comme "remède à la connaissance" » — communication présentée en avril 2011 et dont la

Aux noms de Valéry et de Cocteau, d'autres noms s'ajoutent. Leiris, dont le travail autobiographique, connu et admiré par Sartre, est présenté comme une quête orientée par un impératif de salut existentiel. *Il faut changer sa vie*, sous-entendu *se sauver* en acceptant « l'impossibilité du reniement »[139]. Bernanos, dont le thème romanesque de l'expérience du péché croise celui de la grâce. Le dessein du romancier est celui, par une écriture attachée à dévoiler les différentes facettes du mal, de « rendre le plus sensible possible le tragique mystère du salut »[140]. Un dernier nom est celui de Malraux, pour qui le souvenir de *La Recherche* fournit une matière romanesque féconde. L'art s'entend comme un « anti-destin » avec, par exemple, la « résurrection de l'invisible » dans l'espace du musée imaginaire, et l'écriture des apocalypses révolutionnaires qui révèlent aux hommes la puissance d'un salut logée en un moment tout particulier d' action collective[141].

Pour synthétiser cette brève cartographie du salut par l'art, résumons avec Sartre : « [on cherchait] *comme on disait alors*, à faire son salut »[142]. Impossible donc, même pour tenter de comprendre un projet impossible, de ne pas l'entendre dans la situation religieuse d'alors[143]. Que l'atmosphère destructrice donne une saveur particulière aux événements et que l'œuvre d'art permette de témoigner d'une époque en la sauvant de l'oubli, c'est ce qui transparaît particulièrement dans les romans et les récits diaristes de notre auteur. Les mots sont là pour servir de « sacrements » aux instants présents[144], en servant l'absoluité du parfum et du goût des événements.

Néanmoins, la confrontation à l'Histoire ne doit pas faire oublier le *mythe* du salut ni son caractère théologique et philosophique. Au sujet du premier aspect, nous retrouvons Jeanson. Pour lui, le centre dramatique essentiel du théâtre de Sartre, c'est bien la dimension *mythique* du salut, et plus précisément, « [le] salut personnel avec justification latérale par le salut corrélatif d'autrui »[145]. Concernant le second aspect, nous percevons l'attitude théologique, inséparable du besoin d'absolu, dont la satisfaction résiderait dans la réconciliation idéale du pour-soi avec lui-même et avec l'en-soi… la perspective a peut-être des accents de Savoir absolu hégélien[146].

Les restes du salut chez Sartre feraient du salut une notion spéciale, au moins duelle, car servant de point et de ligne problématiques pour lire les textes. Une notion rebelle à son exclusion et à sa digestion dans les mouvements de l'œuvre et de la vie de Sartre car plaçant notre auteur en porte-à-faux par rapport

---

version tapuscrite est disponible en ligne à l'adresse suivante : https://marcelproustrecherche.wordpress.com/2013/08/19/a-la-recherche-du-temps-perdu-ou-lart-comme-remede-a-la-connaissance/. Dans notre développement, nous retrouverons cette conception du salut et nous verrons les échos de cette pensée proustienne chez le Sartre de *La Nausée*.

[139] M. BUTOR, « Une autobiographique dialectique », *Essais sur les modernes*, Paris, Gallimard, 1955, p. 363 et 366. Sartre partagerait cette quête avec l'idée suivante : « on ne se délivre de son passé qu'en lui rendant justice » (p. 366), et l' exigence de trouver « l'absolue mémoire », « la plénitude mobile d'une vérité que rien n'épuise » (M. FOUCAULT, « Dire et voir chez Raymond Roussel », texte cité) — qui seraient des conditions nécessaires pour éviter de tomber dans cet océan mnésique de blancheur terrifiante à la Melville (« À propos de *Moby Dick* d'Herman Melville », *SI*, p. 635).

[140] Cf. l'interview de G. BERNANOS par F. LEFÈVRE, 17 avril 1926, reprise dans *Essais et écrits de combat*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1972, p. 1038-1048.

[141] On fait référence surtout à *Les Voix du silence*, Paris, Gallimard, 1951 et à *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, 1972.

[142] *PN*, p. 1021.

[143] *VLM*, p. 1172.

[144] Ch. DU BOS, *Journal*, exploite l'idée ; il est cité par J.-F. LOUETTE dans « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XLV.

[145] F. JEANSON, *Sartre par lui-même*, *op.cit*., p. 151, c'est ce qu'il écrit au sujet d'Oreste.

[146] *Ibid*., p. 175.

à ses affirmations sur la place de l'écrivain dans son époque. Au lieu de se confondre avec l'image de l'intellectuel engagé, préoccupé par l'avenir et par le présent, Sartre aurait aussi un regard nostalgique, ce regard qu'il pointe dans le *Baudelaire* en 1947 et qui est révélateur des ambivalences à l'égard du salut[147]. C'est cette notion, l'obsédant comme une sécrétion de l'époque et des époques passées autant que comme un impossible regret, mettrait l'auteur dans une position *bâtarde* : *orienté vers l'avenir*, avec le sourd espoir d'un avenir qui sauve, *à partir du présent*, à la fois vécu et critiqué, mais *tourné aussi vers le passé*. L'« impossible Salut » aurait valeur d'expression synthétique, exprimant et résumant une impossible posture, à la fois indéfendable, indélogeable et injustifiable. Le recours à la dialectique permettrait de mieux faire ce portrait d'un Sartre résolument moderne mais aussi absolument *anti-moderne* avec un côté *arrière-garde*[148].

4. 4. La réconciliation, la rédemption et le messianisme

Sur le plan philosophique, la méthode dialectique, qui relie l'Histoire à ses configurations religieuses et à la réalisation de l'Idée rationnelle, renvoie à une structuration du paysage philosophique français marquée par l'idéalisme allemand et par l'idée d'un salut fondé sur la *conversion* de l'esprit/Esprit. La dialectique s'entend avec le mouvement de l'*Aufhebung* (à la fois repris et refusé par Sartre dans les descriptions des dynamiques de totalisation et de détotalisation de l'existence), avec une thèse hégélienne et kojévienne : l'œuvre, dans et par son appropriation spirituelle de la nature, est une mise en œuvre de notre salut avec celui de toute l'humanité[149].

Dans l'opération et la réconciliation finale par la synthèse, cette dialectique totalise et universalise deux mythes gnostiques : celui du cosmos et celui du salut, avec l'idée d'une sotériologie passant par une connaissance intimement liée à une « révélation de soi à soi »[150]. Les retrouvailles avec l'état originel bouclent le processus du salut par la gnose, dans son acheminement vers un au-delà (et un en deçà) de l'Histoire. Retour du mouvement de l'idéalisme hégélien, selon la lecture faite par Kojève : « la fin de l'Histoire […] comme révélation discursive de son commencement »[151].

---

[147] *Bau*., p. 47. Voir A. COMPAGNON, *Baudelaire devant l'innombrable*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 28-29.

[148] Cf. R. BARTHES, « Réponses », *Œuvres complètes*, tome III, 1974-1980, éd. établie et présentée par É. MARTY, Paris, Éd. du Seuil, 1995, p. 1038 : « être d'avant-garde, c'est savoir ce qui est mort, être d'arrière-garde c'est l'aimer encore » ; A. COMPAGNON, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 2005, p. 14 : « qui sont les antimodernes? […] les modernes à contrecœur, malgré eux, qui avancent en regardant dans le rétroviseur, comme Sartre disait de Baudelaire […] [ils] ont été le sel de la modernité, son revers ou son repli, sa réserve et sa ressource » ; « l'antimoderne dans le moderne, c'est l'exigence de la liberté »

[149] J.-L. VIEILLARD-BARON écrit sur ce point dans *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999 : « Le destin de l'idéalisme est celui de la philosophie qui réconcilie le savoir et le salut en une gnose moderne fondée sur la Raison véritable » (p. 10) et « Travailler, c'est pour Hegel, *faire son salut* en dépassant l'*Entfremdung* » (p. 352).

[150] H.-Ch. PUECH, *Enquête de la gnose*, tome I, Paris, Gallimard, 1978, p. 258.

[151] A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur* La Phénoménologie de l'Esprit (1947), Paris, Gallimard, 1979, p. 391-392. Au sujet de l'idéalisme et la gnose (chrétienne, au sens d'une « connaissance qui apporte avec elle-même et procure par elle-même le salut », H.-Ch. PUECH, *op.cit*., p. 185), cf. J.-L. VIEILLARD-BARON, *op.cit*., p. 354 et 360 (pour cette citation) : « C'est […] à juste titre qu'on peut penser l'idéalisme allemand comme une gnose chrétienne, rationnelle et systématique. La raison s'y ouvre à l'imagination qui la féconde et lui permet de dépasser l'entendement et d'atteindre la spéculation. La révélation chrétienne y est présupposée comme vraie et transformée en philosophie ».

L'influence indirecte mais réelle du cours de Kojève donné entre 1933-39 à l'École pratique des hautes études[152], le travail minutieux et régulier d'appropriation de la pensée de Hegel par Beauvoir au début des années 1940, la place importante des outils conceptuels de *La Phénoménologie de l'Esprit* dans *L'Être et le Néant*, et la réflexion sur la phénoménologie et sur la philosophie de l'Histoire développée par Jean Hyppolite, nous invitent à reconnaître une présence du salut par la connaissance et la réconciliation dans la sotériologie sartrienne. Un détour par le Collège de Sociologie est au moins utile pour faire un pas vers la conception d'un salut pensé non plus dans la perspective d'une délivrance mystique, mais dans celle d'une *autre* société. La pensée de Kojève, lecteur de Hegel, y est importante. Quoique la puissance du salut hégélien soit très forte chez Bataille[153], elle apparaît également chez Sartre comme le motif d'une contestation.

Une contestation parmi d'autres cependant. Dans les années 1930 et 1940, Sartre pense aussi le salut avec Schopenhauer, Nietzsche, Marx et Heidegger. Ces philosophes convoquent la notion, même s'ils la convoquent différemment — sous le prisme de la souffrance et de la création ; de la santé du corps comme organe d'une grande morale ; de la délivrance par l'action collective, dans un matérialisme qui signe l'impossibilité du salut juif comme du salut chrétien ; d'une ouverture au sacré (*das Heil*) de l'Être et à l'idée de Rédemption (*die Erlösung*).

Tout en créant sa propre voie dans la question du salut et dans sa névrose, Sartre n'oublie pas à quel point la notion conserve chez lui sa teneur chrétienne. En petit « bourgeois de droit divin », écrit-il, « j'avais la certitude d'être élu […] d'avoir été mis au monde pour faire mon salut et, avec un peu de chance, celui des autres »[154]. Sartre ne fait pas non plus une croix sur le stoïcisme et le spinozisme desquels il a tiré, avec Nizan, dès 1925, une conception proprement philosophique du salut[155] : l'authenticité du sage qui « peut faire trois fois la culbute » après sa résurrection[156], la sagesse de celui qui a acquis une forme de *supplément* mérité d'existence.

Sur les références de l'époque ou accompagnant l'époque, nous ne proposerons pas un dialogue imaginaire entre Sartre et Rosenzweig sur *L' Étoile de la Rédemption*. Nous ne ferons pas non plus comme si Sartre avait bien connu Benjamin : les thèses sur *Le Concept d'histoire*, traduites par Pierre Missac et parues dans *Les Temps Modernes* en octobre 1947, n'ont pas retenu l'attention du co-fondateur de la revue.

---

[152] Sur cette influence, cf. not. V. DESCOMBES, *Le Même et l'Autre, quarante ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éd. de Minuit, 1979, et G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, « Cent cinquante années de "réception" hégélienne en France », *Genèses*, n° 2, 1990, p. 109-130. Voir les *Recherches philosophiques* d'A. KOJÈVE, notamment les quatrième et cinquième. Le Hegel existentiel de Kojève est celui révélé par la phénoménologie heideggérienne : il est éclairé, rétrospectivement (pour reprendre une image de D. Hollier) par la « philosophie de la mort » d'*Être et Temps :* « Les idées heideggériennes que l'on veut expliquer par l'influence de Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, etc., se trouvent toutes chez Hegel, notamment dans sa *Phänomenologie* […]. C'est là seulement qu'elles apparaissent sous leur forme vraiment philosophique. […]. En fait, […] *Sein und Zeit* n'est qu'une tentative de reproduction, en la rectifiant, de l'anthropologie phénoménologique ("existentielle") de la *Phänomenologie* […] en vue d'une ontologie devant remplacer […] la *Logik* de Hegel (A. KOJÈVE, *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, cité par D. HOLLIER, *Le Collège de sociologie*, *op.cit*., p. 63-64).

[153] Au point que ce dernier lutte contre elle dès sa lettre à Kojève du 6 décembre 1937 et y revient comme à un environnement qu'il faudrait éternellement et tragiquement souiller.

[154] *EDM*, p. 1190 et *PN*, p.1027.

[155] *CDG*, p. 365 : « être moral équivalait pour moi à faire son salut […] non pas au sens chrétien du terme mais au sens stoïcien : imprimer à sa nature une modification totale qui la fasse passer à un état de plus-value existentielle ».

[156] La formule apparaît dans de nombreux textes sartriens (les *Carnets de la drôle de guerre*, le *Cahier Lutèce*, *L'Être et le Néant* et *L'Idiot de la famille*). Elle est aussi citée par S. DE BEAUVOIR, notamment dans *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, p. 48.

Ce parti pris n'impliquera pas d'exclure un travail sur la rédemption juive ni sur l'image de la Terre promise. Pas non plus de renvoyer au « plaidoyer [benjamien] pour la discontinuité historique »[157], aux « éclats du temps messianique »[158], et au questionnement derridien sur les notions et échanges spectraux[159]. Nous testerons l'hypothèse, sinon d'une forme de messianisme sans messie, du moins de l'idée d'une *Histoire ouverte* chez Sartre[160], qui laisse aussi ouverte l'optique d'une traversée des maux pour aller *de l'autre côté du désespoir*, là où « commence le véritable optimisme »[161]. L'ouverture de l'Histoire incitera à interroger la pertinence d'un maintien des notions connexes au salut — la rédemption, le messianisme — au XX^{e} siècle : « comment la reprise de ce[s] vieux mot[s] pourrait-elle éclairer une situation toute neuve ? »[162].

La perspective indiquée est celle d'une pluralité unifiée par la trame d'un salut chrétien ayant, chez Sartre, valeur de mythe et, plus précisément, position de *dernier* mythe à démystifier. C'est sur ce point que le rapport essentiel de contestation d'une notion, qui se trouve être l'origine et la finalité de l'œuvre, s'avère original et important à penser. À l'opposé de Bataille qui entreprend d'emblée un renversement des notions chrétiennes avec l'exigence de la violence, de la radicalité et d'une souveraineté immédiate, Sartre multiplie les approches contestatrices. L'entreprise sartrienne est, finalement, toujours une *prise de position* qui exige de se positionner perpétuellement à l'égard de ce qui reste du salut. *Prise de position* imposant aussi une *prise de distance*, sans tomber dans l'illusion d'une suppression définitive. C'est l'originalité autant que l'endurance, la résilience et l'intelligence de Sartre pour dire et vivre les drames de son « impossible Salut » qui justifient le projet de notre thèse sur « Sartre et la notion de salut ». Nous insistons sur le « et » pour signifier la tension produite par le mot et ses résonances dans l'œuvre. Nous soulignons le mot « notion », que Sartre a privilégié par rapport au mot « concept », pour replacer l'idée du salut dans son histoire vécue, dans l'histoire de sa pensée et dans l'Histoire[163].

Le projet que nous défendons ne va pas sans un certain nombre de difficultés liées à une œuvre monumentale qui a cependant suivi sa propre voie d'autoprotestation avec, entre autres, l'inachèvement de plusieurs textes. Les difficultés sont relatives aussi aux angles multiples et aux apories d'une notion qui s'avère, sur de nombreux plans, *trafiquée*.

5. Chemins : difficultés et choix

Notre idée directrice souligne les liens inextricables entre le salut, le mal et l'impossible. Nous supposerons qu'elle est à l'image d'un fil tendu et qu'elle est justifiée par ce triangle *tenseur* de l'œuvre

[157] M. LÖWY, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses de* Sur le concept d'histoire, Paris, PUF, 2001, p. 3.
[158] Formule de W. BENJAMIN qu'on trouve dans *Le Concept d'histoire,* appendice A, en allemand : « Splitter der messianischen eingesprengt ». Cf. M. LÖWY dans *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*., *op.cit*., et J.-O. BÉGOT, « Sur le messianisme critique de Benjamin », dans J. BENOIST et F. MERLINI (dir.), *Une histoire de l'avenir. Messianité et révolution*, Paris, Vrin, 2004, p. 77.
[159] C'est notamment ce questionnement que l'on peut lire dans *Spectres de Marx* (*op.cit*., p. 266-267) et dans *Marx & Sons* (Paris, Galilée, p. 73-83).
[160] M. LÖWY, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, *op.cit*., p. 128-129, n.d.a., n° 2.
[161] J.-P. SARTRE, *Action*, 1944, cité par Ch DAIGLE dans *Le Nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre*, Presses universitaires de Laval, 2005, p. 180.
[162] J.-O. BÉGOT, « Sur le messianisme critique de Benjamin », art. cité, p. 67.
[163] Puisque la « notion » est vivante, faite de rapports dialectiques (voir *SX,* « Entretiens sur moi-même », p. 96).

de Sartre, rendant compte aussi de son appréhension dialectique des contraires[164], comme de l'impossibilité d'une réconciliation définitive qui accompagnerait la fin de l'Histoire et qui suivrait la fin du temps[165]. Analogue à l'impossible bataillien, ce « signifié sans cesse […] dérobé et fuyant […] "impossible" à atteindre en tant que tel »[166], nous verrons le salut chez Sartre comme un thème à la fois *vide* dans son renvoi au néant d'un au-delà, et *plein* de la culture chrétienne ; simultanément *refusé*, par une entreprise critique permanente, et *déterminant*, dans le mouvement orienté qu'il donne à l'écriture et à la réflexion. Ce thème, perpétuellement *congédié*, est aussi le *cénotaphe* d'une croyance morte en Dieu. Au sein du tombeau vide, des difficultés et des enjeux importants résident. Aussi le projet de totalisation littéraire et philosophique est-il maintenu, avec le salut, dans la menace sourde mais réelle de sa propre défaillance.

Nous envisagerons donc la notion comme un noyau de « tensions non stabilisées » (Gilles Philippe), travaillant perpétuellement l'œuvre avec son inachèvement caractéristique. Nous considérerons enfin le salut comme ce *désir* du texte : un moteur discursif que Sartre a accepté et désiré, avec les motifs de l'élection et de la vocation, mais qu'il cherche à stopper et dont « il veut empêcher l'apparition »[167].

Le statut spécial du salut autorise à le voir comme similaire, sur le plan de son caractère permanent, au mythe. Lui aussi « pourrait servir de fil conducteur dans le labyrinthe de l'œuvre sartrienne »[168], à condition cependant de ne pas réduire l'écriture de Sartre à un simple « papillonnement » sur le mythe de l' « impossible Salut »[169].

5. 1. Apories et écueils

Des difficultés de notre sujet ont déjà été suggérées. Défendre l'idée d'une importance du salut chez Sartre paraît relever d'un postulat intenable par rapport aux démarches de l'auteur. En effet, si le salut, explicitement quand Sartre l'écrit avec un « S » majuscule, est bien une réminiscence de la notion chrétienne de rédemption et de celle de vie éternelle — consistant à faire le pari de l'existence de Dieu et

---

[164] Celle-là-même qui fait d'une lecture dogmatique des textes, sous une seule lumière, une lecture limitée. C'est la thèse d'I. GALSTER présentée notamment — et ironiquement — dans son article « Sartre ou l'écriture coupable » (dans *Romanische Forschungen*, 112, 2000, p. 72-80) : elle y critique la monographie de J. Ireland sur le théâtre de Sartre (J. IRELAND, *Sartre. Un art déloyal. Théâtralité et engagement*, Paris, J.-M. Place, 1995) en apportant cette précision : « Afin que son approche [celle, donc, de J. Ireland] déconstructionniste donne des résultats, il est obligé de considérer comme oppositions binaires rigides, hiérarchisées et implacables des relations qui sont, dans l'œuvre de Sartre, en réalité infiniment plus souples parce que dialectiques » (p. 76), et ajoute une information importante pour notre travail : « Sartre essayait d'avoir […] la littérature à la fois comme fin et comme moyen, l'universel et le singulier, le salut et la contestation » (p. 77).

[165] Réconciliation par la reconnaissance du mal en tant que « savoir du mal comme en-soi dans l'être-là » et l'adhésion à la vie de l'Esprit, cf. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie*, II, p. 285 (cité par L. GIRARD dans *L'Argument ontologique chez Saint-Anselme et chez Hegel*, chap. sur le « Syllogisme du salut », Amsterdam, Rodopi, p. 588, avec cette conclusion de l'auteur au sujet de Hegel : « En proclamant la nécessité de se reconnaître pécheur pour entrer dans le chemin de la réconciliation avec l'Absolu, Hegel est profondément luthérien […]. Le salut pour le pécheur, c'est de mourir à sa vie naturelle pour vivre selon l'Esprit », p. 589).

[166] M.-C. LALA, « La pensée de Georges Bataille et l'œuvre de la mort », art. cité, p. 68.

[167] G. PHILIPPE, « Notice » de *La Reine Albemarle* sur les « tensions non stabilisées » ; et *Le Discours en soi. La représentation du discours intérieur dans les romans de Sartre*, Paris, Champion, 1997, p. 168, sur la construction du discours sartrien par contraste avec « un *autre* discours » (nous soulignons).

[168] Sur cet aspect du mythe : G. IDT, « Sartre "mythologue" : du mythe au lieu commun », *Autour de Jean-Paul Sartre. Littérature et philosophie*, *op.cit*. Nous citons la p. 119.

[169] Le mot « papillonnement » est employé par G. IDT au sujet du mythe, art. cité p. 122.

d'une justice divine — n'est-il pas nécessairement incompatible avec l'athéisme de Sartre et les preuves qu'il produit en même temps qu'elles servent à le justifier? La diversité de ces preuves (historique, philosophique, dramatique, autobiographique et biographique), le travail pour les mobiliser de façon plurielle, font que l'on peut assimiler le salut à une notion *impossible*, cependant réellement convoquée par Sartre à titre d'élément électrique et de stratégie d'écriture servant à renforcer le poids des preuves.

La visée est démonstrative autant qu'expérimentale. Sartre veut en faire l'expérience et même *des* expériences : expérience mémorielle, expérience de pensée, expérience mystique, expérience littéraire, expérience politique… Et expérience *aporétique*, avec l'exploration de cette contradiction intime décrite comme une corruption : se voir, se vivre et s'écrire en tant que mandaté de Dieu, « en vue de sauver ses voisins »[170].

L'aporie, liée aux deux positions incompatibles de Sartre critiquées dans *Les Mots*, rejaillit sur ce travail avec, au moins, trois impasses à éviter. 1° La première consisterait à négliger les efforts faits par Sartre pour se frayer une voie du milieu entre les deux attitudes, en supposant que la reconnaissance de la névrose dirait l'essentiel par rapport à ce qui n'aurait été qu'accessoire dans l'itinéraire de la pensée sartrienne — accessoire par rapport à la critique elle-même et par rapport aux thèmes sartriens tant étudiés (la liberté, la morale, la conscience, etc.). 2° La deuxième, tentation facile, conduirait à intégrer la pensée du salut à un mouvement général de cheminement vers la dialectique : ce qui permettrait, entre autres, d'oublier le salut, en le noyant dans toutes les productions infra comme super-structurelles de l'époque. 3° La dernière impasse verrait un Sartre aveugle à ce qui se jouerait malgré lui, dans des influences et des forces souterraines ; une cécité qui aurait amené notre auteur, à l'instar du Bataille critiqué dans « Un nouveau mystique », à jouer en permanence à « qui perd gagne », en ayant en vue l'absolue liberté et non les aliénations vécues au cœur de sa passion.

À ces impasses s'ajoutent des difficultés d'organisation. L'une d'elles serait liée à un postulat dont la validité n'est pas nulle. S'il y a une présence ou, du moins, une absence-présence de virtuels « éclats du temps messianique » dans l'ontologie/la nontologie[171]/l'hantologie sartrienne[172], comme dans les textes antérieurs et postérieurs à *L'Être et le Néant*, le risque est celui d'une dispersion faisant oublier, *in fine*, la tension des rapports de Sartre au salut. L'autre difficulté à éviter lirait l'ensemble de manière téléologique, avec un regard de type théologique critiqué chez Mauriac : aborder le salut à partir de la fin (*L'Espoir*

---

[170] *M*, p. 98.

[171] Selon le néologisme de Patrick Vauday appliqué à la phénoménologie (à l'envers!) de Sartre : « […] contrairement à ce que laisse entendre le sous-titre de *L'Être et le Néant*, il n'y a pas d'ontologie sartrienne mais plutôt une "n-ontologie", puisque c'est à force de ne pas être, de ne pouvoir se poser-reposer dans la stabilité de l'être que le sujet existe par un incessant dépassement de lui-même » (P. VAUDAY, « Sartre : l'envers de la phénoménologie », *Rue Descartes*, 2005, n° 47, pp. 8-18, p. 16). URL de l'article : https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2005-1-page-8.htlm.

[172] Sur l'hantologie sartrienne, cf. la thèse de Fernanda Alt, qui aborde la question du dualisme dans *L'Être et le Néant* à partir de l'hypothèse d'une « couche spectrale » à l'œuvre dans la phénoménologie sartrienne — F. ALT, *A hantologie de Sartre. Sobre a espectralidade em* O Ser e o Nada, thèse soutenue en avril 2017, sous la dir. de R. BARBARAS (Université Paris I - Panthéon Sorbonne) et de M.-A. GLEIZER (Université de l'État de Rio de Janeiro).

maintenant), en supposant que toute l'œuvre devait conduire à la reconnaissance d'un statut spécial de la rédemption du peuple juif et à un recoupement des philosophies sartrienne et levinassienne.

Pour dépasser ces difficultés et éviter ces écueils sans les négliger, nous avons choisi de commencer ici par la fin des *Mots* et d'y revenir plus longuement dans la première partie du développement. L'autobiographie est le cadre le plus parlant pour mettre l'accent sur l'importance de la notion et sur son caractère structurant, pour montrer aussi que la question du salut trouve son origine dans l'enfance de Sartre. L'autre choix qui s'impose est de défendre une pensée complexe du salut chez Sartre, complexe au sens où elle ne renvoie pas à une position radicale permettant de prendre position soit sur l'idée d'un échec total de Sartre, soit sur celle d'une victoire absolue de la démystification sartrienne concernant le salut. Plutôt que d'envisager l'impossible notion comme une notion tombée dans l'impossible ou dans le néant, gageons que la position d'entre-deux, lisible dans les textes, est à la fois l'indice d'un retard et « le plus puissant ressort de son mouvement d'existence »[173].

L'approche de cette complexité doit passer par l'opposition entre le *Salut* (à majuscule, assuré par Dieu ou par un ersatz de Dieu) et le *salut* (par une action qui se veut sans aucun lien avec une quelconque perspective religieuse), opposition vécue en soi et opposition constitutive, au moins partiellement, d'une pensée irréductible à un simple dualisme. Sur cette approche, une clé de lecture est donnée par *L'Idiot de la famille* :

> Et nous sommes tous chrétiens aujourd'hui encore ; la plus radicale incroyance est un athéisme chrétien, c'est-à-dire conserve, en dépit de sa puissance destructrice, des schèmes directeurs – pour la pensée, fort peu ; pour l'imaginaire, davantage ; surtout pour la sensibilité dont l'origine est à chercher dans les siècles de christianisme dont nous sommes bon gré mal gré les héritiers. Ainsi, quand bien même nous voudrions changer le monde et le délivrer du grand corps pourrissant qui l'encombre, quand nous refuserions d'empoisonner les âmes avec une morale du salut et de la rédemption, lorsqu'un auteur un peu chinois nous montre un saint qui s'ignore et qui meurt dans la désolation, nul doute que nous soyons émus dans notre plus enfantine pénombre : pour un instant, chrétiens, dans l'imaginaire, nous marchons[174].

Ces outils ont, comme ici, valeur d'analyses historiques. Ils rappellent indirectement que le salut est bien une notion agissante et qu'aucun athéisme, installé sur les restes du monde chrétien, ne peut faire l'économie d'une critique de la sotériologie chrétienne, dans ses obscurités et dans ses controverses. La reconnaissance de ce point est une condition pour bien voir dans le texte comment le dépouillement du salut est lui-même une reprise du motif de l'ascèse chrétienne. Il est aussi nécessaire pour voir l'approche la plus souvent hypothétique et ambiguë de Sartre à l'égard d'un terme placé dans une logique de la double exclusion : ni vraiment vivant, ni vraiment mort ; ni présent, ni absent ; ni conservé tel quel, ni supprimé (*rangé*, selon la démarche dialectique d'une conservation dépassée avec le processus de totalisation). L'efficace du salut, dont Sartre tantôt accentue la portée (insistance sur le noyau névrotique et ses effets), tantôt la minimise (voie inscrite dans l'*accessoire*), relève dans tous les cas d'une forme de hantise

[173] F. JEANSON, *Sartre par lui-même*, *op.cit*.
[174] *IFII*, p. 2124.

indécidable. C'est aussi ce que le terme « impossible » indique, comme pour susciter un effroi : le « lieu hors lieu des fantômes » est simultanément « en nous et hors de nous »[175].

La dernière difficulté à souligner concerne les connaissances de Sartre sur la notion. Sans considérer une confusion du salut avec le bonheur comme avec la liberté, nous n'estimerons pas non plus que Sartre avait une connaissance scientifique des différentes doctrines sur le salut. Sur le plan théologique, le salut connu est d'ordre culturel : en lien avec l'éducation reçue, avec des traits de l'époque, avec des aspects confessionnels rencontrés pendant les lectures. Sur le plan philosophique, plusieurs pensées du salut informent la réflexion sartrienne. À côté de Spinoza, la figure de Socrate et le mythe d'Er marquent les écrits de jeunesse. Relativement à ces plans, il faut concevoir, non comme un ajout mais comme un fil voire un nœud essentiel, le salut par l'art qui incite à revenir, en deçà de la spécificité esthétique, à un niveau de questionnement métaphysique. Comment définir l'œuvre d'art par rapport à l'auteur qu'elle est supposée sauver et comment penser la transposition de l'œuvre d'art en œuvre de vie, tandis que Sartre, avec la pensée de l'engagement, a tenté de redonner à l'art sa dimension technique originelle que le parasitage d'éléments religieux (le mystère, la création, etc.) a fait perdre de vue[176]? C'est dans une détermination différenciée, n'aboutissant ni à une synonymie fautive, ni à un morcellement radical, que résident une difficulté et un enjeu de notre travail. Quel sens donner au salut quand Sartre semble faire un grand écart entre un champ du salut et un autre, entre une lecture systématique du salut et une autre?

Au lieu de rabattre les différences sur l'idée d'une définition absolument unique, homogène, circonscrite et non évolutive du salut, un effort de prise en compte de cette diversité semble fécond, notamment parce qu'il autorise et même incite à voir chez Sartre comment la notion est elle-même un levier de plusieurs caractéristiques essentielles de l'œuvre — celles dont ont rendu compte, entre autres, M. Contat et M. Rybalka, G. Idt et J.-F. Louette, à savoir la polygraphie et la polyphonie. Sartre, auteur à plusieurs voix et à plusieurs plumes, est aussi un penseur « à explosions » et à étincelles apocalyptiques . C'est l'autre point d'un caractère problématique de l'œuvre à souligner.

5. 2. Exploration et organisation

Le parcours choisi trace essentiellement deux lignes : une ligne chronologique et une ligne thématique. Elles forment les deux fils d'une spirale, avec des croisements et des distances, des réitérations et des dépassements. Elles s'intègrent au projet de rendre compte des évolutions d'une pensée et d'une écriture du salut, et de les confronter au mouvement d'une époque ainsi qu'à des conflits philosophiques et littéraires. Pour autant, il importe de ne pas tomber dans un risque commun à toute approche s'engageant à suivre le mouvement d'une histoire et celui de l'Histoire : l'adoption d'un regard

[175] J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, *op.cit*., p. 173.
[176] Sur cette évolution historique, on lira notamment G. AGAMBEN, *Création et Anarchie. L'œuvre d'art à l'âge de la religion capitaliste* (2017), tr. fr. de J. GAYRAUD, Paris, Payot-Rivages, « Bibliothèque », 2019, p. 17-18.

prophétique sur le temps d'avant relisant, à l'aune de l'avenir, toutes les étapes d'un passé en tant qu'il devait y conduire.

Dans notre parcours du salut chez Sartre, nous proposerons des moments thématiques fonctionnant comme des panneaux singuliers, le but étant, du sein d'une approche dynamique, de faire entendre des rythmes et des modulations spécifiques à différentes dimensions de la notion. Ce parti pris méthodologique a entre autres un intérêt : il donne une cohérence au mouvement global sans segmenter l'auteur en parcellisant des instants de son vécu. Avec ce postulat, nous conserverons l'exigence de la *preuve* et celle du *drame*, mais nous montrerons aussi les correspondances et les décalages entre les problèmes et solutions de Sartre sur le thème, ainsi que des difficultés propres aux doctrines déjà existantes du salut.

Nous commencerons par le salut chrétien chez Sartre, avec les confessions catholique et protestante. Notre partie I exposera, d'une part, comment la notion a eu une telle valeur opératoire dans l'œuvre sartrienne et, d'autre part, comment Sartre a pensé et utilisé le christianisme à différents moments dans ses textes. Le texte clé de cette première phase est *Les Mots*, pour les difficultés indiquées et pour la démarche génétique que l'autobiographe y met en œuvre.

Nous continuerons notre parcours avec un retour sur ce qui a pu poser le problème des rapports entre subjectivité, discours et salut. Nous pensons à la mystique, directement tendue par un mystère du salut à travers une langue du non-dit. Une nouvelle fois, le propos se concentrera sur le récit de 1964. Nous y croiserons d'autres récits, connus (« Un nouveau mystique »), ou moins connus (*Les Faux nez*), dans leur diversité générique.

Notre troisième moment sera consacré à la thématique de la santé et au salut par la philosophie. Nous articulerons les deux tableaux avec la difficulté fondamentale de la sauvegarde conjointe de la subjectivité et de la réalité. Nos deux écrits privilégiés seront *L'Être et le Néant* et les *Cahiers pour une morale*, dans une réflexion sur « la morale de la délivrance et du salut » qui supposera de profiler plusieurs lignes de l'éthique sartrienne (avec le *Saint Genet* et des textes de conférences préparés en 1964-65). Au terme de l'exploration de ces trois plans, nous aurons pu voir, avec les questions/hypothèses soulevées ici, des *résonances* plurielles (dans leurs notes, intensités, réverbérations, accords et…silences) de notre thème. Nous aurons fait ressortir des *variations* (changements, transformations, recompositions), ce qui nous amènera à quitter le premier tome de cette recherche pour entrer dans le second, confrontant des poétiques du salut à des pratiques-*praxis* disposées à le dénier, mais susceptibles aussi de le recouvrer…

La suite de notre mouvement portera sur l'idée maîtresse de salut par la littérature dont nous détaillerons plusieurs aspects, notamment dans *La Nausée*. Ce quatrième et dernier moment servira à synthétiser l'ensemble et à donner une nouvelle impulsion avec une nouvelle difficulté à notre travail : comment Sartre parvient-il, sans se débarrasser de la littérature et du salut, à proposer une nouvelle conception de l'écriture littéraire qui, par le déplacement d'un point de référence (le sujet) à un autre (l'époque), a pu conjuguer le salut au temps de l'Histoire et à plusieurs collectivités, tout en impliquant, des techniques et des problématiques spécifiques à l'historicité revendiquée? Toujours dans notre

réflexion sur « Le salut par la littérature », nous tenterons de fournir une réponse à cette interrogation sur l'engagement. Nous reprendrons alors les étapes d'un processus critique qui a conduit Sartre à développer une dialectique historique, c'est-à-dire aussi existentielle, l'amenant à vouloir se sauver du salut pour se diriger dans la voie d'une compréhension totale de lui, des autres et de l'époque. Pareil idéal compréhensif, pris dans le mouvement totalisateur de la spirale sans synthèse, pose lui-même la question de la valeur et des traces de la morale projetée en 1943. Il nous amènera à nous interroger sur le statut de textes écrits en marge de la *Critique de la raison dialectique* — essentiellement *Les Séquestrés d'Altona*, pièce sur laquelle nous achèverons la dernière section de notre développement. Dans ce quatrième temps, nous confronterons donc Sartre au matérialisme aussi bien qu'au messianisme, pour retrouver les questions posées par Sartre en avril 1949 : « Notre culture est-elle menacée? Peut-on la sauver, et comment? »[177] La grande question demeurera celle de savoir si Sartre parvient effectivement à être *sauf du salut*, ou encore *sauf de tout recours*, et s'il est désirable qu'il le soit. La conclusion, dans son exploration du motif de la Terre promise et dans un retour sur les relations *vivre/écrire*, y répondra.

[177] « Défense de la culture française par la culture européenne », *SIII*, p. 384.

Partie I. « J'étais catholique et protestant »

« J'ai voulu sauver tout l'homme en moi. »[178]
« L'entrée en littérature ressemble à l'entrée dans les ordres »[179]

[178] *VLM*, p. 1172.
[179] *IFI*, p. 963.

La notion de salut a pour problème le salut de l'âme. D'où vient-il, comment se fait-il ? La question travaille les textes des religions sotériologiques et fournit une réflexion aux enjeux importants avec des problématiques liées à la santé de l'esprit et à l'immortalité de la vie spirituelle. Cette question est chrétienne par excellence. On la trouve chez les Pères de l'Église des II^e^ au V^e^ siècles après J.-C., comme chez les philosophes apologistes du christianisme (par exemple chez Pascal, Blondel et Marcel).

Cependant, la question *n*'est pas *que* chrétienne. Elle motive et structure les philosophies des Antiquités grecques et romaines ; elle se présente comme un noyau de difficultés métaphysiques ; elle confère aux doctrines éthiques une justification autant qu'un problème à affronter. Dans tous les cas, la confrontation de ces champs de pensée et des vérités dites « chrétiennes » mérite d'être faite et son bilan rappelé.

Dans ses cours au Collège de France, en 1983-1984, Foucault a fait voir comment l'éthique en Occident a pu se présenter sous quatre formes. À côté des figures platoniciennes et cyniques, il y aurait deux grandes figures liées au thème du salut. Avec le christianisme, la *vie autre*, ascétique, doit mener à *l'autre monde* : le monde de la vérité et du salut. Avec le courant chrétien de la Réforme, une plaie marque ce visage, comme une indication pour montrer qu'il faut vouloir la *vie non autre* : ne pas penser produire son salut par des exercices de purification, mais œuvrer sur cette terre sans cesser de croire à l'autre monde, puisque c'est avant tout la foi, *seule*, sans intermédiaire, qui lie à Dieu et permet d'espérer sa grâce[180]. Plus tôt, dans *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), Foucault a présenté ainsi la singularité essentielle du christianisme : « le salut dans la non-perfection »[181]. La dissociation de la notion de salut et de celle de perfection, formant le corps doctrinal des différentes pensées chrétiennes, est aussi une invitation à interroger la constitution de la subjectivité par la triple voie de la croyance, des pratiques discursives et de l'historicité chrétiennes. Cette interrogation passe par un questionnement sur le mal à partir de l'énigme du péché originel et dans le cadre rationnel de la théodicée[182].

L'insistance sur ces différents points n'est pas une occultation du salut *chez Sartre*. En effet, à partir de l'hypothèse selon laquelle la constitution de l'individu en sujet est directement dépendante de l'histoire du christianisme, on peut réfléchir au souci sartrien de sauvegarder la dimension absolue du moi dans un réalisme phénoménologique et critique théorisé par *L'Être et le Néant*. Si Sartre n'a pas fait œuvre d'étude *historique* de la subjectivité en prenant en compte les différents temps de la culture chrétienne, s'il n'a proposé ni une *archéologie*, ni une *généalogie* du salut chrétien, il n'en a pas moins souligné les champs

---

[180] Cela va dans le sens d'un *subjectivisme* que Leszek KOLAKOWSKI, dont la publication du travail chez Gallimard en 1969 a été favorisée par Sartre, a étudié dans *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e^ siècle* [1964], tr. fr. par A. POSNER [1969], Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1987, p. 9 (pour la présentation de l'objectif des recherches et p. 107 sur l'individualisme, la grâce, les efforts subjectifs et le « Jugement Dernier »).

[181] M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op.cit.*, p. 253.

[182] Voir en particulier l'article « "Délivre-nous du mal". Perspectives théologiques » dans *Le Mal*, publié sous la dir. de J.-B. PONTALIS, Paris, Gallimard, 1988, p. 197 ; voir aussi le chapitre synthétique (« Théodicées ») de D. MOREAU dans *Y a-t-il une philosophie chrétienne? Trois essais*, Paris, Éd. du Seuil, « Points sagesses », 2019.

pluriels d'influence du christianisme sur la conception du sujet dans la culture occidentale (les penchants du corps, le langage du mal, la liberté et la faute, etc.). Sartre a également mis l'accent sur le fait que le christianisme, par le biais du mythe-événement qu'est le péché originel, a fait du temps humain un temps proprement historique.

Le premier moment de cette investigation va introduire la pensée sartrienne d'une subjectivité aux aspects surtout chrétiens. D'où le titre choisi, « J'étais catholique et protestant », qui reprend une affirmation des *Mots*. Dans le but de travailler sur la constitution problématique d'un moi chrétien de Sartre et de faire ressortir la singularité du mysticisme sartrien[183], nous examinerons les éléments d'une formation justifiant le lien avec les branches catholiques et réformées, notamment via l'association « mal et salut ». Cela sera l'occasion de confronter Sartre à saint Augustin, Descartes, Spinoza et Pascal, parmi d'autres, ainsi que d'approcher les différents christianismes et figures christiques mentionnés ou suggérés par les textes, dans leur confrontation à la notion de mal.

Avant de nous intéresser à l'idée d'un salut de la subjectivité par sa *sauvegarde* (ce qui sera l'objet de la partie III), pour l'instant, nous pouvons simplement revenir sur une étiquette souvent associée à Sartre : celle d'héritier de la notion de conscience et de continuateur de Descartes sur le plan de l'individualisme défendu dans *L'Être et le Néant*[184]. Cela est devenu un *topos* allant de pair, d'ailleurs, avec l'image de « dernier philosophe » ou de l'un des « derniers métaphysiciens »[185]. Double image, d'ailleurs, dont il faudrait montrer à quel point elle n'a rien d'évident et en quoi elle fonctionne comme une métaphore complexe, voire confuse, véhiculant elle-même un certain nombre d'idées ininterrogées[186]. Sartre était coutumier de ces étiquettes qu'il ne tentait ni de sauver, ni de perdre : un intellectuel public ne pouvant pas déconstruire tous les aspects de ses réceptions, il s'agissait seulement, pendant les entretiens, d'assouplir ou de déplacer un terme afin de rendre compte de son caractère opératoire ou illusoire.

Dans le débat qui l'a opposé à Foucault, Sartre n'a pas désavoué l'idée de subjectivité, pas non plus assumé la notion d'inconscient réfutée à plusieurs reprises dans *L'Être et le Néant*[187]. En revanche, contre l'image fautive de penseur de l'identité, il a été question de rappeler les thèses de 1943 et de signifier aussi la pluralité des méthodes nécessaires à la compréhension des constructions subjectives. Dans la mesure où Sartre a tenté de donner à penser une subjectivité complexe, dépendante d'une faille ontologique et des mouvements historiques, il faut creuser ce point et en interroger l'origine. D'où l'exigence de revenir, dans

[183] Ce sera l'objectif de notre partie II.
[184] Voir L. GOLDMANN, « Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre de Jean-Paul Sartre : l'itinéraire d'un penseur », *L'Homme et la Société,* « Sociologie et idéologie : marxisme et marxologie », 1970, n° 17, p. 5-34, sp. 8.
[185] Cf. A. RENAUT, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993 ; J. COLOMBEL, « Sartre et Foucault », *Le Magazine littéraire*, n° 384, février 2000, n° avec dossier sur Sartre ; F. CADDEO, « Sartre et Foucault : Parcours de Réconciliation », *SSI*, 2014, Vol. 20, n° 1, p. 1-16.
[186] Par ex. sur l'idée de « dernier philosophe », M. BLANCHOT, *Le Dernier homme* [1957], Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 1992 et J. DERRIDA, *La vie la Mort*, Paris, Seuil, 2019.
[187] On le verra dans la partie III.

un premier et un deuxième temps, au christianisme et au mysticisme pour éclairer l'approche du sujet en termes de « sujet du salut ».

1. Salut chrétien : généralités, critiques

« Une foi venue d'en haut? Mais chacun sait que le ciel est vide pour Sartre. »[188]
« Sartre a sans doute été le premier à reconnaître des analogies entre le salut chrétien et sa propre conception du salut »[189].

Nous allons donc nous demander ici pourquoi et comment la pensée sartrienne est demeurée travaillée par l'articulation chrétienne des deux notions de salut et de subjectivité. Un tel questionnement, apparemment, n'a rien d'incontestable. Quels peuvent être les restes chrétiens d'une pensée qui s'est construite dans une opposition répétée à l'idée de Dieu et surtout à l'idée chrétienne de Dieu en tant qu'être miséricordieux[190]? Comment délimiter le statut de la pluralité des aveux et des preuves répétés de l'inexistence de Dieu pour Sartre? Indique-t-elle une forme d' « athéisme cruel », se mettant à l'épreuve dès qu'il est question de mettre en œuvre la vocation de l'écriture et de la pensée[191]? Constitue-t-elle quelque chose comme une « odyssée spirituelle » dont le cheminement reflèterait toute la difficulté de l'entreprise d'émancipation à l'égard des dogmes chrétiens[192]?

Nous reprenons ici des approches évoquées dans l'introduction. Elles mettent le doigt sur le caractère particulièrement difficile de l'entreprise de Sartre. Rien que Sartre n'aurait vu ni n'aurait dit, par exemple indirectement en parlant de Gide. La multiplicité des coups portés à l'existence d'un être transcendant, créateur, salvateur, duquel dépendrait tout le destin de l'humanité, reçoit plusieurs interprétations. On l'inscrira dans le contexte de l'époque et on rappellera que chaque texte justifiant l'athéisme était une manière de se positionner par rapport à la pensée chrétienne du moment.

Parmi les ouvrages critiques sur Sartre et l'idée de Dieu en général, et sur Sartre et le christianisme en particulier, certains montrent comment Sartre a construit aussi bien ses thèses philosophiques que ses stratégies d'écriture contre la croyance en Dieu. Opposition directe, brutale qui fonctionnerait performativement comme un opérateur de décroyance. C'est ce qu'on lit chez Ricœur, dans des lignes critiques qui servent à dire tout ce que les écrits sartriens auraient manqué du christianisme ou bafoué du christianisme dans le but de satisfaire un « zèle » anti-chrétien sur le plan de l'attitude et de la pensée[193].

[188] Ph. KNEE, *Qui perd gagne*, *op.cit*., p. 2.
[189] Th. M. KING, *op.cit*., p. 183, nous traduisons : « Sartre was probably the first to recognize the parallels between Christian salvation and his own theory of salvation ».
[190] Du « Carnet Midy » en 1924 à la *Cérémonie des adieux* en 1974. Difficile, en outre, de donner une certaine solidité conceptuelle à des « restes » chez un écrivain qui a insisté sur leur « superficialité » dans sa conception du monde…
[191] Cf. A. CHABOT, « Cruel Atheism », *SSI*, vol. 22, n° 1, 2016, p. 58-68.
[192] On se reportera à l'article en deux parties de J. H. GILLESPIE, « Sartre and God: A Spiritual Odyssey?: Part 1 », *SSI,* vol. 19, 2013, p. 71-90, et « Sartre and God: A Spiritual Odyssey?: Part 2 », *SSI,* vol. 20, 2014, p. 45-56.
[193] P. RICŒUR, « Réflexions sur *Le Diable et le Bon Dieu* », *Esprit*, novembre 1951 : la pièce, dans sa représentation, renforcerait le caractère blasphématoire du texte, l'outrage à ce que Ricœur appelle une « pudeur du sacré ».

Dans une démarche plus scientifique, des lecteurs de Sartre comme John H. Gillespie[194], Jasper Hopkins[195], Kate Kirkpatrick[196], et Dominick LaCapra[197], insistent sur la complexité des retours sartriens sur certains thèmes chrétiens. Avec les thématiques de la résurrection, du péché et de la chute, la théologie reste comme un « arrière-texte », sans que Sartre la cache tout à fait dans ses reprises notionnelles. Reprises que la notion de salut comprend aussi bien dans son extension théologique que dans sa résonance profonde dans les écrits sartriens. Sur la ligne de cette complexité assumée et assurée par les retours des thèmes au sein de l'œuvre, il s'agit de montrer que la conception sartrienne du sujet (qu'elle soit pensée par rapport au salut spinoziste ou avec les mythes détournés de Nietzsche), relève elle aussi en partie d'une historicité chrétienne qu'elle transporte de manière plurielle et profonde. Manière plurielle car les thèses chrétiennes orientent les écrits des écrivains lus par Sartre, et demeurent les points de référence de dialogues implicites dans la constitution de thèses philosophiques (par exemple sur la volonté cartésienne, sur l'être-pour-la-mort chez Heidegger, sur l'angoisse kierkegaardienne, sur l'historicité chez Kant). Manière profonde, aussi, d'après les images données par Sartre sur la construction de sa propre représentation en tant que sujet : dans l'aveu de l'absolu d'un « universel singulier », pensé par rapport à l'autre absolu qu'est le monde avec les œuvres qui le composent. Le soubassement chrétien et mystique que nous mettrons en évidence nous servira à aborder plus solidement les développements de la philosophie (versant phénoménologique, versant dialectique) de Sartre.

L'objectif n'est pas d'annuler — on le soulignera à plusieurs endroits — l'originalité ni l'audace des thèses sartriennes. On ne fait pas de Sartre un écrivain au christianisme inavoué quand on reconnaît la présence de traces chrétiennes dans ses textes. On ne le soumet pas non plus à ce que Dominique Janicaud a appelé « le tournant théologique dans la phénoménologie française » en 1991[198]. Ainsi, pour citer Francis Jeanson, « [q]uand Sartre écrit : "ma chute originelle c'est l'existence de l'autre", [nous] n'en concluons pas qu'il reprend à son compte le mythe de la Genèse »[199]. En revanche, nous estimons qu'il ne faut pas faire table rase de l'histoire chrétienne des notions mais la donner à voir et à entendre pour montrer en quoi, sur des thèmes comme ceux du mal et du salut, Sartre a manifesté son « désir de reformuler à sa manière [des] dogme[s] essentiel[s] du christianisme »[200].

Exercice de reformulation que l'on peut entendre comme un exercice littéraire et philosophique et, au sens large, comme une *askésis* mue par une finalité purificatrice et libératrice. Au lieu de s'en tenir à des dogmes reçus comme des vérités souveraines, la reformulation vaut comme un déplacement qui

[194] On remobilise les deux articles « Sartre and God : A Spiritual Odyssea? Part I » *SSI*, n° 19, 2013, p. 71-90 et « Sartre and God : A Spiritual Odyssea ? Part II », *SSI*, n° 20, 2014, p. 45-56 ; ainsi qu'à « Sartre and the Death of God », *SSI*, vol. 22, n° 1, 2016, p. 41-57.
[195] Voir « Theological Language and the Nature of Man in Jean-Paul Sartre's Philosophy » dans *The Harvard Theological Review*, vol. 61, 1968, p. 27-38.
[196] Cf. *Sartre and Theology*, *op.cit*.
[197] *A Preface to Sartre*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
[198] D. JANICAUD, *Le tournant théologique dans la phénoménologie française*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1991.
[199] F. JEANSON, *Sartre*, Paris, Desclée de Brouwer, « Les écrivains devant Dieu », 1966, p. 14.
[200] J. DEGUY, *Sartre, une écriture critique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2010, p. 141.

situe la prétendue vérité religieuse à une distance critique. Sartre soumet ainsi la thèse de l'immortalité au pincement ironique. Il déplace la notion de liberté en dehors du cadre substantialiste d'une volonté aux expressions divines. Il convoque les notions de mal et même de péché, mais pour mieux les faire sortir de l'orbite du mal religieux en les pensant relativement à des attitudes et à des époques présentées dans tout ce qu'elles ont de profondément humain : positions ou postures choisies, apparences fautivement assimilées à l'être, contingence des situations vécues.

Pour être le plus fidèle à la pensée de Sartre, il importera de voir ces réécritures dans l'optique générale d'un *athéisme de combat* reconnaissant doublement les limites et les forces du christianisme.

1.1. Un athéisme de combat

« le coup magique de la conversion ne se produit point dans un sursaut : il fallait, pour amener l'explosion, que le terrain fût longuement, constamment miné »[201].

« notre athéisme d'aujourd'hui […] n'est pas un athéisme satisfait. C'est un athéisme, en fait, peu éloigné du temps où Nietzsche disait "Dieu est mort". Nous sommes encore des survivants. »[202]

α. Quel(s) athéisme(s)?

Cet athéisme de combat, quel est-il? Avant tout ce que Sartre en dit, directement à son sujet ou indirectement au sujet des autres. Les différentes versions données du moment de la révélation de l'inexistence de Dieu peuvent recevoir différentes interprétations. Le décalage pourrait signifier que ce n'est pas tant l'âge qui compte — huit ans, neuf ans ou douze ans[203] — que le fait même de l'incroyance avec les conséquences qui en ont découlé. Il servirait également, dans une veine plus sarcastique, à moquer le dispositif confessionnel, avec l'exigence de l'examen *vrai* de soi en réponse à la vérité de Dieu et des Écritures[204]. Enfin, le décalage permettrait de suggérer les durées complexes de l'*adieu à Dieu*, dans la vie d'un incroyant éduqué entre une confession et l'autre. Davantage que les faits compteraient les *récits* de ces faits et les *effets* qu'ils produisent en nous, tant qu'ils maintiennent actif le mouvement combatif de l'athéisme.

Sur ce dernier point d'ailleurs, Sartre ne tient pas toujours le même discours. Dans *Les Mots*, il insiste sur son « entreprise cruelle et de longue haleine » ; dans l'article « Matérialisme et révolution » (1949), il se montre en métaphysicien qui aurait vu l'inexistence de Dieu de manière directe, à la fois

[201] J.-K. HUYSMANS, *À rebours*, texte présenté, établi et annoté par M. FUMAROLI, Paris, Gallimard, « Folio », 1984, p. 161.
[202] J.-P. SARTRE, « Entretiens avec Alain Koehler », *Perspectives du théâtre,* n° 3, mars 1960, avril 1960, repris dans *TC*, p. 1025.
[203] *CdA*, p. 545 et *CDG*, I, p. 352.
[204] Voir SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, X, I : « Je veux "faire la Vérité", dans mon cœur, devant toi, par la confession, mais aussi dans mon livre […] », et F. LACTANCE, *Des divines institutions contre les gentils et les idolâtres*, Jean de Tournes, Lyon, 1587, p. 29-30.

brutale et évidente[205]. Enfin, dans *L'Idiot de la famille* (1971), le biographe met en avant l'ébranlement des certitudes des athées avec le retour sur d'images chrétiennes. Façon de dire que les moments d'une histoire personnelle restent marqués par les aspects chrétiens de l'histoire collective, et que les passions les plus intimes ne sont pas étrangères à un état historique du *pathos* en lien avec les grands thèmes chrétiens du sacrifice et du « qui perd gagne »[206].

Pour comprendre et bien interpréter cette position complexe, on la pensera par rapprochement et contraste avec d'autres. Comment est-on un contemporain athée de Sartre? Et comment Sartre écrit-il sur les athées plus ou moins proches de lui?

À la lecture de certains ouvrages historiques sur l'athéisme, on est frappé par une conclusion qui ressort : celle de la violence et du caractère offensif des prises de position athées[207]. Pourtant, les manières d'être athée, selon les époques et la place de la religion dans le passé de chacun, ne sont pas identiques[208]. C'est aussi un sens possible de la fameuse question de Dimitri dans *Les Frères Karamazov* (1879-1880) — « sans Dieu et sans vie future […] tout est permis, on peut tout faire? »[209]. Avec l'inscription du néant au fondement des dogmes, chacun est libre de vivre son incroyance comme il l'entend. Ainsi en 1943, tandis que Sartre prouve l'inexistence de Dieu et poursuit l'épreuve de son athéisme sur une voie philosophique, Camus exprime sa pensée athée sous l'angle d'un agnosticisme et reconnaît que l'essentiel, avec les proches de confession catholique, n'est pas ce qui les sépare mais ce qui les lie — un amour de tout visage d'homme[210]. La même année, Aragon fait paraître le poème « La Rose et le Réséda » qui invite, au cœur d'un communisme socialiste, à ouvrir la perspective d'une union avec la résistance chrétienne pour lutter contre l'Occupation. Quelques années plus tôt, au moment de l'écriture de *La Nausée*, Nizan faisait l'éloge d'un matérialisme qui refuse les dieux. Les différentes vues sur cet athéisme aux visages divers invitent à insister tantôt sur leurs points communs, tantôt sur leurs irréductibles singularités[211], mais elles méritent toutes d'être mises en regard avec l'idée d'un *drame* de l'humanisme athée[212], ainsi qu'avec ce constat générationnel fait par Sartre dans sa préface à *Aden Arabie* (1960) : « Nous gardâmes longtemps […] le vocabulaire chrétien : athées, nous ne doutions pas d'avoir été mis au monde pour y faire notre salut et, avec un peu de chance, celui des autres »[213].

---

[205] « Matérialisme et révolution », *SIII* (1949, rééd. 1976), p. 139 : « Il est clair en effet que l'athéisme de M. Naville ou de madame Angrand n 'est pas "l'expression d'une découverte progressive". C'est une prise de position nette et *a priori* sur un problème qui dépasse infiniment notre expérience. Cette position est aussi la mienne […] ».

[206] Voir not. *IFIII*, p. 106-119.

[207] Cf. *La Gloire des athées*, Paris, Les Nuits rouges, 2006.

[208] A. COMTE-SPONVILLE, dans *Présentations de la philosophie,* insiste sur la singularité de tout athéisme puisque l'athée est celui qui choisit et vit sa croyance au lieu de la prouver (Paris, Albin Michel, 2006, p. 120).

[209] Ph. CABESTAN, *La Philosophie de Sartre*, Paris, Vrin, 2019, p. 118, qui montre en quoi « Sartre peut faire sienne » cette observation.

[210] A. CAMUS, lettre à F. PONGE, *Essais*, édition de L. FAUCON et R. QUILLIOT, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 1596 et *Carnets*, janvier 1942-mars 1951, Paris, Gallimard, 1964, p. 205. Cf. A. CORBIC, « L'humanisme athée de Camus », *Études*, 2003, tome 399, p. 227 à 234 et *Camus et Bonhoeffer. Rencontre de deux humanismes*, Paris, Labor et Fides, 2002.

[211] Voir C. BRUAIRE, *Les Forces de l'esprit*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 74 et D. MOREAU, *Mort, où est ta victoire?, op.cit.*

[212] P. HENRI DE LUBAC, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1944.

[213] « Préface » à *Aden Arabie*, reprise dans *SIV* (1964), p. 156. Cf. cette synthèse d'un article de J. MARCHAND sur « Sartre, Flaubert et Dieu », *Raison présente*, n° 33, février-mars 1975, p. 65-77, sp. 67.

β. Notions survivantes

L'association paradoxale de l'athéisme à l'idée du salut dit une difficulté à s'émanciper totalement des restes du christianisme. Parmi eux, la notion de salut est affirmée dans sa position nodale et fondamentale. Que l'on soit voué au mal du désespoir (damnation) ou au bien de la littérature (élection), on n'échappe pas à un double schéma des écrits sotériologiques : se sacrifier pour sauver l'humanité[214], ou encore se sauver en sauvant l'humanité[215]. Avec une approche rétrospective, Sartre reconnaît qu'il n'a pas pu se dérober au paradoxe qui animait aussi l'écriture de Nizan. L'entrée en écriture a lieu sous la lumière d'une rédemption envisagée dans l'avenir, et vécue au moment de l'écriture, de manière heureuse (Sartre) ou douloureuse (Nizan)[216].

Le temps de la rédaction de la préface à *Aden Arabie* est contemporain de l'écriture des *Mots*. En 1964, Sartre reconnaît s'être dépouillé de ce dernier mythe qui le rivait à la position bâtarde de l'écrivain athée croyant au salut. Dix ans après *Les Mots*, dans *La Cérémonie des adieux*, Sartre confie à Beauvoir quelques pensées sur l'athéisme avec l'idée d'une survivance de certaines idées chrétiennes telles que les idées de Dieu, de péché et de salut. L'exigence, pour soi, d'un athéisme conséquent, à la fois lucide et conscient, suppose de reconnaître des restes chrétiens pour ne pas tomber dans l'illusion d'un dépouillement total : « C'est difficile. Ceux mêmes qui pensent être arrivés à être un athéisme conscient et réfléchi, sont certainement pénétrés encore par des notions divines, des éléments de l'idée divine, et par conséquent manquent un peu ce qu'ils veulent »[217].

Le décalage entre l'ordre du discours et l'ordre du vécu n'est cependant pas qu'une difficulté personnelle. Sartre le pense avec l'époque. L'athéisme sera absolument profitable lorsqu'il ne sera plus seulement une affaire individuelle, mais une affaire collective englobant toute l'humanité et marquant la fin de la sujétion de l'homme au divin. Pas moins qu'une autre, sans doute plus que les autres, cette entreprise de libération n'a rien de gratuit. Elle implique de se séparer de nombreux avantages, ceux-là mêmes qui justifient les exercices servant à contribuer au salut par le Christ. Par exemple : un sens donné aux souffrances comme aux différents temps d'une vie ; l' idée d'une nécessité du monde, de la naissance

---

[214] Selon les injonctions à mourir en martyr ou celles de cette *mission* chrétienne : quitter sa vie présente pour sauver les âmes par la conversion — *Matthieu*, 28, 18-20. L'idée maîtresse, qui structure une interprétation historique de l'appel du Christ au salut de l'humanité (interprétation en faveur de l'universalité des âmes à sauver qui daterait des VIII-IX^{e} s. et qui se poursuivrait dans l'unité de la chrétienté des XI-XII^{e} siècles) est celle d'un *salut collectif* réalisé par l'œuvre des missionnaires. Nous avons consulté sur cela D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1100-1150*, Paris, Aubier, 1998, p. 12-30 et l'article « Chrétienté » dans C. GAUVARD, A. DE LIBERA et M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge,* Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 287-288, ainsi que P. BROWN, *The Rise of Western Christendom,* Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, p. 28.

[215] Que ce soit pendant la vie ou après la mort, à travers les sacrements qui disent le salut dans la conjugaison des mots et des actes en synthétisant et en rappelant la figure du Christ comme sacrement absolu (parmi l'abondante littérature sur les sacrements, nous faisons réf. à L.-M. CHAUVET, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, « Theologia », 2010, p. 35-54 ; M. CLAVIER, *Les Sacrements*, Strasbourg, Éd. du Signe, 2005, p. 8-9 ; J.-C. LARCHET, *La Vie sacramentelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2014, p. 9, et B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 19).

[216] Sur l'optimisme de Sartre et sur le pessimisme de Nizan, J. DEGUY, « Nizan et Sartre. Les miroirs jumeaux de la fiction », *Sartre, une écriture critique*, *op.cit*., p. 223-232.

[217] *CdA,* p. 558.

et de la mort ; le sentiment d'une justification de soi par un amour pur ; la valeur conférée au mystère ; la victoire de chacun, dans l'au-delà et ici-bas, qui a suivi l'exemple christique[218]. Néanmoins, le gain vaut bien la perte. Sartre retourne l'idée chrétienne de rédemption pascale en affirmant que la véritable mort du Christ est celle qui résulte de la mort en soi de l'idée de Dieu. C'est cette mort, et non pas celle du Vendredi saint, qui sauve l'humanité en la ramenant au monde et à son histoire, et en lui révélant la liberté qui la fait exister le plus humainement possible[219].

Reste que ce temps de la Révélation de l'humanité à elle-même, sans le filtre religieux, demeure un temps à venir. On se tient dans un entre-deux temporel analogue à celui du temps historique selon l'histoire chrétienne, temps de l'histoire humaine compris comme le temps qui reste avant la fin du temps au moment de l'Apocalypse[220]. Sartre l'affirme dans la *Cérémonie des adieux* : « ça sera long […] il faut essayer de repenser, de reconstituer un monde délivré de toutes les notions divines », avant de conclure ainsi : « […] on ne peut pas dire que le monde soit athée. Il y a encore trop de gens qui croient »[221].

Dans la mesure où le fait de ne pas croire dépend aussi d'un contexte culturel qui fait la singularité d'une époque, l'athéisme authentique ne peut être qu'un *athéisme de combat*. Avec l'engagement personnel de l'athée, qui vit sa vie contre l'idée de Dieu, s'impose la connaissance de ses avatars et de ses idées parentes : conditions d'une lutte contre un sacré religieux survivant sous les différents masques de la culture. Dans cet engagement qui exige de voir les illusions et les fausses aides de la foi religieuse, il s'avère inévitable à la fois de combattre contre soi — pour ne pas se perdre dans les schémas de croyance imposés par la société — et de combattre les autres — pour leur montrer aussi tout ce que fait perdre à l'humain l'adhésion au nom de Dieu. C'est le constat de Simone de Beauvoir dans *Tout compte fait*, deux ans avant *La Cérémonie des adieux*, qui correspond à la position de Sartre sur l'athéisme. Contre les commodités de la croyance en un être supérieur, contre la sujétion de la foi religieuse, l'athée est celui qui affronte et continue d'affronter les difficultés de l'existence et de son propre athéisme honnêtement. Paradoxalement, cet affrontement, exigeant d'aller *de front*, *au front*, sans faire marche arrière[222], est l'attitude qui suppose à la fois de revenir sur les mystifications de la damnation et du salut, et qui permet un optimisme réaliste où est substitué l'espoir d'une vérité servant l'humanité au faux-semblant du dessein divin[223].

---

[218] Voir P. PRIGENT, sur l'Apocalypse de Jean et son interprétation par les théologiens chrétiens, *Les Secrets de l'Apocalypse, Mystique, ésotérisme, apocalypse*, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 26 notamment.
[219] *CdA*, p. 558.
[220] Au sujet de cette temporalité d'avant l'Apocalypse dans l'épître aux Romains, une référence incontournable est à souligner, G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, *op.cit*., p. 104-106.
[221] *CdA*, p. 557-558.
[222] Affirmant : « Jamais il n'a été question pour — jamais il ne saurait être question — de revenir aux fables qui ont charmé mes premières années » (*TCF*, p. 511), Beauvoir retrouve Sartre qui reconnaissait, en 1939, avoir « réglé la question une fois pour toutes à douze ans » (*CDG*, p. 353).
[223] *TCF*, p. 510-511 et 512.

γ. Un héritage nietzschéen et gidien

L'athéisme de Sartre peut être éclairé de biais par l'expérience de Beauvoir. Il reçoit aussi un éclairage des auteurs athées qui ont reçu, sous la plume sartrienne, un statut de modèle contestataire.

Ainsi, Nietzsche, convoqué à plusieurs reprises, avec des thèmes qui concernent plus ou moins directement les idées de Dieu et du salut. En somme, on doit vivre avec le constat de la mort de Dieu, tout en veillant à ne pas retrouver les illusions des arrières-mondes dans d'autres notions, dont celle d'athéisme — qui ne pourrait être que l'expression d'une volonté de croire voilée par une volonté de vérité[224]. Sartre, en 1943, écrit contre Bataille : « Nietzsche est un athée qui tire durement et logiquement toutes les conséquences de son athéisme »[225]. Tirer « durement et logiquement » ces conséquences, cela impose de ne pas faire du refus de l'idée de Dieu un moyen pour mieux le retrouver plus tard ; de ne pas tomber non plus dans une hallucination à la fois facile et confuse pour échapper aux difficultés de la position athée[226]. Le biographe français de Nietzsche, Daniel Halévy, a bien montré en quoi la philosophie nietzschéenne a « mal-men[é] [le christianisme] avec […] virulence pertinente » et a choisi de pratiquer « une abstinence spirituelle faisant abstraction des idées chrétiennes autour de l'idée de Dieu »[227]. L'utilisation de Nietzsche, sur le plan de l'athéisme, a donc une valeur d'exemple, exemple d'autant plus parlant pour souligner la difficulté de la position qu'il doit être pensé relativement à un milieu familial protestant et pastoral, selon les modalités d'exercice et d'orientation des consciences du pouvoir des pasteurs[228]. On mentionnera ici les verbes employés par Foucault dans *Sécurité, territoire, population* qui articulent ce type de pouvoir, en particulier, à la trinité « Salut-Loi-Vérité » : « guider, prescrire, enseigner, *sauver*, enjoindre, éduquer, fixer le but commun, formuler la loi générale, marquer dans les esprits, leur proposer ou leur imposer des opinions vraies et droites. »[229]

Écrire pour dire la mort de Dieu, c'est aussi écrire pour dire une mort qui a une résonance particulière dans le contexte d'une époque et d'un vécu particuliers, lesquels ont déterminé les principaux problèmes du nietzschéisme, tels que « le type du prêtre »[230]. Outre dans les articles, c'est dans le cadre dramatique d'une pièce comme *Les Mouches* que Sartre reprend les thèses de la *Généalogie de la morale,*

---

[224] Sartre renvoie aux « illusions des arrières-mondes » dans *L'Être et le Néant*, p. 12, pour penser le phénomène et la phénoménologie ; il mentionne aussi les thèses de Nietzsche pour critiquer leur détournement par Bataille — « [cet] halluciné de l'arrière-monde » — dans « Un nouveau mystique » (*SI*, p. 185 not.). Parmi les textes de Nietzsche, nous faisons référence en particulier à la *Généalogie de la morale*, III, §27. Sur Nietzsche, la mort de Dieu et le salut, on s'appuiera surtout sur D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2010, et en particulier à cette citation : « la mort de Dieu étant l'événement dont la pensée de Nietzsche se veut le contrepoids, il importe de comprendre quel était ce Dieu qui pouvait seul nous sauver ou justifier, et pourquoi il ne le peut plus » (p. 51).

[225] « Un nouveau mystique », *SI*, p. 205.

[226] *Ibid*.

[227] D. HALÉVY, *La Vie de Nietzsche*, Paris, Hachette, « Pluriel », 1986, p. 30 et 74.

[228] M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978,* éd. par M. SENELLART sous la dir. de F. EWALD et A. FONTANA, Paris, Gallimard/Seuil, 2004 (spécialement les leçons du 8 février au 1er mars 1978).

[229] *Ibid*., p. 170-171.

[230] Voir G. DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 146 : « Le type du prêtre, unique problème de la philosophie » ; l'interprétation deleuzienne est citée par Ph. BÜTTGEN dans « Type du prêtre, naissance des dieux », B. BINOCHE et A. SOROSINA (dir.),

> par le biais de Nietzsche [Sartre] […] charge Oreste de rappeler les grandes leçons de [l'] immoralisme [nietzschéen] : mort de Dieu, mort de la *faute*, mort du repentir, mort de l'expiation, libération d'un seul, exemplaire pour tous, et provoquant le réveil du troupeau bien-pensant…[231]

La prédication du Christ est loin et la ligne qui sépare Oreste du Messie est comme celle qui disjoint la ligne horizontale de la ligne verticale : « Le Christ instaure une relation entre le ciel et la terre tandis que l'acte sauveur d'Oreste serait plutôt horizontal »[232]. De plus, là où le Christ commande un chemin de vie à suivre, dans une obéissance imposée aux disciples et, via eux, à tous les fidèles, Oreste sort de la vie de ceux qu'il a sauvés.

Donc, réveil de l'individualité plutôt que sa mort dans et par la croyance en les dogmes religieux. Ainsi, retournement des textes de Paul et de Jean. Il fallait que Dieu meure pour que l'humanité, dans sa singularité universelle, soit sauvée. Et Sartre de convoquer cette thèse nietzschéenne — être *sa* vérité, vivre *son* athéisme, inventer *sa* vie — dans le texte consacré à Gide en 1951, pour appuyer l'idée d'un refus subjectif de l'idée de Dieu et des idées chrétiennes. Cette fois, c'est un détournement de la thèse de *L'Apologie du christianisme* de Tertullien et un déplacement des fragments des *Pensées* que Sartre effectue. Au lieu du « On ne naît pas chrétien, on le devient » et du « Dieu sensible au cœur et non à la raison », la trame du « Gide vivant » indique comment l'athéisme ne se prouve pas mais s' éprouve, comme un chemin de croix, tout au long d'une existence. Dans un parallèle avec la vie par le *Christus vivit*[233], Sartre présente Gide comme l' « exemple irremplaçable » d'un « [athéisme] lentement conquis […] [qui] devient sa vérité concrète et la nôtre »[234].

Difficulté d'un athéisme portée une fois encore sur la scène théâtrale, en juin 1951, avec le personnage de Goetz qui guette une vérité humaine à la manière du Philoctète gidien de *Néoptolème ou la porte étroite* (1909), dans le silence et dans une solitude reconnue par lui : « J'ai tué Dieu parce qu'il me séparait des hommes et voici que sa mort m'isole encore plus sûrement […]. Si Dieu n'est pas, pourquoi suis-je seul, moi qui voudrais vivre avec tous? » [235]

La question du personnage du *Diable et le bon Dieu* se pose dans une pièce qui marque l'engagement sartrien et un dépassement d'une pensée de l'homme seul. Sartre aurait trouvé, dans le cheminement de Goetz, la ligne directrice de son propre athéisme : exister la mort de Dieu dans la plus grande solitude avant la révélation de la nécessité d'une action collective. Si, dans cette solitude, se révèle

---

Les Historicités de Nietzsche, Paris, Éditions de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2016, p. 85 à 102. On fait référence par ailleurs à É. BLONDEL, « La thématique protestante de l'antichristianisme de Nietzsche », *Le Portique*, 8, 2001.
URL : http://journals.openedition.org/leportique/167.

[231] J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit*., p. 47.

[232] L. POLLMANN, *Sartre und Camus. Literatur der Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1967, p. 52, cité et traduit par E. BROCK-SULZER, *L'Engagement et le Personnage chez Sartre*, Winterthur, Verlag H. Schellenberg, 1972, p. 41. Nous reprenons son analyse, p. 41-46.

[233] Présenté comme suit : vivre par l'exemple du Christ, vivre « son rapport à la religion et à la dialectique vivante qui l'a conduit à la [révélation] finale », vivre « toute cette expérience rigoureuse » et cette vie qu'il a vécue « *pour nous* », vivre la vérité qui est « devenue » par lui.

[234] Nous citons le texte de Sartre, « Gide vivant » dans *SIV* (nouvelle édition), p. 95-96.

[235] *DBD*, p. 499.

un moyen nécessaire pour se sauver en (se) sauvant (avec) les autres, la question demeure de savoir si l'idée même de subjectivité, le *moi* dont on suppose qu'il doit se dire et se connaître pour être authentiquement, n'est pas une construction chrétienne. Auquel cas, le salut de la subjectivité chez Sartre serait, au moins en partie, l'aménagement d'un héritage chrétien aux facettes décrites par *Les Mots*.

1.2. Subjectivité et christianisme

Le christianisme paraît ne pas avoir part à la construction de l'ontologie sartrienne. Les premiers temps de l'introduction de *L'Être et le Néant* ne consistent pas en une généalogie faisant voir la genèse religieuse de l'idée de subjectivité. Sartre est dans une démarche que Foucault lui reprochera : il aborde en tant que philosophe la conscience et les choses en s'appuyant non pas sur un sol chrétien mais sur les pensées de Husserl et de Heidegger. Donc, il « sauve les phénomènes », dans la ligne d'un retour « aux choses mêmes! », et il reprend l'idée des *Ideen* selon laquelle la conscience est intentionnelle. Nul salut au sens religieux mais plutôt une sauvegarde, au point que la première moitié du texte de 1943 peut être vue comme la justification d'une description de la conscience sartrienne imageante rédigée au carnet III des *Carnets de la drôle de guerre* : un absolu (« moi-même ») peut rencontrer un autre absolu (« la chose ») dans une « cérémonie morale et sacrée » n'ayant rien d'une destruction de l'un par l'autre[236].

α. Usages et dépouillements

Si les notes prises le 2 décembre 1939 esquissent un brouillon théorique du « Traité sur le néant », elles peuvent cependant surprendre par leurs mots religieusement connotés (terre promise, faute, salut). L'objectif, assumé par Sartre-soldat et rapporté aux premières années de sa formation philosophique, est celui d' « absolutiser » le monde réel, c'est-à-dire de le penser et de le vivre comme l'absolu qu'il est, à la fois pour le conquérir et pour le faire sortir du giron idéal dans lequel l'a placé la culture idéaliste des pères et des enseignants bienpensants. Alors la démarche décrite relèverait d'un double combat qui se tiendrait dans les deux cas pour le *réalisme philosophique* et pour le *néoréalisme littéraire*. Sartre est en guerre « contre la philosophie dissolvante de l'idéalisme » et contre la fermeture du monde à la conscience[237]. Tout cela, nous le verrons dans le détail avec notre partie III. Ce qui nous intéresse ici, c'est un certain usage du christianisme.

En effet, en 1939, Sartre s'approprie un langage de type théologique pour placer le sacré dans la réalité mondaine et dans l'activité de la conscience. Sacré fonctionnant par paire et renvoyant à un absolu de deux ordres, sans unification valable dans une idée comme l'idée de Dieu.

En 1943, Sartre a dépouillé le plus possible sa langue philosophique de références religieuses. Les idées sont claires et un terme comme celui de « transcendance » est présenté avec l'intentionnalité et la

[236] *CDG*, cf. la note du « Carnet III », datée du 2 décembre 1939. Nous étudierons cette *rencontre* dans la partie III.
[237] *Ibid.,* aussi p. 299, et *EN*, p. 23.

thèse de l'infinité de l'objet intentionné pour éviter de recourir à Dieu et pour fonder philosphiquement le réalisme phénoménologique[238]. Le dépouillement d'un lexique religieux s'accompagne d'ailleurs du soin apporté par Sartre à désubstantiver la subjectivité en dissociant la notion de conscience de celle de substance. Il rompt ainsi avec le Dieu de Descartes… et avec celui de Spinoza et de Bergson : « la conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. […] elle est un vide total »[239].

« Vide total » qui n'est pas une autre kénose, par une analogie avec « l'évidement du Christ » sur la croix[240]. Pour Sartre, le vide de la conscience fait qu'elle est d'abord une conscience non positionnelle d'elle-même. Il implique aussi de défendre l'idée d'une « transphénoménalité de l'être » sans laquelle la proposition suivante : « Il y a des objets », ne renverrait à rien[241]. Ce qui permet de sauver, avec la conscience, ses liens avec les choses, les choses en tant que telles ainsi que sa réflexivité, précisément en ne la mettant pas à l'abri des menaces du monde[242].

La présentation sartrienne de la subjectivité dans *L'Être et le Néant* n'épuise cependant pas tout ce que Sartre a pu dire de la subjectivité. On s'interrogera sur son inactualité présumée et on se demandera quelle place y joue le christianisme. La référence à Foucault, croisée avec la critique de Sartre écrivain par Robbe-Grillet, invitera à préciser certains aspects de la subjectivité sartrienne.

β. Deux critiques de Sartre : Foucault et Robbe-Grillet

Pour Foucault et pour Robbe-Grillet, Sartre convoquerait des concepts obsolètes. Selon l'auteur de *Les Mots et les Choses*, Sartre accuserait un retard par rapport à l'écriture bataillienne et blanchotienne. À trop vouloir sauver la subjectivité et ce qui l'accompagne (la conscience, l'imagination, la mémoire), Sartre ne serait qu'un penseur de l'identité subjective qui n'aurait pas su prendre le train de la « pensée du dehors »[243]. L'article « Un nouveau mystique », approche critique par Sartre de *L'Expérience intérieure*

---

[238] « Mélanges », *SIX*, p. 104 ; à lire avec *EN*, p. 16. Cf. aussi un entretien datant de mai 1975 (paru dans *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, *Library of Living Philosophers*, vol. XVI, Illinois, 1981, p. 5-51). Pour une synthèse des thèses de l'introduction de *L'Être et le Néant*, on consultera en particulier J.-M. MOUILLIE, « Présentation », *Sartre et la Phénoménologie*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions Fontenay/Saint-Cloud, 2000. Pour la mise en évidence des difficultés de la « phénoménologie réaliste » de Sartre, on pourra consulter R. MOATI, *Sartre et le mystère en pleine lumière*, Paris, Cerf, 2019, p. 13-15.

[239] *EN*, p. 23. Voir, sur la mort de ce sujet, *Arc*, 93 et J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psyché*, Paris, PUF, 2000, p. 8.

[240] Vide qu'un auteur comme Bataille a pu décrire en employant les mots de « déchéance », d' « agonie », de « non-savoir », d'« absence totale de salut » et de « désespoir de Dieu »*EI*, p. 61.

[241] *EN*, p. 28-29. Cf. R. MOATI, *op.cit.*, p. 22.

[242] *EN*, p. 18-20, et, inévitablement, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité », *SI*, p. 39 et 41 : « La philosophie de la transcendance nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière […] finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde […]. »

[243] M. FOUCAULT, entretien avec D. TOMBADORI, 1978 (repris dans *Dits et Écrits*, II, *op.cit.*, p. 868-869) : « Dans une philosophie comme celle de Sartre, le sujet donne sens au monde. Ce point n'était pas remis en question. Le sujet attribue les significations. La question était : peut-on dire que le sujet soit la seule forme d'existence possible ? Ne peut-il pas y avoir des expériences au cours desquelles le sujet ne soit plus donné, dans ses rapports constitutifs, dans ce qu'il a d'identique à lui-même ? N'y aurait-il donc pas d'expériences dans lesquelles le sujet puisse se dissocier, briser le rapport avec lui-même, perdre son identité ? ». La « pensée du dehors », rapidement évoquée dans l'intro., est celle de l'impossible : l'impossible, au sens de ce nouveau rapport au langage qui le met *hors de soi*, pour amener son sujet à s'y voir sous l'angle d'un *écart* ou d'une *dispersion* (M. FOUCAULT, « La pensée du dehors », texte cité).

de Bataille, marquerait un décalage de Sartre avec l'avant-garde de son époque ; décalage indépassable à cause de l'adhésion radicale à une philosophie de la subjectivité issue d'un autre temps (Descartes, Kant).

Sartre, une référence déjà dépassée au moment où il écrit *L'Être et le Néant* et « Un nouveau mystique »? C'est du moins ce que Foucault sous-entend quand il replace, par rapport à Bataille, sa lecture des textes sartriens :

> Il m'a semblé qu'il y avait dans l'incompréhension de Sartre à l'égard de Bataille quelque chose qui constituait pour moi la raison d'une rupture irréparable, et finalement l'indication de quelque chose qui devait sans doute être essentiel à notre époque. En effet, ce qui est important pour la philosophie, pour la politique, finalement pour tout homme, c'est bien ce que Bataille appelait l'expérience, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas l'affirmation du sujet dans la continuité fondatrice de son projet. C'est plutôt dans cette rupture et ce risque par lequel le sujet accepte sa propre transmutation, transformation, abolition, dans son rapport aux choses, aux autres, au vrai, à la mort, etc. C'est cela, l'expérience. C'est risquer de n'être plus soi-même.[244]

Autre méprise de Sartre : parce qu'il adhèrerait sans distance au cercle de l'identité, de « l'absolue mémoire », de la « plénitude mobile d'une vérité que rien n'épuise » (points communs avec Leiris)[245], il ne verrait pas tout ce que sa pensée doit à une histoire toute chrétienne que sa philosophie à la fois manifeste et néglige. Et d'une subjectivité à l'autre, du Descartes en Sartre au « je-il » de Roquentin, Sartre reconvoquerait « quelques notions périmées relevant d'une conception romanesque traditionnelle » à travers l'humanisme caché d'un « univers tragifié »[246]. Thèse de Robbe-Grillet : l'écrivain de *La Nausée* aurait donné des forces neuves aux notions humanistes et littéraires qu'il a cherché à déplacer et à dépasser[247].

Les critiques de la subjectivité sartrienne, côté philo., côté fiction, font peu de cas de ce que Sartre fait de la conscience à partir de ce qu'on a fait d'elle. Nous le verrons dans le troisième moment, quand nous replacerons la découverte de la phénoménologie dans le contexte d'une rupture. Toujours est-il, disons-le déjà, qu'une lecture de type discontinuiste (Sartre, *anti*-cartésien) ne va pas de soi ; en effet, l'article de 1946 sur « La liberté cartésienne » n'insiste pas tant sur cette rupture que sur la continuité entre le cartésianisme et l'humanisme. Pourtant, des signes de distance peuvent être relevés.

γ. Un christianisme cartésien

Dans son article, Sartre reconnaît l'influence de la conception cartésienne de la liberté comme liberté du jugement. C'est une influence liée à ce que Descartes fut, à savoir : « un penseur à explosions » (l'image est de Sartre[248]), dont l'ambition était de constituer une philosophie *nouvelle*, pensée comme le

---

[244] M. FOUCAULT, entretien pour le *Nouvel Observateur* (janvier 1979), publié en février 2018 dans le cahier n 1 de l'édition n° 2779 de *L'Obs*. Sur la référence « obsolète » à Sartre, voir aussi A. RENAUT, *Sartre, le dernier philosophe*, *op.cit*., p. 22-23 et M. MACÉ, « Sartre considéré comme terminus », *TM* , avril 2005, n° 632-633-634, p. 160-180, sp. 167-168.
[245] M. FOUCAULT, à propos de R. ROUSSEL, texte déjà cité.
[246] J. COLOMBEL, *Jean-Paul Sartre. Tome 1. Un homme en situations*, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio essais - Textes et débats », 1985, p. 362-365. Elle cite A. ROBBE-GRILLET, *Pour un nouveau roman*, Paris, Gallimard, « Idées », 1963, p. 70.
[247] *Ibid*., p. 76.
[248] *CDG*, p. 368.

socle d'une *théologie* nouvelle en tant que *science du salut*[249]. Mais il n'a pas suffi que Descartes ait mis de la violence dans la pensée pour parler à son siècle et à ses héritiers rationalistes. Il a fallu aussi que ce philosophe du XVII[e] siècle ait réalisé une double tentative rappelée par Sartre : sauver l'ordre des vérités divines et la liberté humaine. Parmi les moyens de cette tentative, Sartre relève l'expérience de la grâce — lumière intérieure, surnaturelle —, éprouvée dans et par l'expérience de la foi — disposition de la volonté à être illuminée par la lumière divine. Surtout, Sartre renvoie à la dualité de l'infini et du fini qui recoupe la distinction entre l'être et le non-être. Les mots de l'article pourraient servir de phrases explicatives de l'ontologie sartrienne — synthèse : je suis un néant d'être devant ce qui existe. Ils permettent d'indiquer que c'est une conception du sujet en tant que néant — pouvoir de dire non, de refuser, de suspendre son jugement chez Descartes — qui est déterminante pour le salut de la subjectivité.

D'où vient donc la séparation d'avec le cartésianisme? De ce que Descartes n'a pas radicalisé sa conception du néant pour faire du néant aussi une puissance négative et positive. De ce par rapport à quoi Descartes rejoint la liberté chrétienne : « l'homme cartésien, l'homme chrétien, sont libres pour le Mal, non pour le Bien, pour l'Erreur, non pour la Vérité »[250]. De la limite divine qui borne la liberté humaine. La fin de l'article rappelle le beau geste sartrien dans *L'Être et le Néant* : pour sauver la subjectivité, Sartre a placé l'absolue liberté de Dieu dans le néant de la conscience humaine et il a fait du sujet celui qui *constitue* le monde par la relation temporelle établie entre « la conscience actuelle présente à elle-même à [et] la conscience possible à réaliser »[251]. Relation temporelle qui fait du pour-soi un être de projets, une conscience d'exister, non pas une « une succession d'instants séparés par des néants comme chez Descartes », mais une véritable « extension finie de durée concrète et continue »[252]. La temporalité du pour-soi n'est pas l'éternité divine trouée par les failles de la finitude des hommes, elle est autant l'expression du néant de la conscience que ce qui fait que la réalité-humaine existe authentiquement : la possible « détermination du présent par le futur »[253], le fait de « se défini[r] par sa fin »[254]. Sartre se sépare donc de Descartes surtout quant aux thèses chrétiennes qu'il reprend dans sa conception de la subjectivité.

On pourra se demander en quoi le divorce de Sartre d'avec le christianisme demeure compatible avec la reprise de certaines références chrétiennes et en quoi la compatibilité suppose, plutôt qu'un usage fidèle à titre d'exemple ou d'argument, des constructions de détournements et d'oppositions philosophiques réalisées à partir de mythes chrétiens.

---

[249] Une science nous enseignant comment « gagner le ciel », cf. R. DESCARTES, *Œuvres complètes*, tome VI (*Discours de la méthode* et *Essais*), nouvelle éd. de Ch. ADAM et de P. TANNERY, Paris, Vrin, 1965, p. 6 et H. GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p. 244. Il est dommage que L. FLAM, dans son article déjà cité sur « Le salut dans la pensée de Hegel à Sartre », en reste au seul constat suivant : « Cette nouvelle religion philosophique ne connaît donc ni la chute, ni le salut » (p. 220).
[250] Voir *IFI*, p. 309 à 311.
[251] R. MOATI, *op.cit.*, p. 117.
[252] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 204.
[253] *Bau.*, p. 37.
[254] *EN*, p. 530, mots cités par J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 203-204.

1.3. Détournements et dépassements de mythes chrétiens

α. Une mythographie chrétienne ?

Cette séparation conditionne la conception de la subjectivité de l'homme seul (ne dépendant ni de Dieu ni de la société). Le jeune Sartre substitue aux mythes chrétiens de la chute et de la résurrection des mythes grecs et le grand mythe de l'artiste solitaire. À rebours du Dieu chrétien et au-devant de lui, dans la *Légende de la vérité* (1930-31), Sartre peut renvoyer à Laforgue et suggérer un désir de devenir légendaire en refaisant/en défaisant Dieu[255]. C'est en vue de ce devenir que l'écrivain travaille sur les mythes et privilégie la mythologie antique par rapport à la mythologie chrétienne. L'emploi sert à nourrir l'univers philosophique et littéraire du graphomane en l'émancipant de l'esprit de sérieux dépendant notamment des thèmes de la faute, de la souillure et du salut de l'âme conçus avec les doctrines chrétiennes. Les mythes, employés dans les écrits de jeunesse, participent d'un désir de totalisation et de totalité, puisqu'ils ont à la fois une dimension de fondement, une valeur universelle et un caractère signifiant. Plus concrètement, leur réécriture est l'occasion d'un exercice dans et par lequel Sartre « [tend] à s'analyser, à se décrire et à se former par l'écriture »[256]. Reprenant une thèse présentée par Geneviève Idt dans « Sartre "mythologue" », on dira que les écrits de Sartre mythurge,

> depuis le mythe platonicien qu'imite *Légende de la vérité* jusqu'aux petits récits symboliques, apologues, exemples, fables, paraboles, enchâssés dans un récit romanesque ou dans un discours philosophique pour les illustrer ou les "mettre en abyme" […] [sont] la reprise rituelle […] du seul mythe de l'origine de l'écriture, de la vocation d'écrivain […].[257]

Si Sartre développait spontanément une pensée en mythes[258], l'usage de ces mythes tourne autour de cette origine et rappelle, dans les textes du jeune écrivain, une tradition antique, ainsi que l'origine du commentaire. À supposer que tout dispositif « énarratif » soit construit par un travail de renvois à un texte premier (« Ur-texte », ou « texte originel »), alors le mythe de l'écriture littéraire est à Sartre ce que le récit biblique de la création du monde est à saint Augustin[259]. L'analogie indiquée suscite un questionnement. Sans pour autant rapprocher notre auteur de Simone Weil, qui lisait Husserl à la même époque, interrogeait « le moi de conscience » et convoquait les mythes pour mieux donner à penser le message évangélique[260], on se demandera : le jeu d'une mythologie contre une autre est-il forcément synonyme d'une émancipation quelconque à l'égard des mythes chrétiens?

---

[255] *ÉdS*, p. 531. Aussi M. CONTAT et M. RYBALKA, « Introduction » aux *ÉdJ*, citée, p. 21.
[256] *FdA*, p. 22-23 et M. CONTAT et M. RYBALKA, « Introduction » aux *ÉdJ*, citée, p. 21.
[257] G. IDT, « Sartre "mythologue" », art. cité, p. 120.
[258] M. CONTAT, « Préface », *TC*, p. XIX.
[259] B. CLÉMENT, *L'Invention du commentaire : Augustin, Jacques Derrida*, Paris, PUF, 2000.
[260] Sur Sartre et Weil, cf. B. MCLANE-ILES, « Les premières idées de Simone Weil sur la perception : Simone Weil et Jean-Paul Sartre », *Cahiers Simone Weil,* VI-1, mars 1982, p. 22-45. En outre, E. GABELLIERI, « Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil », *Archives de philosophie*, avril 2009, tome 72, p. 627-644. On indique aussi la critique justifiée d'un rapprochement Husserl-Sartre-Weil par R. CHENAVIER dans *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 2001, p. 152-166.

Dans un texte consacré à l'opposition entre « L'expérience phénoménologique et l'expérience chez Bataille », Foucault présente plusieurs griefs contre Sartre-phénoménologue. Les écrits sartriens seraient les expressions d'une « conscience fidèle à s'écouter elle-même », dans un mouvement consistant à aller vers le plus originaire, en remontant à une mythologie de l'origine[261], avec ses mythes et ses références sous-jacentes. Au lieu de se replacer dans un contexte historique et institutionnel, Sartre négligerait l'*a priori* historique de la méthode foucaldienne. Pourtant, selon Foucault, c'est ce point méthodologique qui aide à la fois à dénoncer l'illusion de la centralité du sujet et à se débarrasser définitivement des mythes du christianisme en les replaçant dans un cadre historique avec ses événements propres, et en rendant compte de ces événements avec la détermination d'une périodisation bien précise[262].

Pourtant Sartre, même dans *L'Être et le Néant*, ne pense pas en faisant totalement abstraction du christianisme. Certes, il ne lui donne pas une position centrale. On ne pourrait donc pas dire au sujet de Sartre ce qu'Heidegger disait de Nietzsche : « [sa] métaphysique […] est aussi *en tant qu'ontologie* […] *simultanément* théologie »[263]. On ne saurait, non plus, aller radicalement dans le sens de la critique derridienne de Sartre lisant son ontologie phénoménologique comme une onto-théologie[264]. En revanche, Sartre convoque des éléments *symboliques* chrétiens pour nourrir les thèses de sa première philosophie. On ne se délivre pas des mythes d'une époque sans cette époque. L'ontologie sartrienne, au lieu d'être au christianisme comme l'expérience intérieure est par rapport à l'ontologie phénoménologique — son « rebord extérieur » où l'on « tombe à pic, se libérant d'un coup de l'effroi du *Logos* »[265] — ne laisse pas de mobiliser des références chrétiennes à la fois pour mieux aider, autant que possible, à s'en défaire et pour faire parler — ou signifier, comme tout usage prosaïque des mots — sa philosophie.

Ainsi Sartre, dans *L'Être et le Néant*, veut-il montrer une subjectivité entre le néant et la liberté qui s'éclate sur le monde et tente de s'acheminer vers un être que, par ailleurs, elle n'est pas. Il veut aussi donner à penser l'événement de la rencontre avec autrui, comme ce regard nouveau qui fait du pour-soi un pour-autrui. Dans le diptyque que forme le texte avec son introduction et ses quatre parties, deux grands axes se dégagent — l'ontologie, la métaphysique —, renvoyant à des récits de tradition chrétienne. Ici, ce n'est pas le christianisme qui *fait* la subjectivité, mais des exemples chrétiens qui servent à penser la subjectivité par rapport à l'être, au monde, à autrui et à la situation.

Démarche abstraite, ignorant l'expérience concrète du sujet et usant du christianisme pour donner du poids aux thèses philosophiques? Selon Foucault, « au bout de son cheminement à travers le possible »,

---

[261] M. FOUCAULT, « L'expérience phénoménologique — l'expérience chez Bataille », *Folie, langage et littérature*, Paris, Vrin, 2019, p. 127-128.
[262] Cf. M. FOUCAULT, entretien avec R. BELLOUR, « Sur les façons d'écrire l'histoire » texte n° 48 des *Dits et écrits*, I, *op.cit.*, p. 614.
[263] M. HEIDEGGER, « Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus », *Nietzsche*, vol. II (1939-46), édition originale de Brigitte SCHILLBACH chez Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 348. D. FRANCK, *op.cit.*, exploite l'affirmation dans sa thèse sur l'idée de Dieu chez Nietzsche — qu'il pense en termes de « sur-résurrection ». Nous mobilisons ici la recension de S. BRETON, « L'univers nietzschéen de Didier Franck », *Archives de philosophie*, vol. 62, n° 3, été 1999, p. 443-472.
[264] Voir D. GIOVANNANGELI, *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 10.
[265] M. FOUCAULT, « L'expérience phénoménologique — l'expérience chez Bataille », texte cité p. 129.

la phénoménologie sartrienne ne retrouverait que le point reculé, anhistorique, de l'ontologie[266]. Mais la seule lecture du plan du traité de 1943 montre comment la philosophie sartrienne de la subjectivité ne dépend pas du moule du pour-soi et comment les exemples choisis révèlent une exigence expliquant l'usage du *mythos* chez Sartre, savoir l'incarnation des idées et des sujets[267]. On renverra dos à dos des critiques comme celles de Foucault et de Levinas d'après lesquelles Sartre aurait manqué l'expérience de son temps et celle de l'intersubjectivité. Dans *L'Être et le Néant*, le mouvement décrit est bien celui qui part d'un questionnement sur l'être du phénomène et le phénomène d'être pour aller *vers le concret* du pour-soi *in situ* avec autrui. *Vers le concret*, syntagme qui rappelle le titre d'un essai de Jean Wahl (publié en 1932) que Sartre avait lu, avec les *Études kierkegaardiennes* (paru en 1938)… C'est avec le concret en vue, pour penser et donner à penser la concrétion de la réalité humaine, que Sartre reprend les grands mythes chrétiens de la chute d'Adam et de la résurrection du Christ.

Ces mythes ont une valeur de positionnement philosophique. Ils situent le traité sartrien dans le sillage des traités métaphysiques sur Dieu, le monde et le mal. C'est un positionnement qui dit aussi un dépassement. Non seulement l'ontologie phénoménologique permet d'émanciper la philosophie de la théologie, mais elle est capable de reprendre, de faire signifier et de déplacer les références bibliques dans une philosophie de la réalité humaine qui est authentiquement une pensée de cette réalité telle qu'elle est par rapport à l'être.

β. Adam contre Adam

Par exemple, la figure d'Adam apparaît à plusieurs reprises dans *L'Être et le Néant*. Dans la section IV du chapitre I de la partie II, Sartre convoque Adam pour penser le pour-soi avec la notion de possibilité. L'occasion d'un retour sur la théodicée leibnizienne et sur le déterminisme spinoziste est suscitée. Par ce moyen, Sartre démontre pourquoi le possible ne convient ni à l'entendement divin dans son choix du meilleur des mondes possibles, ni à une modalité de jugement qui précèderait la connaissance adéquate de la structure divine, nécessaire, de la nature[268]. Loin de réduire le possible à ces deux appréhensions, Sartre le caractérise comme cet état du pour-soi directement lié à son non-être futur. Ainsi, « le possible vient au monde par la réalité-humaine », son existence étant concomitante à celle du temps[269]. L'exemple adamique est repris au début de la partie IV, dans le chapitre consacré à la liberté. Le dialogue avec Leibniz se poursuit, et Sartre formule ainsi son opposition au possible leibnizien à partir du

[266] *Ibid*., p. 128.
[267] G. IDT, « Sartre "mythologue" », art. cité, p. 123.
[268] P. GUENANCIA, dans *La Voie personnelle la conscience*, consacre un chapitre à la philosophie sartrienne. Il relativise la radicalité de la distinction entre Sartre, Spinoza et Leibniz en s'appuyant sur l'insuffisance d'une justification de l'idée sartrienne selon laquelle la conscience n'est pas unie au corps (*EN*, p. 368). Cette relativisation est bien sûr trop rapide ; elle ne prend pas en compte l'idée d'une conscience *causée par* rien qui soit extérieure à elle-même — précisément parce qu'elle est cette extériorité avec sa transcendance — et une absence d'identité — comme union pure — d'elle avec elle-même comme avec les choses. C'est cette tension qui, au lieu de renvoyer aux rapports déterminés âme/corps chez Spinoza et à l'harmonie préétablie de Leibniz, fait l'absoluité problématique du sujet chez Sartre et récuse la thèse d'une pensée sartrienne de l'identité subjective (nous renvoyons à P. GUENANCIA, *La Voie personnelle la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris, PUF, 2018, p. 106).
[269] *EN*, p. 135 et 138.

cas d'Adam : « [Leibniz] réduit l'ordre chronologique [de la liberté humaine] à n'être qu'une expression symbolique de l'ordre logique »[270]. C'est par une voie critique que Sartre fait d'Adam, non pas une créature divine, mais un pour-soi représentatif de tous les autres qui s'est choisi en choisissant d'aller contre l'interdit divin. Dans sa démarche, Sartre s'appuie implicitement sur des thèses kantiennes : conjectures sur les débuts de l'histoire humaine et critique du nécessitarisme de la *Théodicée*[271].

Rien de surprenant. Si Beauvoir a travaillé sur Leibniz pendant ses études supérieures, Sartre s'est intéressé à la pensée critique de Kant, à la fois pour des raisons académiques (*La Religion* était au programme de l'agrégation de philosophie) et personnelles (Sartre s'entretenait souvent avec Aron, qui avait rédigé un mémoire de recherche sur *La notion d'intemporel dans la philosophie de Kant* en 1927[272]).

Deux des essais kantiens font, avant Sartre, un travail de reprise philosophique de la figure d'Adam pour penser conjointement l'histoire et la liberté. Dans les *Opuscules* sur l'histoire (1785-1786), Kant mobilise le mythe du péché originel pour associer choix libre, responsabilité et culpabilité. Le recours à la symbolique de la chute et à l'image de la feuille de figuier se concentre sur le récit de la *Genèse* en vue de comprendre, non pas l'histoire de la création, mais l'histoire de l'existence de l'homme avec l'éveil de la raison et de la liberté[273]. Dans *La Religion comprise dans les limites de la seule raison* (1793), Adam est pensé avec le mal radical. Son exemple interroge l'existence d'un *mauvais principe* dans la nature humaine et la modalité de cette existence — nécessaire ou contingente? On peut parler d'une « liberté-pour-le-mal » à laquelle Kant donne le nom de penchant (*Hang*), un penchant qu'il rattache à la possibilité d'une inclination, à la condition de tout homme, et à l'expérience de la transgression. Bien qu'il y ait le mal, inséparable de la nature humaine, pour ainsi dire *tissé* et *enraciné* en elle, ce dernier n'en est pas moins à penser en termes de facticité et de contingence. Le mythe du péché originel est là pour révéler, par contraste, une *disposition* au bien et la possibilité, pour chacun, d'agir en suivant les impératifs de la loi morale.

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre, avec Kant, pense une « liberté-pour-le-mal » en lui conférant une dimension ontologique plutôt que morale[274]. Ce qui n'empêche pas de faire un parallèle entre les conduites de mauvaise foi[275], et ce que Kant appelle le « mal radical », savoir : le fait d'agir selon des « maximes qui font passer le ressort venant de la loi après des ressorts autres (qui ne sont pas moraux) »[276]. Alexis

---

[270] *Ibid*., p. 513.

[271] Voir E. KANT, *Critique de la raison pratique*, *op.cit*., p. 212-213: « et si la liberté de notre volonté n'était aucune autre liberté que la dernière […], elle ne vaudrait au fond guère mieux que la liberté d'un tourne-broche qui, lui aussi, une fois qu'il a été remonté, effectue de lui-même ses mouvements ».

[272] R. ARON, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 715 et J.-F. SIRINELLI, « Aron avant Aron », *Vingtième Siècle*, n° 2, avril 1984, p. 15-30, p. 21 pour le renvoi. Cf. J. SIMONT, « De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre », *Bulletin d'analyse phénoménologique X 11*, 2014 (Actes 7), p. 34-51, p. 35. Autre point à noter sur Kant dans la formation de Sartre : Albert Schweitzer, « dont on sait la carrière » (*M*, p. 3) et la parenté avec Sartre, a rédigé sa thèse de doctorat sur Kant — et, comme lui, il aurait tenté de tenir « la religion, la philosophie et la morale […] dans un seul et même ensemble » (J. BRABAZON, *Albert Schweitzer : a Biography* (2nde édition), Syracuse et N.-Y., Syracuse University Press, 2000, p.75).

[273] E. KANT, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », *Opuscules sur l'histoire*, tr. fr. de St. PIOBETTA, Paris, Flammarion, « GF », 2014, p. 146 (c'est Kant qui souligne).

[274] *EN*, p. 126-127.

[275] Cf., en particulier, l'exemple de la sincérité, pour lequel Sartre renvoie à Kant, p. 97.

[276] E. KANT, *La Religion comprise dans les limites de la seule raison*, tr. fr. J.-P. FUSSLER, Paris, Flammarion, « GF », 2019, p. 121 : « il [l'homme] a conscience de la loi morale et il a cependant accueilli dans sa maxime la possibilité de s'écarter (à l'occasion) de cette loi morale », voir la présentation du traducteur, p. 33.

Philonenko, commentateur et traducteur de Kant[277], a proposé un rapprochement du thème kantien et de la notion sartrienne de mauvaise foi. Le point de jonction se trouverait dans ce qui fait le drame de l'humanité : une dualité impliquant la séparation entre l'être et le devoir-être, dualité qui rend possible la morale tout en rendant possible aussi l'immoralité, mais dualité ayant pour revers, également et de manière générale, de se tromper sur soi[278].

Sartre renvoie avec Adam, comme Kant, aux notions de possibilité, de contingence et de facticité. Il apporte cependant plusieurs décalages, opérés par un refus de la réflexion téléologique kantienne. En effet, la mention du premier homme chez Kant fait écho au Christ et à l'idée de souverain bien. La réflexion kantienne sur le *summum bonum* interroge le parcours de la raison allant dans le sens d'une *fin dernière*. Elle fait office de questionnement sur le passage, dans l'existence humaine, du sensible au suprasensible, et donc sur la possibilité, pour la raison, d'aller au-delà de l'expérience avec les idées qui sont les siennes (la liberté, Dieu, l'immortalité de l'âme), mais aussi sur la réalisation du souverain bien dans l'histoire de l'humanité (expression de la liberté, accueil de l'espérance). Le texte *La Religion* donne toute son importance à ce dernier thème, espérance d'une vie bonne et heureuse — autre nom du salut. C'est par elle que le sujet raisonnable et fini qu'est l'être humain peut « regarde[r] une vie à venir, malgré le terme de la mort »[279], et donner un sens non pas *constitutif* mais *extensif* à l'usage moral de la raison pratique pure.

Sartre refuse une telle projection dans l'au-delà du monde lorsqu'il pense le projet libre et le recours à la psychanalyse existentielle dans *L'Être et le Néant*. C'est aussi contre cette projection que Sartre utilise l'exemple du premier homme dans les *Carnets de la drôle de guerre* pour établir une analogie avec la situation de décembre 1939 et montrer en quoi la « persévérance » dans la guerre à travers la pratique peut être mieux conçue par le prisme de l'héritage du péché originel dans l'existence libre de chaque fils d'Adam[280]. On pourrait bien penser le choix d'Adam dans ce monde-ci, à partir du monde réel, et faire du récit de la chute une représentation symbolique de tout choix nous conduisant au mal. En revanche, on ne saurait donner une dimension concrète et humaine au choix moral en conjuguant « souverain bien originaire divin, royaume céleste, et bon principe personnifié dans la figure du Christ »[281]. C'est justement le *concret* que la philosophie kantienne rate même lorsqu'elle tente une représentation particulière et indirecte, c'est-à-dire *symbolique*, avec Adam. En effet, elle fait de l'histoire une succession d'événements orientés vers une fin et par l'hypothétique idée d'un dessein naturel. Et lorsque Kant se concentre sur la naissance de la pudeur (avec Adam et Ève soumis au regard d'autrui), il ne rend pas compte de l'expérience à la fois métaphysique et réelle de la honte, car il soumet toujours

[277] A traduit notamment *La Religion* pour la collection « Bibliothèque de la Pléiade »
[278] Voir A. PHILONENKO, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 1981, p. 145-163. Cf. J. SIMONT, « De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre », art. cité, qui résume ainsi le rapprochement : « [avec le mal radical et avec la mauvaise foi] ce sont […] deux mésusages d'une dualité ou d'une déchirure constitutive de l'homme, pris dans le monde mais doté du pouvoir de le dépasser et aussi deux formes de mensonge à soi » (p. 36).
[279] L. GALLOIS, *Le Souverain bien chez Kant*, Paris, Vrin, 2008 (en particulier p. 27).
[280] *CDG*, p. 450.
[281] Th. GIRAUD, *La Doctrine kantienne du bien et du souverain bien*, thèse de doctorat sous la direction de Ch. BONNET, Paris I, 2013, p. 180-181.

autrui à la configuration particulière de ce que *je* vois et à une constitution idéelle, aussi bien dans la sphère de la morale que dans celle de la philosophie de l'histoire. Les développements sartriens consacrés à la *honte pure* comme honte originelle, à partir de l'exemple adamique, n'ont donc pas cette vocation à penser l'histoire selon un angle idéaliste et subjectiviste, mais cherchent à signifier la rencontre avec autrui, de laquelle découlent les sentiments liés à la conscience de soi et à l'objectivation du sujet par autrui. Le regard de Dieu sert alors à indiquer l'expérience de cette objectivation qui a amené Adam et Ève à se vêtir, mais aussi à faire voir, contre ce pur sujet qu'est Dieu — capable de tout voir sans être vu[282] — l'impossibilité, pour une conscience, d'absorber une autre conscience et de la déduire de la constitution de l'histoire et du monde.

Aussi Sartre inscrit-il le mythe du péché originel dans une description du *choc* de l'intersubjectivité et dans une réflexion existentielle sur le choix libre et fini. Une réflexion qui doit beaucoup à Kant sur la question de la finitude de l'existence et sur l'idée de « choix du caractère » ou « principe premier [de] tout usage de la liberté »[283], tandis qu'elle prend aussi une distance explicite avec les notions kantiennes relatives à un plan nouménal et, de façon plus générale, à l'idéalisme[284].

γ. Le mythe de la résurrection (Hegel, Faulkner)

« Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu »[285].

Cet idéalisme réinvestit, d'ailleurs, le mythe de la résurrection. Mythe repris par Kant et par Hegel. Sartre convoque la *Phénoménologie de l'esprit* pour penser le pour-soi par rapport à l'en-soi dans l'existence et dans la mort. Que devient-on quand on meurt? Si la mort nie mes possibilités, elle est aussi *négation d'une négation*, donc *affirmation* de l'être. La résurrection dit une victoire de l'être sur le non-être mais elle n'est pas à entendre comme une manière d'exister à nouveau. Pour résumer : impossibilité de passer de l'en-soi au pour-soi et de réaliser une synthèse des deux[286]. Sartre l'écrit au terme d'un développement sur la dialectique hégélienne : « l'être *est* et […] le néant *n'est pas* »[287]. Refus, donc, d'une thèse que Hegel présente ainsi en signifiant la Chute et la Rédemption : « la vie se divise elle-même et se rassemble de nouveau »[288]. Le mythe du péché originel est un outil pour concevoir le péché d'exister avec l'expérience d'une faiblesse ontologique dans le rapport du pour-soi au monde. Le mythe de la résurrection ne partage pas un tel fonctionnement dans *L'Être et le Néant* car Sartre pense un arrêt définitif du pour-soi au moment de sa mort, et ne suppose aucun pardon ni aucun rachat. Une présentation

[282] Sur ce point, nous soulignons en particulier les analyses des *CPM*, p. 227-229, not., et nous lisons J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 131-132.
[283] J. SIMONT, « De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre », art. cité, p. 36.
[284] *EN*, p. 609.
[285] *Luc*, 15, 4-6.
[286] C. AUDRY, *Sartre et la réalité humaine*, Paris, Seghers, coll. « Philosophe de tous les temps », 1966, p. 33.
[287] *EN*, p. 50.
[288] G.W.F. HEGEL, *L'Esprit du christianisme et son destin*, introduction par J. HYPPOLITE et trad. fr. de J. MARTIN, Paris, Vrin, 1971, p. 60.

romanesque de l'idée se trouve dans le roman *Le Sursis* (le deuxième tome des *Chemins de la liberté*). Avec le personnage d'Armand Viguier, Sartre décrit une mort qui soumet l'homme devenu cadavre au bon vouloir des autres (« deux femmes le veillent ») et de la vie animale (« une mouche vit sur [le] front »). Nulle résurrection ne suit cette horizontalité du corps défunt : son avenir, *hors de jeu*, est aussi « fixe [que] son regard fixe sous ses paupières mortes »[289].

Ainsi Sartre ne tombe-t-il pas dans l'un des travers de l'idéalisme et des faux matérialismes. Il ne construit pas un « système fondé sur les éléments fragmentaires d'une analyse idéologique élaborée sous le signe des rapports religieux »[290]. On mesure la distance par rapport à l'usage du mythe chez Hegel comme soutien d'un système dont la signification est celle de l'Esprit et de la Vérité. En effet, dans l'histoire de l'Idée, le sacrifice du Christ est « le salut, le centre de la réconciliation », sa mort est « la transition à la gloire, à la glorification, laquelle n'est que le rétablissement de la gloire originelle »[291]. Quant à cette vérité révélée, elle est la manifestation du Savoir absolu auquel Sartre se réfère quand il parle de savoir total hégélien et d'intégration de toute scission à une « intégration plus haute »[292]. En somme : illusion d'un salut dans une synthèse parfaite et dans un savoir absolu. C'est dans ce dévoilement que Sartre sauve la subjectivité de sa dilution dans une totalité idéelle et de sa relativité par rapport à la notion de Dieu. C'est aussi avec lui qu'il sauve l'intersubjectivité en faisant d'autrui une rencontre irréductible et irréfutable autant qu'une menace et une possibilité de salut.

Occasion de convoquer la dynamique du « qui perd gagne » et l'image de la passion christique pour montrer comment le monde se fait monde — totalité mondaine de l'en-soi —, grâce aux fils ontologiques tissés par le pour-soi[293]. Sartre ne s'en tient ni à une lecture exclusive du pour-soi en première personne, ni à une reprise purement scolastique de Hegel[294]. Les analyses de la troisième partie, à partir de l'existence d'autrui, doivent beaucoup à la *Phénoménologie de l'esprit*, quoique Sartre fasse ressortir des faiblesses hégéliennes au sein même de la conceptualisation proposée du conflit. C'est que la violence conflictuelle est atténuée par la perspective du savoir et, surtout, par le primat donné à la réconciliation sur la conflictualité.

C'est dans une approche descriptive du conflit avec autrui que Sartre convoque la figure du Christ sous les traits du « nègre Christmas », un personnage solitaire de Faulkner[295]. Dans le roman *Lumière d'août*, Christmas n'est cependant pas présenté seulement comme un « Noir ». Il semble être à la fois noir

---

[289] *S*, p. 806.
[290] G. BATAILLE, *Le Dictionnaire Critique* [1970, posth.], notes de B. NOËL, Orléans, L'Écarlate, 1993, p. 43.
[291] G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, partie III. *La religion accomplie*, éd. de W. JAESCHKE, trad. de P. GARNIRON, PUF, Paris, 2004, p. 242-243.
[292] *EN*, p. 190, note 1.
[293] *Ibid*., p. 157 : « Par là le pour-soi fait que les êtres soient pour une même présence. 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 ». On se réfère à l'analyse que fait J. Simont de ces lignes dans *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 53.
[294] Voir V. DE COOREBYTER, « Note sur quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel ? », *Bulletin d'information du Groupe des Études Sartriennes*, n° 11, juin 1997, p. 84-85.
[295] *EN*, p. 446.

et blanc, dans une vocation d'exclusion *et* de rassemblement (incarnée par le Christ). Sartre choisit de retenir le terme « nègre » dans *L'Être et le Néant* pour marquer la marginalité de celui que les « gens de bien » ont surnommé le « nègre bâtard », et pour montrer comment un regard peut renverser le dispositif de domination élaboré par les bourreaux. Le supplice de Christmas, analogue en cela au supplice du Christ, s'achève sur une mort qui a tout d'une résurrection. Le passage cité rappelle la description et les représentations du corps martyrisé du Christ : « son visage, son corps, semblèrent s'effondrer, se ramasser et, des vêtements lacérés autour des hanches et des reins, le flot comprimé de sang noir jaillit comme un soupir brusquement expiré ». Cette expérience du martyre se prolonge et s'achève, avec les points de suspension, en une glorieuse et éternelle vie spirituelle, sous la forme d'un souvenir sans fin : « …et, de cette noire explosion, l'homme sembla s'élever et flotter à jamais dans leur mémoire »[296].

Sous la plume de Sartre, l'exemple justifie une approche métaphysique qui ne cherche pas à constituer autrui comme un objet connu ou connaissable. Autrui, qu'il soit le « nègre Christmas » martyrisé ou le Christ crucifié, est celui qui bouleverse les oppositions classiques (âme/corps, corps/action, etc.) par le prisme d'un regard qui caractérise le fait d'exister comme celui de ne plus exister. C'est sous le regard d'autrui qu'on se saisit et qu'on se sait exister, mais c'est aussi avec ce regard qu'est saisi le caractère signifiant de toute trace laissée par un pour-soi dans le monde. Avec l'exemple d'un personnage christique, Sartre montre le cercle éternel des relations pour-soi/pour-autrui sous l'angle du regard et du rapport être-regardant/être-regardé. Il illustre en outre la dimension de risque inhérente au fait d'être exposé au regard de l'autre.

La reprise faulknérienne du Christ servirait-elle à indiquer, avec le cercle regardant/regardé, une synthèse heureuse qui serait la possibilité, pour la conscience, de se saisir grâce à un intermédiaire? Au lieu d'une complétude de la conscience qui adhérerait à elle sans faille, il s'agit d'une incarnation tragique du décalage irréductible entre le pour-soi et le pour-autrui, quand bien même autrui serait mort et habiterait seulement la mémoire. Synthèse négative, donc, échappant au mouvement du « qui perd gagne » et qui formerait un hégélianisme sans solution ou une Passion christique sans salut dans la vie éternelle en Dieu.

δ. Un salut non spinoziste?

Avec la référence à Joe Christmas, Sartre accuserait la distance avec Hegel, dans *L'Être et le Néant*, mais aussi avec Spinoza.

Pourtant, la conception sartrienne du salut n'est pas étrangère à celle de *L'Éthique*. Lorsque Sartre a lu Spinoza à l'E.N.S., il a été sensible à la force du système spinoziste et l'a classé parmi les grands Maranes historiques. Avec ses camarades de l'École, il a insisté sur le caractère « magique » du traité des

[296] Cf. les articles de B. W. COTTRELL, « Christian symbols in *Light in August* », *Modern Fiction Studies*, vol. 2, n° 4, 1956-57, p. 207-213 et d'A. KAZIN, « The Stillness of *Light in August* », F. J. HOFFMAN et O. W. VICKERY (éd.), *William Faulkner. Three Decades of Criticism*, East Lansing, Michigan State College Press, 1960, p. 257-283.

passions spinoziste[297]. Magie *salutaire :* selon Alquié, « *L'Éthique* a été écrite pour permettre à l'homme de parvenir au salut »[298].

« Mais que faut-il entendre par salut ? »[299], chez Spinoza ? Une réponse à la question est donnée dans le troisième carnet des *Carnets de la drôle de guerre* :

> Je vois clairement aujourd'hui que l'attitude morale avait, à mes yeux, dès ma vingtième année, le privilège de conférer à l'homme une plus haute dignité métaphysique. C'est ce que nous décorions vers 1925, Nizan et moi, du mot spinoziste de *salut*. […] être moral équivalait pour moi à faire son salut. L'expression était impropre mais la chose est restée. Faire son salut, non pas au sens chrétien du terme, mais au sens stoïcien : imprimer à sa nature une modification totale qui la fasse passer à un état de plus-value existentielle […]. Chez Spinoza aussi, je trouvais cette idée de transformation totale[300].

Par rapport à la période de la vie étudiante de Sartre, rappelée par les *Carnets*, la rédaction du traité de 1943 offre une voie d'émancipation. Si Sartre a voulu « être à la fois Spinoza et Stendhal »[301], il n'en est pas resté à ce principe de *L'Éthique* : « chaque chose selon sa puissance d'être s'efforce de persévérer dans son être »[302]. D'après cette formulation du *conatus*, la béatitude, c'est-à-dire le salut, dépendrait du désir et de la raison (en tant que celle-ci est constitutivement un *désir* de connaître et, même, de *tout* connaître). Différents termes sont employés par Spinoza pour qualifier le salut : « bien [et vertu] suprême[s] de l'âme »[303], « liberté, amour intellectuel de Dieu, gloire »[304]. Ils sont déplacés de leur ancrage religieux pour être replacés sur un plan rationnel qui exclut, même en ce qui concerne le salut de l'état glorieux, les notions religieuses de foi et d'espérance[305].

L'exemple du personnage de Faulkner, repris par Sartre, illustre un décentrement critique. Double décentrement, en réalité : par rapport au christianisme, par rapport à Spinoza. À l'instar des autres emplois de textes ou images bibliques, l'exemple permet à Sartre de libérer sa philosophie à la fois d'un carcan religieux et de la priorité réductrice donnée au salut par la connaissance chez Spinoza, mais aussi chez les tenants universitaires d'une philosophie centrée sur la question du savoir (Brunschwig). La critique opère par une reprise déviée, fonctionnant comme un réinvestissement avec dévalorisation/revalorisation détournée.

Le Christ occupe une position importante chez l'auteur de *L'Éthique*. Dans *L'Être et le Néant*, il a aussi une place de choix : Sartre termine la quatrième partie de son traité sur l'assimilation de l'homme à un Christ sans salut[306]. La question qui se pose au sujet de l'usage sartrien du Christ est analogue à celle

---

[297] *ÉdJ*, p. 252 (note 1) et p. 419.
[298] F. ALQUIÉ, *Le Rationalisme de Spinoza* [1981], Paris, PUF, « Épiméthée », 1998, p. 328.
[299] *Ibid*.
[300] *CDG*, p. 365.
[301] *CdA*, p. 166.
[302] C'est le principe directeur qui lie entre elles les propositions sur la substance (livre I) et sur la liberté humaine (livre V).
[303] B. SPINOZA, *Éthique,* livre IV, proposition 28, trad. et notes de Ch. APPUHN, Paris, Garnier Flammarion, 1965.
[304] F. ALQUIÉ, *op.cit*., p. 328.
[305] *Ibid*., p. 345, ainsi que J. LACROIX, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, « Initiation philosophique », 1970, p. 10 : « Le salut proprement philosophique [et spinoziste] offre ce caractère unique dans l'histoire de la pensée […], de vouloir atteindre le but que se proposent les religions en-dehors de toute religion traditionnelle grâce à des moyens purement rationnels. Il est strictement intellectuel et ne peut être obtenu que par l'intelligence : il consiste dans la connaissance vraie, qui produit l'amour intellectuel de Dieu. Il […] exige une véritable *réforme de l'entendement*. »
[306] *EN*, p. 662.

posée concernant le Christ chez Spinoza : « Pourquoi [un] lien spécial entre une disposition [philosophique] universelle et une tradition particulière? »[307]. La réponse est toutefois très différente. Chez Spinoza, le Christ montre la voie de la raison vers la sagesse car, si « chacun de nous est plus ou moins "Verbe incarné", […] le Christ l'est plus que tout autre »[308]. Le Christ, chez Sartre, n'a pas qu'un intérêt pour la connaissance philosophique. Il a plusieurs usages.

En 1971, dans *L'Idiot de la famille*, Sartre fait voir, avec les névroses de Flaubert, une passion névrotique pour la Passion, laquelle fascine et bouscule les repères athées d'une société en envahissant subrepticement son imaginaire. Le retournement est patent par rapport au traité de 1943. Dans sa biographie de Flaubert, le biographe met la pensée à l'épreuve d'un néant peuplé d'images chrétiennes, celles de la mort du Christ en tête. Dans la conclusion de *L'Être et le Néant*, il soumet l'image du martyre christique à la philosophie. La Passion offre alors un angle de lecture singulier aux thèses phénoménologiques ainsi qu'aux *Cahiers pour une morale* rédigés en 1947-1948 ; elle doit surtout être considérée d'après son usage qui fait d'elle, au lieu d'une *fin* renvoyée à la *Fin* d'un temps, un moyen thétique dont la validité dépend de la finalité phénoménologique. Par rapport à l'idée d'une « Passion inutile », avant d'interroger les éléments qui vont dans le sens de « la morale de la délivrance et du salut », on devra montrer à quels objectifs est soumise cette figure mobilisée dans les premiers écrits de notre auteur.

Une première approche autorise à voir dans la passion christique un thème essentiel pour approcher la question du mal. Avec *L'Ange du morbide*, Sartre décrit un mal mystérieux, selon l'idée d'une perversité humaine consistant en l'orientation des désirs vers le malsain et vers l'obscène. Dans *Jésus la Chouette*, cette caractéristique de type anthropologique donne l'opportunité de détourner la figure christique pour appréhender l'idée d'une nature humaine fondamentalement mauvaise qu'aucun sauveur ne pourrait racheter. La référence chrétienne sert alors de point d'opposition. Contre elle, Sartre fait jouer, dans d'autres récits de jeunesse, l'efficacité d'autres mythes.

Avant d'étudier les réécritures et pensées sartriennes du Christ, il est nécessaire de s'intéresser aux premières approches de mal dans les écrits de jeunesse et de montrer comment, à travers les différentes facettes de la notion, Sartre a pu considérer l'être humain sous la double lumière de la conscience malheureuse et du martyre sans résurrection. La notion de salut prend corps par rapport à ce qu'elle combat. L'obsession de sauver sa peau, d'obtenir un refuge ou d'accéder à un lieu sans maux trouve peut-être son origine dans une obsession du mal révélatrice des grandes ambiguïtés de la condition humaine[309].

---

[307] A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 7.
[308] *Ibid*., p. 258. Dans la philosophie spinoziste, le recours au Christ doit être pensé comme un *instrument* pour la raison qui permet de ne pas en rester à l'idée selon laquelle il y aurait deux saluts (un salut par la connaissance, un salut par l'obéissance). Cf. A. ENCISO, « Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* », *Revue Théologique de Louvain*, 1974, p. 75-78, en ligne à l'adresse https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1974_num_5_1_1293_t1_0075_0000_1, consulté le 12 septembre 2017, p. 75 ; et A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, *op.cit*., p. 109, 137 et 172.
[309] G. BATAILLE, « Annexes », *OCVI*, p. 310-311 sur ce point.

2. Approches du mal et du salut dans les premiers écrits de Sartre

Deux textes nous intéressent ici : *L'Ange du morbide* et *Jésus la Chouette*. Ils forment un diptyque sur la notion de mal et reçoivent un éclairage l'un de l'autre[310].

2.1. Un diptyque sur la notion de mal

α. *L'Ange du morbide*, un conte et des maux

« ...la chair est faible » (Matthieu, 26)

L'Ange du morbide est un conte paru en 1923 dans le premier numéro de *La Revue sans titre*. Sartre y peint un imaginaire du morbide et de la perversion qui décrit le mystère du mal avec la double fascination de l'auteur-narrateur et du personnage. Pour Michel Contat, l'exploration du mal se réalise dans un champ d'influences multiples. Avec elles, l'écrivain aborde de biais la notion[311] ; il se familiarise surtout avec un style virulent qui cherche à faire mal et à se faire mal dans son expression.

Sur la question du mal, l'écrivain condense des éléments de sa culture repris et déplacés dans les textes ultérieurs[312]. Le conte, inspiré par Maupassant et par Poe[313], ne convoque pas de figure christique. Suit-il le principe énoncé par Sartre dans *Saturnin Picquot*, « la victoire de la Réalité et la déroute de la Chimère »? Si la violence du mal n'est pas atténuée par la présence d'un sauveur, quel qu'il soit, elle n'est pas non plus approchée par la voie d'un réalisme authentique. Des éléments chrétiens sont par ailleurs présents.

D'après les analyses de Contat, Sartre rend perceptible une « horreur fascinée du corps » en ébauchant une voie parodique et autoparodique qui l'amène 1° à penser contre la bourgeoisie (et contre lui-même), 2° à répondre à l'idée implicite selon laquelle nul salut ne peut être obtenu sans une purification totale de soi[314].

L'association des deux points — horreur du corps, pratique de l'ironie — montre que les débuts de Sartre-écrivain se font sous la lumière du noir sur plusieurs plans : avec la maladie, le thème de la

[310] Ces textes sont des objets d'étude essentiels. Pour Michel Contat, Michel Rybalka et Jacques Deguy, ils offrent à mieux apprécier les éléments qui conduiront Sartre à *La Nausée*.
[311] M. CONTAT, « *L'Ange du morbide* ou le mystère de la femme qui crache », repris dans M. CONTAT, *Pour Sartre*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 2008, p. 31.
[312] *Ibid*., p. 29-30. Voir aussi sur les écritures sartriennes du Mal et sur *L'Ange du morbide*, J. DEGUY, « Sartre écrivain du Mal, de *L'Ange du morbide* aux *Mots* », *Sartre, une écriture critique, op.cit*., p. 147.
[313] M. CONTAT, « *L'Ange du morbide* ou le mystère de la femme qui crache », art. cité, p. 30.
[314] *Ibid*., p. 31 (sur la parodie de Sartre à travers le personnage de sa nouvelle, Louis Gaillard).

médiocrité, les codes du roman gothique (mystères, paysages sombres[315], effroi). Ces commencements sont révélateurs de l'ambivalence du jeune écrivain devant la réalité nue et crue[316].

L'ensemble forme une esthétique de la contamination croisant certains textes lus par Sartre (*La Montagne magique* de Thomas Mann, les *Contes cruels* de Villiers de L'Isle-Adam), et rappelant la critique flaubertienne d'une bourgeoisie mauvaise (basse, vile) dans sa bêtise (Louis, comme Homais, jouit et joue de la faiblesse des autres, du moins avant la chute du récit). Bourgeoisie qui est dans le mal au sens de l'inauthenticité, parce qu'elle fuit les maux du monde au lieu de se confronter à leur réalité (le personnage de Louis peut illustrer les émois et les fuites d'une conscience affectée, celle dont Sartre présentera les attitudes en 1936-40).

L'écriture du mal, en 1923, se concentre surtout sur les mouvements du corps. Le verbe « friper », des sonorités telles que « cl » et « gl » ou encore les images de l'altérité du monde aquatique, font voir et entendre la vie physiologique comme une vie insupportable[317]. Ces ressources préparent les pages sur le visqueux dans *L'Être et le Néant,* ainsi que les autres catégories employées pour décrire les inclinations corporelles (l'obscénité, la nausée, entre autres)[318]. Sont-elles les expressions d'un *puritanisme* sartrien qui synthétiserait certaines des visions chrétiennes du corps?

La faiblesse de la chair est ce contre quoi s'écrit le salut, qu'il soit celui du Rédempteur ou celui de l' Écrivain : il faut que meure le corps de chair pour qu'advienne le corps glorieux de l'Œuvre. Aussi les manifestations de la finitude corporelle ne sont-elles que les signes d'une errance préalable à la résurrection. Elles sont une manière pour l'écrivain, contre les tentations des faibles, d'éprouver sa supériorité par le mépris. Se fait ici jour l'idée d'une *élection* passant par plusieurs moyens : maîtrise du beau style et élitisme, dans le but de sauver les lecteurs et de se sauver soi-même de la cruauté en l'écrivant (objectif cathartique) de la manière la plus vraie possible, c'est-à-dire dans ses manifestations organiques comme dans ses expressions bourgeoises. Mise en récit du motif de l'élection dont Sartre donne l'expression dans un autre récit de jeunesse, *La Semence et le Scaphandre :*

> nous [Lucelles et Tailleur, avatars littéraires de Nizan et de Sartre] étions prédestinés, par notre tempérament, 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.[319]

C'est ici une réponse positive que reçoit la question de Luc : « Est-ce le petit nombre qui sera sauvé? »[320].

---

[315] Le paysage rappelle aussi la géographie confessionnelle du territoire alsacien (bourg protestant ici, bourg catholique là). On reprend des éléments de l'article de G. ERNST, « Sartre et l'Alsace en 1939-1940. L'identité à l'épreuve de l'évacuation », *ÉS*, n°21, 2017, p. 177-222.

[316] *CdA*, p. 172, également les remarques de Sartre sur sa nouvelle faites à A. ASTUC et M. CONTAT lors des entretiens filmés en 1972 (sortis en 1976). Les mots entre guillemets sont ceux de M. CONTAT (dans « *L'Ange du morbide* ou le mystère de la femme qui crache », art. cité, p. 32).

[317] M. CONTAT, « *L'Ange du morbide* ou le mystère de la femme qui crache », art. cité, p. 34.

[318] *Ibid*.

[319] *ÉdJ*, p. 244.

[320] *Lc*, 13, 23.

Avec l'image de la femme qui crache, Sartre condamnerait peut-être la femme qui jouit et l'homme qui jouit de cette jouissance (selon l'interprétation de Michel Contat)[321]. En effet, alors que la nouvelle montre des désirs qui communiquent entre eux, se suscitent les uns les autres, avant une horreur incontrôlée et définitive, l'écriture paraît assurer un semblant de contrôle sur les mécanismes fluidiques et mystérieux du corps. Ce contrôle fonctionne comme une exigence éthique par la construction des liaisons d'idées schématiques (la supériorité intellectuelle = supériorité sur les désirs, la médiocrité intellectuelle = soumission aux désirs). On reconnaîtra dans ces liens deux sources importantes : le christianisme pour le mépris de la chair peccamineuse ; le nietzschéisme, pour le mépris de la faiblesse physique et morale. Ces sources sont présentes sans être exclusives, sans non plus voiler le contexte (familial et scolaire) de l'écriture du conte[322]. Elles ne sont pas à réduire à la portion congrue dans l'approche du salut chez Sartre. Elles indiquent une ligne précise à suivre : un début de lutte contre le christianisme, mais des résonances chrétiennes dans l'inquiétude devant les manifestations de la chair[323].

Chez le jeune Sartre, le salut paraît porter la trace (ou bien la tache, la souillure), de cette vision négative du corps répétée dans l'œuvre. Le corps qui désire ou qui souffre est une expérience la difficulté de vivre, laquelle permettrait de comprendre les productions culturelles autour du salut. Sartre n'oubliera pas les douloureux mouvements de la vie incarnée mais sans aboutir cependant à une revalorisation stricte de l'existence organique. Cela pose la question de la force de l'athéisme sartrien : n'aurait-il pas fallu, pour purifier au maximum les pensées et les désirs du christianisme, transformer la Passion en passion du corps, renverser le mépris des envies charnelles en amour de ces envies, opposer au règne du transcendant divin celui de la matière vivante, immanente, désirante et donc mortelle[324]? En somme, ce que Sartre reprend du transcendant ne demeure-t-il pas hanté par une certaine conception chrétienne des instruments de la résurrection?

Une première confrontation directe à l'impossible se détache : celle d'un refoulement que Sartre n'a pas reconnu ni, donc, pu lever pour voir le corps et les désirs féminins sous un autre aspect[325]. C'est l'impossibilité de dénouer ou de sortir de ce nœud qui expliquerait, jusqu'à un certain point, d'autres impossibilités sartriennes, dont celle de pouvoir totalement se défaire du salut. Si, au sujet de l'épisode « remariage-La Rochelle », Sartre écrivit que « c'est à cette époque-là qu'il est devenu "tout à fait fou" »,

---

[321] *Ibid*., p. 36 : « l'ange du morbide », qui s'est « glissé en [Jeanne] » en la violant jusqu'à ce qu'elle soit « comme morte », c'est « la métaphore de la sexualité féminine »

[322] Cf. les références auxquelles renvoie M. CONTAT : l'interview « Sartre et les femmes » de C. CHAINE pour *Le Nouvel observateur* (janvier 1977, n°s 638-639) et le texte « Ça c'est fait comme ça » de Ph. LEJEUNE, paru dans *Poétique*, 1978, n° 35, p. 269-304.

[323] Pour une synthèse, sur la critique de la chair chez les Pères de l'Église, M. FOUCAULT, *L'Histoire de la sexualité*, tome IV, *Les Aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2017, not. le chap. I, « La formation d'une expérience nouvelle » (sp. p. 50) et l'annexe 1 (sp. p. 363). On indique aussi le chapitre sur la « Sémiotique de l'abomination biblique » dans l'essai de J. KRISTEVA sur l'abjection (*Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éd. du Seuil, « Points, essais », 1983), en particulier les p. 125 et 135 sur « l'intériorisation subjective de l'abjection ».

[324] Dans *Le Sursis,* Sartre montrera que la chair peut s'aimer jusque dans ses défauts en apparence les plus répugnants. Ce point sera l'objet d'un développement ultérieur.

[325] Par ex. le désir de sa mère, son désir pour sa mère, que Philippe Lejeune résume ainsi, à partir d'une phrase de Sartre : « Mais j'ai […] mais je n'ai pas […] », « J'ai (*imaginé*) mais je n'ai pas (*rompu*) » (Ph. LEJEUNE, « Ça c'est fait comme ça », art. cité p. 286).

il n'est pas abusif de rattacher cette folie à la grande névrose sartrienne de la croyance au « Salut ». Car le fait de ne pas sonder son mal pour le soigner, le fait de lui tourner autour seulement (critique de la bourgeoisie, critique de la médiocrité intellectuelle, etc.), de s'attaquer soi-même par l'écriture autoparodique, est aussi une manière de convoquer une idée chrétienne souterraine — il faut savoir accepter les souffrances, y soustraire progressivement son âme, pour trouver le salut. Un fond de résistance se maintient. Il barre la voie à une exploration libre et intense des désirs charnels et de la transgression des interdits produits par la morale chrétienne. Certes, Sartre transforme progressivement le culte de la vertu en culte de la surhumanité et de la liberté. Mais il ne supprime pas, pour autant, une matière cultuelle primitive. Au sujet de la mère de Sartre, qui peut avoir inspiré les violences faites à Jeanne dans le texte, Michel Contat apporte un éclaircissement : Sartre trouvait Anne-Marie irréprochable, une femme sans sexe de la même nature que les anges, la Vierge et les saintes[326].

Pour le critique, l'ambivalence des rapports du jeune Sartre à sa mère offre une clé de lecture signifiante pour comprendre des aspects du conte *L'Ange du morbide*[327]. C'est également Anne-Marie qui permet de penser le conte de 1923 comme le pan d'un diptyque formé avec le récit *Jésus la Chouette*. D'après les entretiens, Sartre, qui aurait découvert le mal dans son enfance en tant que mot ou idée par l'intermédiaire de son grand-père, fit lui-même la découverte de la violence et du mal après le remariage de sa mère en 1916 et le déménagement en Charente-Maritime[328].

β. Le mal et ses expressions dans *Jésus la Chouette*

β.1. Mal collectif, désirs transgressifs

Le second texte s'inspire de l'histoire d'un professeur « bordélisé » que Sartre eut pendant sa scolarité au collège. L'écrivain y explore une violence à la fois individuelle (celle de Louis Gaillard) et collective (celle d'un public et d'un contexte). Le récit reprend des « violences […] en 1917-1918 [que] Sartre […] interprète comme l'intériorisation par des adolescents provinciaux de la violence extérieure, celle de la guerre ; et il assure qu'elle était consciemment vécue comme telle. »[329] La violence collective se vit aussi à travers les tensions nouvelles liées à l'innocence perdue dans la relation à la mère — le rapport prétendument asexuel et horizontal entre le frère et la sœur laisse place à une séparation entre le fils et la mère-épouse.

Un autre point commun entre les deux textes de jeunesse est la référence à Flaubert. Sartre termine *L'Ange du morbide* dans la veine des lignes conclusives de *Madame Bovary* (par la récompense de la bourgeoisie), et il commence *Jésus la Chouette* de façon analogue au roman de 1857 (avec une focalisation sur de méchants enfants dans un cadre scolaire, le chahutage d'un « nouveau » présenté

[326] M. CONTAT, « *L'Ange du morbide* ou le mystère de la femme qui crache », *op.cit.*, p. 38.
[327] *Ibid.*, p. 33 : « la mère de Sartre est à ses yeux une femme sans sexe ».
[328] *Ibid.*, p. 28 et G. WORMSER (dir.), *Sartre. Violence et Éthique*, Paris, Parangon, « Sens public », 2006.
[329] M. CONTAT, « *L'Ange du morbide* ou le mystère de la femme qui crache », art. cité, p. 29.

comme un « gars de la campagne »[330]). Pas de surprise : Sartre connaît très bien *Madame Bovary*. De façon générale, à partir des indications données par la notice du *Jésus*, l'ombre de Flaubert est distinguable dans le bouleversement de la conception sartrienne de la littérature . En voici la synthèse :

> Avec Nizan, en 1922, Sartre développe une théorie qui marque un changement dans sa conception de la littérature : l'écrivain n'est plus l'homme du Bien, il côtoie le Mal et son office est d'en rendre compte après y avoir jeté des coups de sonde au risque de s'y perdre ; le romancier doit montrer l'homme en proie au Mal, il est lui-même "l'homme du Mal", qui n'oublie pas le Bien mais le réintègre par le mouvement même qui lui fait témoigner du Mal où il s'immerge, tel un scaphandrier en plongée.

Objectif analogue d'écriture : ne pas taire le mal mais le montrer afin qu'il fasse le plus de mal possible[331] ; ne pas craindre pour cela d'écrire un texte *terrible*, voire *impossible* ; détester les limites, dont celles de la bienséance morale ; convoquer des « effets brutaux » et mélanger les genres pour créer un vide du livre comme un écho au néant de l'existence mondaine[332].

L'Idiot de la famille montrera l'articulation étroite du néant et du mal chez Flaubert. Le jeune Sartre, avec *Jésus la chouette*, aborde le néant à travers la critique d'une bourgeoisie du paraître. Ce néant n'est pas appréhendé sur un plan ontologique, mais sur un plan social et psychologique. Les questions directrices sont analogues à celles qui sous-tendent le récit augustinien du vol des poires. Comment le mal collectif influence-t-il le mal individuel? Quelle est la responsabilité de chaque sujet dans les pensées et les actes mauvais apparemment hérités de la société?

Dans *Jésus la Chouette*, Sartre raconte l'expérience d'un mal dérisoire. Il en fait le récit en recourant au réalisme grotesque[333], tout en inscrivant dans le titre un double renvoi aux écrits religieux et mythiques. Le décalage entre l'objectif d'écriture annoncé et la mention conjointe « christianisme-philosophie » fait ressortir la réalité du mal dans ce qui est supposé l'empêcher — les vertus religieuses et morales, l'enseignement. L'ensemble concourt à montrer la validité d'une idée, « les rapports profonds entre les hommes sont fondés sur la violence », à développer une intuition du désespoir et à justifier la religion spéciale, bestiale, de l'anti-humanisme[334].

L'élément essentiel de l'ensemble est bien sûr ce Christ risible : « Jésus », « Laubré » ou « Loosdreck ». Rien ne va dans le sens du salut et, plus particulièrement, de la rédemption. Le jeune écrivain

---

[330] On convoque ici un autre article de M. CONTAT, « Les représentations de l'écrivain dans les écrits de jeunesse : une forme gaie de la haine de soi », *Pour Sartre*, *op.cit*., p. 41-54, sp. 48-49.

[331] Une dimension criante des récits flaubertiens, résumée ainsi dans une lettre : « L'art doit être la recherche de la vérité, et la vérité n'est pas [que] la peinture du mal. Elle doit être la peinture du mal et du bien » (lettre de G. SAND à G. FLAUBERT, 25 mars 1876, *Correspondance*, tome V, éd. établie, présentée et annotée par J. BRUNEAU, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade, 1998, p. 29).

[332] Nous renvoyons encore à la correspondance de Flaubert, en particulier à la « Lettre à Caroline du 3 mars 1864 », *Correspondance*, tome III, *ibid*. pour l'éd., p. 382 ; à la « Lettre à Charles-Edmond du 17 novembre 1857 », *Correspondance*, tome III, *ibid*., p. 779 : « Je me suis engagé […] dans une œuvre impossible » ; à la « Lettre à Edma Roger des Genettes [1867-1868] », *Correspondance*, tome III, *ibid*., p. 718 ; à la « Lettre à Louis Boulhet du 8 septembre 1856 », *Correspondance*, tome II, *ibid*. pour l'édition, p. 631 : « Je cherche des effets brutaux ». Pour J. DEGUY, c'est « L'ombre de *Bouvard et Pécuchet* [tout particulièrement] [qui] plane sur les personnages d'enseignants ridicules des premiers romans sartriens » (cf. « L'image de l'intellectuel dans les *Écrits de jeunesse* de Sartre », *L'intellectuel et ses miroirs romanesques. 1920-1960*, textes réunis par J. DEGUY, préfacés par J.-F. SIRINELLI, Lille, Presses Universitaires de Lille, « Collection UL 3 : travaux et recherches », 1993, p.45-59, p. 50 pour la citation).

[333] *ÉdJ*, p. 55.

[334] *Ibid*., p. 57.

rédige une « passion christique dégradante »[335], en suivant la doctrine de Charles Schweitzer et de Flaubert : « le monde était la proie du Mal ». On ne saurait anticiper, à partir de ce récit, la fin de *La Nausée*, ni même considérer que la critique de l'humanisme présentée à travers le martyre sans gloire de « Jésus la Chouette » vaut comme un brouillon de la critique des humanistes romancée en 1938. En revanche, on repèrera dans ce Jésus déchristianisé une affirmation de la liberté par l'écriture, laquelle se confirmera dans les écrits ultérieurs. Le jeune Sartre, qui rédige ici une « [*contre* -] composition française sur la passion du Christ », s'oppose au petit Poulou qui écrivait cette composition au « catéchisme de l'abbé Dibildos […] dans les locaux de l'école Bossuet »[336]. L'adolescent aiguise ses armes contre la bourgeoisie chrétienne. Il en use de différentes façons, faisant ainsi sentir l'omniprésence des maux dans la réalité humaine.

Au début du texte, Sartre commence par faire voir un contraste entre deux focalisations. *Interne* : le narrateur, décrivant son innocence d'enfant, pointe l'éducation sévère qu'il a reçue[337]. *Externe* : il expose le point de vue de la mère sur la perversité de l'adolescence. Avec ces décalages, Sartre déploie une conception (sociale) du mal : la bourgeoisie le rejette et le voit systématiquement à l'extérieur (thèse longuement exploitée dans le *Saint Genet)*.

Le jeune écrivain continue avec une autre approche contrastante. En insistant sur les désirs de son personnage, il suggère une tension forte, caractéristique d'une adolescence marquée par des exigences morales et familiales strictes contraires à l'expression des inclinations sensibles. Rompu à la vertu exigée au foyer, le jeune homme du récit n'aspire qu'à une « vie libre et fantasque »[338]. C'est une autre facette du mal qui est esquissée : celle qui l'associe à la liberté et qui pense la première expérience marquante de l'existence libre en termes de transgression des interdits parentaux.

Les temps introductifs du récit sont donc construits sur l'opposition entre une éducation aux accents puritains et une aspiration à l'expérience de ce qui, d'après les catégories de cette éducation, correspond au mal. Les renvois à la prohibition, à la honte, à la pudeur et à la chasteté côtoient ainsi l'appétit des « connaissances sexuelles », le « prosélytisme pervers », les envies de « filles de joie », le côté « désirable » de l'interdit. Mais ce mélange n'est pas équilibré. Le jeune Sartre souligne la force du désir par rapport à la faiblesse des paroles sentimentales, notamment en associant les mouvements pulsionnels aux images du vagabondage et en exploitant un classique « noir et blanc » avec une symbolique crépusculaire (symbole de l'adolescence et de l'entrée dans la violence). Comme il le fera dans la nouvelle « L'enfance d'un chef », Sartre trace ici le chemin explicatif d'une adhésion à ce qui est défendu. Ce chemin trouve son commencement dans la congruence de vertus chrétiennes malsaines, repérées dans la villa familiale, d'un

[335] *Ibid*.
[336] M. CONTAT et M. RYBALKA, « Introduction » aux *ÉdJ*, p. 10.
[337] *ÉdJ*, p. 60.
[338] *Ibid*., p. 61.

attrait animal pour l'obscurité et d'un « ennui de la vertu », devenu bientôt un dégoût stimulé par l'attirance de l'adolescent pour le mal[339].

Le visage de Laubré (ou « Lautreck » ou « Loosdreck »), « tyran barbu », sert de pivot pour faire basculer le personnage du côté du noir. La « nature débonnaire et pacifique » du monsieur tranche avec la laideur et le côté belliqueux des traits[340]. Par cette distinction entre l'être et le paraître, Sartre renverse l'analogie du beau et du bien. Il montre que le bien peut se trouver entre laideur et disproportion, sans pour autant que l'intention de le réaliser soit en accord avec la sanction d'une telle attitude[341]. Et par la description qu'il développe, Sartre dessine le personnage de l'enseignant vertueux en pauvre diable ou en bouc émissaire. Il s'inspire des figures populaires du diable, représentées dans les passions et les mystères des XIV^e^ et XV^e^ siècles, pour s'exercer ainsi à l'esthétique carnavalesque[342].

L'intérêt grandissant du narrateur pour le mal est également lié au discours tenu par Laubré sur les fruits de la vertu. Discours d'un fervent catholique qui justifie ainsi ses exigences morales : « quelle récompense de regarder un passé sans taches…Cela vous console de bien des choses »[343]. Le jeune auditeur n'est pas dupe d'un tel discours : « cet étalage de vertu intempestive n'était qu'un prétexte à une vaine rhétorique ». La chute du récit confirme la vérité de cette vanité dont Sartre construit les signes pour mieux mépriser la bourgeoisie bigote que la famille Laubré incarne — famille « habituée [de longue date] aux petites villes dont les rues étroites convergent toutes vers l'église »[344]. Néanmoins, ce mépris n'implique pas que le personnage principal se jette à corps perdu dans les passions noires qu'il perçoit autour de lui. L'intérêt pour le noir n'a pas comme conséquence directe l'action dans le mal et pour le mal. En effet, si le narrateur avoue des désirs sexuels, il est encore transi d' effroi en face du jeune Adolphe Laubré (« l'incarnation même du vice »). Le narrateur se dit pris de répulsion, mais jusqu'à ce que l'intérêt sensuel l'emporte sur la désapprobation morale[345].

Les deux premières parties du texte montrent des oppositions révélatrices du décalage entre des usages traditionnels de la famille chrétienne et les aspirations libertaires et destructrices d'une jeunesse à qui la religion ne parle plus. Sans crainte du Jugement dernier, les jeunes personnages du récit n'ont pas de réticence à nourrir la violence dirigée contre l'enseignant et bouc émissaire.

---

[339] *Ibid*., p. 64-65.
[340] Soulignons ces éléments descriptifs : « nez […] coupant, […] bouche saignante, […] teint jaune-orange » (*ibid*., p. 66).
[341] A. BUISINE, *Laideurs de Sartre*, Presses Universitaires de Lille, 1986, sur la laideur et son tragique. Le jeune Sartre suit le mouvement de l'art moderne qui violente l'opposition classique entre beauté et laideur (voir notamment un article de G. BATAILLE, « La laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature », publié dans la revue *Critique* en *1949,* repris dans *OC XI*, p. 417-421).
[342] Par là, Sartre montre son intérêt pour une contre-culture qui tourne en dérision les écrits néotestamentaires et les textes théologiques chrétiens dans lesquels « la conception du diable est la plus achevée » (G. MILNOIS, *Le Diable*, 2^nde^ édition, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2000, p. 4). Dans les spectacles populaires du Moyen-Âge, « le diable est […] tourné en ridicule, trompé, bafoué, et le "prince des ténèbres" devient un dérisoire bouffon », le pauvre diable boîteux « s'agite de façon grotesque, et n'est plus qu'un pantin bouc émissaire, parfois jaune […] » (*ibid*., p. 39-40). On se penchera sur la partie II de la préface aux *Œuvres romanesques* de Sartre, rédigée par G. IDT (elle y étudie les « schémas carnavalesques » dans les récits sartriens p. XXI, avec la note 3).
[343] *ÉdJ*, p.68.
[344] *Ibid*., Sartre présente la bourgeoisie ainsi dans le texte : un milieu d'une « puanteur aigre de viande mal digérée » (*ibid*., p. 102).
[345] *Ibid*., p. 72.

β.2. Un calvaire sans rémission

La suite du récit raconte le drame de Loosdreck, professeur à La Rochelle. Son chahut est décrit rapidement. Les traits de la description viennent nourrir une réflexion sur la notion de mal. Le dilemme des élèves de Jésus est : chahuter ou ne pas chahuter (choix de l'action morale ou immorale). Il est produit en parallèle à la description de l' incendie, dénotant l'idée d'une détermination, par une poussée, à faire le mal. On a là un tâtonnement sur la question philosophique et théologique de l'origine du mauvais principe ou du péché — d'où, quand et comment vient-il? —, tâtonnement qui fait aussi l'un des intérêts du texte. Sartre y coupe court au début de la cinquième partie : les mauvaises intentions et actions sont celles d'un âge impitoyable, qui prend plaisir à mettre à mal la vertu, qui exulte au contact de la magie noire et des sonorités sataniques de l'orchestre, qui se fond aussi dans la « ruée des habits noirs » et dans la boue noire, sous l'ombre d'un « noir bras de ciel »[346]. L'importance du noir ne nous trompe pas sur les pensées de l'auteur. Elle renvoie à ce mépris de la bourgeoisie indiqué plus tôt, un mépris qui est directement et indirectement présenté, lorsque Sartre vise les familles bourgeoises en dénonçant les affres d'une époque dont sa jeunesse porte et exporte les violences de manière obscène.

Un autre recoupement avec *L'Ange du morbide* est à suggérer. Dans les deux récits, Sartre s'intéresse à des envies *déplacées* — d'une sexualité saine à une sexualité malsaine et d'un champ de bataille à une salle de classe. D'où viennent ces déplacements : de la nature plastique du désir, des mécanismes complexes des pulsions ou bien d'une perte de repères dans un temps qui se sécularise sans pouvoir faire le deuil de la mort de Dieu? L'historique de l'oratoire va dans le sens de la dernière proposition :

> Par une destinée curieuse, l'oratoire, vaste édifice avoisinant le lycée, avait successivement été église protestante, couvent, cinéma, bar louche et salle de réunions publiques. Il avait somme toute toujours porté malheur à ses propriétaires, comme ces fétiches chinois ou arabes sur qui semble s'être fixée une malchance persistante. Les sœurs qui en avaient fait un monastère avaient été frappées par la sécularisation, le propriétaire du cinéma avait été mourir en Bessarabie d'une maladie honteuse, et le barman avait péri dans une rixe. […] La salle, immense, […] se ressentait de chacune de ses transformations successives. Son plafond […] avait une froideur, une sévérité religieuse, mais les décorations fantaisistes, les arabesques multicolores que l'homme du cinéma […] y avait fait peindre sur les murs sentaient le lieu de plaisirs canailles […]. [Le monde de l'oratoire] c'était l'affreuse tourbe qu'il est convenu d'appeler les "intellectuels" ratés par paresse, malchance, ou bêtise. Certains avaient la correction hautaine des pasteurs protestants, d'autres possédaient, piquée sur ces costumes somptueux provenant de Paris, une tête vulgaire et incolore de petit mercier parvenu…[347].

Le lieu apparaît comme un espace sans place ni fonction définitive. La fatalité suggérée, c'est la production d'une histoire que les âmes rochelaises n'ont fait que subir. Remarque qui vaut pour les pasteurs de l'église comme pour les sœurs du couvent, pour l'ouvreur du cinéma, pour le barman et les

[346] *Ibid*., p. 83, 89, 93 et 98.
[347] *Ibid*., p. 113

activistes de l'oratoire. Ce « lieu(-x) » sans identité est représentatif d'une ville placée sous le signe de la négativité : La Rochelle, ville d'interdits, ville frustrée, jouissant de la Passion de son bouc émissaire[348].

Pour le narrateur, la perte de repères, sur un plan existentiel et axiologique, est graduelle et totale. Le jeune élève dit son « sentiment de vide, d'inachevé, d'imparfait qui [le] torturait »[349], il répète l'impression d'une scission déstabilisante. Pour le Jésus du texte, la perte est présentée sous l'angle d'une double disproportion dès le début de la partie VII : le décalage idéal/réalité et celui, tout aussi grand, de l'amour orgueilleux de soi et du mépris des autres[350]. La narration du martyre fait se rencontrer les deux pertes.

Loosdreck perd vie et dignité à la fois. Le récit de la mort misérable de l'enseignant fait écho à celui de sa mort « politique » après l'échec à l'oratoire :

> Il resta sur le sol où sa tête sonna. Raide comme un pantin, le visage tordu par une affreuse grimace, il ressemblait à un pauvre épouvantail que le vent a renversé. […] Sa pomme d'Adam, saillante comme un goitre crevant presque une peau jaune et granuleuse comme une peau de poulet, était laissée à découvert par le faux col trop large et par sa tête renversée.[351]

C'est la chute de cet Adam sans nouvel Adam qui est narrée ici, avec le péché de la compromission : Loosdreck a voulu se mêler aux affaires politiques pour vivre des utopies « délirantes » — bouts du fruit « des philosophies idéalistes mal digérées »[352]. Par ailleurs, son péché, réminiscence du péché adamique, n'aboutit même pas à une chute productrice du drame de l'humanité en général, car « Jésus la chouette » est un Adam que ses contemporains (famille, collègues, élèves) excluent de la catégorie générique « être humain » :

> On lit dans [le] passage [cité plus haut] le châtiment d'un professeur qui s'est voulu le compagnon (de route ?) fidèle d'un politicien. La narration revient sur le corps grotesque de l'homme de l'esprit, déshumanisé, désarticulé, réduisant le personnage au règne de l'animal (le "poulet") ou de l'objet ("un pauvre épouvantail"). Cet évanouissement est la première mort de Jésus la Chouette, le lieu de l'activité politique se révélant aussi infernal pour lui que la classe où il subit de permanents chahuts.[353]

D'abord vu par un enseignant comme une victime similaire à une « mouche […] jetée dans un verre d'eau ou empalée sur une aiguille »[354], son corps démembré est ensuite assimilé à un « horrible paquet souillé de boue noire et rouge » dont la tête n'était qu'une face « maculée de terre et zébrée d'écorchures rouges et bleues », sans nul reste d'un visage[355]. La transition d'une mort à l'autre est amenée, sur un plan sonore, par morceau que Marguerite, la fille de Loosdreck, joue au piano : un moment de *La Damnation de Faust* d'Hector Berlioz, « la Course à l'abîme de la Damnation » (partie IV), qui s'achève sur la domination et la victoire de Méphistophélès en *tempo allegro*.

---

[348] *Ibid*., p. 98.
[349] *Ibid*., p. 105.
[350] *Ibid*., p. 102-103.
[351] *Ibid*., p. 117.
[352] *Ibid*., p. 74.
[353] J. DEGUY, « L'image de l'intellectuel dans les *Écrits de jeunesse* de Sartre », déjà cité, p. 53.
[354] *ÉdJ*, p. 123
[355] *Ibid*., p. 131.

Le narrateur perd lui toute moralité et toute résistance à la violence, d'une part en se laissant saisir par « un fou rire [irrésistible] […] à [la] vue [du] corps étendu de Jésus la Chouette », d'autre part, en étant « gagné par la cruauté générale » et par la démesure de la scène, au point de faire couler le sang[356]. Le récit de l'enterrement et du repentir place sous le signe de l'irréalité une mise à mort qui n'a rien de christique. Aucune résurrection, aucun corps glorieux, aucune rédemption au terme de la narration. On a plutôt affaire à un apogée de la notion de mal. « Mal » au lieu de « péché », puisqu'il n'est suivi d'aucun châtiment ni pardon divin[357], pas plus que d'une culpabilité accompagnant le mythe de la chute. Les remords du narrateur s'avèrent infondés. Ils sont finalement annulés, d'abord par une histoire d'inspiration flaubertienne racontée par un camarade, ensuite par le désordre général de la cérémonie funéraire. Pas de rachat, pas non plus de pertinence réparatrice pour achever le calvaire de Jésus la Chouette. Le retour du narrateur sur Adolphe Laubré, dans la partie XI, fait voir le masque médiocre de la bourgeoisie de l'ancien camarade, servant à cacher une immoralité qui, loin d'être supprimée, a seulement trouvé une autre forme d'expression[358].

Dans ce récit du calvaire d'un Jésus dévoyé, d'une « Passion sans héroïsme et sans sacré […] réservée aux médiocres », Sartre réalise une entreprise d'expérimentation littéraire du mal avec laquelle il explore la destruction, au moins littéraire, des valeurs et des croyances de la petite bourgeoise provinciale et chrétienne. Jacques Deguy l'a noté : ce type de procédé (utilisation et détournement d'un mythe, ici de la mort du Christ) sera repris dans *La Nausée*, avec la narration d' « une déroute qui répète, en moins horrible, la mort du "professeur de province" écrasé par un tramway »[359].

Avant que Sartre n'explicite sa conception du salut par l'art dans le récit de 1938, il s'essaye à une écriture de l'abjection inspirée du tragique flaubertien (descriptions des quintes de toux de Jeanne, image du soulier ensanglanté de l'enseignant-martyr). « [L]a mort infestant la vie », avec la curiosité des cadavres, c'est l'abjection « immorale, ténébreuse, louvoyante et louche », mais surtout ambiguë[360], qui est exploitée par le jeune Sartre, entre autres raisons pour conjurer le sort d'une médiocrité professorale qui le hante comme un sort qu'il s'agirait de déplacer avec les détours et les transformations de l'écriture littéraire. Influencé certainement par Nietzsche et par Barrès, Sartre se taille une plume d'écrivain satirique pour qui le salut, avant de prendre une forme résolument artistique, requérait déjà de porter au plus haut point l'exercice d'une « fonction critique faisant table rase des fausses évidences et de toutes les mauvaises fois »[361]. Sur le plan de cet exercice et pour explorer son jeune anarchisme, Sartre adopte plusieurs figures de l'Anti-modernité dont celles « liées à une vision

[356] *Ibid*., p. 117 et 125.
[357] J. KRISTEVA, *Pouvoirs de l'horreur*, *op.cit*., p. 141. Pour justifier ces remarques, elle cite Hegel : « Entre le péché et son pardon s'interpose aussi peu de réalité étrangère qu'entre le péché et le châtiment ; la vie se divise elle-même et se rassemble de nouveau » (G.W.F. HEGEL, *L'Esprit du christianisme et son destin*, *op.cit*., p. 60).
[358] J. KRISTEVA, *Pouvoirs de l'horreur*, *op.cit*., p. 132-135.
[359] J. DEGUY, « L'image de l'intellectuel dans les *Écrits de jeunesse* de Sartre », déjà cité, p. 50.
[360] Encore les analyses de Julia Kristeva (*Pouvoirs de l'horreur, op.cit*., p. 11, 12, 17 et 127).
[361] J. DEGUY, « L'image de l'intellectuel dans les *Écrits de jeunesse* de Sartre », déjà cité, p. 54 et, pour la citation, p. 58.

du monde inspirée par l'idée du mal », à savoir, le pessimisme, les Anti-Lumières (qui n'auraient enfanté que des petits bourgeois), le péché originel, les vitupérations et les imprécations contre une humanité misérable[362].

Dans ses essais d'écrivain en devenir, Sartre multiplie ainsi les mentions de l'abîme[363], qui introduisent l'imaginaire du scaphandre sondant « le fond des eaux [avant de] remont[er] »[364]. Mentions associées aux expressions du mal, dont Sartre étend d'ailleurs les manifestations avec d'autres récits de jeunesse tels que le roman *Une défaite* (qui s'intéresse, avant les *Séquestrés d'Altona* et *Les Mots*, au cas de l'inceste[365]) ou encore le texte sur la revue *La Semence ou le Scaphandre* (qui manifeste une fascination pour les sciences occultes du Moyen-Âge et le spiritisme[366]). Pour une image plus restreinte et chrétienne du mal, on songera au diable, que les textes de jeunesse ne négligent pas. Outre la figure du vice incarnée par Adolphe, le renvoi explicite au diable ermite ou grimacier, la suggestion du personnage de Méphistophélès avec le morceau joué au piano, on y trouve des mouches (animal de Belzébuth) soumises aux enfants diaboliques, ainsi qu'une histoire convoquant Satan et l'idée d'une « confiance dans le démon »[367].

2.2. Origines, formes et délivrances du mal dans deux récits

α. Maux et instruments du salut dans *Une défaite*

C'est surtout dans le récit *Une défaite*, inspiré de lectures de Nietzsche et sur Nietzsche[368], que Sartre traite la question « comment se délivrer du mal ? », une question qui fait écho à celle sur l'origine et la réalité du mal sous-tendant l'écrit mythologique *Er l'Arménien*.

Dans le texte de 1927 construit autour du trio Nietzsche, Cosima et Richard Wagner (Frédéric, Cosima et Organte), Sartre avance dans la production d'une idée fondamentale : celle d'une réalisation de soi, en tant que sujet, dans et par l'écriture — un salut dans et par un mouvement d'élévation, analogue à l'ascension christique, qui est celui de l'acquisition d'une grandeur d'être. Pour se sauver de la médiocrité, il faut se sauver d'un avenir médiocre préfiguré par les personnages de Louis Gaillard, de Jésus la Chouette et de Frédéric. Il faut aussi savoir échapper à « la tentation de s'abandonner […] à la loi d'un Autre », c'est-à-dire ne pas succomber à « l'appel au maître […], [à] l'appel à Dieu »[369]. Se sauver *seul*, donc, par une investigation sur les lâches tentations et un effort pour les dépasser. Des tentations auxquelles le personnage

[362] Voir la typologie d'Antoine COMPAGNON dans *Les Antimodernes*, *op.cit.*, p. 18.
[363] *ÉdJ*, p. 83, p. 128, p. 186, p. 232, p. 267, p. 365, p. 466.
[364] *Ibid.*, p. 282.
[365] La relation entre Frédéric-Cosima-Organte préfigure celle entre Sartre, Olga et Beauvoir (d'après *FdA*), entre Poulou, Anne-Marie et Charles Schweitzer, et entre Sartre, Anne-Marie et J. Mancy (*ÉdJ*, p. 198).
[366] Sartre est un lecteur familier, dès sa jeunesse, du *Là-Bas* de Huysmans.
[367] *ÉdJ*, p. 68, 145, 187, 205 et 325.
[368] Voir la notice, *ÉdJ*, p. 190-192. Nous renvoyons aux p. 195 et 232 du texte.
[369] Cf. aussi la p. 233 : « Cet appel au maître, c'était l'appel à Dieu…mais il se reprit soudain : Dieu né de ma faiblesse, de ma fatigue, tu es le tentateur, le dernier effort que fait en moi la crainte de la solitude… Mais je ne puis être le disciple d'aucun maître, je ne puis être le fidèle de Dieu. Je suis seul ».

de Frédéric est soumis, personnage que Sartre tourne en dérision pour mieux exorciser ses propres désirs. Il le fait en employant plusieurs instruments du salut.

α.1. La solitude

Dans la veine nietzschéenne, le premier instrument est la solitude. Plusieurs affronts endurcissent Frédéric dans sa quête : échec amoureux avec Cosima, déception vis-à-vis d'Organte, abandon par la famille (partie I) ; douleur ressentie après le départ de Cosima et d'Organte, idée d'une souffrance fatale, existence esseulée dans Paris, rejet du maître, vision de la solitude désormais affrontée et adoptée (partie II). La notice est explicite :

> Le « roman constate une double et même triple défaite […] [néanmoins Frédéric] a en réalité joué à qui perd gagne et ses souffrances n'ont pas été inutiles : il reste seul mais il a fait une double expérience, celle du tragique et celle de l'écriture. Les titres des deux derniers chapitres [« Michel-Ange » et « Empédocle »] suggèrent [que] […] [l]'aventure de Frédéric avec Organte et Cosima a […] abouti à deux livres[370].

Le texte de Frédéric (*L'Empédocle*), apparaît ainsi comme l'œuvre d'une solitude domptée, laquelle est d'ailleurs le corrélat d'un deuil vécu jusqu'au plus profond de l'absence et de ses douleurs. Deuil de Dieu que nul ne peut faire sans avoir conçu puis détruit l'idée divine. Le chemin d'apprentissage de Frédéric est en partie celui de l'athéisme, qui apprend à son explorateur à tracer lui-même la voie de son salut sans attendre nul secours d'un autre, fût-il Dieu ou son substitut humain (un Christ ou un maître). Sartre soumet cette exigence dans le développement de « L'appel au maître » :

> "Je ne peux être le disciple d'aucun homme." Et il goûtait l'amertume de ce retour imprévu : comme autrefois son esprit lourd appelait un tuteur, il voulait qu'un autre assumât la tâche 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 tout-puissant, qu'on ne pouvait trouver chez les hommes. Cet appel au maître, c'était l'appel à Dieu. Il resta stupéfié et saisi d'un effroi religieux devant ce monstre qu'avait enfanté son corps las, cette idée de Dieu, ronde et mystérieuse, qui se détachait de lui-même, qui le dépassait cent fois ; et aussi devant les profondeurs inconnues de son propre esprit, devant cet humus tragique et mystique qui en faisait la couche dernière. "Je suis marqué, pensa-t-il, au sceau de Dieu" […]. "Ainsi […] la trame dont serait faite tous mes actes, ce serait la nostalgie de Dieu…" Il s'abîmait dans une extase pleine d'horreur. Mais il se reprit soudain : "Dieu né de ma faiblesse, Dieu de ma fatigue, […] 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, […], qu'il est impénétrable aux autres. […]il voudrait être pénétré. Tous les hommes ont besoin d'un Témoin […]. […] tout cela, c'est Dieu, Dieu répandu parmi les hommes. […] c'est encore Dieu, Dieu omniprésent, Dieu ennemi rongeur que l'homme porte en lui-même[371].

Plusieurs tournures (répétitions, oppositions, anaphores, etc.) laissent paraître les mouvements de la pensée du personnage. On voit Frédéric aux prises avec un objectif, celui de l'acceptation de la solitude, contredit par le désir de Dieu. La construction de la narration (alternance du discours direct et du discours indirect, renvois directs et indirects à Dieu), rend visible la réflexion qui s'approfondit en

[370] *Ibid*., p. 203.
[371] *Ibid*., p.232-233.

touchant des strates de plus en plus cachées et sensibles. L'idée de Dieu en est un pôle qui, finalement, envahit le texte autant qu'il envahit l'esprit du personnage. Répété plusieurs fois, avec des reprises anaphoriques, le mot « Dieu » donne tout son sens à ce développement lui-même métonymique de l'ensemble du récit. L'histoire du trio peut, en effet, être lue comme le travail de l'expulsion de l'idée de Dieu. Se débarrasser de l'idée pour *guérir*, sachant qu'il faut pour cela affronter une crise (climax de la maladie, narré ici). Passant dans le texte d'une occurrence du nom « Dieu » à une autre, nous constatons une permanence voire une obsession de son renvoi. Ce qui montre ainsi que le principal défi pour le jeune homme est un défi existentiel. Ce qui signifie de plus que le principal mal empêchant d'affronter les maux du monde est celui de l'idée divine, laquelle dépouille en définitive l'homme de son humanité. L'image de « l'ennemi rongeur » rappelle les images nietzschéennes du « sublime avorton » et du ressentiment chrétien qui servent à critiquer le christianisme en tant que religion de l'imaginaire[372], avec

> […] des causes imaginaires (Dieu, âme, Moi, esprit, la volonté libre ou non libre) […] des effets imaginaires (péché, rédemption, grâce, expiation, rémission des péchés) […] un commerce des êtres imaginaires (Dieu, esprit, âmes) […] une psychologie imaginaire (contrition, remords de conscience, proximité de Dieu) […] une téléologie imaginaire (le royaume de Dieu, le Jugement Dernier, la vie éternelle).[373]

α.2. Le malheur, la souffrance

Les derniers mots cités d'*Une défaite* placent donc le texte sous la conception nietzschéenne d'un *athéisme sans secours*, athéisme comme déconstruction radicale qui force à vivre avec le mal réel, sans échappatoire illusoire : « notre athéisme est une recherche du malheur »[374]. « Malheur », ou, en tout cas, absence de croyance en une chance heureuse. La réalité du mal est prise en compte non seulement dans les intentions et les actes humains, mais dans les choses du monde et dans leur résonance intime. De là l'intérêt de Frédéric pour les choses sales et pourries : « les coques d'œufs maculées et humides, les carottes pourries et un étrange humus d'un brun sale »[375]. Un intérêt que l'on peut lire comme celui d'une recherche d'un mal authentique, qui n'est pas incompatible, d'ailleurs, avec l'expérience du mystère, à condition que celui-ci soit compris sous l'angle d'une étrangeté qui, au lieu d'amenuiser le mal, en fait mieux ressentir toute l'intensité. Aussi Frédéric peut-il dire qu'il aime « les choses […] d'être si méchantes », que celles-ci lui donnent le sentiment d'être « au centre d'un monde immense qui l'épiait […] [d']un ignoble mystère [qui] l'environnait »[376]. Il peut dire aussi que son amour du genre humain est directement dépendant de la

---

[372] F. NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, édition critique parue sous la dir. de G. COLLI et de M. MONTINARI, Berlin, W. de Gruyter, 1967. Nous mobilisons dès maintenant l'abrévation *KGW*. Ici, *KGW*, *Jenseits von Gut und Böse*, III, §62. L'image est reprise par J.-F. LOUETTE dans *Sartre contra Nietzsche*, *op.cit.*, p. 23. Cf. aussi *KGW*, *Menschliches Allzomenschliches* I, V, §247 ; et *KGW*, *Götzen-Dammerung*, Alten, §4. Sur la critique des pulsions négatives du christianisme chez Nietzsche, voir Y. LABBÉ, *Dieu contre le mal*, Paris, Cerf, « Philosophie et Théologie », 2003, p. 44.
[373] *KGW*, *Der Antichrist,* §15.
[374] *KGW, Nachgelassene Fragmente,* hiver 1884-1885, 31 [29].
[375] *ÉdJ*, p. 220.
[376] *Ibid*, p. 244.

souffrance que l'humanité est capable d'endurer : « Il aimait les hommes à sa manière. […]. Il aimait leur endurance, leur laide et leur puissante souffrance qui sentait la sueur et le vin ».

Les deux procédés de valorisation du mal — méchanceté ou souffrance — permettent à Frédéric de mieux s'opposer à Cosima, laquelle aime les malheurs doux et faibles[377]. Ces malheurs ont tout du refuge du salut chrétien ; ils font de Cosima une âme haineuse de la vie : « sa façon de s'y perdre, […] de se diluer dans l'Univers pour n'en pas porter le poids, cet étrange ravissement […] cette projection d'elle-même hors d'elle-même pour se constituer un monde évanescent, chaud, ombreux, qui ne soit pas le monde réel ».

C'est contre la mort à la réalité que le deuil du maître s'impose. Mais si le passage de « L'Appel » peut être vu comme l'esquisse de la fin du traité de 1943, et comme un brouillon des méditations des personnages sartriens en proie à l'angoisse du néant et de la solitude dans un monde sans perspective de salut divin, il précise cet instrument du salut en recherche de la souffrance.

Sartre lui donne plusieurs dimensions qui contrastent avec le faux mal de Cosima. Il voit d'abord la souffrance à travers le prisme du sadisme de Frédéric : faire souffrir les autres pour pouvoir mieux vaincre les faiblesses de la pitié et se renforcer. La thèse est pensée et défendue contre une psychologie culpabilisante aux accents chrétiens. C'est cette thèse qu'on lit dans une description au début du récit où Sartre évoque le lien bourreau-victime : « Il aimait à discuter avec ses victimes, à leur remontrer qu'il était lavé de toute faute à ses propres yeux. Il repoussa au fond de lui toute pitié, toute sympathie. Il les sentait tapies en son cœur, maîtrisées […]. Geneviève […] offrait une proie facile à sa cruauté voulue, comme les mouches dont les enfants arrachent les ailes parce qu'elles ne crient pas. "Pourquoi avez-vous été si mauvais ?" Il sourit. […] il voulait supporter les phares du jour, fier d'être sans remords sous leurs rayons […][378].

Néanmoins et paradoxalement, dans cet essai de déconstruction des mythes testamentaires, Sartre convoque des motifs de la Passion christique pour raconter les étapes de l'évolution de Frédéric. Il le décrit ainsi comme un crucifié du Golgotha : « Il vivait sous les lumières sombres […] comme une chair », dans une reprise qui rappelle l'analogie romantique entre la misère de l'artiste et le corps supplicié puis glorieux du Christ[379]. Sartre mobilise aussi l'image de l'intrication de la peine et de la joie, dans la « zone inhumaine de la terreur et de la fièvre »[380], qui n'est pas sans rappeler les mots du « Mémorial » des *Pensées* de Pascal — « Joie, joie, joie et pleurs de joie »[381] — qui précèdent à la fois

[377] *Ibid*., p. 266.
[378] *Ibid*., p. 204-205.
[379] Voir par ex. Balzac, *Des artistes* (*La Silhouette*, 22 avril 1830) : « Le grand homme doit être malheureux ! Aussi, chez lui, la résignation est-elle une vertu sublime. Sous ce rapport, le Christ est le plus admirable modèle. Cet homme gagnant la mort pour le prix de la divine lumière qu'il répand sur la terre et montant sur une croix où l'homme va se changer en Dieu offre un spectacle immense : il y a là plus qu'une religion : c'est un type éternel de la gloire humaine » (cité par J.O. LOWRIE dans *The Violent Mystique. Thematics of Retribution and Expiation in Balzac, Barbey d'Aurevilly, Bloy and Huysmans*, Genève, Droz, « Histoire des idées et critique littéraire », 1974, p. 56).
[380] *ÉdJ*, p. 282.
[381] Repris dans « Un nouveau mystique », *SI*, p. 175.

l'affirmation de la participation à la crucifixion du Christ et le vœu de la soumission totale à Jésus Christ.

Plus loin dans le texte sont reprises deux figures mythiques de la souffrance. Celle de Samson, en tant que « symbole de la Force, de la Force d'Organte […] [même s'il] était à la fin vécu […] sa défaite était une victoire »[382]. Celle de Job, dans un imaginaire exacerbé de la douleur, écrit pour l'apprivoiser : « Frédéric […] imagina qu'il était Job. La douleur des ulcères, l'odeur intolérable du Fumier, le Chagrin de l'abandon ne lui étaient point extérieurs comme à Organte. Il souffrit un instant le martyre et dompta sa souffrance »[383]. Ces deux personnages mythiques de l'Ancien Testament participent d'une première écriture sartrienne du « qui perd gagne » : « Et soudain, il fut récompensé de ses peines »[384]. L'idée est donc qu'il faut souffrir pour être méritant et que nulle souffrance, subie ou occasionnée, n'est vaine[385].

La démarche sartrienne opère encor de façon critique. Elle expose un procédé de concrétisation du mal chez Frédéric, semblable à la production délibérée mais mesurée du malheur de Cosima. Ainsi, au lieu de goûter le mal dans toute sa mouvance et ses intensités variables, c'est-à-dire d'en faire l'expérience en le vivant, Frédéric n'aurait fait qu'expérimenter une construction maîtrisée du mal, la faisant échapper au mystère de son origine et de sa progression : « Et puis ce Mal substantifié dissimulait et créait une faible et vacillante croyance au Bien : être pessimiste à ce degré, c'est un essai dans le mauvais sens pour être optimiste. […]. Il pourchassa ce plaisir trouble de se sentir prédestiné à la souffrance. »[386] Dans les fragments du récit « Andrée », Sartre donne le reflet inverse servant de réponse à l'une des questions directrices du texte, « comment se délivrer d'un faux rapport au mal? » :

> Je souffrais beaucoup plus cruellement maintenant que je luttais contre mon mal ; il me semblait que je repoussais une consolation, mais je compris en même temps que maintenant, quoi que je fasse, je ne pourrais plus me laisser bercer par la douleur.

Contre les idoles constituées du mal, et afin d'accroître sa « volonté de puissance », il importe de percevoir la pleine puissance du mal dans l'âge de la jeunesse, et de ne pas la laisser contaminer par la souffrance d'autrui. C'est ce à quoi adhère Frédéric, lorsqu'il lie la méchanceté à son âge impitoyable[387], et lorsqu'il assume, avec sa jeunesse, des idées neuves, quels que soient la peine et les désastres qu'elles puissent causer : « quand il partait, alourdi par [ces] idées […], qu'il n'osait toucher parce qu'elles lui faisaient mal comme des meurtrissures, il était épuisé, mais enivré d'orgueil comme Jacob en lutte avec

[382] *ÉdJ*, p. 250
[383] *Ibid*.
[384] *Ibid*., p. 211.
[385] C'est un enseignement, entre autres, du livre de *Job :* un sens positif peut être donné à la souffrance (elle fait partie du monde, elle est une mise à l'épreuve de la piété, etc.). Le fait que Dieu donne finalement à Job une récompense méritée (« il rétablit sa santé et lui restitue le double des biens qu'il avait perdus ») autorise une lecture positive de la souffrance des innocents (Th. KRÜGER, *L'Ancien Testament commenté. Job*, Montrouge, Genève, Bayard, Labor et Fides, 2018, p. 9-10).
[386] *ÉdJ*, p. 282.
[387] *Ibid*., p. 207.

l'ange »[388]. L'assomption de la jeunesse revient à affronter les ruines des anciens temps et des anciennes théories, sans éprouver la moindre nostalgie de ce qui n'a pas pu être sauvé. L'acte signifie aussi pouvoir lire, sans angoisse, les présages de la fin d'un temps, sans craindre ni la mort ni la nouveauté qui adviendra. Dans son texte, le jeune Sartre qualifie de « trouble religieux » le sentiment de ce passage. Le trouble est lié à un bouleversement radical, comme celui « qu'eurent les Romains devant les prodiges qui précédèrent la mort de César, les Juifs devant ceux qui accompagnèrent la mort de Jésus »[389].

Il n'empêche que cette épreuve d'une existence vers la puissance, fondée notamment sur la construction d'un caractère sadique, bute contre une faiblesse. L'effort d'auto-persuasion de Frédéric s'appuie sur un lieu commun (la méchanceté précède l'âge de raison) qui mine le renforcement individuel de soi en vue de se prémunir, par la force de son individualité, de la crainte du mal à l'œuvre dans le monde — déréaliser la cruauté en la rattachant, abstraitement, idéellement, à *un* âge de la vie. Aussi ambitieux le personnage soit-il, dans l'objectif de son salut par l'expérimentation de sa propre puissance vitale et créatrice, il ne peut que se cogner contre sa propre ignorance[390].

α.3. Dériver, armer

Cette perspective concourt à une meilleure compréhension du style sartrien dans *Une défaite*. Pour suivre son personnage, Sartre n'hésite pas à présenter une pensée qui dérive. Il se risque à perdre le lecteur dans des errances obscures et à « canuler, c'est[-à-dire à] tenter de faire marcher l'homme à rebours ou la tête en bas ». La bassesse n'effraye pas , au contraire. L'écrivain « travaill[e] dans la matière humaine, […] recul[e] les limites de la crédulité, […] cré[e] du délire dans un esprit normal »[391]. Il s'agit de (faire) suivre les mouvements de la souffrance avec un enchâssement qui permet à la fois d'aller plus loin dans l'exploration du mal et de dévier en prenant la route de l'imaginaire.

Ainsi, après *L'Ange du morbide*, c'est un autre conte que Sartre écrit. Il le fait par l'intermédiaire du personnage de Frédéric qui invente le récit pour Cosima. L'intérêt de la narration — racontant le drame d'un roi, le « Chasseur d'âmes », désireux de faire souffrir les corps et les esprits — est au moins double. Frédéric parvient à sentir l' efficace du discours, capable de produire « un attouchement mystérieux », donc une capacité à sauver les âmes à travers lui, mais aussi à préciser sa réflexion sur lui-même et sur la cruauté : « Il n'était pas cruel […]. Pour être cruel, il faut voir les âmes »[392]. Un doigt est mis sur une autre dimension du mal qui affaiblit le rapport socratique entre mal et ignorance, et qui distend le lien spinoziste entre salut et connaissance. Pour toucher le fond de l'abîme du mal, il faut aller aussi loin que possible dans la connaissance des êtres humains en sondant ce qu'il y a en eux de plus propre, de plus intime et de plus caché. Le détour par le conte dévoile un aspect philosophique du mal qui l'associe à l'expérience

[388] *Ibid*., p. 254.
[389] *Ibid*., p. 273.
[390] *Ibid*., p.222 et 224.
[391] *Ibid*., p. 215-216.
[392] *Ibid*, p. 239-240.

lucide de la méchanceté et, plus largement, à celle de la souffrance. Avec ce thème, un écran d'inspiration nietzschéenne est traversé.

Le grand motif de l'écriture sartrienne qu'est le salut par l'art transparaît. Jacques Deguy le porte à l'attention : c'est à travers le personnage d'Organte que Sartre met une première touche au tableau du salut de l'artiste. Qui dit salut par l'Art suppose de vouloir un *Art pur* qui ne soit pas mêlé à la contingence et aux intérêts des affaires sociales et politiques. Aussi Organte fait-il cette profession de foi devant le jeune et ambitieux Frédéric : « Tout ça [les affaires publiques, mondaines], c'est des blagues. » Plutôt que de se couper en deux, Organte préfère se dévouer tout entier à son œuvre et y « pes[er] de tout son poids »[393]. Dans cette donation, un tragique se dégage sur lequel insiste Frédéric : « Il avait un corps tragique d'Antée et ses œuvres étaient tragiques. On voyait toujours un héros antique […] aux prises avec le Mal »[394].

Apparaît ainsi dans ce récit de jeunesse l'association du corps de l'écrivain avec le corps des personnages et le corps livresque. Une confusion qui est aussi une *transsubstantiation*, symbolisée par l'identification des personnages et de l'auteur à un même souffle de vie éternelle dans la défaite, une résurrection toujours recommencée à chaque fois que l'écrivain serre son porte-plume : « d'un drame à l'autre ces héros toujours vaincus se passaient le flambeau. Ou plutôt il n'en était qu'un seul qui renaissait comme l'Espoir. »[395]

La chute du paragraphe marque cependant une distance. On y lit la tension vis-à-vis d'un mythe auquel l'auteur refuse de croire, sans pour autant le refuser tout à fait : « Mais il n'y croyait guère. Il se doutait obscurément que [ses personnages] étaient nés d'une nécessité psychologique, projection de son corps »[396]. Distance du regard lucide, qui donne à voir les deux directions divergentes du regard sartrien. Si, avec Organte, Frédéric entrevoit le salut par l'Art, il se rend compte aussi qu'il ne s'agit que d'un mythe pour l'artiste, auquel celui-ci n'adhère plus. Les mots « projection » et « nécessité » ouvrent la voie à une désacralisation, à une démythification, que Sartre amorce et suit avec sa propre œuvre, sans être totalement immunisé ni contre le péché d'exister, ni contre la croyance en un salut à travers l'absoluité de l'œuvre d'art. Il y a ces mots qui marquent un point de départ et une ligne d'arrivée : « Ce n'était qu'œuvres d'art. Il était avant tout soucieux qu'elles eussent une forme parfaite, et derrière ces géants tout d'une pièce, une philosophie légère, faite de pessimisme et d'insouciance, circulait dans ses œuvres ».

Ces mots dessinent un certain nombre d'images qui réapparaîtront dans des textes ultérieurs de Sartre — le jeu du « qui perd gagne »[397], le mythe d'Antée[398], le courrier de Marathon[399] — et qui seront convoquées pour, à la fois, justifier la critique du christianisme et du mysticisme, critiquer les attitudes passives, prétendre chevaucher le siècle avec la littérature, et montrer, comment, avec ses vaincus et ses

[393] *Ibid*, p. 225-226.
[394] *Ibid*, p. 226.
[395] *Ibid*, p. 226-227.
[396] *Ibid*, p. 227.
[397] « Notice », *ÉdJ*, p. 196.
[398] *EN*, p. 403.
[399] « Écrire pour son époque », *SII*, p. 398.

morts, la « Culture » continue de passer le flambeau de l'Espoir par l'intermédiaire des œuvres et de ce qui en survivra.

Dans ce laboratoire d'écriture que sont les écrits de jeunesse, Sartre élabore tout un arsenal d'images et de notions parmi lesquelles celles de mal et de salut ont des occurrences, des fonctions et des valeurs importantes. De manière générale, ces armes ont l'intérêt essentiel d'accompagner le jeune homme sur le chemin de la réalisation de sa vocation d'écrivain. À travers les différents genres et registres textuels employés, l'écriture sartrienne affûte les outils de son futur réalisme critique et met en avant, sur un plan fictif, la diversité des maux, et donc la réalité d'un mal dont l'adolescent a fait l'expérience pendant la parenthèse rochelaise de sa vie, avant le retour à Paris pendant l'été 1920. L'ensemble constitue, on l'a vu, une joute contre le christianisme qui fonctionne comme un réceptacle de notions directrices à combattre.

β. Un récit mythique entre platonisme et christianisme : *Er l'Arménien*

β.1. Synthétiser des mythes

Le récit *Er l'Arménien* prolonge le combat. Ce texte est un long dialogue mythologique sur le mal, d'inspiration platonicienne, qui daterait de 1928. Dans ses *Mémoires*, Simone de Beauvoir voit le texte comme une mise en écriture philosophico-mythologique de la théorie de la contingence, pour l'instant à l'état de simples balbutiements[400]. Le mythe, malvenu pour le Castor, sert cependant de trame synthétique pour lier entre elles les idées de Sartre (sur la liberté, le mal, l'être, le néant, le salut)[401]. Quelques-uns des rudiments de ces idées seront repris plus tard, en 1931, dans *La Légende de la vérité*, et serviront aussi de matériaux d'écriture dans les brouillons de *La Nausée,* entre 1933 et 1938.

Se fait jour la construction d'une opposition entre la thèse d'une contingence (cadre et origine de l'expérience du mal), et la thèse d'un salut par l'art. C'est à partir du double constat de la contingence mondaine et de la capacité de l'art à saisir l'être-contingent de l'existence que l'idée d'un salut par la création artistique a pu être construite dans sa dimension de production et de fixation d'une nécessité en un point du monde.

Pour former l'opposition entre les maux liés à la contingence et le salut dans une nécessité de l'art, Sartre emploie de nombreuses références de sa culture normalienne. Les textes philosophiques (ceux de Platon, Nietzsche, Descartes, Kant, etc.[402]) sont mêlés aux écrits littéraires (de Valéry, Chateaubriand, Gide, Giraudoux, etc.[403]). Juliette Simont l'explicite :

---

[400] La notice du texte renvoie à juste titre aux *Mémoires d'une jeune fille rangée* pour apporter la précision du regard de Beauvoir sur ce récit de jeunesse : « [pour Sartre] la contingence n'était pas une notion abstraite, mais une dimension réelle du monde : il fallait utiliser toutes les ressources de l'art pour rendre sensible au cœur cette "faiblesse" qu'il apercevait dans l'homme et dans les choses » (cf. la p. 288 des *ÉdJ*).

[401] *Ibid*.

[402] P. VERSTRAETEN, « Le mythe d'Er. Du platonisme de Sartre à son kantisme », *ÉS*, n° 6, Paris, Cahiers RITM, Université Paris-X, 1995, p. 193-225.

[403] « Notice », *ÉdJ,* p. 287.

> Sartre s'est livré à un exercice syncrétique, puisque le mythe platonicien et l'interrogation kantienne dans *La Religion…* sont étroitement liés par le thème moral du Bien, du Mal, de la sanction et de la récompense (l'expression "vieil homme", présente chez Kant, l'est également dans "Er l'Arménien") […].[404]

L'ensemble se tisse aussi dans un syncrétisme des pensées grecques et chrétiennes avant que le nœud ne soit dénoué en vue du dépassement et du délaissement[405], au moins relatifs, de ces pensées. Sartre condense donc ces multiples références dans un texte qui présente, avec ses outils textuels, plusieurs thématiques autour du salut.

β.2. Revenir d'entre les morts

L'une d'elles est celle du *retour* car, « Comme Orphée, comme le Christ, Er est revenu d'entre les morts »[406]. C'est d'ailleurs l'élément déterminant rapporté sur Er dans le récit de Socrate à Glaucon : « [Er] était mort dans une bataille. Dix jours après, comme on ramassait les morts déjà putréfiés, on le releva, lui, en bon état, on le porta chez lui pour l'ensevelir et, le douzième jour, ayant été mis sur le bûcher, il revint à la vie ». Nuance importante : chez Sartre, Er ne ressuscite pas une fois mais a pour « habitude de mourir *pour* ressusciter »[407]. La seconde disparition, « Le Second Voyage d'Er l'Arménien », permet à l'auteur de se situer par rapport au texte platonicien, mais aussi de replacer le livre X de *La République* en relation avec le Nouveau Testament. Er se serait-il réincarné en Jésus Christ? Le Christ serait-il la dernière manifestation terrestre de l'Arménien? Une lecture de cette résurrection est autorisée par les mots du titan Briarée lorsqu'il s'adresse à Er, « Tu pourras porter la bonne parole à tes frères […] », et lorsque le destinataire affirme : « je n'avais pas d'Évangile à écrire, je ne voulais pas semer le bon grain »[408], tout en raillant la mort et la résurrection en tant qu'événements advenus une seule fois dans l'histoire d'une vie et dans l'Histoire des hommes. La précision introductive, « Lorsqu'Er l'Arménien disparut pour la seconde fois », communique ainsi avec le sous-titre du récit, « L'Olympe chrétienne ». Elle autorise en outre à appréhender cette synthèse comme la présentation indirecte d'une *autre* résurrection, au moins fantasmée : celle de l'étudiant érudit en authentique écrivain.

Puisque de nombreuses pages du récit manquent, nous pouvons livrer seulement quelques indices des parties et extraits édités dont la direction est vraisemblablement chrétienne. Le texte est également à interpréter, dans le champ de réflexion introduit par Socrate, avec le thème de la *seconde* chance. C'est le sens du « mythe d'Er » dans le dialogue sur la justice :

> l'expérience qu'il relate est la suivante : les âmes défuntes, après avoir été rétribuées pour leur vie terrestre […] se voient, au terme d'une loterie dont l'organisatrice est la déesse Nécessité, dotées chacune de la possibilité de rejouer leur vie, ainsi que de la responsabilité

---

[404] J. SIMONT, « Le choix originel : destin et liberté », art. cité.
[405] « Notice », *ÉdJ*, p. 287 : « Comme l'implique le sous-titre "L'Olympe chrétienne", "Er l'Arménien" doit sans doute être lu comme un dialogue avec les pensées grecque et chrétienne qu'il finit par rejeter au nom de sa propre recherche de la vérité ».
[406] *Ibid*.
[407] *ÉdJ*, p. 292. Nous soulignons.
[408] *Ibid*., p. 314.

> entière de cette deuxième chance […]. Cet épisode post mortem a pour fonction, chez Platon, d'épurer les vertus, de resserrer le tri des bons et des mauvais […].[409]

Le thème de la seconde chance, ou *dernière chance*, constitue, dès ce récit de jeunesse, un motif fécond de l'écriture sartrienne. Motif repris dans le champ romanesque avec *La Dernière Chance,* le tome inachevé des *Chemins de la liberté* (rédaction abandonnée en 1952), il est mobilisé dans la voie scénaristique avec *Les jeux sont faits* (1943). Bref : un motif qui détermine de façon importante la notion de salut à ses différentes échelles, puisque ce dernier peut toucher autant un individu (par exemple Er ou Mathieu) qu'un couple (par exemple Pierre et Ève dans le scénario de 1943), un tiers (la sœur d'Ève, le titan Briarée), un groupe (les villageois dans *Er l'Arménien,* les camarades de Pierre et de Mathieu) ou une espèce (l'espèce humaine pour l'humaniste Prométhée et pour Mathieu ayant pris les armes pour lutter contre le mal nazi).

Sartre tenterait-il déjà, en reprenant et en fondant ensemble les mythes gravitant autour de la résurrection, de les pervertir de l'intérieur? La suite du texte invite à le penser. Philosophe libertin, le jeune Er ne suit en rien les exemples des vies de Socrate et de Jésus : il est plutôt un disciple de Dionysos. C'est dionysaquement, du moins, que Sartre le fait mourir, sans gloire guerrière, sans kénose rédemptrice ni affirmation du « vrai salut, le salut par la philosophie »[410] :

> Vers la mi-juin de l'an dernier on le trouva mort dans une maison close où il avait affaire : il avait bu du vin, fait une fois l'amour et comme il se disposait à boire avant de recommencer, il tomba sur le sein de sa compagne, délira et mourut. Mais le matin du troisième jour, comme on l'allait mettre en bière, il s'assit sur sa couche et bâilla.[411]

La suite joint le thème de la résurrection à la figure du messager. Dans la bouche de Socrate, Er est revenu à la vie pour « racont[er] ce qu'il avait vu là-bas ». Dans le récit sartrien, c'est avec ce retour que l'enquête sur la morale et sur le problème du mal est effectuée. Car le passage dans l'au-delà n'est pas, pour Er l'Arménien, un hasard gratuit ni solitaire. L'incipit insiste sur l'objectif d'obtenir du séjour dans l'Hadès non pas le salut, mais des connaissances inédites à partager avec les mortels :

> Après sa résurrection […] [Er] adresse son récit à ses compatriotes, "sur la place publique" devant tout le village assemblé" […] [:] Soyez réunis demain dès l'aube sur la grand'place car j'ai plusieurs événements merveilleux à vous conter, et je compte parler jusqu'au soir. Pour aujourd'hui laissez-moi car je veux me recueillir.[412]

Avec cet extrait, prélude au récit des passions d'Er, Sartre fait voir en creux la position complexe de l'écrivain-conteur, entre solitude d'ordre quasi-religieux (« recueillir ») et parole populaire (« sur la grand'place »). Le retour d'Er sur ses ancêtres donne à voir aussi une filiation, la résurrection étant présentée comme un héritage, voire un don divin[413]. Le don se partage en famille et avec les autres membres de la communauté. C'est dans le sillage de cette double transmission (don hérité, don raconté) qu'Er trace les lignes de son récit. Cependant, la rétrospection du conteur ne s'arrête pas là puisqu'Er ne tait pas non plus

---

[409] J. SIMONT, « Le choix originel : destin et liberté », art. cité.
[410] Voir *D, A*, p. 34.
[411] *ÉdJ*, p. 294.
[412] *Ibid*, p. 290 et 295.
[413] *Ibid*. p. 294.

les générations de ses ascendants pour qui le don a « sauté » : « le surlendemain on dut […] enterrer [mon père] car il pourrissait. »[414] Le rappel est l'occasion de penser le retour du privilège de la grande famille d'Arménie comme une récompense. Er retrouve l'héritage de l'immortalité grâce aux villageois, et grâce à son souci de ne pas reproduire la mauvaise exception des ascendants.

Le récit sur la lignée des Arméniens laisse entrevoir ensuite, sous un autre angle, l'histoire d'Er et son point de vue rétrospectif : « Je méprisais mon père de n'avoir point su soutenir la renommée de notre famille. Je sentais obscurément qu'il avait commis quelque faute et je rêvais […] de rétablir notre nom dans toute sa gloire par une résurrection exemplaire »[415]. La gloire ou le rachat, pour sauver l'honneur d'une famille et d'un don.

β.3. Salut/bonheur, mal/bien

À travers l'enquête d'Er, Sartre découvre plusieurs conceptions de la morale, indissociables de sa réflexion sur le mal. Tandis qu'il élabore sa théorie de la contingence, il formule l'impératif de « [se] constituer une morale avant toutes choses », une morale qui ne soit pas celle du bonheur.

La dissociation « salut-bonheur » est le contrecoup d'une méfiance (bonheur de la possession, piège des bas appétits des hommes aux accents de mort[416]). Le symbole du bonheur par excellence, c'est la maison qui sauvegarde, maintient en sécurité, stabilise la possession et l'existence. Or, pour Er, ce lieu imaginaire d'un salut de protection, n'est rien d'autre qu'un mausolée[417]. Le héros sartrien définit aussi la notion de bonheur par son charme maléfique en lien avec la séduction exercée par Satan et surtout par Lucifer[418]. Aussi, le « Bonheur » à majuscule que critique Er, est-il une conception du salut à la fois basse et générale. Quand Er met en image cette conception faible (par son défaut d'ambition et de grandeur) et forte (par son influence sur les êtres humains), il s'inspire de l'allégorie de la caverne pour mieux décrire l'aliénation de ses semblables à l'idole d'une « Idéologie triste ». Elle fait d'eux les esclaves d'une « chimère de repos, d'arrêt, cette mort consciente »[419]. L'histoire d'Er est ainsi lisible en ces termes : il faut lutter contre les sirènes du bonheur et constituer une morale dont son auteur n'en soit pas la dupe. Il ne peut s'agir que d'une morale de l'action et de la liberté, d'un salut par soi qui suppose de vouloir gagner son indépendance en composant sa propre existence selon ses propres principes, en congédiant l'idée passive et massive du bonheur[420].

---

[414] *Ibid*., p. 295.
[415] *Ibid*.
[416] *Ibid*., p. 295 et 299.
[417] *Ibid*., p. 298.
[418] Sur la distinction entre Satan et Lucifer, en particulier R. CAILLOIS, « Naissance de Lucifer » (paru en décembre 1937 dans le n° 1 de *Verve*), *Naissance de Lucifer*, Paris, Fata Morgana, 1992, p. 27-32, sp. 31-32 : « Successeur de Satan, Lucifer n'abandonne aucune des revendications de celui-ci mais renonce à jouer les maudits et les innocentes victimes […]. Sa lucidité qu'il regarde comme la première et la plus puissante des armes lui donne une froideur détachée et parfois cynique qui le pose en exact comptable des réalités […]. Lucifer est Satan en action. Satan intelligent et en un certain sens, Satan courageux ». Lucifer est aussi (il faut évidemment le rappeler) le titre originel des *Chemins de la liberté* (*FdA*, p. 337).
[419] *ÉdJ*, p. 299 et 304.
[420] *Ibid*., p. 299.

L'originalité de cette morale est à indiquer : elle ne relève pas d'un eudémonisme, mais d'un mécanisme de protection contre la double illusion du bonheur et du bien. En elle-même, la morale d'Er n'est pas une fin qui intègrerait le salut, le bonheur et le bien au même processus. Elle est un moyen de « cont[enir] les passions » et de donner la liberté de pensée nécessaire à la trouvaille d'un « but qui harmonisât de lui-même toutes [les facultés] »[421]. Sur ce point, les informations rapportées laissent entendre une distinction implicite entre deux types de salut envisageables et opposés : le salut par l'attente (fiction du bonheur) et le salut par l'action dont la morale n'est pas séparée (adaptation libre au monde).

Au sein du récit mythique, plusieurs éléments de réalisme sont donnés : prise en compte des circonstances ; lucidité face aux dangers du moralisme. Er exhibe le geste salutaire d'une adaptation des principes moraux à ce qu'ils peuvent être. Avec un verbe cartésien, il replace la morale dans une perspective mesurée, par là légitime : « si elle ne pouvait m'être d'un grand secours, à tout le moins ne pourrait-elle me nuire ». Morale *provisoire*, morale *par provision* et « de la *résolution* » pour rendre les actions efficaces[422].

La notion de mal sert particulièrement de secours dans la construction de la morale ici esquissée : « Le bien, le mal, sont partout mêlés » et « [les hommes] ont besoin du Mal peu importe où il soit »[423]. Ces entremêlements et l'omniprésence de la réflexion sur le mal ébauchent les fondements possibles d'une idée sartrienne sur la notion. Puisque le mal fait partie du monde, il faut composer avec lui, si bien qu'une morale qui prétendrait sauver les hommes en éradiquant le mal serait, à l'instar de ses propres principes, impuissante (une « faribole »[424] : « Nous montons à dix mille / Pour un rêve commun / Dix mille têtes d'Hydre / À la même pensée / Anéantir le Mal »[425]). De manière analogue, une conscience conçue comme « une pierre de touche qui ferait distinguer à chacun de nous le bien du mal » ne serait, finalement, qu'un vecteur de représentations illusoires (ce que suggère ici le conditionnel) car « [le] bien, le mal, sont partout mêlés à perte de vue. On balance »[426].

En somme, Er-Sartre façonne une œuvre aux suspicions dirigées contre le bonheur et la conscience morale. Sa conception du salut se forme dans et par cette critique construite à l'ombre du Dieu mort. Elle se produit avec un orgueil et un appétit de gloire : « Eh que m'importe d'être un homme? Je voudrais être un Dieu »[427]. Pour Er, c'est l'immortalité de sa lignée qui appelle pareille attitude dans la mesure où son destin organise l'ensemble de sa vie. « Je grandissais dans une odeur de résurrection », dit-il, après être revenu sur une enfance « à la Poulou », bercée par le mythe de la gloire. Ce mythe fait d'ailleurs la transition entre une morale prométhéenne de l'agir et la prière de l'attente d'une grâce divine : « Ô Dieu puissants, prenez-moi

---

[421] *Ibid*., p. 301.
[422] *Ibid*., p. 300-301 pour les citations. Sur la notion de résolution, P. GUENANCIA, « Foucault / Descartes : la question de la subjectivité », *Archives de philosophie*, Paris, tome 65, février 2002, p. 239 à 254 ; M. GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953 ; L. RENAULT, *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000. Sur la résolution en général, G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, *op.cit*., p. 14.
[423] *ÉdJ*, p. 301.
[424] *SG*, p. 211.
[425] *ÉdJ*, p. 310.
[426] *Ibid*., p. 301.
[427] *Ibid*., p. 303.

par la main, menez-moi plus haut, toujours plus haut, Jusqu'à ce qu'enfin mon âme soit délivrée du relief […]. Je n'avais plus qu'à attendre la bonne volonté divine »[428]. La prière devient une oraison sensuelle dans une volupté dionysiaque ou mystique, qui rappelle aussi l'éros des écrits mystiques de sainte Thérèse d'Avila : « âme possédée [dans] la nuit la plus obscure du monde », « [l]a nuit de mon cœur se perdait dans la nuit de la nature comme le ciel dans la mer ».

La fin de l'oraison est amenée par une voix sacrée qui découvre au moins une double voie : elle assure le passage dans le cercle des dieux olympiens et elle introduit le dialogue d'Er avec le savoir divin. Par l'exigence qu'elle annonce sur la parole du mortel — « sache d'abord t'exprimer » —, elle s'avère aussi socratique. En s'interrogeant sur le mal, le personnage pose une question essentielle qui dessine la ligne directrice du récit et le fait entrer dans une correspondance choisie avec les questions de Socrate du type « Qu'est-ce que "x"? ». Le questionnement d'Er apparaît dans un contexte d'urgence, puisqu'Er demeure suspendu à la probabilité qu'aucune réponse ne soit donnée pour « connaître ce qu'est le Mal »[429].

Plus loin, Er mentionne une morale de la pitié[430], par l'intermédiaire du Dieu Ganymède qui la désavoue d'emblée. La médiation sert d'introduction au dialogue entre Er et le titan sur la notion de mal. À la fin du dialogue, Sartre peint la détresse d'une vie dans un monde sans mal, avec le tragique d'un mal impliquant de n'avoir plus aucun espoir quant aux actions et à l'avenir. Ainsi, le monde de l'au-delà reçoit-il, sous la plume sartrienne, l'image d'un enfer de glace, un enfer similaire à celui décrit au chapitre XX du livre de l'Apocalypse et dans *L'Enfer* de Dante : « Et le diable […] fut jeté dans l'étang de glace et de soufre, où sont la bête [Briarée?] et le faux prophète [Er?] ; et ils seront tourmentés, jour et nuit, aux siècles des siècles ».

Le titan Briarée soutient de plus qu' « il n'y a pas de Mal, pas de Destin » dans une réflexion joignant le mal à la mort. Argument : rien ne sert d'attendre la mort, car elle peut venir d'un « accident stupide ». Conclusion : « il n'y avait plus rien à comprendre »[431]. C'est l'inacceptation liée à la mort qui favorise les illusions du mal, de la fatalité, etc., aussi réconfortantes que celles du salut. En réalité, nous voyons, avec le récit du titan, que ces illusions sont liées. En germe, nous trouvons des idées du *Saint Genet* dont certains passages de ce récit peuvent être vus comme des sources probables. La thèse suivante, par exemple, est révélatrice de l'écho entre les deux textes sur le mal car elle dit le piège du titan (ici, sans doute le titan Ichtyos, mais ses propos entrent en résonance avec ceux de Briarée), piège qui sera aussi celui de Jean Genet :

> Je croyais au Mal parce que je croyais au Bien [passage ajouté : "La raison du Mal est le Bien. Il nous faut supprimer leur Bien pour anéantir le Mal"]. […] lorsqu'on constate : "Le Mal s'acharne après moi, je suis la proie du Mal", déjà on espère, car si le Mal existe, il existe aussi un Bien. Parler ainsi, en feignant d'aller jusqu'au bout sans craindre le désespoir, c'est tenter de lier le destin par des paroles magiques. En cette cité il y […] dix mille âmes courbées qui ne croient plus directement au Bien ; mais ne va pas ô Prométhée […] leur ôter leur croyance au Mal et l'orgueilleuse consolation de

[428] *Ibid*, p. 306.
[429] *Ibid*., p. 308.
[430] C'est la morale du personnage de Tailleur dans « La Semence et Scaphandre » (*ÉdJ*, p. 144).
[431] *Ibid*., p. 325.

> s'imaginer être prédestiné. S'ils savaient qu'il n'y a rien, ni Bien ni Mal, […] que leur resterait-il? […]. J'ai connu des hommes amers […]. Ils avaient lentement pris conscience de leur solitude, de leur misère, mais lentement aussi ils avaient converti leur âme vers le Mal, comme l'héliotrope se tourne au soleil. Ils avaient enfin trouvé l'illusion bienfaisante : ils croyaient à une puissance mauvaise et tiraient une joie sombre de ce qu'ils pouvaient encore […] la juger comme mauvaise. Certains d'entre eux même, poètes ou philosophes, allaient prêchant que tout est né du Mal et que la seule liberté, la seule raison d'être de l'homme est d'en prendre conscience et d'en rire. Orgueilleux jusqu'à la folie, endurant leur vie sans espoir, quelque espoir, quelque plaisir leur demeuraient encore parce qu'ils croyaient, par volonté, par force, au Mal. Je pense que c'est la dernière, la plus vivace illusion de l'homme, celle qui demeure chez les plus infortunés d'entre nous.[432]

Écriture du tourniquet? Sartre présente en tout cas la notion de mal en la retournant comme un gant. Le jeune écrivain donne deux aspects à la notion : un aspect réconfortant (le mal cacherait le bien) et un aspect illusoire (croire au Mal, croire à la Fatalité, c'est tout un). On retrouve l'idée d'un Mal « partout mêl[é] » au Bien signalé par Sartre dans un ajout[433]. Les formules employées (« illusion bienfaisante », « joie sombre ») soulignent l'impureté qui ferait la fausseté du mal conçu par les êtres humains. Le mal en tant que salut ou le salut derrière la croyance au mal? Il ne s'agit, pour ce mal et pour son salut, que de « paroles magiques ». Avec ce développement critique sur « la plus vivace illusion de l'homme », Sartre reprend quelques-unes de ses lectures d'adolescent : Spinoza (la critique des illusions humaines : libre arbitre, finalisme) ; Kant (la critique des illusions de la raison : confusions idée-concept, concept-phénomène). C'est dans les limites de la raison, et avec leur meilleur usage, que Sartre rédige un développement soucieux de démonter les constructions fautives de l'esprit pour passer d'un premier genre de connaissance à un autre. Dans le *Saint Genet*, le biographe écrira contre cette critique et montrera qu'au contraire, ce qui est purement illusoire, c'est de séparer le mal du bien et de prétendre, soit être un vassal du mal (comme Genet), soit être l'authentique défenseur d'une morale du bien (comme les hommes de bonne volonté : les Justes).

L'idée maîtresse, accompagnant la présentation de la morale nécessaire et impossible en 1952, est esquissée dans le dernier ajout à *Er l'Arménien*. Placé à la fin de l'édition du manuscrit dans les *Écrits de jeunesse*, le fragment peut être intégré à la réflexion de Briarée sur le mal et à celle de Prométhée. Parlant du « mal radical » (Kant), révélant les inventions des « dieux compatissants » et des « victimes du mal » (inspiration spinoziste[434]), l'écrivain se sert aussi de la critique nietzschéenne du christianisme et des épîtres pauliniennes[435]:

> Il leur faut attacher un sens mauvais à certaines valeurs, ils ne sauraient s'en passer car le Bien n'est qu'une lutte contre le Mal.[436] Ils sont heureux quand leur corps souffre […]. Ils triomphent. Ils ont besoin, donc, de tout ce Mal. […] Et c'est ainsi qu'au sein d'un monde qui n'est ni bon ni mauvais, ils ont créé le Mal. *Aux disharmonies provisoires et réparables*

---

[432] *Ibid*., p. 325-326.
[433] *Ibid*., p. 301 (la note est de l'auteur).
[434] B. SPINOZA, *Éthique*, « Appendice au livre I », *op.cit*., p. 67 : le mal doit être vu comme l'un des « êtres non de raison mais d'imagination », donc comme une production des notions s'expliquant par la façon dont « l'imagination est constituée ». Cette production « se peu[t] facilement réfuter. […] Si toutes choses ont suivi de la nécessité de la nature d'un Dieu tout parfait, d'où viennent donc tant d'imperfections existant dans la Nature? c'est-à-dire d'où vient que les choses se corrompent jusqu'à la fétidité, qu'elles soient laides à donner la nausée, d'où viennent la confusion, le mal, le péché, etc. Il est […] facile de répondre. Car la perfection des choses doit s'estimer seulement par leur nature et leur puissance, et elles ne sont donc pas plus ou moins parfaites parce qu'elles plaisent au sens de l'homme ou les offensent, conviennent à la nature humaine ou lui répugnent ».
[435] Dont celle aux Romains que Sartre cite à la page 334, « c'est la loi qui crée le péché ».
[436] Mentionnons aussi une lettre de Sartre publiée par *Les Nouvelles littéraires* en février 1929 : « […] le Bien et le Mal, idées de l'homme. Et voilà comment naît une métaphysique du Mal ».

> *de la condition humaine ils attachent un sens définitif*, ils parlent du Mal radical. Ils conservent jalousement ce Mal […]. Ils n'auraient plus leur raison d'être dans un monde où les hommes seraient heureux. Tu vois, ce sont les plus nuisibles des êtres : *ils ont fait ce que Dieu n'a pas pu faire : ils ont créé le Mal*. […] nous sommes submergés par le Mal qu'ils ont créé et […] nous, nous ne voulons pas lutter. Nous […] ne connaissons pas les *incantations subtiles qui transforment la souffrance en un plaisir*. Nous haïssons *cet art supérieur*.[437]

Sur un plan intradiégétique, les mots cités résonnent par contraste avec le propos d'Ichtyos. Ils montrent pourquoi, dans le monde humain, le bien et le mal vont nécessairement ensemble. Ils accompagnent également la thèse d'une méchanceté de l'art, lequel maintient tous les mauvais effets du mal par la capacité de l'artiste à faire naître du plaisir dans la souffrance. Ils révèlent, d'abord, une conception du salut en tant qu'illusion analogue à celle du bien et à celle du mal ; ensuite et enfin, ils signifient la thèse d'un salut, pour le créateur prédestiné par son art, une thèse exposée dans la dernière partie du récit.

Avec Prométhée (pour l'Olympe) et Ichtyos (pour le christianisme[438]), Sartre continue le dialogue sur la question du mal et envisage une autre hypothèse : le mal existe dans les intentions[439]. S'ensuit une détermination détaillée des propriétés du mot : « il faut que Dieu pense le Mal comme mal pour qu'il existe », « le Mal est un jugement de valeur », un jugement de valeur divin « a[yant] accompagné la création du monde », etc. Plusieurs apories apparaissent. Elles permettent à Sartre d'expérimenter le travail de conceptualisation philosophique que la pratique du tourniquet affûtera. Avec elles, le jeune écrivain-philosophe approche les difficultés sur les rapports « bien et mal », tout en singeant les arguties théologiques sur les desseins de Dieu et la nature de la création[440].

Dieu est-il responsable du Mal ou est-ce plutôt l'homme? Si Dieu a voulu le bien et a fait le mal, n'est-ce pas un défaut dans le concept de l'être le plus parfait? Les nombreuses questions qui jalonnent ce nouveau dialogue imitent les argumentations spécieuses et circulaires des théologiens et des philosophes. La reprise des substantifs « Bien » et « Mal », avec majuscules, donne le tournis. À la question : « Comprends-tu quelque chose à ce langage? », la réponse : « C'est un Vertige qui a pris Dieu » convient bien, car elle rend compte de l'état de tout entendement qui se laisse happer par la spirale longue et serrée des rapports entre le « Bien » et le « Mal ».

---

[437] *Ibid*., p. 331-332, qui amènent ce passage de la p. 333 : « [à partir de ce Bien] ils […] font un Mal, c'est-à-dire qu'ils leur donnent [aux notions de mort, de souffrance, de maladie, de séparation, de mésentente] une réalité absolue pour pouvoir remporter sur eux une victoire qui possède une valeur absolue. »

[438] Ichtyos en lien avec *ichtus*, le poisson symbolique des adeptes de la religion chrétienne (pour la multiplication des pains et des poissons, *Matthieu*, 14, v. 13-21, 15, v. 32-38, *Mc*, 6, v. 34-44, 8, v. 1-10, *Lc*, 9, v. 10-17 et *J*, 6, v. 5-13). Les livres de Tobit et de Jonas associent la passion du Christ au symbole du poisson. Mais Ichtyos est surtout lié à *IKTUS* qui reprend la première lettre des mots *Jesu Kristus Theou Uios Sôter* (*Jésus Christ fils de Dieu sauveur*) et qui justifie l'usage du pictogramme du poisson pour représenter le Christ et les Chrétiens. Nous reprenons dans cette note des éléments donnés par le site suivant sur l' *ichtyo* grec http://pedagogie.ac-toulouse.fr/piquecos/pages/romancm2/vocabulaire.htm, consulté le 17 août 2018. Sur le titan Ichtyos, dans le récit de Sartre, nous renvoyons à Th. R. FLYNN, *Sartre. A Philosophical Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 35.

[439] *ÉdJ*, p. 315.

[440] *Ibid*., p. 317. Cf. Th. R. FLYNN, *op.cit*., p. 35, sur le renvoi à la *Théodicée* de Leibniz. À ce sujet, voir par ex. G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. de J. BRUNSCHWIG, Paris, Flammarion, « G.F. », 1969, p. 433 et 434.

Mais la réponse donnée par Prométhée corrige la remarque de l'interlocuteur[441]. La réflexion sur la responsabilité prétendue de Dieu par rapport au mal reprend un dialogue platonicien (*La République*, II, 379b-380a). Socrate tente de montrer l'absurdité de l'idée selon laquelle un être divin aurait voulu le mal. Une thèse, reprise par Prométhée dans le texte sartrien, résume l'ensemble :

> [Dieu], le bien n'est pas la cause de toute chose ; il est cause de ce qui est bon et non de ce qui est mauvais. […] Dieu puisqu'il est bon, n'est pas la cause de tout […] nos biens sont beaucoup moins nombreux que nos maux, et ne doivent être attribués qu'à lui seul, tandis qu'à nos maux, il faut chercher une autre cause, mais non pas Dieu.

La mise à distance des difficultés apporte des données plus solides sur la question du mal. Le mal est du côté de la contrainte, le bien, du côté de la liberté[442] — c'est une conception du mal que l'on retrouvera chez Sartre[443]. Autre remarque importante, les notions de bien, de mal et de Dieu sont « les fruits de la Raison Humaine [limités par] […] les limites mêmes de la Raison »[444]. Le propos, d'inspiration kantienne, affronte la finitude humaine en reprenant ce problème de *La Religion dans les limites de la simple raison* : « Le bien et le mal sont intrinsèquement liés à la nature humaine »[445]. Il s'agit d'aller plus loin dans l'appréhension des limites, pour pouvoir mieux déduire la conclusion suivante : « c'est l'homme qui est juge du Bien et du Mal […]. Tout ce que nous venons de dire, tu sais, se rapporte bien moins à Dieu qu'aux hommes. »[446]

Le reste du dialogue rapporté par Er passe de « Dieu » aux « dieux » de l'Olympe. La discussion retrouve le thème du mal, auquel les deux titans donnent cette fois une réalité totale (il est partout) et insupportable (il est à supprimer) : « [Il faut se battre] Contre le Mal, répondit Ichtyos. C'est là, je crois, que nous trouverons la défaite, car le monde est pétri de mal ». La réponse de Prométhée fournit une typologie : le mal, qui ne dépend pas de Dieu, dépend cependant *des* dieux, et les hommes en sont les victimes[447]. Dans une narration indépendante, plusieurs pensées sont livrées sur la notion. Au mal/Mal, à partir du texte, nous pouvons associer les noms de discorde, d'arts et d'obscurité, ainsi qu'une malédiction produisant des passions tristes, voire terribles : « Nous étions perpétuellement écrasés par des images de plomb et par un soleil effrayant, semblable au rire d'un fou »[448]. On y lit autant les imprécations des dieux grecs que les plaies de l'Ancien Testament.

Par contraste, le récit suggère quelques armes nécessaires pour lutter contre le Mal, par exemple : l'extase, la simplicité, « la négation [des] personnalités étroites », la « foi dans la Vie et dans le Progrès ». Ces armes composent une fraternité universelle, mais qui s'avère aussi fragile que le bonheur. Fragile, et même impossible. C'est peut-être ce que suggère la malédiction mentionnée, qui « *semblait* peser

---

[441] *ÉdJ*, p. 318-319.
[442] *Ibid*., p. 319.
[443] Qui sera exploitée de façon détaillée par Rivca et Gordon HAIM dans leur *Sartre and Evil. Guidelines for a Struggle*, *op.cit*.
[444] *ÉdJ*, p. 320.
[445] Cf. J. SIMONT, « Le choix originel : destin et liberté », art. cité.
[446] *ÉdJ*, p. 320-321.
[447] *Ibid*., p. 322.
[448] *Ibid*.

sur nous »[449] : le caractère éphémère d'une fraternité qui ne peut jamais être universelle ni permanente[450]. L'autre hypothèse à avancer est la suivante : l'humanité ne peut atteindre son salut que *contre* les dieux, qui sont à l'origine de *leur* Mal. C'est, *in fine,* contrairement à ce qu'affirme Prométhée, de l'idée divine que vient le Mal des hommes, empêchant tout lien authentique entre eux, à cause du poids de son illusion[451].

β.4. Que la liberté et l'art adviennent

Dans une écriture du vertige, le jeune Sartre a suggéré plusieurs articulations à la notion de mal (bonheur, bien, contrainte, divin). Une dernière attache est nouée à propos du mal psychique distingué du mal physique[452]. Faisant progresser la réflexion dans une voie négative, Briarée déconstruit le mal et le purifie conceptuellement. Il arrive à une équation qui détourne la conception kantienne du mal radical : « La méchanceté = Liberté = sentiment *désintéressé* »[453].

Le mal aurait donc partie liée avec l'art? Une connexion s'établirait par la pureté. La volonté de faire le Mal pour faire le Mal nécessiterait de s'exercer à l'Art pour l'Art : expérience du sacrifice, expérience du refus de la réalité mondaine. Alors, « l'art est une espèce de méchanceté ». Difficulté manifeste : pouvons-nous envisager, dans cette conception gratuite de l'art et du mal, une doctrine du salut? S'il ne peut y avoir de salut que par rapport au mal, qu'en est-il d'un salut par l'art qui, d'un côté, suppose une absence totale d'intérêt (indifférence par rapport à la récompense obtenue) et, de l'autre, apparaît comme le moyen de réalisation du mal véritable (position anti-humaniste de l'esthète)? L'échange avec Briarée s'achève sur le mot de liberté. C'est la réponse, finalement, qui importe dans cette réflexion sur la notion de mal. Que le Mal existe par l'intermédiaire de l'œuvre d'art (seconde affirmation de Briarée) ou qu'il ne soit pas du tout (première affirmation de Briarée), l'essentiel est que la liberté finisse par advenir[454].

La fin d'*Er l'Arménien* développe l'hypothèse d'un salut par l'art. Ce salut est opposé 1° à la moralité chrétienne qui tend vers le salut par le Christ (imitation de la vie de Jésus), et 2° à l'immortalité de l'âme platonicienne, qui conjugue la *sôteria* avec le Bien et la quête du Bien par la recherche du Vrai et du Juste (imitation de Socrate). Écart considérable par rapport au texte platonicien. En effet, tandis que chez Platon le recours au mythe s'inscrit à la fois dans le cadre général d'un rejet de la poésie et dans la perspective argumentative d'une justification du bien absolu de la Justice pour l'âme, chez Sartre le mythe d'Er s'achève sur une préoccupation qui n'est pas celle de l'immortalité de l'âme, ni de son salut, mais celle de l'immortalité et du salut de *l'œuvre* :

> la solution qui se profile, analogue à celle de *La Nausée* et différente de l'esthétisme traditionnel qui se contente de "l'Art déjà fait", c'est la création d'une œuvre d'art. Dans

[449] *Ibid*., nous soulignons.
[450] *Ibid. :* « nous cherchions vainement l'extase fraternelle ».
[451] Illusion suggérée autant par « [les] images de plomb », c'est-à-dire les doctrines et les idoles divines, païennes ou chrétiennes, que par le « soleil effrayant » que l'on retrouvera à plusieurs reprises dans l'œuvre sartrienne — par exemple dans *Les Mouches* et dans *La Reine Albemarle*.
[452] *ÉdJ*, p. 327.
[453] Rappelons l'usage essentiel de ce terme chez Kant, par lequel se justifie la thèse du §59 de la *Critique de la faculté de juger* : « Le beau est le symbole du bien moral ».
[454] C'est le mot en faveur de la liberté et de la responsabilité de chacun que Sartre a dû relever en particulier au livre X de *La République* : « La responsabilité du choix est pour celui qui l'a fait : la Divinité en est irresponsable ». On peut dire, avec Juliette Simont, que Sartre « s'essay[e] ici à une naissante philosophie de la liberté » (J. SIMONT, « Le choix originel : destin et liberté », art. cité).

> une belle profession de foi poétique, proposant déjà ce que Sartre définira plus tard à propos de Flaubert et de Mallarmé comme un engagement dans la littérature et l'art, Apollon déclare à Er : "Ton vrai but, c'est le livre, le tableau, la statue qui naîtront sous tes doigts."[455]

La dernière partie du récit est donc focalisée sur le thème du salut par l'art. L'enseignement général du récit signifie que s'il faut penser le salut avec le mal, il faut également l'établir dans une relation de parenté avec la création artistique et la liberté qui s'expriment et se renforcent l'une l'autre. Le « Va […], ne crains point que tu en as [du génie] », lancé par Apollon, souligne l'intrication des deux. Il suggère une permanence dans la conception sartrienne du salut comme refonte *déviée* du salut chrétien : le salut n'est pas s'il ne concilie pas l'art et la liberté, s'il ne voit pas dans l'art une manière de vivre et d'agir dans le sens de la liberté, si la liberté de l'artiste n'est pas pensée dans l'optique de sa concrétion en chaque partie de l'œuvre. Les mots apolliniens livrent un bon résumé de la doctrine sartrienne du salut par l'art :

> "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".

Affleurent les aspects fondamentaux d'un salut inséparable de la création d'une œuvre. *Désir* : nulle œuvre authentique sans un instinct vital, pour l'artiste, de créer. *Totalisation* : le tout de l'existence est concerné par l'impératif de la création. *Transformation* ou *transsubstantiation* : ce tout, dans toutes ses parties, doit être travaillé pour être refondu en *poiesis* artistique[456].

La suite du texte insiste sur l'étrange spécificité du labeur du créateur : *ouvrier patient*, il est aussi un *martyr* et cette conjonction autorise à lire, dans ce que Sartre considérait comme sa théorie esthétique presque achevée, une doctrine faisant œuvre d'enseignement doctrinal religieux. L'Art exige un sacrifice, un ersatz de crucifixion christique, un dépouillement total dans un amour pur de la création, lequel accorde un salut total de l'âme. Dans cette kénose semblable à celle du Christ se joue, paradoxalement, la plus grande intensité de la vie. C'est là, dans une veine nietzschéenne, une première récompense apportée qui introduit la seconde. Cette dernière est celle de la beauté de l'œuvre rayonnant, comme un Christ glorieux, sur toute la vie intérieure de l'artiste et rachetant son existence maudite :

> 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[457].

---

[455] « Notice », *ÉdJ*, p. 291.

[456] Une influence du principe fameux de l'esthétique baudelairienne se lit entre ces lignes, « j'ai de chaque chose extrait la quintessence, Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or », C. BAUDELAIRE, « Projets d'un épilogue pour l'édition des *Fleurs du Mal* de 1861 », II, *Les Fleurs du Mal*, dans *Œuvres complètes*, I, édition de Cl. PICHOIS, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1975, p. 192.

[457] Autre renvoi possible à Baudelaire, « Un voyage à Cythère », *Les Fleurs du Mal*, *op.cit.*, p. 117-118 : « De féroces oiseaux perchés sur leur pâture / Détruisaient avec rage un pendu déjà mûr, / Chacun plantant, comme un outil, son bec impur / Dans tous les coins saignants de cette pourriture. / […] Ridicule pendu, tes douleurs sont les miennes ! / […] Dans ton île, ô Vénus, je n'ai trouvé debout / Qu'un gibet symbolique où pendait mon image. / Ah ! Seigneur ! donnez-moi la force et le courage / De contempler mon cœur et mon corps sans dégoût ». L'image du pendu peut aussi faire réf. au Christ, « pendu au bois » pour racheter, en supplicié absolument humilié, les péchés de ceux qui n'ont pas respecté la Loi divine (cf. dans le *NT*, *Ga*, III, v. 10-13 : « le Christ nous a racheté de la malédiction de la loi, étant devenu [maudit] pour nous — car il est écrit : "Maudit soit quiconque pendu au bois" » ; cf. aussi *Actes*, V, 30 : « Le

Nonobstant, le style de Sartre ne consiste pas en la mise en place d'une pure et simple assurance que l'affirmation apollinienne servirait à redoubler. Le jeune écrivain, en effet, pratique l'auto-ironie et montre, implicitement, que la création et la liberté de l'auteur ne peuvent être salvatrices et authentiques sans une distance de l'auteur par rapport à lui-même — distance qui est aussi la condition pour, à l'instar du personnage d'Organte, se donner tout entier à l'œuvre.

Pareille exigence est une ligne directrice et un principe : à la fois un opérateur de conséquences et un fondement. Le récit *Les Mots* aura le mérite d'en déconstruire l'évidence et de repérer en lui un symptôme et une névrose — voire la manifestation hystérique, fonctionnant par représentation dans le rapport à l'écriture, d'un drame qui s'est écrit ailleurs. Les nouvelles du recueil *Le Mur* et des passages de *La Nausée* dévoileront, comme une ligne de crête, les tentations et les espoirs, les incertitudes et les risques du salut par l'art. Et si le roman de 1938 a l'intérêt de faire voir, tout particulièrement, les aspects de ce salut dans ses lumières et dans ses ombres, il nécessite lui-même, pour être vu sous ses différentes figures, d'interroger plus au fond, la part chrétienne qui se tient à la confluence de la vocation de l'écrivain et du salut par l'art.

3. Genèses chrétiennes des idées du salut et du mal chez Sartre

« Cette association d'athées [à propos de la famille Flaubert] aura donc en dépit d'elle-même un soubassement religieux. »[458]

Nous avons relevé des traces plurielles du christianisme dans certains écrits sartriens. Nous avons vu comment, dès les premiers écrits de jeunesse, Sartre mobilise des références chrétiennes pour à la fois les déraciner et les détourner de leurs fonctions. Interrogeons désormais les origines et les aspects d'une culture formée à partir de plusieurs éléments chrétiens.

La perspective choisie n'est pas analogue à celle de Sartre sur Flaubert dans *L'Idiot de la famille*. En effet, Sartre ayant réalisé son autoportrait en fils d'une bourgeoisie bifide, à la fois protestante et catholique[459], nous pourrons nous appuyer sur *Les Mots*, à titre de texte témoin et y relever les points les plus importants de l'analyse de Poulou par Sartre. Ce travail rétrospectif incitera, sans tomber dans le travers méthodologique des prophètes du passé, à prendre en compte deux points de vue (progressif et régressif) pour souligner le difficile effort d'émancipation à l'égard des croyances chrétiennes. Avec ce constat, d'une part, on pourra mieux montrer la description de la tentation de Sartre à travers celle de Roquentin dans *La*

Dieu de nos pères a ressuscité Jésus, que vous avez tué en le pendant au bois »). L'artiste maudit reprendrait le thème chrétien du Christ maudit rédempteur des maudits, le Beau salvateur servirait alors de substitut à Sauveur Jésus et au Dieu miséricordieux. Enfin, dans les mots de la fin du texte, c'est encore Baudelaire que l'on trouve. Cette fois, il s'agit d'une référence à « L'hymne à la Beauté » (*Les Fleurs du Mal*, *op.cit*., p. 24-25) : « Que tu viennes du ciel ou de l'enfer, qu'importe / Ô Beauté ! […]/ Si ton œil, ton souris, ton pied, m'ouvrent la porte / D'un infini que j'aime et n'ai jamais connu ? De Satan ou de Dieu, qu'importe ? Ange ou Sirène, / Qu'importe, si tu rends […]/ L'univers moins hideux et les instants moins lourds ? »

[458] *IFI*, p. 78.

[459] *M*, p. 54.

Nausée ; d'autre part, on appréhendera plus facilement un point textuel : comment, *Les Mots*, avec la prise en compte des évolutions sartriennes et la critique de la névrose d'origine chrétienne, a été le récit de la reprise du salut sur un plan littéraire.

Deux voies sont éclairées par la focalisation sur la formation chrétienne de Sartre. La voie méthodologique, avec des indications sur une autre forme de salut — le salut par la compréhension de la psychanalyse existentielle. La voie esthétique, avec l'idée directrice d'un salut par l'œuvre — et la production, en elle, d'un événement beau.

3.1. Les Mots *en regard de* La Légende de la vérité

α. Généalogie, diagnostic

Les Mots commence par une démarche généalogique. Cette méthode inscrit l'auteur à la fois dans la tradition des récits de soi (avec la mise en évidence des rapports de filiation) et dans une approche critique (avec la remontée aux origines de sa névrose d'écrivain). On peut lire le texte définitif paru en 1964 comme la mise en œuvre d'un projet méthodique aidant à repérer les causes de l'attitude névrotique liée à la croyance en l' « impossible Salut » remisé au rang d'accessoire à la fin du récit. À partir de la conclusion de Sartre et en correspondance avec les premières lignes des *Mots*, on voit l'autobiographie comme l'élaboration d'un diagnostic et la détermination d'un remède pour se « défaire [de la] névrose »[460]. Le remède apparaît, d'ailleurs, comme le refus de la croyance en une mesure thérapeutique au-delà de toutes les autres ; il s'avère indissociable du deuil d'un *pharmakon* servant de panacée.

Néanmoins, à l'instar de la reconstruction des mouvements d'un désir inconscient dans un cadre psychanalytique, il s'agit, avec *Les Mots*, de donner à voir la formation (le fondement, le mouvement) d'une culture chrétienne polarisée autour de la notion de salut. En résumé, il s'agit de faire œuvre autant de diagnosticien que de généalogiste pour poser la croyance au salut comme le cœur de la névrose et tenter de remonter à son origine, dans l'objectif général de « pourchasser la religion sous le voile de l'art »[461].

L'emploi de la méthode généalogique et la présentation du *S*alut (à majuscule : idole d'une vérité ininterrogée), invitent à se pencher sur *La Légende de la Vérité* (1931). Dans ce texte de jeunesse, Sartre teste la méthode généalogique en remontant à l'origine de la vérité et en élaborant un mythe pour « transpos[er] [et donner à comprendre] [le] désarroi intérieur des contemporains »[462]. D'après une approche nietzschéenne, notre auteur s'appuie sur des formes semi-fictionnelles prophétisant avec les ressources

[460] *M*, p. 138.
[461] Texte cité par J.-F. LOUETTE, *Sartre* contre *Nietzsche*, *op.cit.*, p. 18.
[462] *ÉdJ*, p. 534. La première phrase du récit, « La vérité ne naquit pas d'abord » (*ibid.*, p. 531), reprend la logique démonstrative de Nietzsche sur « l'instinct de vérité » (elle est développée dans *Humain trop humain*). Pour une présentation précise et synthétique du récit de jeunesse, voir J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, qui explicite *:* « Sartre […] retrace, dans […] *La Légende de la vérité*, une sorte de généalogie (en forme de mythe, et même souvent de farce, mais déjà porteuse de bien des thèmes élaborés par sa philosophie ultérieure) qui permet de comprendre la complicité déniée du positivisme et de l'idéalisme ainsi que leur incapacité commune à saisir l'intempestivité de la chose même ».

d'une riche culture antique. Il déploie plusieurs relations au salut, dont une qui appréhende la notion selon une clé de lecture chrétienne.

β. Le salut et ses liens

La première relation est une distinction entre salut et vérité. Au début du texte, il est écrit que « La vérité ne naquit pas d'abord », car elle n'était pas utile aux « nomades belliqueux »[463]. *A contrario*, le salut semble pouvoir faire partie des belles croyances, antérieures à la production de la vérité, nécessaires à ceux qui bataillaient dans leurs explorations. La notion viendrait donc avant celle de vérité et serait plus résistante que la seconde à un examen généalogico-critique pour au moins deux raisons : parce que plus profondément ancrée dans l'histoire humaine, parce qu'utile autant aux individus errants qu'aux communautés faisant société. C'est sur un dernier aspect qu'il faut insister en particulier : celui qui prend en compte la production des actes et des idées en relation avec les différentes situations rencontrées.

La deuxième relation envisagée est celle de la monstration de l'évolution de la pensée humaine. D'abord en accord avec la nature, les idées s'en sont ensuite dissociées. On est passé d'une logique de l'identité à une logique de la représentation faisant naître des rapports de pouvoir et des enjeux discursifs[464]. Le salut relèverait ici de l'harmonie magique des origines, quand la tournure des choses, des êtres et des pensées était simultanément complète et naturelle. La notion de salut renverrait alors à un temps précédant celui du commerce et de l'industrie ; surtout, à une véritable historicité, lorsque les notions étaient comprises relativement à leur place dans un processus et non comme des entités absolues présentes depuis toujours[465].

La troisième relation est en lien avec l'évolution aliénante de l'humanité décrite par Sartre : elle concerne le salut chrétien et elle est à joindre à une observation anthropologique, « Au-dessus de [la] chair en travail, torturée par la honte d'elle-même, planait Homunculus, l'esprit dont on disait qu'il était "impersonnel". On voit poindre ici l'humilité chrétienne »[466]. Le salut chrétien, dans le tissu doctrinal du christianisme, serait né de l'évolution industrielle de l'humanité. Il ne serait qu'un instrument, dans l'histoire humaine, de l'asservissement par « [tout ce] qui fait de l'homme un *homunculus*, un être bas et méprisable »[467]. Le mépris de l'être humain par lui-même serait justifié par les dogmes et pratiques chrétiens, en faveur d'un sacrifice de soi, avec un type de raisonnement intériorisé comme une vérité subjective : « La droite raison remet les choses en place, mon corps parmi les autres corps, et découvre le squelette de rapports impersonnels qui soutient ma pauvre chair de néant »[468].

La vérité affichée ici est dépendante de la nouvelle idole de la Vérité assimilée à l'Éternité. C'est la « Vérité-mère » dont l'esprit est un écho au nom du Père et au souffle de l'Esprit saint — célébré par l'âme, célébrant l'âme et délivrant, par l'incarnation en Jésus Christ, les hommes de leur nature peccamineuse[469].

---

[463] *ÉdJ*, p. 531.
[464] *Ibid.*, p. 531.
[465] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté, op.cit.,* p. 23.
[466] *ÉdJ*, p. 531.
[467] C'est celui qui est critiqué par Zarathoustra dans « Des prêtres » (pour la citation, O. PONTON, « L'inhumaine humanité des Grecs ou comment surmonter le dégoût de l'homme », *Noesis*, n° 10, 2006, p. 29-47). L'article est en ligne à l'adresse suivante, https://journals.openedition.org/noesis/402#bodyftn32 (nous l'avons consulté le 2 août 2018).
[468] *ÉdJ*, p. 536-537.
[469] *Romains*, 8, 2.

Contre l'idée selon laquelle un esprit sauverait « la face de la terre [en la] renouvelant »[470], Sartre-mythurge et héritier de Nietzsche, formule une conclusion : « voici donc les hommes dépouillés, seuls avec leur corps et méprisant leur corps, l'esprit écrasé sur des essences fabriquées »[471]. L'écrivain suggère, sous le nom de Vérité, ce que l'idée de Dieu, avec tout l'arsenal doctrinal et sotériologique qui l'entoure, est susceptible de produire comme délire individuel et collectif nuisible pour l'humanité : « La Vérité [ou Dieu] est un tyran cruel ou adoré : en son nom on peut persuader son suicide au plus heureux des hommes »[472].

Par ailleurs, dans la dernière partie du texte, Sartre désacralise la notion même de doctrine, chrétienne ou autre, en montrant qu'elle n'est qu'une pensée première *suivie*, effet d'une dynamique intellectuelle de soumission : « ainsi se forme lentement, pieusement, une doctrine »[473].

Les Mots de Sartre fait voir comment s'est formée, « lentement, pieusement », la doctrine du salut par l'art, et comment cette doctrine est une reprise implicite de la finalité du salut chrétien de l'âme. C'est l'occasion, pour Sartre, de déconstruire la figure de l'homme seul, cet être libre, créateur, rejeté et sacrifié en vue de l'union exigée par la cité du vrai ou de Dieu, homme solitaire qui représente la quatrième relation à la notion de salut dans *La Légende de la Vérité*.

Le texte de 1931 dit l'affinité avec Nietzsche sur les deux plans suivants. 1° Plan critique : « comme il sent très fort la nécessité de sa pensée de solitude, il recourt naïvement aux causes finales et s'imagine qu'elle tendait finalement à la perfection »[474]. 2° Plan pratique : puisque l'homme seul se présente comme un individu dissident avec une pensée dissidente, « [il] doit former la pensée positive de solitude »[475], une pensée élaborée, à la façon d'une peinture, qui consiste à sauver, dans la solitude, la singularité de chaque expérience et de chaque chose[476].

Le salut d'un sujet, dans et par l'affirmation de sa solitude, serait-il la condition du salut des autres et de l'Histoire? Cette pensée a trouvé des résonances dans les développements phénoménologiques et littéraires de Sartre. En revanche, dans *Les Mots*, Sartre essaye plutôt de rendre visible, dans le grand écrivain, « [un être] mystique inversé […] ne parl[ant] qu'à l'absence de Dieu ou à la plénitude de l'être, approuvée dans la joie et la douleur »[477].

Le récit autobiographique est une manière de réaliser en profondeur la reconstitution et la critique de l'idole du Salut, et de montrer aussi ce qu'il y a de mystique et de messianique dans la figure d'un sujet qui se croit seul sans l'être tout à fait. Dans cette démarche, il y a Nietzsche et l'idée selon laquelle « [u]ne telle tentative [l'athéisme] n'est pas le travail de quelques semaines, mais de toute une vie ». Se trouve

---

[470] *Psaumes*, 103.
[471] *ÉdJ*, p. 537.
[472] *Ibid*., p. 539.
[473] J.-P. SARTRE, « Fragments posthumes de *La Légende de la Vérité* », transcription révisée, reclassée et éditée par V. DE COOREBYTER, J. SIMONT (éd.), *Écrits posthumes de Sartre, II, avec un inédit de Jean-Paul Sartre*, Bruxelles, Institut de philosophie et de sciences morales, Paris, Vrin, « Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles », 2001 p. 49.
[474] *Ibid*., p. 47.
[475] *Ibid*., p. 54.
[476] On retrouve le thème de la solitude déjà vu avec le personnage de Frédéric dans *Une défaite*.
[477] J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit*., p. 26.

également l'exigence de ne pas s'en tenir au double constat nietzschéen : « j'ai essayé de combattre le christianisme en moi, *hélas* » et, « Hélas [le Dieu chrétien] subsiste toujours »[478].

3.2. Protestantisme et catholicisme dans Les Mots

« J'étais chrétien »[479]
« Mon ciel était étoilé d'une myriade d'yeux bienveillants »[480]

Afin de conjurer la fatalité d'un « hélas », l'écriture de Sartre travaille à une déconstruction des textes chrétiens — paroles évangéliques, confessions saintes, exégèses de l'Écriture. Le processus de réflexion et de mise en mots qui conduit jusqu'à l'autobiographie de 1964 est lisible comme une émancipation se voulant totale par rapport au fonds culturel religieux. Plutôt que d'en rester à l'aveu de l'échec nietzschéen, Sartre affirme, à la fin des *Mots* : « J'ai changé […]. J'ai désinvesti »[481]. Il n'en demeure pas moins que ce fonds, même dans sa ruine, est considérable et que l'une de ses parties est contenue dans une culture protestante que Sartre donne à voir avec sa transsubstantiation littéraire[482].

α. À propos d'une intervention de Julia Kristeva

Julia Kristeva, dans une intervention pour les rencontres du Groupe d'Études Sartriennes (juin 1997), a montré à quel point l'athéisme sartrien, « entreprise cruelle et de longue haleine », fut aussi un éclairage porté sur son éducation protestante[483]. Pour la psychanalyste, c'est par rapport à cette éducation que doivent être pensés aussi bien le salut que l'adieu au salut dans *Les Mots*, avec l'idée de l'impossible quête d'une grâce dans une transcendance et une totalité illusoires. Julia Kristeva ajoute que la position athée de Sartre est, contrairement à « celle de Georges Bataille, d'inspiration catholique, mystique et freudo-nietzschéenne », « d'inspiration protestante, phénoménologique et superficiellement freudienne »[484]. L'approche a des intérêts et des limites. Elle néglige notamment une affinité au moins partielle avec des points de la pensée de Nietzsche — d'autant que Kristeva insiste sur « l'athéisme du malheur » de Sartre, lequel fut précisément un type d'athéisme revendiqué explicitement par Nietzsche[485].

---

[478] *KGW*, *DA*, XIX. Également l'entretien d'É. BLONDEL avec J.-F. HÉROURARD, *Autres Temps*, Année 1998, p. 29-39.
[479] *EI*, p. 33.
[480] *MJFR*, p. 13.
[481] *Ibid*., p. 137-138.
[482] La littérature secondaire est abondante sur la place du sacré dans *Les Mots*. Nous nous référons ici notamment à D. LACAPRA, *A Preface to Sartre*, *op.cit. ;* P. CRITTENDEN, « Sartre's Absent God », *Sophia*, n° 51, avril 2012, p. 495-507 ; J. H. GILLESPIE, « Sartre and God : A Spiritual Odyssea ? Part I » et « ——, Part II », articles déjà cités ; T.M. KING, *Sartre and the Sacred, op.cit. ;* K. KIRKPATRICK, *Sartre and Theology*, *op.cit*.
[483] Reprise dans J. KRISTEVA, « À propos de l'athéisme de Jean-Paul Sartre » paru dans *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, 1997, cf. p. 102. R. NIMIER, dans ses *Journées de lecture* (préface de M. JOUHANDEAU), Paris, Gallimard, 1965, a insisté aussi sur le puritanisme de type protestant de Sartre (p. 252, 255 et 256) et sur l'idée d'un protestantisme *risquant d'être perpétuellement* à « l'arrière-plan des conflits de Sartre ».
[484] *Ibid*.
[485] *Ibid*., p. 117. Ainsi que F. NIETZSCHE, *KGW, Nachgelassene Fragmente* [*NF*], Winter 1884-1885, 31 [29] : « notre athéisme est une recherche du malheur [*ein Suchen nach Unglück*] ».

Appuyons-nous sur un principe généalogico-critique pour en finir avec « l'ombre de Dieu »[486]. Chez Nietzsche, la question de la généalogie se confond avec celle du bon ascétisme et de la bonne philosophie. Il s'avère nécessaire de faire tomber les masques et les illusions d'un athéisme de type sacerdotal pour aller sans le sens d'un « long et pénible ascétisme de l'esprit volontaire »[487]. Dans tous les cas, pareil procédé suppose de parcourir les moments de la constitution des idéaux ascétiques, en rapportant comment l'ascétisme des prêtres a pu émerger et s'imposer dans l'Histoire[488]. Sartre, qui affirme avoir plongé ses idoles dans un « petit bain d'acide », a réalisé une démarche généalogique et critique similaire, quoique singulière pour son caractère littéraire et pour la double influence confessionnelle mise au jour entre 1953 et 1964.

β. Protestant, je…

Sartre introduit son entreprise dès le début du récit : « En Alsace, aux environs de 1850… ». Les mots de l'incipit livrent un indice sur le berceau culturel de Poulou à partir de la lignée maternelle des Schweitzer. Entre la conclusion et l'introduction des *Mots*, il y aurait un lien confessionnel que Sartre se serait attaché à défaire : la formation des âmes à travers le pastorat comme une exigence par rapport à laquelle le professorat fut envisagé comme un substitut. Après le nom de « Charles Schweitzer », Sartre fait apparaître ceux de « Louis Schweitzer » (frère de Charles) et d' « Albert Schweitzer » (fils de Louis et neveu de Charles), tous deux pasteurs protestants[489].

Dans la formation décrite, la « forme atténuée de spiritualité » présentée dans la pratique du grand-père, invite à revenir à un cadre précis. Les réminiscences religieuses décrites au début des *Mots* viennent, en particulier, d'une Alsace à la culture luthérienne dispensée dans les séminaires protestants et véhiculée notamment par les pratiques de *Bibelforschingen*. Gilles Ernst le remarque : c'est avec une ironie certaine que le soldat Sartre dépeint (en 1939-40) des pratiques confessionnelles protestantes accompagnant le fait religieux en Alsace[490]. Des signes ironiques se trouvent au début du récit autobiographique. Penchons-nous, avec eux, sur le protestantisme sartrien[491].

Nous l'avons dit : il est question, dans *Les Mots*, de la double culture confessionnelle de Poulou — « j'étais catholique et protestant, je joignais l'esprit critique à l'esprit de soumission »[492]. Sans omettre

---

[486] Voir D. FRANCK, *op.cit*.
[487] Nous renvoyons à G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 132 et à F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, II, 13, *KGW 5,* 316-318.
[488] Ph. BÜTTGEN, « Type du prêtre, naissance des dieux », art. cité, p. 85.
[489] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, Paris, Hachette, 1993, p. 27.
[490] Sur ces cercles (les *Bibelkreise*), nous retrouvons l'article « Sartre et l'Alsace en 1939-40. L'identité à l'épreuve de l'évacuation » de G. ERNST.
[491] Plusieurs études. En particulier P. CABANEL, *Histoire des protestants en France. XVI-XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2012 (il s'appuie sur *Les Mots* à plusieurs reprises, p. 348 et 372) et *Juifs et protestants en France, les affinités électives. XVI-XXI^e siècle*s, Paris, Fayard, 2004 ; A. COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980*, Paris, Folio, 1999 ; L. GAGNEBIN, *L'Athéisme nous interroge*, Lausanne, Van Dieren, 2009 ; J. GERASSI, *Jean-Paul Sartre. Hated conscience of his century. Volume I : Protestant or Protester?*, University of Chicago Press, 1989 ; N. KHAWAJA, *The Religion of Existence. Ascetism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*, University of Chicago Press, 2016 ; K. KIRKPATRICK, *Sartre and Theology*, *op.cit*.
[492] *M*, p. 54.

l'influence de Louise, la grand-mère de Sartre, il faut mettre l'accent sur les reliquats importants du protestantisme dans l'éducation de Poulou. Entre la critique des saints, l'anti-papisme, l'exigence du dénuement et la valeur principielle donnée à la foi, la description des repas de famille orchestrés par Charles Schweitzer tourne autour de thèses luthériennes[493]. La grande thèse directrice est la suivante : le salut ne saurait passer par les œuvres mais par la « seule foi »[494].

β.1. Beauvoir-catholique, Sartre-protestant

La lecture des *Mémoires d'une jeune fille rangée* (1958) de Beauvoir révèle l'opposition culturelle entre deux types d'éducation : celle, catholique, reçue par le Castor et celle, principalement protestante, reçue par Poulou. Alors que le jeune Jean-Paul rayonne de sa seule vocation — son don de Dieu, analogue au droit divin des rois, dont les prénoms sont mentionnés au début du récit —, la petite Simone s'initie au martyre des saintes. Elle se laisse prendre au jeu catholique de la sainteté, d'une sainteté qui fait souffrir et aimer la souffrance : « je savourais les délices du malheur, de l'humiliation […] ma piété [catholique] me disposait au masochisme »[495]. Dans un entretien avec Francis Jeanson daté de 1965, Beauvoir affirmera que son « *enfance très religieuse*, avec une piété intérieure très forte […] », lui a permis de se penser « *comme une âme* », dans le « domaine asexué » de la sainteté[496]. L'exigence de l'égalité humaine, morale et spirituelle, peut être rattachée à cette éducation et au culte des saintes mentionnées (Marie-Madeleine, Jeanne d'Arc, sainte Blandine, etc.) dans les *Mémoires*. C'est aussi à travers le prisme de l'éducation catholique que nous lisons l'impératif imposé de chercher l'égalité, justifiée dans le champ de la piété, par les œuvres[497].

Dans le premier tome du *Deuxième sexe*, un passage sur sainte Thérèse d'Avila sert d'exemple pour montrer ce que peut une femme quand, dans une triple correspondance de la confiance en Dieu, en soi et en les autres, elle se laisse porter par sa piété et son engagement religieux dans la communauté chrétienne[498]. Dans le second tome, Beauvoir retrouve la sainte carmélite avec saint Jean de la Croix[499]. Elle insiste sur sa conception exceptionnelle du salut. Contrairement à d'autres (Mmes Guyon, Vée et Krüdener), la sainte du *Chemin de perfection* se reconnaît vide pour accueillir le plein du Dieu d'amour,

---

[493] Sur le rapport de Sartre au mysticisme et à la sainteté, se lisent en creux des éléments qui seront repris dans le *Saint Genet*. Par exemple dans une analyse du protestantisme gidien opposé au catholicisme jouhandien et genétien, et dans la mise en évidence du « conflit latent qu'enferme en soi toute collectivité religieuse » (*SG*, p. 279).

[494] Cf. P. CABANEL, *Histoire des protestants en France. XVI-XXIe siècle, op.cit.* et E. MARTY, *André Gide, qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, G. USVLOKK, *Jean Genet. Une écriture des perversions*, Amsterdam, Rodopi, 2011, et E. WHITE, *Jean Genet*, Paris, Gallimard, tr. fr. Ph. DELAMARE, 1993.

[495] *MJFR* I, p. 52 (éd. Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2018). Certes, Beauvoir mémorialiste rappelle qu'il s'agissait d'un *jeu* et que l'enfant ne l'oubliait pas, mais tout le vocabulaire mystique révèle un certain goût du jeu et une manière de se laisser aller dans ce que, avec Bataille, elle appelle, « la nuit du non-savoir » (p. 45). Aussi les verbes mentionnés, « imaginer » (p. 52), « me rêver », « m'abandonner » (p. 53), etc., disent-ils bien l'ambiguïté de cette disposition conviant celui qui la vit à vivre dans le même temps sa propre passivité.

[496] C'est Beauvoir qui accentue, « Entretien avec Francis Jeanson », *Mémoire*, II, p. 1195 (éd. Pléiade, 2018).

[497] *Ibid*, p. 1193.

[498] *DSI*, p. 141.

[499] *DSII*, p. 467.

pour la rédemption en Jésus Christ et pour le salut de toute l'humanité[500]. C'est à cette conception du salut qu'a tenu « l'enfant immuable » que Beauvoir rappelle à sa mémoire d'écrivain.

Pour Beauvoir, l'éducation catholique a impliqué une idée fixe. Celle de se sauver, par le travail et la souffrance, d'une inégalité mondaine qui déplut au Dieu des cœurs et des saints. Même quand le Castor affirme « Je ne crois plus en Dieu », avant de raconter sa conversion, elle reconnaît ne pas s'être vraiment débarrassée de la souche catholique de ses jeunes années : « Idées de devoir, de mérite, tabous sexuels : tout fut conservé »[501]. Simone de Beauvoir reprend aussi différents motifs de la sainteté (salut, ascèse, plénitude d'un indestructible éternel, point de vue de l'absolu, etc.), pour signifier leur importance : on ne se quitte jamais, et le travail de la mémoire offre à le rappeler[502]. De là un aveu lucide, qui montre en quoi la conversion n'implique pas forcément la mue du serpent, selon l'image sartrienne des *Carnets* :

> Je m'abîmai dans la lecture comme autrefois dans la prière. La littérature prit dans mon existence la place qu'y avait occupée la religion : elle l'envahit tout entière, et la transfigura. Les livres que j'aimais devinrent ma Bible […] je sanctifiais toutes les circonstances de ma vie en me récitant des textes sacrés […] les mots […] ne me servaient pas à feindre : mais ils me sauvaient du silence […] je participais à une grande épopée spirituelle.[503]

Chez Poulou, on ne trouve pas un tel attrait pour la sainteté catholique qui faisait vibrer la jeune Simone au confessionnal ou à la campagne. Sainteté et prêtrise, moquées par le grand-père, ont été sacrifiées au culte des livres, sur l'autel de la culture[504]. Si Sartre a voulu être béni et apporter une parole sainte, ce ne fut que par effet de renvoi de la sainteté au sacré et du sacré à la littérature. « L'enfant […] voulait [donc] être un livre », pour faire partie des véritables saints et des vrais prophètes : les écrivains illustres[505].

β.2. Dans la bibliothèque des Schweitzer

Pour renvoyer à quelques-uns des textes sur le protestantisme qui ont eu une place dans l'appartement familial de la rue Le Goff, relevons quelques indices donnés par *Les Mots*.

Au début du récit, Sartre mentionne les liens de parenté entre son grand-père et le théologien protestant Albert Schweitzer[506]. Le texte passe vite sur le pasteur alsacien, sûrement parce que le biographe préfère mettre en lumière le *pater familias* avec ses qualités et lubies. Mais la mention, même rapide,

---

[500] *Ibid*. Sur ce dernier point : P. BOUDOT, *La Jouissance de Dieu ou le roman courtois de Thérèse d'Avila*, Paris, éd. Libres-Hallier, 1979 et *La Transverbération de Thérèse d'Avila : Oratorio*, Paris, éd. Oswald, 1979.
[501] *MJFR* I, p. 126-128 pour les citations.
[502] *Ibid*., p. 132, p.167, 172, 180.
[503] *Ibid*., p. 172.
[504] M. CONTAT, « Introduction. Une autobiographie politique », *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots*? Genèse d'une autobiographie*, édition par M. CONTAT, Paris, PUF, 1996, p. 1-41.
[505] C'est le titre traduit en français de J.P. EAKIN, « Sartre, the Boy who wanted do be a Book », *Fictions in Autobiography studies in the Art of the Self-Invention*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p.1180, cité par M. CONTAT, « Introduction. Une autobiographie politique », *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots*?, op.cit*., p. 35. Voir aussi Ch. MIETHING, *Saint-Sartre, oder der autobiographische Gott*, Heidelberg, C. Winter, 1983, p. 184-185.
[506] *M*, p. 3.

d'Albert Schweitzer, est significative[507]. On pourrait lire les dernières lignes des *Mots* comme un clin d'œil au protestant libéral pour qui il fallait viser cet objectif de vie : « *être homme*, simplement être homme »…« dans l'esprit de Jésus »[508].

L'« on sait la carrière » d'Albert Schweitzer ; moins, en revanche, que Charles traduisait, de l'allemand au français, certains de ses développements sur le protestantisme historique. Charles Schweitzer a ainsi proposé une traduction de *Les Religions mondiales et le Christianisme*. Il y est question du salut et particulièrement de cette spécificité du salut chrétien par rapport au salut païen des religions grecques et orientales : il va de pair avec le royaume de Dieu qui justifie l'espoir d'un monde meilleur[509]. C'est ce que nous lisons au début de l'édition française reprenant la traduction du grand-père de Poulou : « Le Christianisme […] vit dans l'espoir ardent en un monde meilleur. Le salut consiste pour lui en ceci : Dieu instaure ce monde meilleur, qui est son Royaume, et y accueille les hommes qui se sont montrés pieux et moraux. »[510]

L'adjonction au royaume divin fait de la religion chrétienne non seulement une religion du salut parmi d'autres (avec le trait de pessimisme découlant de l'idée d'un enchaînement aux corruptions du monde matériel), mais une religion soutenue par une « morale active (avec elle chaque croyant participe de la transformation salvatrice de l'humanité)[511]. En dépit de l'usage prédicatif de la parole qui apparaît comme nécessaire pour proposer une parole sur la Parole des évangiles synoptiques (c'est-à-dire un enseignement transmettant l'enseignement christique), Schweitzer affirme la primauté du silence sur les mots, dans une tentative de cheminement mystique qui n'est pas étrangère au mysticisme avoué du jeune garçon des *Mots :* « La vraie éthique commence là où les mots cessent »[512].

Dans les « archives Schweitzer » à Gunsbach, on trouve les manuscrits de Charles Schweitzer — ses traductions de *Les Religions mondiales et le Christianisme* — ainsi que le récit d'enfance d'Albert —

---

[507] P. LASSUS, dans sa biographie d'Albert Schweitzer, met l'accent sur la relation affectueuse entre Jean-Paul Sartre et son « oncle Albert » auquel il a dédicacé un exemplaire de *La Nausée* et un autre de *L'Être et le Néant* (P. LASSUS, *Albert Schweitzer. 1875-1965*, Paris, Albin Michel, 1995, p.66). On trouve d'autres anecdotes sur les relations entre Karl Schweitzer, Jean-Paul Sartre et Albert Schweitzer dans le livre de R. MINDER, *Rayonnement d'Albert Schweitzer,* Strasbourg, Alsatia, 1975, notamment aux p. 62 et 63.

[508] Lettre d'A. SCHWEITZER, datée de juin 1908, reprise par L. GAGNEBIN dans *Albert Schweitzer. 1875-1965*, Paris, Desclée de Brouwer, « Temps et visages », 1999, p.151.

[509] B. REYMOND, présentation du texte d'A. SCHWEITZER, *Les Religions mondiales et le christianisme*, Paris, Van Dieren, 2000, p. 3 et 4 ; aussi, A. SCHWEITZER, *Les Religions mondiales et le christianisme, op.cit*., p. 21.

[510] *Ibid*., p. 19.

[511] *Ibid*., p. 22-23 : « En accomplissant la volonté du Dieu d'amour, ils vivent, sans le savoir, en communion avec le Messie […]. Tel est le sens de la prodigieuse parole de Jésus au chapitre 25 de l' *Évangile* de Matthieu : "Ce que vous aurez fait au plus petit d'entre mes frères, c'est à moi-même que vous l'aurez fait" ». La biographie de P. Lassus insiste sur cette idée importante du protestant libéral : celle d'un salut conduit par l'action qui conduit elle-même à la foi et qu'il faut penser avec la grâce (P. LASSUS, *Albert Schweitzer, op.cit*., cf. aussi la recension de L. GAGNEBIN, « La grâce selon Schweitzer [Pierre Lassus, *Albert Schweitzer*] » dans *Autre Temps,* n° 49, année 1996, p.105-106, en ligne à l'adresse https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1996_num_49_1_1859, consulté le 23 avril 2018). Dans son portrait d'A. Schweitzer pour l'éditeur Desclée de Brouwer (*Albert Schweitzer. 1875-1985*, coll. « Temps et visages », 1999) , L. GAGNEBIN cite, à la p. 19, le second tome de *Foi et compréhension* de R. BULTMANN : « L'œuvre d'Albert Schweitzer ne s'offre-t-elle pas à nous comme une prédication par l'action ? [Il] ouvre, à celui qui en est l'objet, le chemin de la délivrance de soi-même », Paris, Seuil, 1969, p.153. Gagnebin renvoie aussi à des sermons du pasteur insistant, pour le salut, sur l'exigence d'une conciliation d'un christianisme spirituel (par le recueillement) et d'un christianisme pratique (par l'action) : « Et surtout, restez toujours *en pleine action…* », *op.cit*., p. 21.

[512] A. SCHWEITZER, *La Civilisation et l'Éthique*, Colmar, Alsatia, 1976, p. 174.

Aus meiner Kindheit und Jungendzeit (1924). Quelques thèmes clés de l'enfance de Poulou s'y trouvent : « [les] nombreuses misères qui accablent le monde », l'objectif d'assurer, non pas tant un salut individuel que celui de toute l'humanité avec l'expérience de la foi, etc.[513] Parmi les autres textes importants des archives du médecin-pasteur, il y a la thèse de doctorat sur Kant et des lectures des vies de Jésus et de l'apôtre Paul[514]. Ces développements sont à intégrer à une réflexion sur les sources protestantes de la vie de Sartre car ils contribuent à dessiner la morale qui a prévalu rue Le Goff ainsi qu'une interprétation des épîtres pauliniennes qui a pu former en profondeur la conception sartrienne du salut. Lisant l'ouvrage synthétique sur *La Mystique de saint Paul*, nous noterons ce point :

> Aux yeux des Schweitzer [...] le mysticisme de Paul consiste très exactement en ceci : à côté de l'idée classique du Christ rédempteur qui, se substituant à l'humanité, expie sur la croix les péchés du monde, on découvre, chez Paul, une autre conception du salut, non plus juridique, comme la première (= rachat par paiement d'une rançon équivalente au péché), mais spirituelle et proprement mystique.[515]

La mystique de l'apôtre, lue par Albert et Charles Schweitzer, est présentée comme une « [eschatologie informant] une pneumatique, éthique et spirituelle » dont le souffle est toujours celui de la foi. Elle est aussi une « mystique en mouvement », dialectique, existentielle et collectiviste[516]. La christologie paulinienne dévoile, dans une double face historique et cosmique, « toute la grandeur, toute la portée du salut réalisé sur la croix » — donc, une pensée de la grâce inséparable de la foi[517]. De façon générale, l'interprétation schweitzérienne de saint Paul fait ressortir sa mystique comme salvatrice et complexe, associant trois grandes doctrines du salut : une doctrine *eschatologique* (prédication messianique annonçant la fin de notre monde et de ses maux), une doctrine *juridique* (mort du Christ qui expie les péchés des hommes) et une doctrine *mystique* (synthèse mystérieuse autant que tradition d'une doctrine à l'autre)[518]. Pour résumer, disons que c'est l'ouverture à l'éternité qui définit essentiellement le salut eschatologique de Paul. Ouverture présentée aussi avec la thèse sur la vie de Jésus.

Dans la dimension existentielle de la notion eschatologique de salut, associée à une approche cosmique, pour Schweitzer, nous pouvons comprendre la mort expiatoire et « le sang de l'alliance dans la vie éternelle ». La notion, telle qu'elle est lue par Albert Schweitzer, donne son sens au salut-délivrance

---

[513] A. SCHWEITZER, *Souvenirs de mon enfance*, Paris, éd. Albin Michel, 2015, p. 51. À propos d'un souvenir d'enfance de Sartre dans *Les Mots*, à la p. 10, J.-F. LOUETTE fait remarquer un rapprochement avec un souvenir d'Albert Schweitzer (cf. note 49, p. 1321 des *MÉA*) : « Mon premier souvenir c'est…*le diable*. À l'âge de trois ou quatre ans, on m'emmenait déjà tous les dimanches à l'église […]. Or chaque dimanche apparaissait, dans un cadre étincelant, en haut, près de l'orgue, un visage barbu qui s'agitait de droite et de gauche et plongeait ses regards dans l'église […] il s'enfuyait aussitôt que mon père priait à l'autel […]. "C'est le diable qui regarde dans l'église, me disais-je ; quand papa commence à parler de Dieu, il s'éclipse" ». Voir aussi, dans *Souvenirs de mon enfance*, *op.cit.*, p. 104 et 130 sur le mal dans le monde et sur l'expérience de la foi.

[514] Sur Schweitzer et Kant, J. BRABAZON, *Albert Schweitzer : a Biography* (2nd édition), Syracuse et N.-Y., Syracuse University Press, 2000, p. 72-p. 75. Sur Schweitzer, Jésus et Paul, A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906 ; *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis*, Tübingen, 1929 (sur le Christ) ; *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Georg Olms Verlag, 1911, et *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1929 (sur l'apôtre, trad. française du dernier texte, *La Mystique de saint Paul*, de M. GUÉRITOT, Paris, Albin Michel, 1962, trad. à laquelle nous renvoyons).

[515] G. MARCHAL, introduction à A. SCHWEITZER, *La Mystique de saint Paul, op.cit.*, p. XI.

[516] A. SCHWEITZER, *La Mystique de saint Paul, op.cit.*, p. 15 et 25.

[517] *Ibid.*, p. 26.

[518] Voir *Marc*, 14, 24 et *Matthieu*, 26, 28.

sur le plan de la destruction du mal comme sur celui de la venue du royaume de Dieu : « Jésus met fin au monde naturel et instaure le Royaume messianique ». Dès lors, le Christ apparaît comme le médiateur salvateur, qui fait passer d'une existence éphémère à l'éternité[519]. Le salut, comme notion essentiellement eschatologique, fait la spécificité de la lecture des Schweitzer. Impossible de bien lire les lettres de l'apôtre si on ne comprend pas, à travers elles, la visée d'une fin du temps prochaine que le Messie annonce comme la condition, avec sa mort, d'une vie éternelle en Dieu[520]. Aussi la perspective est-elle heureuse ; elle expose à une joie christique qui vise la plus grande sincérité et la plus grande authenticité dans l'existence. C'est en cette approche que nous lirons, au moins en partie, l'opposition sartrienne à l'esprit de sérieux des catholiques et la distance qui sépare l'enfance de Poulou de celle du Castor[521].

Sur l'enfance de Sartre, les textes théologiques d'Albert Schweitzer ont l'intérêt de rendre compte d'une exigence qui régnait dans la dynastie alsacienne des Schweitzer : se réclamer d'un christianisme authentique. Les écrits du pasteur se concentrent sur deux motifs puissants de la doctrine de Schweitzer, à savoir, la foi en la foi, avec celle en la grâce, et le salut indissociable de l'éternité.

β.3. Passions : Bach, l'Alsace-martyre

Quels médiums pour disposer le croyant à recevoir la grâce et le salut dans l'éternel? Dans *Les Mots*, Sartre rappelle que Bach était joué dans l'appartement — « ma mère et Mlle Moutet jouent du Bach à quatre mains » —, que son grand-père l'aimait *relativement*, que le compositeur stimulait les échanges entre les Schweitzer et Simonnot[522]. Surtout, dans la partie II du récit, Bach est associé aux grandes figures référentes de la vocation de l'écrivain et de son désir d'absolu à travers le désir de gloire[523].

Le lexique employé par Sartre sur Bach intègre l'œuvre musicale à un cadre, sinon religieux, du moins spirituel. À la page 19, les notes du compositeur accompagnent la présentation mariale et angélique de l'enfant. Page 31, la musique de Bach entre en résonance avec la description de l'intérêt du grand-père pour les églises. Aux pages 48 et 49, Bach introduit la présence de Simonnot, comme un prélude à sa divine absence. Enfin, les dernières mentions de Bach s'inscrivent dans la description d'une prophétie à rebours, lorsque la téléologie chrétienne invite à lire l'Histoire, comme toute histoire, par la fin qui justifie l'ensemble du parcours d'une existence. Des mots *ad perpetuam rei gloriam*. François Noudelmann, dans *Le Toucher des philosophes. Sartre, Nietzsche et Barthes au piano*, intègre le rapport Sartre-Bach au milieu protestant de l'éducation reçue par le petit Poulou :

---

[519] A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [2e éd.], p. 408 à 411 et p. 432 à 437.
[520] A. SCHWEITZER, *La Mystique de saint Paul, op.cit.*, p.55 et 59, ainsi que la thèse d'A. SCHWEITZER présentée à la p. 2 de l'avant-propos.
[521] A. COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980*, *op. cit.*, p.50-52. Et A. SCHWEITZER, *Propos sur le Nouveau Testament*, « La joie de vivre et l'esprit de sérieux », dans *Humanisme et Mysticisme*, textes d'A. SCHWEITZER choisis par J.-P. SORG, Paris, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 1995, p. 68 : « L'esprit de sérieux devenant chagrin incline à fuir le monde ou à le refuser », et p. 69 : « Ainsi le protestantisme représente-t-il davantage la joie de vivre de Jésus, tandis que le catholicisme représenterait plutôt son côté sombre et grave ».
[522] *M*, p. 19, 31, 48.
[523] *Ibid.*, p. 110-111.

> L'enfance de Sartre a été environnée de parents mélomanes, cependant chacun d'eux incarna un rôle bien distinct et un rapport singulier à la musique […] Professeur d'allemand, Charles lui a transmis toute une culture humaniste et l'a mis sur le chemin des lettres. Mais les grands auteurs classiques ne sauraient faire oublier les compositeurs que cette famille protestante écoutait, d'autant que son grand cousin, Albert Schweitzer, a écrit une monographie de Jean-Sébastien Bach. Le célèbre pasteur […] donnait [aussi] des concerts d'orgue auxquels assistant le petit Jean-Paul en famille. Charles, d'ailleurs, n'était pas en reste et s'essayait à la composition chez son frère Louis, également pasteur. Il jouait à la manière de Felix Mendelssohn, et l'on peut imaginer qu'à travers ce compositeur il réactualisait quelques pièces de Bach. La musique fut donc, pour le jeune Sartre, associée à une activité religieuse et sociale : aller au concert, écouter en famille, se pénétrer de spiritualité, admirer la caste des hommes Schweitzer […].[524]

Cette lecture de la relation de Sartre à la musique n'est pas exhaustive ni exclusive. Elle ne prétend pas non plus constituer une interprétation vraiment originale de l'enfance sartrienne, puisque les indications sont données, réellement et subtilement, par Sartre lui-même dans *Les Mots*… En revanche, le texte de Noudelmann a une certaine valeur informative et référentielle. Avec lui, les extraits cités du récit de 1964 peuvent être replacés dans un écho aux développements du pasteur Schweitzer sur le compositeur allemand. L'écho est justifié, par ailleurs, à la fois par l'importance donnée à Bach dans les échanges épistolaires entre Sartre et Beauvoir, et par une mention spéciale du texte de Schweitzer dans la *Cérémonie des adieux* en 1974 : « mon grand-père tenait ce livre [de Schweitzer sur Bach] en grande estime, et il le relisait volontiers »[525]. Ainsi, dans le texte sur Bach, plus précisément au chapitre XXII, Schweitzer s'intéresse au langage musical des compositions bachiennes dont il décrit les motifs avant de finir sur une analyse du « *Jesus Christus unser Heiland* » — hymne luthérien qui s'appuie sur des paroles de Matthieu et de Paul pour mettre en avant l'articulation « salut-sacrement eucharistique »[526]. Aux chapitres XXVI et XVIII, Schweitzer se concentre sur le *Magnificat*, la *Passion selon saint Jean*, le *Trauerode* et la *Passion selon saint Matthieu*, des œuvres que Sartre connaît et qu'il intègre à son approche théorique de l'œuvre de Bach lorsqu'il affirme :

> [Bach] apprenait à trouver de l'originalité dans une discipline consentie, à vivre enfin : il montrait le jeu de la liberté morale à l'intérieur de l'absolutisme religieux et monarchique, il dépeignait la dignité fière du sujet qui obéit à son roi, du fidèle qui prie son Dieu[527].

Que peut engager la musique? *Qui* peut l'engager? On sait que la théorie sartrienne de l'engagement ne concerne pas l'art musical, quel qu'il soit, puisque, à l'instar de la poésie et de la peinture, la musique relève du sens et non de la signification. Et si la musique est à placer du côté du sens, la question se pose de savoir ce qu'elle peut synthétiser sans que l'on puisse toutefois analyser ce qui la compose.

Dans une approche compréhensive synthétique, il serait légitime de porter au jour des correspondances, par exemple entre musique et liturgie bachiennes pour faire ressortir les matériaux des

---

[524] F. NOUDELMANN, *Le Toucher des philosophes. Sartre, Nietzsche et Barthes au piano*, Paris, Gallimard, 2008, p. 36-37.
[525] *CdA*, p. 282.
[526] R.A. LEAVER, « *Jesus Christus unser Heiland* » dans *Luther Liturgical Music*, Grand Rapids, MI, 2007, p. 153 et 160 et A. LEAHY, *J.S. Bach's Leipzig Chorale Preludes. Music, Text, Theology*, Lanham, Toroton et Plymouth, The Scarecrow Press, 2011, p. 219-244 ; W. LUCKE, *Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den Gotteszorn wandt*, Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, vol. 35, Weimar, 1923, p. 142-146.
[527] « L'artiste et sa conscience », *SIV*, p. 24.

« premières passions luthériennes » (les « chorals », piliers de la foi personnelle et pratiques traditionnelles du protestantisme luthérien)[528]. Pareille méthode, révélatrice des liens entre un domaine et un autre, entre un type de pratique et un autre, fonctionne-t-elle pour Sartre?

Avec une notion comme celle d'universel singulier, on pourrait trouver une justification théorique de la généalogie protestante dont Sartre fait voir les contours dans les esquisses et le texte définitif des *Mots :* la singularité du vécu d'un individu (aussi intime que la foi d'un sujet) *est* dans et par la totalisation la plus universelle (l'Histoire par laquelle Dieu se manifeste aux hommes)[529]. L'absence d'intermédiaires entre le croyant et l'objet de sa croyance a pour envers une compréhension plus grande du principe de fraternité universelle chrétien[530]. Ce point justifie quelques-uns des développements consacrés au protestantisme sartrien, notamment ceux présentés par Annie Cohen-Solal dans sa biographie *Sartre. 1905-1980*. Et, sans assimiler Bach à Sartre, on fera un détour par la figure maîtresse du grand-père dans *Les Mots* et on mettra en évidence divers aspects du luthéranisme qu'il a pu assimiler et transmettre à Poulou.

Annie Cohen-Solal, étudiant la jeunesse de Sartre, insiste sur un double titre qui peut expliquer partiellement la vocation de l'enfant et les relations petit-fils-grand-père. Le premier est le rôle que le grand-père s'est octroyé en se chargeant de l'éducation spirituelle de Poulou : « Ce fut sa dernière cartouche, le grand rachat de sa vie ». Le second rôle est celui donné à l'enfant, dans lequel Sartre s'est reconnu durant un temps de sa formation intellectuelle : « Je prendrais la relève […] en ma personne l'Alsace martyre entrerait à l'Université »[531]. Ce rôle est rappelé dans « L'enfance d'un chef » qui donne à voir, à travers le personnage de Lucien Fleurier, ce que Jean-Paul Sartre serait éventuellement devenu s'il avait reçu un Surmoi par référence à la figure symbolique de Jean-Baptiste[532] : « il répondait qu'il

[528] Thomas Dommange, dans son travail philosophique sur Bach, montre en quoi l'œuvre du compositeur, tout en étant « une composition liturgique et un opéra exporté hors de sa scène […] contient le projet métaphysique d'amener les corps à l'effectivité du salut, c'est-à-dire d'accomplir en lieu et place de la liturgie la constitution d'un homme nouveau » (Th. DOMMANGE, *op.cit*., p. 16). Le sens de la *Passion selon saint Matthieu*, par exemple, peut être *senti* si on pose la question des rapports entre son *dehors* (l'époque, la culture religieuse, la doctrine de Luther, etc.) et son *dedans* (sa structure, ses rythmes et ses motifs musicaux, etc.). Ce qui ressort, c'est la façon dont l'« organisation […] sonore intègre et répond à [ce] dehors de la musique qui lui est absolument hétérogène et qu'elle ne peut ni intégrer, ni rejeter ». Est rendu sensible quelque chose comme l'éclosion, dans une partition musicale, d'un affect tel « un sentiment eschatologique », et la création d'un « instrument de résurrection » réalisant « l'effectivité d'un salut »[528]. Pour Th. Dommange, l'œuvre de Bach est directement dépendante du luthéranisme de son temps. Alors, si la *Passion* est une œuvre singulière, c'est parce qu'elle associe en une composition musicale, avec ses propres singularités (mélodiques, rythmiques), des éléments liturgiques.

[529] D'où ce paradoxe d'une culpabilité personnelle, par laquelle un sujet porte sur ses épaules le fardeau de tous (Sartre y insiste dans son entretien pour *Der Spiegel*, « Wir alle sind Luthers Opfer », entretien par Walter BUSSE et Günther STEFFEN, nº 20, 11 mai, repris sous le titre « Nous sommes tous des victimes de Luther » dans *TdS*). Voir aussi l'article « Vorm Krabben-Tribunal », *Spiegel*, dans le même numéro. Dans la conférence « Kierkegaard Vivant » (1966), *SIX*, p. 153, Sartre emploie cette formule qui décrit Kiekegaard comme un « absolu singulier » dans l'Histoire : « l'absolu-sujet, défini par son rapport absolu avec l'être », l'être se pense avec la vérité religieuse qui parle au croyant dans la « réalité profonde » de sa foi. Le développement sur le péché (*un* péché qui est toujours *le* péché), défend clairement l'idée : « l'universalité du péché est contenue dans la singularité de l'option », p. 186-187).

[530] Cette fraternité est indirectement critiquée à travers le personnage de l'Autodidacte dans *La Nausée* (voir G. HANUS, « L'universel singulier, entre Sartre et Levinas », *TM*, 2012, n°, p. 26 à 45, sp. 29-30).

[531] A. COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980, op.cit*., p. 70 et 73 pour les citations.

[532] Pour la comparaison entre *Les Mots* et « L'enfance d'un chef », on lira avec profit G. IDT, Les Mots. *Une autocritique « en bel écrit »*, Paris, Belin Sup, « Lettres », 2001, p. 69-72.

serait un grand général comme Jeanne d'Arc et qu'il reprendrait l'Alsace-Lorraine aux Allemands »[533]. Phrase allant dans le sens d'une remarque de Michel Contat : Sartre est bien l'enfant du XIX^e^ siècle, et plus spécialement, le fils de la défaite de Sedan (1870) et du Traité de paix de mai 1871 qui a amputé la France d'une bonne partie de l'Alsace et de la Lorraine[534]. Pour la biographe Annie Cohen-Solal, de cet héritage et de la donation respective de positions sacrées découlent les maîtres-mots assimilés à des principes dans le clan Schweitzer : « L'Alsace-martyre, les philosophes des Lumières, le salut par l'éthique et par l'art ». Ces thèmes directeurs furent véhiculés par le protestantisme à la fois radical et libéral du grand-père, « violemment allergique, tant aux papes qu'aux curés »[535]. Un protestantisme qui trouve ses racines dans les thèses de Luther et la lecture que Charles Schweitzer a pu en faire… Quelles thèses, selon quelle lecture ? Comment Charles a-t-il pensé (sur/par) Luther ? Et qu'est-ce que Sartre fait du luthéranisme schweitzérien dans *Les Mots* ?

β.5. L'instruction luthérienne de Charles

Pour répondre aux deux premières questions, rappelons un texte cité plusieurs fois par Sartre : le *Deutsches Lesebuch* de Charles Schweitzer et d'Émile Simonnot. Le livre de lecture reprend plusieurs éléments du luthéranisme, notamment l'histoire et l'influence de Luther sur la littérature allemande[536].

Quant à l'*opus* du grand-père, daté de 1887, il porte sur Hans Sachs, un poète allemand du XVI^e^ siècle[537]. Dans l'un des chapitres de la thèse, Karl propose une recontextualisation afin d'inscrire l'œuvre de Sachs dans le temps de la Réforme. Le chercheur rappelle d'abord le caractère méconnu du poète et indique les noms de plusieurs de ses contemporains. Dans les pages introductives, « Goetz de Berlichingen », est mentionné. Sa position de chevalier et de traître, durant la guerre des paysans, a inspiré Sartre pour la rédaction de la pièce *Le Diable et le Bon Dieu*.

Dans la suite, le thème du protestantisme est abordé à plusieurs reprises, principalement dans les pages consacrées à la Réforme[538]. Charles Schweitzer fait alors voir sa conception du protestantisme luthérien, avec une longue description des événements historiques autour des thèses de 1517, de la diète de Worms (1521) et de l'édit de Nuremberg (1524), en s'appuyant notamment sur plusieurs analyses

---

[533] « L'enfance d'un chef », *LM*, p. 319. Sur l'Alsace-Lorraine comme Terre promise, B. JOLY, *Déroulède. L'inventeur du nationalisme*, Paris, Perrin, 1998, p. 368 — il rappelle que l'image a été employée par Barrès. Sur la parodie des textes et thèses barrésiens dans la nouvelle de Sartre, voir G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre. Techniques et contextes d'une provocation*, Paris, Larousse, 1972, p. 157-158 et J.-F. LOUETTE, « "L'enfance d'un chef" : la fleur et le coin d'acier », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2, 2009, vol. 109, p. 365 à 384. On pourra consulter également A. CHABOT, *Sartre et le Père*, *op.cit*., p. 247 et 447.

[534] M. CONTAT, « Préface », *TC*, p. XVI. Sartre-soldat raconte ce rôle joué dans une pièce composée par Charles Schweitzer : « j'étais un jeune Alsacien chassé par les "Boches" […]. J'étendais le bras, au moment pathétique, en disant, "Adieu, adieu notre chère Alsace" avec un air de mélancolie […] » (*CDG*, p. 194). Cf. aussi A. J. ARNOLD et J.-P. PIRIOU, *Genèse et critique d'une autobiographie :* Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Minard, « Archives de Lettres Modernes », 1973, p. 41.

[535] A. COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980, op.cit*., p. 75 et 85.

[536] Le *Deutsches Lesebuch* fut lui-même influencé par le manuel d'Hermann KLUGE, *Geschichte der deutschen National-Literatur*, Altenburg, réédité plus de cinquante fois entre 1869 et 1937, cf. J.-M. VALENTIN (dir.), *Luther et la Réforme. Du commentaire de* L'Epître aux Romains *à la* Messe allemande, Paris, Desjonquères, 2001, note 634.

[537] Ch. SCHWEITZER, *Un poète allemand au XVI^e^ siècle. Étude sur la vie et les œuvres de Hans Sachs*, Nancy, Berger-Levrault et cie, 1887.

[538] *Ibid*., p. 58-94.

biographiques[539]. Charles commente également un chant de Sachs, *Die Wittembergisch Nachtingal*, où la voix de Luther est assimilée à celle d'un rossignol. Voix céleste et messianique : elle sauve ceux qui l'entendent en dénonçant le mal et en annonçant l'aurore d'un jour sans perfidie. Charles mobilise et analyse ce chant pour critiquer les « fausses doctrines [catholiques] […] substituées à la lumière pure de l'Évangile », et pour synthétiser, par contraste, la doctrine de Luther, présentée comme le socle théorique du protestantisme. La confession protestante apparaît alors comme le seul véritable christianisme et comme la seule religion authentique, notamment par le principe de la *Sola Fide*[540]: « Remarquez bien que ces œuvres (produites en nous par la foi, telles qu'une vie pure et l'amour du prochain) sont les vraies œuvres chrétiennes ; mais ne nous y trompons pas : elles ne servent point au salut ; *le salut, nous le possédons de prime abord par la foi*. »[541] Pour Charles Schweitzer, ce principe du salut fait de la Réforme une véritable « révolution » : « Toute la révolution est là : *gratuité du salut*, suppression des œuvres, au moyen desquelles l'Eglise prétend nous faire acheter le ciel ; abolition de ce marchandage entre Dieu et l'homme […] [;] gratuité du salut et […] nullité des œuvres ». À l'image de Sachs, Charles semble recevoir le message luthérien comme celui d'une libération spirituelle, soutenue par une épuration de l'Évangile[542]. Le message christique purifié est à l'image d'un véhicule heureux, conférant une assurance du « salut à celui qui a confiance en Dieu »[543].

Reste que cette lecture élogieuse de Luther à partir de Hans Sachs n'est pas sans nuances. Aussi Charles Schweitzer met-il l'accent sur la force salvatrice des thèses et actes de Luther, sans toutefois négliger son dogmatisme violent. Pour le grand-père, la théologie a été sauvée *et* meurtrie par « l'opiniâtreté [de] ce fougueux adversaire de l'infaillibilité papale [cramponné] à sa propre infaillibilité », lequel fut habitué à « prie[r] à coups de poing »[544]. D'après Schweitzer, ce qui permettrait d'élever le champ théologique, ce serait non pas des « querelles de mots », mais une authentique « réformation des mœurs » — dans le sillage des chants de Sachs et des écrits de Zwingli, avec l'exigence d'une régénération intérieure, pour une foi chrétienne et vivante du pur amour [545].

Néanmoins, même si Schweitzer a critiqué Luther, c'est tout de même ce dernier qui informe son protestantisme et c'est la figure luthérienne plutôt que celle d'autres réformateurs (Zwingli, Mélanchton)

---

[539] Cf. H. LANG, *Martin Luther, ein religiöses Charakterbild*, Berlin, 1870.
[540] Sur ce principe, on peut renvoyer aux ouvrages de K. BARTH, et notamment à sa lecture de *L'Épître aux Romains* (1922) et en particulier son exégèse des versets 27 à 30 de la lettre de SAINT PAUL (texte traduit par P. JUNDT, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 105-111).
[541] Ch. SCHWEITZER, *Un poète allemand au XVI^e siècle*, *op.cit*., p. 70-71. Nous soulignons.
[542] Cf. M. LUTHER, *Tischreden* (*Propos de table*), traduit et préfacé par L. SAUZIN, Paris, Éditions Montaigne, 1932.
[543] Ch. SCHWEITZER, *Un poète allemand au XVI^e siècle*, *op.cit*., p. 74-75 et 86. L'image et le message du Christ sont ceux du Christ « humble et doux » de *Matthieu*, 11, 29, qui est à la fois le héraut, le contenu et le gage du salut gratuit. Voir M. ARNOLD, *op.cit*., p. 323. Voir aussi J.-C. MONOD, « La Réforme comme événement constitutif : modernité, subjectivité, actualité », *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, sous la dir. d' Y. CUSSET et de S. HABER Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 85-95 et, du même auteur, *L'art de ne pas être trop gouverné*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2019, partie I, chap. 2 ; voir aussi M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique?* (conf. du 27 mai 1978), Paris, Vrin, 2015.
[544] Ch. SCHWEITZER, *Un poète allemand au XVI^e siècle, op.cit*, p. 113.
[545] *Ibid*., p. 88-90.

que l'on décèle dans *Les Mots*. La référence indique une liberté de ton et d'esprit, dans le sens de ce que Jean Wahl a souligné dans *La Philosophie de l'existence,* rappelant l'influence de Luther sur Kierkegaard et la lecture sartrienne des thèses kierkegaardiennes : « La grande découverte de Luther est que le rapport à Dieu ne réside pas dans une sphère rationnelle mais dans un rapport irrationnel, personnel, spirituel. Ainsi subjectivité et personnalité sont points de départ »[546].

Les développements de la thèse sur Sachs sont donc à retenir et à replacer dans le contexte de l'éducation protestante de Poulou. Mais la spécificité de la culture religieuse de Sartre vient d'une double et conflictuelle influence. Confession contre confession. Il faut désormais donner leur place aux éléments du catholicisme transmis au jeune garçon par la grand-mère maternelle.

γ. Catholique, je…

γ.1. La prêtrise et l'Église : d'un écrasement

On a vu, avec Beauvoir, des spécificités de la culture catholique (importance des sacrements : confession, pénitence ; valorisation de la souffrance).

Ces aspects culturels sont aussi présents sous la plume de Bataille. Ils mesurent la température d'un temps de la décroyance et du désenchantement par rapport à l'Église. Sur le « nouveau mystique » critiqué par Sartre, rappelons la conversion à la religion chrétienne et le choix de la confession catholique (août 1914), avant la perte de la foi et la « conversion à rebours » (1920)[547]. Bataille a convoité une vie de moine au moment de la Première Guerre mondiale ; Sartre a choisi, lui, de le présenter, en 1943, avec la soutane noire des prêtres. L'image rapporte le choix d'une posture et fait voir en quoi celui qui assumait l'épreuve d'une athéologie radicale, est resté en réalité soumis au vêtement du catholicisme. Marque d'une distance entre celui qui affirmait « J'aime l'irréligion »[548], et celui qui était reconnu par Jean Wahl comme un philosophe irreligieux.

En quoi un Bataille-*prêtre* est-il pire qu'un Bataille-*pasteur*, tandis que Bataille se réclamait de la démarche nietzschéenne sans ignorer ses réminiscences pastorales[549]? Un passage du *Saint Genet* nous éclaire. En effet, lorsque Sartre s'intéresse à la morale catholique, il fait ressortir une caractéristique essentielle : toute personne de confession catholique, Jouhandeau et Bataille y compris, est « écrasé[e] par l'Église »[550]. On pourrait considérer que cet écrasement n'a rien d'une fatalité et que l'athéologie bataillienne serait précisément l'entreprise d'un renversement de l'autorité de l'Église à partir de celle de Dieu. On pourrait considérer également, par exemple avec Halbwachs (Sartre le cite), que la particularité d'un individu comme Bataille ne saurait être réductible à un point de vue religieux.

---

[546] J. WAHL, *La Philosophie de l'existence*, Paris, Flammarion, 1951, p. 12.
[547] M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre* [1992], Paris, Gallimard, « Tel », 2012, p. 29-37, 52-64.
[548] G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, *OCVI*, p. 86.
[549] *Ibid*., p. 129.
[550] *SG*, p. 258. À lire avec *CpM*, p. 154 (Sartre insiste sur le maintien du catholicisme grâce à celui d'une soumission au « corps de l'Église »).

Néanmoins, Sartre met l'accent sur *ce* point de vue. Il reconnaît une détermination et une impossibilité liées à la communauté confessionnelle. Alors qu'un protestant comme Gide ou Nietzsche est « entraîné au libre examen, [et] habitué dès l'enfance à se sentir responsable, sans intermédiaire » vis-à-vis de sa croyance, un catholique comme Bataille ou Jouhandeau « joue perdant » sans la liberté de conscience de la confession réformée. Il « joue perdant » en étant soumis à des vertus catholiques qui soumettent elles-mêmes les vertus théologales à l'Église. On songe à la *foi* comme vertu de la croyance en Dieu à partir de *Sa* vérité reconnue comme telle par la Sainte Église ; à l'*espérance*, dont l'attente et la confession font signe vers le royaume des cieux à partir du royaume de Dieu sur Terre ; à la *charité*, par laquelle le fidèle aime Dieu pour Lui-même, en soi et en le prochain, à partir des enseignements de l'Église[551]. Ainsi : « On ne "liquide" pas le catholicisme : s'il arrive qu'on s'en arrache, c'est à demi mort et marqué pour toujours »[552]. C'est que les prêtres catholiques produiraient, mieux que tous les autres prédicateurs, ce que Nietzsche a présenté comme « la psychologie du prêtre » dans *Ecce Homo* et articulé aux « technique[s] de tyrannie sacerdotale, de constitution de troupeau »[553].

Le même destin « moutonnier » vaudrait-il pour Beauvoir? Les *Mémoires d'une jeune fille rangée* révèlent des aspects d'une morale catholique dans l'éducation du Castor, mais aussi une mise en question précoce du rapport catholique à Dieu à travers l'expérience de la joie et à travers celle de la mort de Zaza. Beauvoir, qui a critiqué la foi catholique et ses effets dans *Anne ou quand prime le spirituel*, a par ailleurs reconnu s'être « débattu[e] contre "cette religion martyrisante" » tout en étant restée « barbouillée » par sa symbolique[554]. Il ne s'est donc pas agi de partir d'un postulat — « Dieu est mort », « le salut est impossible » — mais de revenir sur les moments d'une existence qui ont permis de tourner le regard et le cœur vers Dieu, avec la promesse de l'éternité ; puis de reconnaître la solitude de la croyance de la créature face au Créateur ; avant d'affirmer le refus de son existence sans pour autant se dire « tirée d'affaire »[555].

La démarche n'est-elle pas similaire chez Bataille? Le titre de son grand projet d'écriture, *La Somme athéologique*, n'indique pas tant une fidélité masquée aux thèses de Thomas d'Aquin qu'un projet de vie. Si Bataille ne se dit pas athée, cela n'a rien d'une manière de taire une croyance pourtant là, mais c'est le non-dit d'un athéologisme. Bref : revendiquer la position de l'athéologien, c'est refuser de s'inscrire dans un monde qui découle du christianisme et, plus particulièrement, de la Réforme — le monde servile d'une subjectivité rationnelle, calculatrice et docile. Aussi la critique par Bataille de

---

[551] Voir l'encyclique de Pie XII, *Divino Afflante Spiritu* (1943) et le *Dei verbum* (1965).
[552] *CpM*, p. 154.
[553] F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, §42, tr. fr. D. TASSEL, Paris, UGE, 1967, p. 66 : « *Son* besoin, c'était le *pouvoir*; avec Paul, le prêtre en voulait encore une fois au pouvoir — il ne pouvait recourir qu'à des idées, des doctrines, des symboles avec lesquels on tyrannise les masses, on forme des troupeaux. […]. La trouvaille de Paul, sa technique de tyrannie sacerdotale, sa technique d'attroupement : la croyance à l'immortalité – *c'est-à-dire la doctrine du "jugement"*». Cf. Ph. BÜTTGEN, « Un nouveau pastorat ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 2007, p. 469-481 et « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, sciences sociales,* 5, 2007, p. 1129-1154.
[554] *MJFR*, p. 308.
[555] *Ibid*., voir les p. 82-84, 138, 208, 228 et 343.

l'attitude sartrienne, attitude de professeur et de juge sans passion[556], est-elle une manière d'indiquer que la confession première n'a rien d'une détermination, et que la manière authentique de vivre la mort de Dieu est celle qui la fait se prolonger dans la double réalité de son absence et de son ombre. Sur ce point, on pourrait dire, avec Bataille, que la première philosophie sartrienne, celle qui essaye de sauver la subjectivité et les phénomènes, est véritablement un athéisme et non un athéologisme car elle ne va pas au bout de ce que le temps de la fin de Dieu exige : faire mourir aussi le sujet créé — ce qui constitue l' « alternative de la modernité »[557]. De là ce sacrifice du *je*, du *moi*, et d'une démarche philosophique discursive qui resterait hantée par la recherche conceptuelle du vrai devant Dieu — selon l'idée maîtresse, chez Augustin, du *fides quaerens intellectum*, telle qu'elle a été reformulée par saint Anselme[558]. Au lieu de reconvoquer, sans le savoir, l'héritage de la confession augustinienne et d'une philosophie portant l'empreinte de la théologie, il convient plutôt d'assumer cette autre mort : « Dieu est mort […] au point que je ne pourrai faire entendre sa mort qu'en me tuant »[559].

Les Mots n'obéissent pas à cette injonction. Quoique la fin du récit, dans le sacrifice du « Salut », laisse entendre la double influence de l'humanisme et du marxisme — lesquels, selon Bataille, n'ont pas permis à l'être humain de se libérer véritablement de l'emprise religieuse —, elle le fait par l'intermédiaire d'un examen de soi qui ne passe pas par une reprise déguisée du sacrement de confession, mais par la détermination des aspects catholiques qui ont pu marquer la constitution de la névrose autour de « l'impossible Salut ».

Venons-en à ce dernier point. Le lecteur familier des textes batailliens peut constater que l'écriture de Bataille « fait du petit secret l'essence de la littérature, avec une mère dedans, un prêtre dessous, un œil au-dessus »[560]. Il peut se souvenir des mots de Klossowski, « Le monde de Bataille est l'Église de la mort de Dieu ». Il peut même présenter l'écriture bataillienne comme une contre-Église[561] et y voir un trait d'une époque transgressive. La présence de l'Église dans *Les Mots* obéit-elle à la même injonction de renverser la cathédrale doctrinale et institutionnelle du Dieu des catholiques?

---

[556] Cf. l'article de G. BATAILLE sur « Baudelaire "mis à nu". Le Réquisitoire de Sartre et l'essence de la poésie » repris dans *La Littérature et le Mal*. Sur l'opposition entre Sartre et Bataille relative à l'athéisme et à l'athéologie, voir P. BUVIK, *Identité des contraires. Sur Georges Bataille et le christianisme*, Paris, Éditions du Sandre, 2010, p. 15.

[557] G. BATAILLE, *OCXI*, p. 37-38. Cette mort est une manière d'aller au fond de cette expérience de la « pure perte » (suivant le mouvement du bas matérialisme ou tout simplement de la vie, qui « se déploie en pure perte et sans raison », voir F. ALTBERG, *Georges Bataille ou l'envers de la philosophie*, Rosières en Haye, Camion Noir, « CN Éditions », 2014, à partir de *L'Érotisme,* p. 66-67).

[558] La quête, donc, d'une « intelligence de la foi », dans l'exigence de comprendre pour bien croire, à partir du principe premier du *credo ut intelligam* — SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions,* livre XI, chap. II et VII. Pour un commentaire de ce principe important, justifiant l'accord de la philosophie et du christianisme, cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, p. 14-16, J.-D. CAUSSE, « Les relations entre croire et penser », *Introduction à la théologie systématique*, sous la dir. d'A. BIRMELÉ, de P. BÜHLER, de J.-D. CAUSSE et de L. KAENNEL, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 22-29, et F. VAN STEENBERGHEN, « La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire (suite) », *Revue philosophique de Louvain*, 1933, n° 37, p. 106-126, sp. 108.

[559] G. BATAILLE, *OCV*, p. 327.

[560] G. DELEUZE, *Dialogues* avec Cl. PARNET, Paris, Champs Essais, 1996, p. 58-59. Cf. le commentaire d'A. SAUVAGNARGUES dans *Deleuze et l'art* (Paris, PUF, « Lignes d'art », 2015, qui rappelle l'affinité de Deleuze avec Sartre).

[561] P. KLOSSOWSKI, *Sade mon prochain* [1947], Paris, Paris, Points Essais, 1967, et P. BUVIK, *op.cit*., p. 119.

γ.2. Les sacrements de Poulou : baptême, prière

Sartre ne la tait pas, sans non plus en accentuer l'importance. Il place protestantisme et catholicisme au même niveau en affirmant « j'étais catholique et protestant, je joignais l'esprit critique à l'esprit de soumission »[562]. Le catholicisme est avant tout compris comme un phénomène culturel, dans un double rapport de production et d'implication de normes sociales. Aussi l'enfant a-t-il reçu le sacrement du baptême, comme un gage paradoxal de liberté, dans un souci de normalité. Le texte, par l'alternance de propositions contraires, fait voir l'incohérence de la démarche : « on m'avait baptisé, comme tant d'autres, pour préserver mon indépendance : en me refusant le baptême, on eût craint de violenter mon âme; catholique inscrit, j'étais libre, j'étais normal […]. »[563] Incohérence générale dont la présentation fait ressortir, par contraste, la singularité de l'athéisme sartrien, dans la distance suggérée entre *on* et *je* : « On jugeait alors beaucoup plus difficile de gagner la foi que de la perdre [quant à moi] […] je ne crois pas en Dieu »[564]. Distance perceptible aussi avec le choix bataillien du baptême, dans une provocation redoublée ensuite dans la décision d'une déconversion assumée par la voie du blasphème. Sartre, lui, *est baptisé*, à la façon dont Flaubert *fut parlé :* par les autres[565]. Et c'est dans l'assomption de l'inexistence de Dieu que la subjectivité sartrienne peut s'affirmer, sans pour autant prendre le parti de la provocation, même si Sartre convoque, ici et là, les marques d'une pensée et d'un discours qui ont pris forme et corps aussi dans une opposition frontale à Dieu[566]. En effet, dans *Les Mots*, on lit que l'absence de croyance en Dieu relève d'un rapport personnel, à la façon dont l'existence en Dieu chez Kierkegaard relève de cette subjectivité que Sartre a présentée dans la conférence sur Kierkegaard et l'universel singulier.

Reste que ce rapport personnel s'inscrit dans le cadre de ce que Sartre veut montrer, en déconstruisant, avec le mythe du Salut, celui de l'écrivain glorieux. *Les Mots* sont une manière de sacrifier une idée chrétienne. Cependant, ils sacrifient en outre le sujet chrétien dans sa représentation d'élu. Sartre fait voir que le protestantisme comme le catholicisme chez lui ont été joués l'un contre l'autre, jusqu'au résultat de la non-croyance. *Croire, ne pas croire*, cela se fait dans un cadre social qui invite à ouvrir l'intime au champ des relations sociales pour montrer aussi que, si l'on tente de ne pas sacrifier la subjectivité, il s'agit justement de ne pas la glorifier, mais de l'intégrer à une approche relationnelle[567].

---

[562] *M*, p. 54.
[563] *Ibid*.
[564] Inutilité, donc, du sacrement. Cf. L. KOLAKOWSKI, *op.cit*., p. 28-29 : « Les rituels, en particulier la communion et le baptême, n'ont aucune signification et n'apportent aucune grâce à celui qui les reçoit, s'ils ne s'accompagnent pas d'un état spirituel approprié […] l'orthodoxie elle-même […] devient non seulement insuffisant[e], mais encore nullement indispensable au salut ».
[565] *IFI*, p. 362-363 : « Il est parlé : les mots viennent des adultes, entrent en lui par l'oreille et le désignent comme un certain objet incommensurable avec le flot inerte du vécu […] Retenu, déchiffré, enregistré par la mémoire, le mot reste la parole de l'autre et le sens ne se distingue pas du son, c'est-à-dire de la voix qui l'a proféré […] Le langage est la forme essentielle de son aliénation : c'est ce qui l'empêche d'en saisir le caractère "conventionnel" ».
[566] « Sacré nom de nom de Dieu », par ex., *M*, p. 55.
[567] La dimension est lisible dans *Les Mots* comme dans *Les Carnets de la drôle de guerre*. Voir S. DOUBROVSKY, « Sartre : autobiographie/autofiction », *Revue des Sciences humaines*, nº 224, oct.-déc. 1991, p. 17-26

Ainsi, concernant le catholicisme, Sartre révèle-t-il des structures qu'il a pu vivre subjectivement et intersubjectivement, toujours dans sa relation aux membres de la famille Schweitzer. Certains des sacrements propres au catholicisme — ceux que l'on trouve dans les *Sentences de la théologie* — sont produits sur le plan de l'écriture des *Mots* afin de montrer à quel point, aussi dans l'intimité du croire, c'est toujours le collectif qui parle. Même quand l'enfant est dans une situation de prière, sa posture est rapportée au réseau des relations quadrangulaires Charles-Louise, Anne-Marie-Poulou.

Prenons l'exemple de l'adresse à Dieu. Nous constatons que cette prière est placée par Sartre entre une référence à ses grands-parents (présentés comme « indifféren[ts] » à l'égard des doctrines et pratiques religieuses) et une référence à la mère (présentée comme un lien entre l'enfant et le catéchisme). La parole sacramentelle décrite va dans le sens de ce qu'en dit Durkheim, avec la justification de la méthode holiste et d'une compréhension collective de toutes les formes de croyance religieuse[568]. Mais l'autobiographe n'en reste pas à une exposition sous forme d'inclusion — le sujet-Poulou inscrit dans le « nous » de la communauté catholique. Les prières de l'enfant sont aussi représentatives des effets de décalage entre une partie de la famille et l'autre. L'opposition entre Poulou et les grands-parents, sur ce point, sert à renforcer le lien avec Anne-Marie, mais aussi à montrer comment, dans un champ relationnel extérieur à l'appartement, c'est encore la référence au grand-père qui s'impose, si bien que l'enfant est finalement dans un état d'entre-deux, à la fois dedans et dehors.

Pour Sartre, cette séparation caractérise la cérémonie, qu'elle soit religieuse, belliqueuse ou amoureuse. La logique est celle de la répétition — temporalité sacrée de l'éternel retour —, et surtout celle de l'imitation — modalité de l'analogie dans le champ du mystère et du sacré, comme renvoi à l'autre[569]. En écrivant que l'enfant répétait les postures de prière (« tous les jours… ») et les allers-retours au « cours d'Instruction religieuse », Sartre expose cette structuration cérémoniale de la vie religieuse…

Mais le procédé lui permet aussi, et essentiellement, d'insister sur une relation à Dieu qui n'avait rien d'évident ni d'authentique[570]. La présentation des rapports aux autres, dans le cadre de la narration autour de la prière, est donc à la fois le levier et le reflet de la relation complexe du jeune garçon au divin. Non qu'il s'agisse là d'un décalque des mots de saint Paul sur le sujet divisé entre la Loi de Dieu et la loi de la chair. Il s'agit, au contraire, de montrer comment, dans la temporalité propre de la croyance subjective et de la prière, Poulou trouve une intimité qui n'échappe ni aux relations familiales ni à un conflit entre soi et soi-même vis-à-vis de Dieu. La réconciliation qu'est supposée apporter la prière, comme anticipation et symbole de la réunion symbolique à venir avec le Christ et le Royaume de Dieu, n'advient pas. Et si Dieu est miséricordieux et peut donner sa grâce au pécheur, il ne saurait le faire que

[568] On peut rappeler que Sartre connaît les grandes analyses de Durkheim sur la religion et qu'il renvoie à Durkheim dans le *Saint Genet* mais aussi dans *L'Idiot de la famille*. *Les Mots* portent également la trace des développements durkheimiens et notamment des passages qui portent sur les idées d'éternité et de cérémonie caractéristiques des religions, reprises même dans un cadre qui se veut sécularisé.
[569] *SG*, p. 367-368.
[570] D'où les décalages entre un récit (celui des *Mots*) et l'autre (celui des *Carnets*) au sujet de l'incroyance. Voir K. KIRKPATRICK, *Sartre and Theology*, *op.cit.*, et S. DOUBROVSKY, « Sartre : autobiographie/autofiction », art. cité.

dans la sincérité que la prière est supposée appeler. Cette sincérité, que saint Augustin présente dans *Les Confessions* avec l'exigence de la transparence, ne se trouve pas ici. Les mots adressés à Dieu ne sont ni les représentants ni les vecteurs d'une union entre l'homme et Dieu, mais les signes d'une articulation plurielle, sans union, qui répondent plutôt à l'ordre symbolique du montré-caché[571]. Le « cœur transparent comme le cristal » n'est pas celui que l'enfant donne à voir à Dieu [572].

Ce n'est pas non plus dans l'optique de cette transparence qu'il accueille la présence de Dieu. Ainsi, lorsque Sartre présente, dans *Les Mots,* l'intrusion divine qui a produit le détournement de l'enfant, il renverse le motif de l'élection pour indiquer que c'est seulement à l'homme d'élire Dieu et d'aller vers lui. La situation de prière, au lieu d'appeler la vérité de Dieu en soi, est révélatrice alors d'un décalage — « je faisais tous les jours ma prière mais je pensais au bon Dieu de moins en moins souvent » — qui explique le refus du regard divin — « je me mis en fureur » —, et le passage d'une parole de louange à des mots blasphématoires — « Sacré nom de Dieu de nom de Dieu de nom de Dieu ». La fin du passage, avec la reprise des mots de Charles, rappelle l'influence du grand-père paternel, comme Père symbolique, sur les mots et les représentations de l'enfant.

On sait que c'est cette figure qui a accentué le décrochage vis-à-vis des dogmes du catholicisme. Si la situation de prière n'a pas eu l'efficace présentée par les Pères de l'Église, elle n'a aussi duré qu'un temps court, malgré la régularité des postures et des gestes de prière de Poulou. C'est dans ce même laps de temps que l'enfant a fréquenté les prêtres à l'institution de l'abbé Dibildos. Durée limitée, donc, mais qui fut l'occasion de jouer le pion anti-catholique du grand-père et de faire jouer une hiérarchie entre pastorat/prêtrise : « je tenais les curés pour des bêtes curieuses, bien qu'ils fussent les ministres de ma confession, ils m'étaient plus étrangers que les pasteurs, à cause de leur robe et du célibat. »[573]

γ.3. Les prêtres, les confessants et les servantes du Seigneur

La hiérarchie fonctionne effectivement. Sartre en a déjà fait une présentation dans sa jeunesse d'écrivain à travers le personnage de Lucelles et la théorie du témoin dans *La Semence et le Scaphandre* : « "Je ne crois pas en Dieu […] mais j'ai besoin d'une morale". Il alla la demander au protestantisme [plutôt qu'au catholicisme] »[574].

---

[571] Selon cette « architecture de sens » que Ricœur voit dans les symboles religieux comme dans les autres symboles : « une certaine architecture de sens qu'on peut appeler double sens ou multiple sens, dont le rôle est à chaque fois […] de montrer en cachant » ; « *J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, direct, littéral, désigne par un surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier* » — P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969), éd. préfacée par J. GREISCH, Paris, Seuil, « Points Essais », 2013, p. 35 (c'est Ricœur qui souligne).

[572] Ce sont les mots de ROUSSEAU dans *Les Confessions*, *Œuvres complètes*, I, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 446.

[573] *M*, p. 55. Voir la lecture que S. Doubrovsky en propose dans « Sartre : autobiographie/autofiction », art. cité. Sartre mettrait l'accent avant tout sur cette figure et simplifierait les rapports avec les autres membres de la famille par rapport au récit qui est fait de la généalogie de l'athéisme sartrien dans les *Carnets de la drôle guerre*. Nous pensons que le texte, au lieu d'écrire une version « aseptisée » des étapes vers l'incroyance en Dieu, révèle des niveaux d'importance variables quant à ces étapes, sans pour autant placer les autres personnages et les autres moments, dans l'ombre du grand-père.

[574] *ÉdJ*, p. 143.

Pour autant, cette distinction n'implique pas une haine du prêtre qui aurait amené Sartre, à l'instar de Bataille, à sacrifier sur l'autel du mal les dispositifs accompagnant l'incarnation du Verbe divin à travers le prêche et le confessionnal. Sartre, qui avait lu *Histoire de l'œil* (1928) et *Madame Edwarda* (1945), n'a pas transposé sur le plan de l'écriture littéraire une déconstruction subjective des constructions catholiques dans une logique du renversement. Ainsi, les prêtres qui traversent les écrits sartriens n'ont-ils rien du prêtre torturé dans le premier récit paru de Lord Auch-Georges Bataille. Ils ne sont pas placés dans une situation de transgression, d'humiliation, ni de mise à mort[575]. Ils n'ont rien non plus de l'abbé C., figure produite comme symbolique de la perversion et de l'évolution à l'impiété de Bataille[576]. Enfin, les prêtres sartriens ne sont pas analogues au personnage contaminé/contaminant de Lazare dans *Le Bleu du ciel* (1957)[577]. Selon ce constat, alors que l'on pourrait qualifier Bataille d'*anti*-catholique, à mettre en parallèle avec la revendication de l'athéologie, on devrait voir en Sartre, un *non*-catholique, dont le « non » serait basé sur l'idée d'un athéisme construit par la voie d'une distance entre le fait de « ne pas adhérer à » et celui de « haïr ».

Certes, dans *La Nausée*, Roquentin critique les « aveugles humanistes » que sont les officiants de Dieu. Il critique aussi les curés et le sacrement de l'extrême-onction à travers M. de Rollebon, personnage qui, tout en ne croyant à rien, sait employer « la peur de l'enfer » pour ramener « le[s] malade[s] à des sentiments chrétiens »[578]. Mais, Christophe Perrin le soulève, la critique sartrienne des prêtres touche de manière générale tous ceux qui pensent l'humain du haut de leurs titres, dans une salauderie consistant à faire de la contingence une nécessité et à concevoir la réalité humaine sous le prisme de l'essentialisme[579]. Alors, le non-catholicisme sartrien est-il à associer à ce qui est pensé sous ces mots : « on ne peut pas plus haïr les hommes [comme les prêtres] que les aimer »[580]? Cette ouverture à une forme de croyance à laquelle Sartre n'a pas adhéré sert à comprendre, à la fois, la critique de l'intime dans la pratique de la confession, et une mise en avant des qualités humaines des prêtres décrits par l'écrivain.

En effet, les textes de Sartre — dont les *Carnets de la drôle de guerre* et *Les Mots* — font voir une dissociation entre les procédés de la confession et l'écriture d'autobiographèmes pensables à partir de la biographématique barthésienne[581]. Pourquoi, donc, articuler la critique de l'intime avec la critique de la confession? Comment concilier cette critique avec la pratique, *malgré tout*, du discours de soi?

---

[575] Voir G. BATAILLE, *Histoire de l'œil*, *Romans et récits*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 40-41.
[576] Cf. J.-F. LOUETTE, « Notice » de *L'Abbé C.,* dans les *Romans et récits*, *op.cit*., p. 1261.
[577] « Lazare-Simone Weil », ou encore « oiseau de mauvais augure », à qui Troppmann se confesse pour mieux redoubler le plaisir de la faute — selon cette compréhension batailliennne de l'aveu présentée dans *Le Procès de Gilles de Rais* : « L'aveu est la tentation du coupable qui, toujours, à partir du désastre qu'est le crime, a la possibilité d'une flambée désastreuse elle-même. »
[578] *N*, p. 21.
[579] Ch. PERRIN, « Sartre ou la fausse question de l'humanisme », *Archives de philosophie*, 2010, n° 73, p. 297-319.
[580] *N*, p. 140, cité par Ch. PERRIN, art. cité.
[581] Voir cette définition du biographème dans la préface de *Sade, Fourier, Loyola :* « si j'étais écrivain, et mort, comme j'aimerais que ma vie se réduisît, par les soins d'un biographe amical et désinvolte, à quelques détails, à quelques goûts, à quelques inflexions, disons : des "biographèmes", dont la distinction et la mobilité pourraient voyager hors de tout destin et venir toucher, à la façon des atomes épicuriens, quelque corps futur, promis à la même dispersion » (R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, *Œuvres complètes*, tome III,

La confession, telle que le catholicisme l'institutionnalise à partir des écrits augustiniens, peut recevoir plusieurs sens[582]. Le premier est celui de l'aveu du caractère misérable et pitoyable de la créature humaine. À ce sens répond le deuxième, à savoir la reconnaissance de la bonté divine avec la grâce offerte par Dieu qui libère l'être humain de ses péchés. Le troisième sens est celui de la manifestation de la foi qui la révèle au Seigneur, à celui qui l'exprime et aux autres devant qui il témoigne. Le dernier sens est celui de la recherche conceptuelle sur le vrai, l'éternité et la temporalité devant Dieu. Avec cette caractérisation sémantique faite à partir de l'autobiographie de saint Augustin, la confession est associée à la prière dans une visée purificatrice. C'est à cette purification qu'est soumise la recherche de la vérité, dans la double logique du croire pour bien comprendre et du comprendre pour bien croire[583].

La confession aurait-elle donc une forte valeur d'affirmation subjective? Oui, d'après la lecture des chapitres des *Confessions* sur la conversion et la mémoire. Pour Foucault, c'est autour des *techniques de confession* que se sont instaurés les rapports étroits entre « pouvoir-savoir », avec des *techniques de ritualisation* mises en place en 1215 (année de la « règlementation du sacrement de pénitence par le Concile de Latran »[584]). Dans tous les cas, que la confession soit référée à la ligne subjective de l'adresse à Dieu, ou qu'elle soit considérée comme un fait des sociétés occidentales, elle suppose le double écran hiérarchique du secret et de la soumission à l'autre/Autre dans la structure chrétienne de l'aveu[585].

C'est ce que Sartre soulignera en 1947-48, dans les *Cahiers pour une morale,* en définissant le secret pour le croyant par rapport au regard divin : « le regard de Dieu pénètre jusqu'à ses plus secrètes pensées », dans une prière qui n'a rien d'une parole informative — elle est une invocation poétique qui reproduit et affermit la logique de la soumission[586]. Les pages 244-247 présentent l'articulation de la prière et de la faiblesse, en associant la prière à la pitié (faire pitié en priant), à la faute (reconnaître sa faute devant la liberté de l'autre), à l'incomplétude d'un appel et des mots de la prière (« Je souffre *tant* »), au jeu de l'impuissance, à la mise entre parenthèses des propriétés de l'action (« je m'affect[e] d'impuissance », « [la prière] vise la jouissance immédiate »), à la fascination de la mort (« [la prière] vise […] au fond de l'instant, la mort »)[587]. La soumission du sujet dans la situation de prière est liée à la position de *magister* de Dieu (omnipotent, omniscient[588]) :

> "Je te confesserai", ici, ne veut pas seulement dire "je vais m'épancher devant toi", mais bien plutôt : "cette parole que je vais dire, je ne pourrai, devant toi, ni la garder, ni la masquer. Ma pensée devra s'épuiser en elle, sans résidu possible. Et je n'aurais pas la possibilité de la décliner puisque toi, qui es la vérité, tu la connais déjà. Ni le mensonge, ni

1974-1980, éd. établie et présentée par É. MARTY, Paris, Éd. du Seuil, 1995, p. 706 ; voir aussi l'article d'A. HERSCHBERG PIERROT, « Lexique d'auteur et miroir encyclopédique. Sur la genèse du Roland Barthes par Roland Barthes », *Recherches & Travaux*, 2009, n° 75, p. 21-34).

[582] M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, tome IV, *Les Aveux de la chair*, *op.cit.*

[583] SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XI, VII : « Vous nous appelez à comprendre le verbe ».

[584] M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 78.

[585] *Ibid*., p. 82.

[586] *CpM*, p. 228. On y reviendra dans le dernier moment de notre développement.

[587] *Ibid*., p. 244-247.

[588] *Ibid*., p. 247 : « [dans la prière] je reconnais la liberté de l'autre pour sauver ma liberté. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XI, chap. VIII et *Le Maître*, II, sur Dieu et les retraites de l'âme.

> la ruse, ne sont en mon pouvoir face à toi : il me faut donc aller à la limite extrême de ma faculté de penser qui est, telle est ma foi, ton œuvre propre. Mais ton savoir, je ne l'égalerai jamais.[589]

Entre le secret et la soumission au Verbe divin, ce qui se noue aussi dans le récit du confessant, c'est une inquiétude liée à une perte : la perte du *Vrai* ou du *Sens* avec la chute dans le temps et dans la finitude de l'existence humaine qui tente, par l'imploration adressée à Dieu, de retourner vers Lui. C'est là un autre sens du mot « confession » : « la rentrée en soi-même du sujet qui s'inquiète du sens que porte le Verbe, lui qui désormais habite un récit, donc le temps lui-même ». Sens complexe car faisant écho à une double direction (la chute et le salut), mais supposant une efficace du discours par la reconnaissance de l'incomparable savoir divin et de son éternité :

> Le discours est le signe de la chute du Sens […] dans le Temps. Du même coup, le temps n'est plus seulement un lieu de chute : il porte l'indication d'un chemin vers ce Sens. Lui-même se manifeste comme habité par le vrai, qui semble pourtant se retirer ; et celui, qui, ici, se "confesse", vit "en son cœur" cet état de quête, d'attente et de tension, marque inquiétante et inévitable de son rapport interne et propre à ce qu'il lui faut bien nommer "Être". […] Augustin l'a annoncé dès les premiers mots [du] XI[e] livre [des *Confessions*] : "Toi, à qui l'éternité appartient, ignores-tu ce que je Te dis?".[590]

C'est précisément ce double écran que Sartre refuse. Si *Les Mots* peut être pensé dans la catégorie discursive du *logos* non-apophantique, à la façon de la confession et de la prière — Sartre qualifie son autobiographie d'« espèce de roman », d'autres ont pu la qualifier « d'auto-fiction » ou encore d' « anti-autobiographie »[591] — en revanche, il n'est pas le résultat d'une reproduction d'un schéma confessant par lequel la créature se contraint à produire un énoncé véridique sur soi, à partir de l'illumination divine, pour purifier son cœur devant l'être omniscient.

D'une part, toute la réflexion augustinienne sur l'intériorité suppose de pouvoir chercher et trouver Dieu au plus profond de soi, dans les plis et replis de l'âme[592]. Ce Dieu « plus intime à moi que moi-même » correspond au verset 43, 11 d'*Ésaïe :* « C'est moi, moi qui suis l'Éternel / Et hors moi il n'y a point de sauveur ». Mais on sait, avec le *Carnet Midy* et *La Transcendance de l'Ego*, que Sartre a refusé l'idée d'une intériorité qui serait celle d'un Ego secret, intérieur, caché, originel et fondamental. Au lieu d'une inscription du *je* au-dedans, Sartre expose la conscience au-dehors, et écrit, dès 1924 :

> J'ai cherché mon moi : je l'ai vu se manifester dans ses rapports avec mes amis, avec la nature, avec les femmes que j'ai aimées. J'ai trouvé en moi une âme collective, une âme du groupe, une âme de la terre, une âme des livres. Mais mon moi proprement dit, hors des hommes et des choses, mon vrai moi, inconditionné, je ne l'ai pas trouvé.[593]

---

[589] J.-T. DESANTI, entretien avec D.-A. GRISONI, « Réflexions sur le temps », *La Règle du jeu*, n° 6, janvier 1992, repris dans J.-T. DESANTI, *Réflexions sur le temps*, *Variations philosophiques*, I, Paris, Grasset, « Figures », 1992.
[590] *Ibid*.
[591] Voir la synthèse d'É. LECARME-TABONE, « Recension de *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade" par Jean-Paul Sartre, Jean-François Louette, Gilles Philippe, Juliette Simont », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 2011, n° 111, p. 247-250.
[592] L. JERPHAGNON, « Préface », SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. XII
[593] *ÉdJ*, p. 471-472.

Partant de ce texte, reconnaissons que « l'intériorité, [l'] intimité avec soi-même […] paraît [être] une complaisance suspecte », dont Sartre use et joue avec d'autant plus de jouissance que le détournement de la contrainte au sein de la confession permet d'éprouver le plus intensément possible son être-libre[594], et son désir d'être public[595]. Cela constitue, en partie, l'originalité des approches du discours de soi employées par Sartre avec des « dispositifs extimes » qui décalent l'écrivain par rapport à lui-même et l'éloignent ainsi de ce que le sacrement de la confession est supposé produire[596] : une union avec Dieu amenant à reconnaître que « Dieu est en moi comme la marque même de l'auteur sur son ouvrage », et favorisant aussi, par la mise en mots effectuée, la réconciliation avec soi-même[597]. De l'importance sacramentelle du pardon, Sartre enlève le destinataire divin mais refuse aussi ce que la confession, comme pratique intime, peut produire : une forme, donc, de complaisance à l'égard de soi, une sacralisation des secrets et un narcissisme du dire qui ne sauvent rien. Pour souligner cette thèse, Jean Mouzet a rappelé une référence à *Matthieu* 23, 27 que l'on trouve dans *Les Mots* à travers l'image du sépulcre blanchi :

> Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis, qui paraissent beaux au dehors, et qui, au-dedans, sont pleins d'ossements de morts et de toute pourriture.[598]

Image qui révèle, pour reprendre une autre image, celle du « cœur creux et plein d'ordures » pascalien, sans être une invitation à dire un vide intérieur pouvant et devant être rempli par l'amour de Dieu, dans la voix confessante. Car les mots des *Mots* ne s'adressent qu'au public des lecteurs vers qui est dirigée une conscience débarrassée des refuges de l'Ego et des miasmes de l'intimité[599].

Les différents dispositifs d'écriture contre l'intime peuvent dès lors être vus aussi comme une manière de mettre la pratique de la confession à distance tout en se moquant la figure du *priest-as-a-diarist*[600]. L'oblicité permet à Sartre de s'écrire *de biais* au lieu de se dire directement et doxographiquement. L'adresse à l'autre tend à renverser le dispositif vertical de l'adresse confessante en reconnaissant, littérairement, le lecteur ou le sujet visé par le discours comme un égal, qu'il soit un homme ou une femme. L'extraversion, au lieu de préparer à une extase de Dieu, conduit l'écrivain à poser un événement singulier et contingent comme un absolu. La caution philosophique déplace le récit personnel vers une universalité conceptuelle qui n'est pas faite devant Dieu, mais devant les autres et pour les autres. L'autocontestation, enfin, loin de dramatiser la volonté en conflit avec elle-même, comme chez saint Paul

---

[594] J.-F. LOUETTE, « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », art. cité.
[595] A. Buisine parle même d'une « insurmontable pulsion poussant à se rendre toujours plus public », *Laideurs de Sartre*, *op.cit*., p. 31. Voir aussi S. DOUBROVSKY, « Sartre : autobiographie/autofiction », article cité p. 17.
[596] Sur les « dispositifs extimes », cf. l'intro. de J.-F. LOUETTE aux *MÉA*. Sur la « publicité » des discours de soi, cf. *CDG*, p. 562.
[597] P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 20.
[598] J. VILLANI renvoie aussi à la critique du pharisaïsme dans ses *Leçons littéraires sur* Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, Paris, PUF, « Major », 1996, p. 64-65.
[599] J. MOUZET, « Psychologie de Sartre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 2015, n° 140, p. 169-186, p. 178. Ainsi que G. PRINCE, « Introduction à l'étude du narrataire », *Poétique,* 14, 1973, p. 178-196, sp. p. 188 ; et G. IDT, Les Mots. *Une autocritique « en bel écrit », op.cit*., p. 11.
[600] Voir l'article de V. RAOUL, « The Diary Novel : Model and Meaning in *La Nausée* », *The French Review*, vol. 56, n° 5, April 1983, p. 703-710, p. 704 sur le « prêtre tenant un journal » et p. 706 sur l' « intimisme ».

et saint Augustin, produit un dégagement par rapport à soi qui n'a rien d'une purification à l'égard de ce qui est extérieur, mais qui est *a contrario* une manière de « dégonfler [ce qui reste en soi] des spiritualismes »[601].

Ainsi, en 1924 comme en 1964, Sartre se situe dans cette ligne de pensée sur l'adresse amoureuse à Dieu : « Pour certains [dont je suis] l'amour de Dieu est un onanisme comme un autre ». Portrait de Poulou en Simone, le personnage de l'*Histoire de l'œil* de Bataille, qui avouait, dans le confessionnal « je me branle devant vous » au prêtre Don Aminado[602]? La tonalité prise par l'écrivain des *Mots* pour dire le rapport à Dieu est bien moins provocante, mais Sartre convoque tout de même le lexique de l'éros pour indiquer une « affaire » manquée : « Il y a cinquante ans, sans ce malentendu, sans cette méprise, sans l'accident qui nous sépara [Dieu et moi], il aurait pu y avoir quelque chose entre nous »[603]. En tout cas, on ne devrait pas simplifier, ni voir dans le récit du rapport à Dieu, ce constat de Simone de Beauvoir en 1974 : « Vous avez très peu parlé de vous »[604].

À l'inverse des aveux augustiniens, les autobiographèmes des *Mots* forment comme un écho aux vers laforguiens qui servaient d'épigraphe à « L'homme seul » de *La Légende de la vérité* : « Mais où sont les lunes d'antan? Et que Dieu n'est-il à refaire? »[605], sauf que le verbe construit par l'autobiographie est plutôt à *défaire encore*.

On le sait depuis 1943 : « Dieu, s'il existe, est contingent ». On sait aussi, avant *La Nausée*, sur un plan stylistique, que la meilleure image de Dieu créateur est celle du mauvais cuisinier qui « fait un four »[606] : « Dieu avait sorti le monde du four et il a trouvé qu'il n'était pas assez cuit. Il allait le remettre au four quand il a buté et le monde a roulé hors de ses mains. » En effet, si Dieu est contingent, la question qui se pose est celle de la validité du modèle de la confession dans l'opposition qu'elle suppose entre la misère de la créature vis-à-vis de la miséricorde divine, et la contingence de l'être humain par rapport à la nécessité de Dieu. Dans ce cas, la seule prière que Sartre adresse à travers ses *Mots* est celle d'un dernier hommage au beau style, sans son mouvement apparent d'absolue nécessité et de nécessaire transcendance : « les phrases closes sur elles-mêmes continuaient, en leurs méandres, de rouler noblement vers leurs fins sans me faire grâce d'une virgule ». Il faudra alors montrer en quoi la Littérature et l'idée de Beauté qu'elle véhicule, sont non seulement un *Ersatz de Dieu*, mais Dieu *en mieux*, ce qui explique la difficulté voire l'impossibilité de se débarrasser du mythe du Salut repris par la voie littéraire.

La grande prêtrise des *Mots* est, explicitement, celle des officiants de la Culture et de la Littérature. C'est ainsi que Sartre se présente par rapport à son grand-père, « petit-fils de prêtre », à deux reprises. C'est ainsi qu'il décrit Charles Schweitzer : prêtre, grand prêtre, pasteur manqué. L'idée de prêtrise est

[601] J.-F. LOUETTE, « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », art. cité.
[602] G. BATAILLE, *Histoire de l'œil*, *op.cit.*, p. 39.
[603] *M*, p. 56.
[604] *CdA*, p. 228.
[605] « Introduction », *ÉdJ*, p. 21.
[606] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 22 et 29.

entendue de manière large, comme la fonction de celui qui prêche l'enseignement du Christ et la vérité de la parole de Dieu, dans une vocation de prédication-transmission. Il n'est donc pas question, à travers le substantif « prêtre », de renvoyer au sacrement de l'ordre de l'Église catholique. Le pont se traverse vite entre le métier d'enseignant et celui de célébrant chrétien. C'est aussi à partir de lui qu'on peut mieux lire les écrits sartriens sur les ministres du culte catholique.

Comme chez d'autres écrivains du XX^e siècle, les renvois aux curés accompagnent les discours sur l'éducation transmise par les femmes. Il ne s'agit pas là tant d'une coïncidence que d'un effet de la position ambiguë de la femme dans l'Église catholique. Cela a été souligné par Beauvoir en 1949 dans le tome I du *Deuxième sexe* sur « Claudel et la servante du seigneur » :

> On a dit que la vocation terrestre de la femme ne nuit en rien à son autonomie surnaturelle ; mais, inversement, en lui reconnaissant celle-ci, le catholique se pense autorisé à maintenir en ce monde des prérogatives mâles. Vénérant la femme en Dieu, on la traitera en ce monde comme une servante : et même, plus on exigera d'elle une soumission entière, plus sûrement on l'acheminera sur la voie de son salut.[607]

Aux femmes, donc, l'éducation des enfants et la soumission à la prédication vraie des prêtres, dans une symbolique mariale qui replace l'être-féminin entre l'enfant divin et Dieu le Père, entre le salut de l'espérance et le présent de « l'Eden de l'ancienne tendresse oubliée ». Les mots sont de Claudel. On pourra prolonger la citation avec la prière de « La Vierge à midi » qui replace la figure de Marie au sein du salut de la patrie : « Parce que vous m'avez sauvé, parce que vous avez sauvé la France ».

Marie : « La Vierge [qui] se confondait avec la douceur de maman »[608] ; cœur des récits de l'éducation catholique ; figure féminine chérie des romanciers chrétiens. Sartre, dans « L'Enfance d'un chef » et dans *Les Mots* recourt lui aussi au motif chrétien de la « bonne femme » catholique, qui emmène l'enfant au catéchisme et qui se donne à voir, en apparence, du moins, comme une vierge. Ainsi, dans la nouvelle de 1939, la maman de Lucien est-elle présentée comme une apparition faisant signe vers un au-delà, selon le modèle chrétien de l'analogie. Le nouvelliste reprend ici les codes de la représentation de Marie : « il se mit à la regarder minutieusement, comme s'il la voyait pour la première fois. La robe bleue avec la rose en étoffe, il la reconnaissait bien, le visage aussi. Pourtant, ça n'était plus pareil. […] Elle s'était agenouillée près de lui et avait l'air inquiet. »[609] L'image de la Sainte est aussi dans *Les Mots* à travers la référence à la vierge. Sartre parle de « vierge avec tache » ou encore de « vierge en résidence surveillée »[610]. Le portrait d'Anne-Marie en « Vierge à l'enfant » correspond aux représentations de la sainte Marie : humilité, délicatesse, tendresse, bonté, etc. Ces qualités rejaillissent sur l'enfant pour faire de lui un ange : « en robe de mousseline bleue, avec des étoiles dans les cheveux, des ailes, je vais de l'un à l'autre »

---

[607] *DSI*, p. 284-285. Voir aussi L. VOYÉ, « Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés », *Archives de sciences sociales des religions*, 1996, n° 95, p. 11-28.
[608] P. DRIEU LA ROCHELLE, *État civil*, dans *Romans, récits et nouvelles*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2012, p. 14.
[609] « L'enfance d'un chef », *LM*, p. 316.
[610] *M*, p. 8 et 10. Cf., sur cette image de la vierge, E. NEPPI, « La figure maternelle dans *Les Mots* de Jean-Paul Sartre », *Études art et littérature*, tome 15, automne 1988, p. 78-93.

[Poulou] ; « Je suis adorable dans mon petit costume d'ange » [Lucien] ; mais un ange que le catéchisme, femmes aidant, va tenter de faire penser, croire et aimer *droit*.

Dans un texte comme dans l'autre, c'est la mère qui fait le lien entre le foyer et l'institution, que l'enfant soit conduit chez l'abbé (Poulou) ou que l'abbé vienne à lui (Lucien). Ce jeu de va-et-vient pourrait renvoyer à une manière de « se faire prendre » par Dieu par l'intermédiaire de la figure maternelle — interprétation sexuelle autorisée par les jeux des mots et de registres de Sartre —, avec l'idée d'une renaissance — « [Charles] dévisageait avec inquiétude le petit catholique qu'on lui ramenait le jeudi soir » — ou celle d'une préférence amoureuse entre Père et Mère — « [le curé] demanda qui Lucien préférait de sa maman ou du Bon Dieu ». La prise fonctionne pour Lucien qui « rêve d'épouser une vraie jeune fille, à la fois vierge et demoiselle de bonne famille, semblable à la Brigitte Ferrand de *L'Étape*, blonde aux yeux bleus, pure et pieuse catholique »[611]. Elle ne fonctionne pas pour Poulou, qui se maintient dans un état de curiosité à l'égard des prêtres et finit par partager l'acte authentique de prière, non avec Dieu, mais avec Anne-Marie.

En effet, si la relation à Dieu est marquée par une voix de « derrière la tête », au-dedans de la tête, qui empêche de croire tout à fait[612], le rapport à Anne-Marie est celui que Sartre caractérise avec les mots de la communion. Le « nous », pas feint, est authentique. Il est l'effet du regard des parents, il est aussi un « nous » affirmé et vécu sur un plan spatial et temporel. La chambre est partagée, les journées sont traversées ensemble, les loisirs comme le cinéma sont vécus comme des rituels, et, en plus des expressions à la première personne du pluriel, des paroles sacrées sont professées dans un cadre apaisant. Cette union, qui préfigure une intimité partagée avec Beauvoir et d'autres femmes[613], rejaillit avec douceur sur tout ce qui entoure la relation privilégiée de la mère et de l'enfant[614]. Pas de haine du prêtre, en somme, dans ce cadre d'amour qui a amené l'enfant à se sentir et à se reconnaître comme privilégié. Sartre dira en 1971, dans les « Entretiens sur moi-même » : « ce petit garçon sûr de lui, qui a des certitudes profondes parce qu'il a eu dans ses premières années tout l'amour dont un enfant a besoin pour s'individualiser et se constituer un moi qui ose affirmer, ce petit garçon c'est moi. »[615]

L'affirmation de soi se fait d'abord par la voie et la voix du « nous ». Un *je* est produit dans et par l'horizontalité d'une relation à la mère, horizontalité liée à la distance par rapport au mort (Jean-Baptiste) et par rapport à l'autre génération (« Karlémami »). La cellule Poulou-Anne-Marie apparaît comme fondée sur

---

[611] J.-F. LOUETTE, « "L'enfance d'un chef" : la fleur et le coin d'acier », art. cité.

[612] C'est ce qu'on peut appeler, de manière large, « l'endophasie » comme discours (intérieur) sans situation de discours ou « formulation verbale interne de la pensée non exprimée avec représentation mentale de sa propre voix » — sur l'étude de ses expressions chez Sartre, voir G. PHILIPPE, *Le discours en soi. La représentation du discours intérieur dans les romans de Sartre*, *op.cit*. Nous renvoyons à la partie I (sur « L'énonciation endophasique »), p. 54 à 183 et plus particulièrement aux p. 57-58, 81-82, 182-183, où l'auteur insiste sur cela : le discours intérieur obéit à une « structure représentationnelle forte centrée sur l'embrayeur *je*, à la fois source de l'énonciation et thème de l'énoncé », « le langage intérieur [servant] avant tout, selon Sartre, à créer cette illusion d'un *moi* stable » (p. 81-82). Nous soulignons ici le rapprochement avec la compréhension que M. PÊCHEUX propose du « je » dans *L'Inquiétude du discours*, Paris, Éd. des Cendres, 1990, p. 168-171, 195-196 et 218-221.

[613] *CDG*, p. 565.

[614] Sur cette communion, cf. A. J. ARNOLD et à J.-P. PIRIOU, *op.cit*., p. 37.

[615] « Entretiens sur moi-même », *SX*, p. 97.

le renvoi à l'autre (le père), aux autres (les parents), et comme indépendante de l'Église. L'indépendance peut expliquer la distance avec laquelle Sartre présente les curés, sans haine ni amitié, mais avec la description d'une étrangeté vue comme relative à une certaine disposition du regard.

Parfois, le sentiment d'étrangeté est atténué, dans le cadre d'un contexte qui associe l'homme d'Église et l'athée dans une amitié et une entreprise communes. C'est ce que Sartre présente avec sa pièce *Bariona* et en convoquant la figure du prêtre et ami Marius Perrin, prêtre anti-fasciste et progressiste, pour donner à voir la possibilité d'une union des hommes autour de valeurs communes[616]. Dans les entretiens de 1974, Sartre souligne à plusieurs reprises ses bons rapports avec les hommes d'Église du camp de prisonniers :

> J.-P. S. à S. de B. : J'étais lié à lui [Bénard] et surtout avec un curé, l'abbé Leroy ; j'étais en rapports constants avec les prêtres, qui avaient une baraque à eux. […] [J'ai fait ce choix] parce qu'ils étaient des intellectuels, et c'est pour ça aussi, qu'ils m'avaient recruté et qu'ils en avaient recruté d'autres. Alors, si un intellectuel pouvait s'entendre, dans des circonstances comme celles-là, avec des prêtres, les prêtres l'adoptaient. Il y avait aussi l'abbé Perrin avec qui j'ai gardé de bons rapports.[617] […]
>
> S. de B. à J.-P. S. : […] Votre meilleur ami était même un curé.
>
> J.-P. S. à S. de B. : Oui je voyais en grande partie, essentiellement, des curés là-bas. Mais ils représentaient, à ce moment-là, au camp de prisonniers, les seuls intellectuels que je rencontrais. […] Ils représentaient des intellectuels, des gens qui pensaient sur les mêmes choses que moi, pas toujours ce que je pensais, mais c'était déjà un lien commun que de s'interroger sur les mêmes choses. De sorte que je pouvais beaucoup mieux parler à l'abbé Leroy, ou à l'abbé Perrin, ou à Feller le jésuite, qu'à des paysans prisonniers.
>
> S. de B. à J.-P. S. : Et votre athéisme ne les gênait pas?
>
> J.-P. S. à S. de B. : Il semble que non. L'abbé Leroy m'avait dit très spontanément qu'il n'accepterait pas une place au paradis si une place m'y était refusée. Mais il pensait précisément qu'elle ne me serait pas refusée, et que j'apprendrais à connaître Dieu, ou dans ma vie, ou après ma mort. Donc il considérait ça comme une limite qui s'en irait entre nous. Une séparation qui disparaîtrait.[618]

Et même si, à d'autres endroits, le sentiment d'étrangeté vis-à-vis de la prêtrise est accentué et moqué, il est aussi relativisé par rapport à une situation. Ainsi, en temps de guerre, certains prêtres ont-ils pu prédire « la chute de Hitler pour décembre » en lisant « dans le cirage des bottes », selon une rumeur produite et attendue par les moins pessimistes — dont Sartre fut : « tous ses esprits me renvoient l'image de mon optimisme et voilà que l'espoir revient »[619]. Dans *Le Diable et le Bon Dieu*, avec le personnage du prêtre Heinrich, Sartre met en scène les difficultés propres à l'individu soumis à l'institution catholique et à la communauté de l'Église avec ses dogmes, ses pratiques et ses impératifs. Le ton choisi est celui de

---

[616] *ÉdS*, p. 372-375 — cf. aussi A. COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980, op.cit.*, p. 283-286, V. DE COOREBYTER, « *Bariona*, ou la Nativité d'un athée », *Revue internationale de philosophie*, 2005, n° 231, p. 15-49, M. PERRIN, *Avec Sartre au stalag 12 D,* Paris, Jean-Pierre Delarge, 1980, p. 65, B. O'DONOHOE, *Sartre's Theatre: Acts for Life*, Bern, Peter Lang, 2005, p. 31-32. Beauvoir y fait référence dans *Pour une morale de l'ambiguïté :* « Et s'il faut en croire le mythe chrétien de la création, Dieu même était d'accord sur ce point avec la doctrine existentialiste, puisque, selon le mot d'un prêtre antifasciste, "il avait un tel respect de l'homme qu'il l'a créé libre" » (*PMA*, p. 101). Dans *Les Mots*, le père Marius Perrin donne son nom à un personnage-soldat, sauveur de l'Alsace-Lorraine (*M*, p. 116), dans une remémoration à la fois de la figure du « Père » (voir M.-G. MURAT, « Jean-Paul Sartre, un enfant séquestré », *TM*, n° 498, janvier 1988, p. 139) et de la figure de Jeanne d'Arc (« sous la protection de la Pucelle », *M*, p. 116).

[617] *CdA*, p. 337.

[618] *Ibid.*, p. 549-550.

[619] *CDG*, p. 326-327.

la reconnaissance objective de l'impossibilité d'être vraiment libre, dans une incapacité du prêtre à exister par lui-même et à accorder, pour le cas d'Heinrich, son rapport au peuple et sa formation ecclésiastique : « Peuple et Église se contredisent ; il est lui-même le lieu où se contrecarrent ces forces et il ne peut jamais être libre. Il mourra parce qu'il n'a jamais pu s'affirmer. »[620]

Selon ce point de vue présenté en 1951, la liberté apparaît dans une autre dimension existentielle. Elle est dépendante d'un milieu et des possibilités qu'il offre, dans une facticité variable selon les sphères sociales et les opportunités données à chacun du sein de ces lieux. Le prêtre Heinrich n'est donc pas un personnage comme un autre, mais le symbole de l'impossibilité concrète d'être libre dans le conflit des représentations et des déterminations de l'action. Et Sartre d'avouer un grossissement de cette impossibilité avec Heinrich, tout en replaçant la création du personnage dans le contexte d'une pensée nouvelle de la liberté. Heinrich est certes *autre*, du fait de ses croyances et de son époque (le XVI^e^ siècle), cependant *pas tout à fait* autre — il incarne « l'idée postérieure qu'il y a des circonstances où la liberté est enchaînée […] une liberté […] enchaînée par une autre liberté ou par d'autres libertés »[621]. Enfin, si le sentiment est renforcé à certains endroits, il l'est selon un procédé critique qui embrasse, sous un regard, ironique tous ceux qui croient et qui agissent selon « les assurances de l'âme, qu'elle soit singulière ou […] collective »[622] — ainsi que le font « les médecins, les prêtres, les magistrats et les officiers » dont parle Roquentin dans *La Nausée*. D'où la critique, à travers la figure du prêtre comme intercesseur entre les hommes et Dieu, de ce que Sartre présente comme la prêtrise domestique, ou le type du « mâle de l'espèce »[623], à savoir celui qui se sent de part en part justifié et dont les discours se disent avec le ton d'une « lourdeur édifiante et apologétique »[624]. L'occasion est donnée de rappeler la distinction entre le prêtre et le magicien, distinction qui met en avant le caractère socialement fondé du ministre cultuel, distinction que mobilise Beauvoir dans le tome I du *Deuxième sexe* :

> le premier domine et dirige les forces qu'il a maîtrisées en accord avec les dieux et les dieux, pour le bien de la communauté, au nom de tous ses membres ; le magicien opère à l'écart de la société, contre les dieux et les lois, selon ses propres passions.[625]

Un passage des *Mots* dit la distance entre Poulou et les prêtres avec la subtilité gentiment moqueuse de celui qui n'a pas été élevé dans l'orthodoxie catholique, mais entre l'esprit critique du grand-père, et l'amour d'une mère soucieuse de laisser à l'enfant la liberté d'épouser une confession ou l'autre — ce qu'on retrouve dans le récit du baptême. De là, une ouverture à l'altérité du prêtre, présentée dans sa différence, et ses rapprochements avec d'autres personnes proches d'Anne-Marie :

> Quant à moi, je ne détestais pas les prêtres: ils prenaient pour me parler le visage tendre, massé par la spiritualité, l'air de bienveillance émerveillée, le regard infini que j'appréciais

[620] *CdA*, p. 453.
[621] *Ibid*.
[622] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 37.
[623] *CDG*, p. 506 et 568.
[624] *Ibid*., p. 473.
[625] *DSI*, p. 214.

> tout particulièrement chez Mme Picard et d'autres vieilles amies musiciennes de ma mère; c'était mon grand-père qui les détestait par moi.[626]

De là aussi le choix d'une description qui met l'accent sur une étrangeté sans inimitié, à la façon de l'observation d'une autre espèce : « Monsieur le curé avait une tête comme une framboise, rouge et grumeleuse, avec un poil sur chaque grumeau »[627]. Dimension descriptive qui a le mérite, à la fois, d'appréhender la religion sous l'angle du jeu, de faire de l'enfant le disciple de la mère — d'où l'incapacité de Lucien à répondre à la question du prêtre : « Dieu ou la mère? », par non-savoir de la réponse attendue —, et de montrer comment Sartre s'amuse de lui-même et des dogmes avec la référence aux prêtres.

La véritable communion a donc lieu avec Anne-Marie. Cela autorise à prendre un regard ironique sur les prêtres : la « framboise » de la description est celle d'une langue moqueuse, sans détestation. « Framboise » bien entendue différente de celle du monde poétique de Sartre. Mais la distance entre un monde et l'autre est lisible aussi comme un hommage à l'univers « entre deux eaux » de l'enfance et à la richesse d'une langue que Sartre découvre avec le grand-père, mais aussi et surtout avec Louise et Anne-Marie. « Entre deux eaux », peut-on le rappeler, c'est « Amboise », ce mot qui faisait rêver Sartre et rappelait à travers lui « framboise, boisé, ambroisie », tout un monde verbal divin goûté par l'intermédiaire de la langue de la mère. Le « graphème […] [qui] éveille des résonances », c'est celui qui répond à ces connotations personnelles d'une langue maternelle constituant « chez chacun de nous, le fond singulier et incommunicable de toute appréhension du Verbe »[628]. La tête de « framboise » du prêtre, c'est donc également un jeu sur le signifiant qui rappelle, par contraste, un rapport originaire à la communion langagière maternelle, laquelle fait aussi rêver Sartre autour des mots, parce qu'autour, d'abord, de cette femme totale première — la mère, la sœur, la fille, la maîtresse et l'être d'amour. La « framboise » fait ainsi écho à Florence : « ville et fleur et femme, […] ville-fleur et ville-femme et fille-femme tout à la fois », et l'ensemble germe avec la mère et la fille — c'est-à-dire avec « Anne-Marie »[629].

Cette langue d'amour marque la distance entre Bataille et Sartre sur le plan de l'athéologie et de l'athéisme. Si l'athéologie de Bataille est une anti-prêtrise, et une hantise des prêtres, l'athéisme de Sartre est un humanisme qui accueille les prêtres en révélant leurs qualités humaines parce que tout l'amour et la communion de la mère et de l'enfant ont été là pour inviter le « moi » à s'affirmer sans les béquilles de l'Église catholique.

γ.4. Des fées, des sorcières, des sirènes : Mamie et Anne-Marie

Il faudrait interroger, à partir de ce constat et comme le fait Beauvoir, la place de la femme entre le prêtre et le magicien. Anne-Marie et Louise Schweitzer ont-elles quelque point commun, outre le lien

---

[626] *M*, p. 55.
[627] « L'enfance d'un chef », *LM*, p. 319.
[628] Voir *IFI*, p. 936-940. On consultera D. BAUDOIN, « Sartre et le langage », *Pacific Coast Philology*, vol. 7, 1972, p. 11-19, C. HOWELLS, *Sartre's Theory of Literature*, London, The Modern Humanities Research Association, 1979, p. 215 et J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 99.
[629] Pour le rapprochement « Framboise » et « Florence », cf. C. HOWELLS, *Sartre's Theory of Literature*, *op.cit.*, p. 215.

de filiation, qui leur viendrait de leur position par rapport à certaines représentations? Par quels moyens ont-elles pu apparaître aussi, aux yeux de l'enfant, comme des *fées*, favorisant une émancipation au moins relative par rapport au christianisme et permettant au *sujet Sartre* de sauver son *je* d'une subjectivité chrétienne largement dépendante de l'institutionnalisation de la parole confessante?

On a déjà souligné les relations fortes entre Poulou et Anne-Marie. On insistera désormais sur le statut spécial du récit des fées dans *Les Mots*. Ce récit, dont la généalogie a été faite sous la direction de Michel Contat, peut être lu en parallèle avec les analyses de Beauvoir sur les figures féminines dans les mythes masculins et sur la position spéciale de la femme dans les récits mythiques. La femme dans ces mythes, écrit Beauvoir, n'a pas le même statut que celui du prêtre ou du magicien, même si elle possède une altérité qui lui est reconnue et la place ambivalente d'un « en deçà ou [d'un] au-delà de la condition humaine ». En effet : « lorsque les femmes tirent de leur pouvoir magique un grand prestige, c'est en fait aux hommes qu'elles le doivent »[630]. L'assimilation de la femme à une déesse, à une magicienne, à une fée ou à une sorcière dépend du regard porté sur elle. Beauvoir montre, dans *Le Deuxième sexe*, que ce regard est masculin. C'est par un tel regard que la femme est « vouée à la magie », capable de sauver et de perdre celui qu'elle touche. Dimension de passivité et d'activité, avec cette conception de la magie donnée par Alain que Sartre et Beauvoir ont reprise à plusieurs endroits : « l'esprit traînant dans les choses ».

C'est à la façon d'une magicienne ou d'une sorcière que Louise Guillemin-Schweitzer est présentée dans *Les Mots :* « femme vive et malicieuse », amoureuse des « mots couverts ». Les qualificatifs choisis la font voir entre deux mondes — entre le protestantisme et le catholicisme, la croyance et la non-croyance, la nuit et le jour[631]. Pour l'enfant, la mamie qui vivait « dans le demi-jour » valait bien une *adoration* en même temps que la reconnaissance d'une disposition au mal[632]. Aussi les passages qui font son portrait la présentent-ils comme une incarnation du diable séducteur. Elle perturbe « Dieu le Père », c'est-à-dire le grand-père Charles, soumet « les anges, par le pouvoir d'un mot », perce la réalité sous les apparences dont elle maîtrise les ficelles, et, surtout, elle est surnommée par Sartre, à travers les incantations de Méphistophélès (le diable du *Faust* de Goethe), « l'Esprit qui toujours nie »[633].

La description fait se disputer les options spiritualistes, tout en convoquant les analyses de Beauvoir pour interroger la position complexe, *mythique*, des femmes dans une société qui charrie de vieux mythes et les transporte à travers l'éducation des enfants. Que cette éducation porte la marque du catholicisme ou du protestantisme, qu'elle dépende des mythes chrétiens ou qu'elle soit traversée par les esprits déistes ou athées des Lumières (Voltaire, Diderot), elle demeure structurée par ces nombreuses constructions mythiques d'un « éternel féminin » qui demeure l'Autre impossible avec lequel Sartre joue

[630] S. DE BEAUVOIR, *La Vieillesse,* Paris, Gallimard, « Idées », 1979,, p. 94-95.
[631] *M*, p. 4-5.
[632] *Ibid*., p. 17-18.
[633] Voir la note 74 de la p. 17 des *Mots*.

dans *Les Mots*. Louise Guillemin-Schweitzer fait simultanément le lien avec le catholicisme et sert à convoquer, à travers son imago (sa représentation par l'enfant) et son archétype (sa forme symbolique génératrice de représentations, d'images et de comportements), les différentes figures étudiées par Beauvoir conduisant à l'au-delà. Un au-delà qui s'inspire du christianisme, en en défiant les sacrements par la voix d'une incantation qui rappelle l'exigence d'une vie légère et plaisante, contre les plongées en soi des actes de la confession : « Glissez, mortels, n'appuyez pas ». La glisse plutôt que la confesse, la surface plutôt que la profondeur. Et si cela suppose de faire une croix sur le paradis, on peut viser l'enfer glacé de *Huis clos* et, même, le préférer à une vie éternelle obtenue en « jou[ant] à la vie intérieure », à la façon des vierges et des prêtres. Refus donc, de l'expérience confessionnelle par le biais d'une figure référente-niante : mamie. Et lorsque Sartre-soldat a joué au poète, ce ne fut pas pour renverser sa ligne de pensée et d'écriture en réalisant une plongée lyrique dans les émotions de l'âme, mais pour retrouver ce glissement, ce courant d'air volant à la surface de l'être et de soi :

> Souffle embrasé j'ai glissé sur la pierre
> J'ai glissé dur et transparent
> Et le monde était le marbre et j'étais le vent.[634]

Un souffle ou une « bouffée d'oxygène », « un peu d'air pur, un courant d'air » dont Deleuze utilisait l'image pour qualifier la pragmatique heureuse de la philosophie de Sartre[635]. Une expérience du *vent* qui, sans se confondre avec l'expérience « nue, libre d'attaches même d'origine » de Bataille — une expérience où « l'énoncé n'est rien […] [,où] ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent » — invite à mettre en branle les repères dogmatiques du catholicisme, en particulier, et du christianisme, en général.

Plus précisément, Louise Guillemin est décrite comme une figure paradoxale, notamment par le paradoxe d'un réalisme que Sartre lui reconnaît, mais qu'il fait vaciller simultanément en la dotant des caractéristiques magiques des esprits qui agissent à distance, dans une « une synthèse irrationnelle de spontanéité et de passivité »[636]. Ainsi Louise apparaît-elle comme une Circé ou une sirène, « grâce ou pythie, étoile ou sorcière ». Dans tous les cas, la grand-mère est un passeur mythique, conduisant au surnaturel. Elle donne à voir cette image de la femme forgée par des mythes : « vouée à *l'immanence ;* […] par sa passivité elle dispense la paix, l'harmonie : mais si elle refuse ce rôle la voilà mante religieuse, ogresse. En tout cas, elle apparaît comme l'*Autre privilégié* à travers lequel le sujet s'accomplit : une des mesures de l'homme, son équilibre, son salut, son aventure, son bonheur. »[637]

---

[634] *CDG*, p. 541.
[635] Cf. G. DELEUZE, *Dialogues* avec Cl. PARNET, *op.cit.*, p. 18 ; ainsi que J. COLOMBEL, « Deleuze-Sartre. Pistes » dans *Deleuze épars*, sous la dir. d' A. BERNOLD et de R. PINHAS, Paris, Hermann, 2005.
[636] On pourrait voir la grand-mère comme l'initiatrice de la « part non-négligeable d'irrationalité » dans ce que les écrits de Sartre ont de plus réaliste (cf. E. GODO, *Sartre en diable*, Paris, Cerf, 2005, p. 94 et p. 97 — pour la citation).
[637] *DSI*, p. 303.

Quant à Anne-Marie, elle joue le rôle d'intercesseur entre l'enfant et le monde, que ce monde soit celui, religieux, des chrétiens, l'espace-temps parallèle et mouvant du cinéma, ou encore l'univers merveilleux des contes [638]. On peut voir en cette mère-sœur l'opératrice d'un contrepoint à la représentation mondaine véhiculée par le grand-père : « le monde était la proie du Mal », représentation voyant dans la mort à son être terrestre le seul salut possible : « un seul salut : mourir à soi-même, à la Terre, contempler au fond d'un naufrage les impossibles Idées »[639]. Car Anne-Marie fait de l'enfant un catéchumène, un exégète, un poète, un chevalier, un roi, un « transformateur d'énergie », une femme suspicieuse, une biche, un ami, un amoureux, etc. La mère est aussi la bonne marraine magicienne : une opératrice de mille métamorphoses qui ont permis à Poulou d'être sauvé, au moins ponctuellement, du désespoir. Les manuscrits du récit autobiographique montrent particulièrement l'opposition entre le père et la fille en peignant le grand-père en oiseau maléfique, en brouilleur de la culture dans son humanisme protestant, en Barbe bleue se nourrissant de la joie et de la crédulité de l'enfant — Charles, « à la fois vampire et pélican » [640]. Pour Jacques Deguy, Sartre reprend les codes du conte de fées et surtout la fonction d'opposition qui « convient particulièrement à ce que les manuscrits nous livrent du rôle de Karl ». Ainsi, Charles Schweitzer a-t-il un côté « ogre qui peut mettre en péril le vie du petit héros, qui le trompe en tout cas et le manipule pour le perdre »[641]. À l'inverse, Anne-Marie incarne « la figure de la bonne fée opposée à celle de l'ogre »[642]. Si le rôle de grand sauveur est donné à Charles à la fin de la première partie des *Mots* — grand sauveur par la voie de l'imposture et de la névrose de la Littérature—, Anne-Marie apparaît comme la moitié heureuse d'un enchantement qui a été rappelé à chaque fois, avant d'être rompu, par le cérémonial de la lecture du récit des fées.

La portée essentielle de l'épisode des fées a été soulignée à plusieurs reprises. D'abord, le conte a une fonction symbolique. Il révèle les différents niveaux de la relation entre la mère et l'enfant pour insister sur son caractère exceptionnel, par rapport à Charles et à Louise, mais aussi par rapport aux autres — ceux que Sartre place dans le monde *domestique* des hommes. De ce point de vue, le récit du conte a une fonction de refuge. Il évoque le cadre poétique d'un lien privilégié, *sauvage*, au langage, sans la corruption de la dimension utilitaire et objective des mots. On retrouve là le caractère discursif de la prière, dans une vocation d'expression qui reste prise dans l' immanence de la magie, en dehors de toute prétention à la transcendance du fait religieux. En outre, le conte a une fonction de distanciation. Il rompt l'identification de l'enfant à la mère, il marque une séparation entre une filiation et l'autre, qui est soulignée par le passage d'une histoire de tradition— « récit trop connu », « notre vie profane » — à

[638] T. M. LUSSONE, « Le vice, l'épée, la plume. Sartre critique de Sartre », *Revue italienne d'études françaises*, n° 8, 2018, en ligne à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/rief/2041. Article consulté le 18 mars 2019.
[639] *M*, p. 96.
[640] J. DEGUY, « Les références culturelles dans les manuscrits des *Mots », Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots *?*, *op.cit*., p. 293-310.
[641] *Ibid*.
[642] *Ibid*.

l'étrangeté d'un monde autre — « visage de statue », « voix de plâtre »[643]. La narration du récit des fées produit une métamorphose : « cet enfant n'était pas tout à fait moi […] ma faible voix se perdit […] je me sentis devenir un autre »[644].

Ce monde, quel est-il? C'est celui, neutre et universel, de la culture. La bonne fée, la « mère-fée », Anne-Marie, s'y fait posséder par la mère-marâtre (ou grand-père cannibale) qui « dépossède l'enfant de son identité » et le voue à la mort. D'ailleurs, la façon dont Sartre personnalise-dépersonnalise la culture associe cette autre référence maternelle à l'espace funèbre des aveugles extralucides et des gardiens de cimetière. Dans son analyse, Jacques Deguy n'hésite pas à rappeler une comparaison de la culture à la « fée électricité » qui, loin de ressusciter ses disciples, les tue en les dépossédant de tout élan vital, de toute matière de vie : « je lèverais le doigt, je le poserais sur ce fil et je flamberais jusqu'à l'os. »[645] Dans la présentation de sa métamorphose, Sartre raconte donc la fin de Poulou et montre qu'il n'est pas dupe de ce qu'il tente d'exorciser avec *Les Mots*. Si l'autobiographie de 1964 est un récit d'enfance qui raconte comment l'enfant a été statufié, à la façon d'Anne-Marie, à travers les restes du christianisme et le mythe chrétien d'un salut donné par la grâce (du grand-père) ou par les œuvres (de la littérature), elle dit aussi l'impossibilité constitutive d'un tel récit :

> *Les mots* sont un récit d'enfance. Le malheur, un récit d'enfance est impossible. Il est toujours fait par un adulte. Ça l'adultère. Du tout au tout. Du simple fait que l'adulte écrit ce que l'enfant vit. [...] Il vole à Poulou sa parole, il lui reconstruit son être. Mais, du coup, ce n'est pas l'image de Poulou qu'on nous renvoie : c'est celle de Sartre. [...] En train d'écrire. Un récit d'enfance ne montre que le récitant. L'enfant, il s'est perdu en cours de route, il est mort.[646]

L'enfant serait mort au moment de la cérémonie du récit des fées. Sa mort à Anne-Marie aurait signé sa mort d'enfant et l'écriture de ce moment serait, comme toute autobiographie, une *thanatographie*. La question de l'enfant, avec l'accentuation écrite par l'adulte, « Les Fées, c'est *là-dedans*? », pointerait, à travers les petits volumes du conte, le corps mort du jeune garçon dont *Les Mots* est le bel hommage en deux volumes confondus : le livre et le cercueil. Ainsi, « Tous les enfants sont des miroirs de mort ». Doubrovsky le rappelle avec Sartre, mais on peut insister sur les multiples miroirs que le récit des *Mots* pose pour briser l'illusion rétrospective et congédier le mythe du Salut. Le recours aux fées a aussi cette vocation : ne pas avoir la prétention de peindre un autoportrait, ne pas reporter sur le *miroir d'encre* les mots de l'enfant[647], ne pas suivre le modèle canonique, religieux, téléologique, de l'autobiographie augustinienne par quoi saint Augustin, sans les fées mais avec Dieu, a voulu montrer « comment d'autre que j'étais, je suis devenu moi-

[643] *M*, p. 23-24.
[644] *Ibid*., p. 24. Nous nous référons aux analyses de J.-F. LOUETTE dans « *Les Mots* : le style de Sartre selon l'épisode des Fées », *Recherches & travaux*, n° 45, 1994, p. 213-235.
[645] Inv. 6, F ITEM 194, f° SdB 318, cité par J. DEGUY, « Les références culturelles dans les manuscrits des *Mots* », art. cité.
[646] S. DOUBROVSKY, *Le Livre brisé* [1989], rééd. Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2003, p. 153-154.
[647] Cf. M. BEAUJOUR, *Miroirs d'encre*, Paris, Seuil, 1980.

même »[648]. Le récit des fées, à l'inverse, ferait voir, comment de moi-même (avec Anne-Marie), je suis devenu autre. Et il montrerait, aussi, ce qui a plongé l'enfant dans le bain de la mélancolie.

La littérature commencerait, pour Poulou, entre le savoir et l'eau de Cologne de la scène des fées, dans « l'impossibilité de faire son deuil de la perte de la mère » — le schème du salut par l'écriture littéraire révèlerait donc « toute sa nécessité, avec la mort symbolique de cette mère aimée », dans un « qui perd gagne » que le récit du conte synthétise : « désespoir du héros mais, ou donc, musique du narrateur, compensation par le style »[649]. Ainsi, avec une phrase en chiasme qui évoque l'universel singulier, « j'étais l'enfant de toutes les mères, […] elle était la mère de tous les enfants », Sartre convoquerait l'imaginaire marial et christique et, surtout, montrerait l'efficacité en acte de cette opération de sauvetage qui sera congédiée à la fin des *Mots* : faire voir comment « le style vient maîtriser et indiquer l'émotion de la perte, grâce à un bel incendie d'Érostrate styliste »[650]. Le procédé servirait-il, comme au cinéma ou comme dans les contes, à maintenir un suspens jusqu'à la chute? En réalité, la lecture du récit révèle, dans ce dessin de Poulou en futur écrivain et en enfant de la culture, l'exercice d'une réflexivité qui « contribue […] au fameux adieu à la littérature » en « dénud[ant] les ressources durant leur mise en œuvre même »[651].

Ressources chrétiennes en sous-texte, qui animent le texte et excitent l'envie de les dénuder pour les profaner et s'en détacher. Le *dénudement*, puissant désir de l'écrivain, n'est pas lui-même absolument extérieur au motif chrétien du *dépouillement*. À travers ce désir, des traces de références chrétiennes demeurent. Il importe d'en montrer au moins partiellement les occurrences et la profondeur.

3.3. Traces des chrétiens, I : saint Augustin

Etiam peccata, Felix culpa

α. Vers la lumière, vers un autre, vers la *Genèse*

α.1. Faire la lumière, autrement?

Le dénuement est un grand *topos* des écrits chrétiens. Le motif apparaît comme essentiel dans *Les Confessions* à travers les images de la vision en l'âme, de l'oreille intérieure, du cri et, surtout, de la pénétration divine. Augustin veut voir en soi, entendre par le croire, dire le cri sans voile de la créature finie, pour mieux rendre grâce à Dieu et à la grâce divine dans une louange de son omniscience et de sa bienveillance. Nous lisons au chapitre VI du livre V,

> Voici devant vous mon cœur et ma mémoire [que vous voyez déjà à nu], devant vous qui me meniez dès lors selon des voies secrètes, mystérieuses de votre providence, et qui me mettiez déjà sous les yeux mes honteuses erreurs pour que la vue m'en fût odieuse.

[648] L'expression est de J. STAROBINSKI dans « Le style de l'autobiographie », *La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.
[649] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 284.
[650] *Ibid.*, p. 287.
[651] *Ibid.*, p. 277.

Nous l'avons vu : l'écriture confessante par laquelle l'enfant de Dieu cherche à faire mourir le vieil homme en soi (l'existence peccamineuse soumise à la loi d'Adam) pour se placer sous la seule autorité de l'homme nouveau (la vie et l'enseignement du Christ), exige que la lumière soit faite par une parole qui refuse les mots couverts. Le converti confessant trouve la vérité en lui et voit comment Dieu est cette vérité de lui-même que la confession a permis de révéler. Mais cette vérité atteinte n'est pas séparable d'un retour sur soi pour faire la lumière sur ce qui a été, ni d'une transmission de cette vérité qui permettra de faire tomber la lumière sur les esprits des chrétiens. Dans tous les cas, ce vrai n'est pas isolable d'une foi qui contribue à en saisir le sens, au moins partiellement, et à le donner à entendre aux lecteurs. Ce qui s'impose donc, pour être sauvé, sans commune mesure toutefois avec la grâce de Dieu, est le *crede ut intelligas*, où le *credere* et l' *intelligere* ne sont pas dissociables d'une opération d'écriture visant à faire toute la lumière sur soi.

Le texte des *Mots* n'a pas la même vocation. Il n'a pas non plus le même fonctionnement. On l'a indiqué : son objectif n'est pas de viser un autre modèle du Salut, opposé au Salut divin. De plus, il ne s'agit pas non plus d'imposer comme un modèle d'écriture celui de l'univocité avec la clarté des mots qui découvrent, en se découvrant, un unique sens qui serait *le* sens vrai. Le constat est important car il permet de reconnaître dans le récit autobiographique non pas *l'autre*, sécularisé, des *Confessions*, mais une *manière autre* de penser et d'écrire les mots en vue de se débarrasser *définitivement* du salut. Le schéma d'écriture, au lieu d'être celui du dénuement en vue de la transparence à soi et de la parole divine, est plutôt celui des mots couverts avec des additions, des recouvrements et, de façon générale, des tensions entre les sens, les signes, les phrases et les références. C'est l'esprit double, ou malin, de Mamie, qui s'imposerait et *Les Mots* serait l'exemple même du récit-palimpseste. Parmi les sous-textes ou « Ur-textes », dans *Les Mots* et dans d'autres récits sartriens, il y a les écrits augustiniens.

α.2. Genèses et *Genèse*

Que ces écrits portent sur les différents modes et effets de la confession — aveu, récitation de psaumes, réponse à un appel, « prise pour soi et sur soi de l'appel », etc.[652] —, ou qu'ils concernent le sujet politique de la réalisation de la cité de Dieu, ils sont étroitement liés à l'idée de salut.

Saint Augustin s'interroge douloureusement, dans les *Confessions,* sur la valeur même de *ses* confessions — je ne peux « parle[r] que *devant* Dieu, mais […] mes fautes m'interdisent pourtant de parler *à* Dieu »[653]. Il ne revient pas sur la thématique essentielle de la grâce divine, en tant que Dieu la donne selon des voies qui lui sont propres, sans commune mesure avec les ressources de l'humain. La distance absolue entre l'être créé et le créateur est toutefois rendue compatible avec la nécessité reconnue de deux pratiques : 1° sonder sa mémoire, 2° agir pour témoigner de la vérité de Dieu et du salut en Dieu. Le

[652] J.-L. MARION, *Au lieu de soi, L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, p. 48-49.
[653] *Ibid*., p. 48, nous soulignons.

travail sur soi, par la confession, opère comme un instrument de salut qui aide à purifier l'esprit, le corps et le cœur des effets des mauvais plaisirs[654]. Ce travail permet en outre de s'ouvrir et d'ouvrir les autres au Vrai divin, dans une articulation étroite de la subjectivité et de la vérité, avec ce que Foucault a appelé des « techniques » ou des « obligations de vérité » :

> Le christianisme, comme chacun sait, est une confession. Cela signifie que le christianisme appartient à un type bien particulier de religions : celles qui imposent, à ceux qui les pratiquent, des obligations de vérité. Ces obligations, dans le christianisme, sont nombreuses. Il y a, par exemple, l'obligation de tenir pour vraies un ensemble de propositions qui constituent le dogme, l'obligation de considérer certains livres comme une source permanente de vérité, et l'obligation d'accepter les décisions de certaines autorités en matière de vérité. Mais le christianisme exige encore une autre forme d'obligation de vérité. Chaque chrétien se doit de sonder qui il est, ce qui se passe à l'intérieur de lui-même, les fautes qu'il a pu commettre, les tentations auxquelles il est exposé. Qui plus est, chacun doit dire ces choses à d'autres, et ainsi porter témoignage contre lui-même. Ces deux ensembles d'obligations - celles qui concernent la foi, le livre, le dogme, et celles qui concernent le soi, l'âme et le cœur sont liés. Un chrétien a besoin de la lumière de la foi s'il veut sonder qui il est. Et, inversement, on ne peut concevoir qu'il ait accès à la vérité sans que son âme soit purifiée.[655]

Les exercices dont témoignent les *Confessions* sont en correspondance avec la vérité sacrée telle qu'elle apparaît dans les Écritures. Saint Augustin y recourt à plusieurs reprises, que ce soit pour renvoyer aux témoignages de Moïse et aux écrits des Évangiles. On se réfère ici la thèse de Bruno Clément sur le commentaire : Augustin va *vers la* Genèse et, par le récit de la conversion, comme un mouvement de retour, il raconte *sa* genèse, *son* origine, mais en les mettant en regard avec le récit de *la* Genèse, de *l'*origine d'où procèdent tous les êtres — « l'impensable naissance qui est à la fois du temps et de moi […] la première exégèse *en forme* [qui] n'est pas séparable de ce mouvement qui convertit […] à la fois portant hors de soi et incessamment revenant à l'inconcevable commencement de soi »[656].

Les Confessions d'Augustin est le texte paradigmatique du lien particulier entre un commentaire et son récit de référence[657]. Les aveux apparaissent comme un commentaire qui traduit la *Genèse* en lui rendant hommage.

Sartre a aussi lu précisément les premiers versets de l'Ancien Testament. Il a lu également, avec exigence, saint Augustin. Bien que le dispositif énarratif — dont la double logique est celle de la compréhension du texte commenté et celle, aussi de la constitution indirecte de soi — fonctionne essentiellement par rapport à Flaubert[658], il n'empêche pas de donner de l'importance à la compréhension des thèses d'Augustin et à l'écriture d'une autre vérité que celle des *Confessions*.

Quels sont les signes de l'importance de l'intertexte augustinien dans l'œuvre de Sartre? De nombreux renvois aux proximités/distances entre les écrits sartriens et ceux d'Augustin ont été faits par la

---

[654] Voir M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, II, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 55 et « Sexuality and Solitude », *London Review of Books*, vol. III, no 9, 21 mai-5 juin 1981, p. 3-6.
[655] *Ibid*. Le texte cité est la traduction française (par F. DURAND-BOGAERT) de la conf. en anglais de Foucault. Cette traduction se trouve dans les *Dits et Écrits*, texte n° 295 ; elle est disponible à l'adresse suivante : http://1libertaire.free.fr/MFoucault190.html.
[656] B. CLÉMENT, *L'Invention du commentaire*, *op.cit*.
[657] *Ibid*.
[658] *Ibid*.

critique. En 1946, dans un numéro spécial sur l'existentialisme de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, F. Cayré a interrogé les rapports entre l'existentialisme (Kierkegaard, Sartre) et les thèses augustiniennes[659]. En 1955, dans *Actualité de saint Augustin* paru chez Grasset, J. Guitton a proposé des angles de lecture pour interroger l'influence d'Augustin sur des intellectuels et écrivains tels que Freud, Proust, Gide et Sartre[660]. En 1963, P. Courcelle a insisté sur l'importance des *Confessions* dans toute une tradition littéraire essentielle à la formation de Sartre[661]. En 2009, dans la *Revue philosophique*, J.-L. Vieillard-Baron s'est appuyé sur les travaux de J.-L. Marion, dans *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, pour montrer que la survalorisation de la lecture heideggérienne de saint Augustin n'a pas permis d'apprécier « complètement l'importance des travaux de Sartre, de Merleau-Ponty et de Michel Henry » dans une phénoménologie qui a su s'élaborer aussi par le contact avec la philosophie théologique d'Augustin[662]. Enfin, en 2015, Kate Kirkpatrick a proposé un article sur Sartre en tant qu' « athée augustinien » (*Augustinian Atheist*) pour montrer en quoi l'athéisme de Sartre, tel qu'il a été présenté philosophiquement dans *L'Être et le Néant* et dans *L'existentialisme est un humanisme*, relève d'une « appropriation des concepts de la théologie augustinienne » et, en particulier, de la doctrine du péché originel[663].

La difficulté du travail sur saint Augustin lu et relu par Sartre tient au fait de lectures plurielles qui ne sont pas explicites. Contrairement à Beauvoir, Sartre ne se réfère pas nommément à saint Augustin dans ses analyses. Il n'y a pas de renvoi manifeste aux écrits augustiniens dans les développements philosophiques entre 1938 et 1946, alors que ces développements pourraient y renvoyer — sur l'image, le temps, le néant, l'imperfection de l'être humain, la liberté, le mal, etc.

β. (In)formes

β.1. Une critique de la forme

On ne trouve pas non plus, apparemment, chez Sartre, de concept qui serait forgé contre l'augustinisme. Pareille notion parcourt, au contraire, les écrits de Bataille : c'est la notion d'informe.

Le mot porte en lui une appréciation négative. Elle va dans le sens d'approches critiques du geste de renversement batailien. L'auteur de *L'Expérience intérieure* aurait repris pour lui les restes, « la part insubordonnable, radicalement hétérogène », que les systèmes de pensée ont laissée de côté, il a redonné

[659] R.P. F. CAYRÉ, « La philosophie de saint Augustin et l'existentialisme », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, année 1946, paru en 1947 chez Téqui (Paris), p. 9-33.
[660] J. GUITTON, *Actualité de saint Augustin*, Paris, Grasset, 1955 : « Et, parlant maintenant de Sartre, je dirai qu'il y a entre Sartre et Augustin une profonde ressemblance : la philosophie de Sartre m'a toujours fait songer à la période manichéenne de saint Augustin ».
[661] P. COURCELLE, Les Confessions *de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963.
[662] J.-L. VIEILLARD-BARON, « À propos de saint Augustin », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009, tome 134, p. 355-368.
[663] K. KIRKPATRICK, « Sartre : an Augustinian Atheist? », *SSI*, n° 21, 2015, p. 1-20.

sa matière au matérialisme[664]. Bataille, en conférant de l'importance au terme « informe », réalise une entreprise de destruction de la signification. C'est sous cette entreprise qu'il place son dictionnaire *Critique* en reconnaissant les effets produits par une affirmation de l'informité de tout ce qui est : « affirmer que l'univers ne ressemble à rien et n'est qu'informe revient à dire que l'univers est quelque chose comme une araignée ou un crachat »[665].

L'idiome « informe » n'est pas choisi au hasard. Il est intégré à une démarche de refus du modèle théologique augustinien de la pensée de la création. Ce modèle fournit un paradigme connu : celui de Dieu qui « réalise dans son aspect théologique la forme souveraine par excellence », en étant la forme des formes donnant forme à tout ce qui, sans lui, serait demeuré informe. En effet, à la lecture des chapitres III, IV et V du livre XI des *Confessions*, en regard des chapitres III, IV et VI du livre XII sur les « ténèbres de l'abîme » et « la matière informe »[666], on constate que c'est Dieu qui, par la création, dans un geste de pure bonté, a donné naissance aux formes :

> N'est-ce pas vous, Seigneur, qui m'avez appris qu'avant que cette informe matière reçût de vous sa forme et ses variétés, il n'existait rien, ni couleur, ni figure, ni corps, ni esprit? Ce n'était pas un véritable néant, mais quelque chose d'informe, sans aucune figure.[667]

Contre le modèle augustinien, Bataille proposerait et exposerait une « contre-genèse », une « contre-création », opposée au *Fiat* de la Parole divine. Avec une esthétique de l'informe, l'auteur semble mettre en place un piège pour défaire les formes données par Dieu à la matière et exhiber « le monde dans l'infirmité [et l'informité] de l'inachèvement »[668]. Bataille mettrait en œuvre, contre Augustin, le spectacle d'un anti-idéalisme et d'une a(nti)-théologie en convoquant les manifestations d'une matérialité au « ras des choses concrètes »[669].

Pareille esthétique, explicitement créée contre le modèle de la théologie augustinienne, ne se trouve pas dans les écrits sartriens.

Premièrement, selon Bataille, Sartre serait l'héritier de l'augustinisme et du récit des *Confessions* qui explicite philosophiquement la mise en forme du monde. Sartre penserait à partir des concepts religieux et dans le lieu de ces concepts, avec la fameuse patience du concept qui escamote le sensible

---

[664] P. MACHEREY, « Georges Bataille et le renversement matérialiste », *À quoi pense la littérature?*, Paris, PUF, 1990, p. 103 et R. SASSO, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Minuit, 1978, p. 174.

[665] G. BATAILLE, *Le Dictionnaire critique*, notes de B. NOËL, Orléans, L'Écarlate, rééd. 1993, p. 33.

[666] G. DIDI-HUBERMAN choisit de mettre en exergue de *La Ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille* (Paris, Macula, 1995) un extrait du chap. VI du livre XII des *Confessions*. Nous citons le début : « Dans un désordre extrême, mon esprit déroulait des formes hideuses et repoussantes, mais qui était pourtant des formes ; et j'appelais informe ce qui était en état, non pas de manquer de forme, mais d'en avoir une telle que, si elle apparaissait, son aspect insolite et bizarre rebutât mes sens et déconcertât la faiblesse de l'homme » (p. 5).

[667] SAINT AUGUSTIN, *Confessions,* livre XII, chap. III, p. 283 (traduction de J. TRABUCCO, Paris, éd. Flammarion, GF, 1993).

[668] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *OCV*, et l'article « La laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature » (1949). Sur l'informe chez Bataille, voir D. HOLLIER, préface aux *Romans et récits* de Bataille, éd. citée, et en outre J.-F. LOUETTE, « *Informitas* de l'univers et figures humaines. Bataille entre Queneau et Leiris », *Littérature*, 2008, n° 152, p. 119 à 133, et « Georges Bataille : un nouveau sacré », *Revue des deux mondes*, mai 2008, p. 80-86.

[669] G. DIDI-HUBERMAN, « Pensée par image, pensée dialectique, pensée altérante. L'enfance de l'art selon Georges Bataille », *Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne*, n° 50, hiver 1994, p. 5.

dans ses écarts, ses restes et ses débordements[670]. Comme Heidegger (autre héritier d'Augustin), l'auteur de *L'Être et le Néant* incarnerait parfaitement « l'homme académique » qui appréhende l'existence, même dans ce qu'elle a de libre et d'angoissant, avec une « redingote mathématique »[671], et selon « l'escroquerie de fond » qu'est la rhétorique[672].

β.2. Ce diable de Sartre et le péché

Secondement, sur « Sartre, lecteur d'Augustin », on ne pourrait que faire le postulat d'une lecture indirecte, passant par la lecture de Schopenhauer, de Nietzsche, de Heidegger et de Bataille. Lecture qui passerait aussi par les développements beauvoiriens sur saint Augustin dans *Le Deuxième sexe*[673]. On devrait surtout ajouter que saint Augustin serait une arme redoutable pour les lecteurs qui auraient fait un portrait de Sartre en diable. Donc : *Les Confessions*, ou l'arme des chrétiens pour lutter contre le « principe luciférien » (G. Marcel) qui règne dans les écrits de Sartre? On se reportera à Gabriel Marcel et à sa lecture de *Huis clos*[674] *;* à Roger Troisfontaines qui critiquait, dans *Le Choix de Jean-Paul Sartre*, la « caricature de la morale chrétienne [faite par Sartre] » et qui formulait ce « vœu pieux » :

> La nausée ne le [Sartre] dégoûtera-t-elle pas de l'auto-suffisance pour le jeter dans les bras du Père céleste au jour de la rencontre ? Pour qui consent à l'y voir, Dieu est au terme de toutes nos routes humaines. "*Etiam peccata"*, disait saint Augustin.[675]

On se souviendra aussi de Louis Beinaert qui voyait dans les écrits de Sartre le signe même du manque d'amour du fait que le monde n'aurait pas su s'ouvrir à l'amour de Dieu — de l'existence du péché, chez le premier Augustin, qui n'aurait pas su faire le pas vers la conversion à la vérité divine en tant que vérité d'amour[676].

Pourtant, l'augustinisme ne saurait être réduit à l'instrument d'un regard sur Sartre. Kate Kirkpatrick a bien montré, dans *Sartre on Sin*, à quel point la thématique du *péché* (ni le mal, ni la faute) circule dans les textes sartriens[677]. Certes, s'il est surtout question, dans cette monographie, de se concentrer sur *L'Être et le Néant*, l'étude renvoie également à d'autres écrits et démontre comment la thématique du péché originel dans ses différentes controverses et dans l'analyse augustinienne[678], a exercé une influence profonde sur l'existentialisme de Sartre. Rappelons, à titre d'illustration, l'échange sur le

---

[670] *Ibid*.
[671] G. BATAILLE, *Le Dictionnaire critique*, *op.cit*., p. 33.
[672] Cf. J.-M. BESNIER, « Le philosophe et le paysan », *Lignes*, 2000, n° 1, p. 137-147 et « Georges Bataille et la modernité : "la politique de l'impossible"», *Revue du MAUSS*, 2005, n° 25, p. 190-206 ; et F. MARMANDE, « Sartre, Bataille : le pas de deux », *Le Magazine Littéraire* (numéro spécial Bataille), juin 1987, p. 43-45.
[673] Voir *DSI*, not. p. 133-134.
[674] G. MARCEL, critique pour *Horizon* en juillet 1945 — repris dans *L'Heure théâtrale*, chez Plon, en 1959.
[675] R. TROISFONTAINES, *Le Choix de Jean-Paul Sartre. Exposé et critique de* L'Être et le Néant, Paris, Aubier, 1945, p. 87. Le texte est cité par J.-F. LOUETTE dans « *Huis clos* et ses cibles (Claudel, Vichy) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1998, n° 50, p. 311-330 (p. 311 pour la citation).
[676] L. BEINAERT cité par E. GODO dans *Sartre en Diable*, *op.cit*., p.81.
[677] K. KIRKPATRICK, *Sartre on Sin*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
[678] Un texte de référence sur « la signification du travail théologique cristallisé dans [le] […] [concept] de péché originel » est « Le "péché originel" étude de signification », de P. RICŒUR, dans *Le Conflit des interprétations, op.cit*., p. 265-282 (p. 265 pour la citation).

péché dans *La Putain respectueuse* (1947) qui commence, explicitement, avec cette réplique de Fred : « Le lit. Je te dis de le couvrir. Ça sent le péché »[679].

Francis Jeanson l'a défendu en 1965 : le théâtre de Sartre synthétise et dramatise les réflexions sur le mal et la liberté, il donne à éprouver la pensée sartrienne « dans son mouvement même […] [,dans] son véritable dynamisme »[680]. Lucien Goldmann l'a souligné en 1970 : les problématiques morales traversent les pièces de Sartre et se résument à deux questions essentielles, par lesquelles on peut distinguer deux grands cycles dramatiques — la question du rapport entre choix libre et résultat effectif, la question du choix héroïque entre le bien et le mal sous l'angle de l'inefficacité et de l'efficacité[681]. Jean-François Louette, dans *Les Temps Modernes*, en 2005, a présenté le théâtre de Sartre non comme un « théâtre à thèse », mais comme un « théâtre des difficultés de l'action, [un] champ de réflexion sur les apories de la *praxis* », un théâtre aussi « de la brutalité et de la gêne » qui n'hésite pas à bousculer son spectateur pour lui éviter, entre autres, de « tomber dans "la bauge de l'immédiat" »[682]. La même année, Michel Contat a décrit ainsi les œuvres théâtrales de Sartre dans sa préface au *Théâtre complet* : elles évoquent l' idée de situation, « la situation typiquement sartrienne [étant] celle où quelqu'un est fait comme un rat, acculé à une délibération où tout choix se trouve impossible et où pourtant il faut choisir »[683]. Christine Daigle, en 2014, a mis en parallèle le théâtre de Sartre et la morale nietzschéenne pour souligner, d'une part, la manière dont des pièces telles que *Les Mouches*, *Le Diable et le Bon Dieu* et *Les Séquestrés d'Altona, «* comble[nt] » le « trou » philosophique laissé ouvert en matière de morale et, d'autre part, la réalisation, chez Sartre comme chez Nietzsche, « d'un athéisme pur et dur »[684].

Le théâtre de Sartre, ou le lieu privilégié d'une monstration de l'existence du mal dans ses différentes formes et ses différentes matières. Mal métaphysique et moral, mal historique et politique, faute et péché. On repense ici à la question de Derrida dans « "Il courait mort" : salut, salut » : « pourquoi toujours le péché d'exister chez Sartre? ». Elle contient une double question essentielle : « Pourquoi et qu'est-ce que le péché chez Sartre? ».

Première réponse : la notion de péché est l'occasion pour Sartre d'interroger la liberté de l'homme à travers la figure d'Adam. On a vu comment cette figure, que Sartre mobilise aussi bien dans ses récits de jeunesse que dans *L'Être et le Néant*, est l'occasion de penser l'articulation étroite du mal et de l'être-libre de l'humanité, pour faire ressortir des traits de la condition humaine et penser l'idée d'historicité. Dans une démarche littéraire autant que philosophique, le drame adamique ouvre et entretient le dialogue avec des références telles que Leibniz et Kant. *Seconde réponse*, directement liée à la première : l'écriture explicite du péché conduit Sartre à revenir sur saint Augustin et à s'écrire avec et contre les chapitres des *Confessions*

---

[679] *LPR*,p. 210.
[680] F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965, p. 13.
[681] L. GOLDMANN, « Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre de Sartre », *L'Homme et la Société,* n° 17, 1970, p. 5-34, sp. 9.
[682] J.-F. LOUETTE, « Sartre : un théâtre d'idées sans idées de théâtre ? », *TM*, « Notre Sartre », n° 632-633-634, 2005, p. 208-255, sp. 212.
[683] M. CONTAT, « Préface », *TC*, p. XIV.
[684] Ch. DAIGLE, « Le théâtre de Sartre. Morale de la liberté, morale nietzschéenne », *SSI*, vol. 20, n° 2, 2014, p. 43-57, sp. 43.

sur l'être humain en tant qu'être du péché. C'est par rapport au sous-texte des aveux augustiniens que l'on pourra lire l'échange entre Fred et Lizzie au sujet du lit qui « sent le péché ».

Revenons sur la notion de péché dans le texte d'Augustin. Pas de confessions sans péché ni sans la conscience du péché par laquelle la créature avoue ses misères devant Dieu et entrevoit, à travers la miséricorde divine, la condition de son salut[685]. Toutes les misères dont parle Augustin sont liées au péché originel — c'est-à-dire le premier péché avec lequel l'humanité tout entière est tombée dans l'expérience du mal au sens de la souffrance physique et morale. Les chapitres IV et VI du livre II reprennent l'idée paulinienne de la volonté qui se soumet à la loi de la concupiscence au lieu de suivre la loi de Dieu : expérience de la transgression qui réactive l'expérience de la chute[686]. Le chapitre IX du livre VIII, en présentant les tentations de la volonté, révèle ce qu'il y a d'involontaire dans le vouloir humain, et fait voir toutes les difficultés et les limites, tous les emprisonnements et les impossibilités auxquels la volonté est confrontée dans le vécu de sa liberté. À partir de ce constat, on peut parler d'une *dramatique de la volonté* chez Augustin[687], et on peut interroger avec elle à la fois une phrase, prétendument augustinienne, qui a servi d'arme critique contre Sartre — « *Etiam peccata* » —, et une symbolique du mal, que Sartre aurait élaborée, à partir d'Augustin, pour créer sa propre dramatique de la liberté et de la facticité humaines.

Dans *Sartre and Theology*, Kate Kirkpatrick reprend les mots attribués à saint Augustin, pour s'intéresser au péché chez Claudel avec un retour sur le « tout est grâce » de Bernanos[688]. En effet, on peut lier *Le Journal d'un curé de campagne* (1936) au *Soulier de satin* (1925), et le faire aussi bien à partir de saint Augustin qu'à partir de Sartre — lequel avait lu, notamment d'après les indications données par Beauvoir, le *Journal* avec intérêt et estime[689], et donné une réponse, selon Claudel, au *Soulier* avec la pièce *Le Diable et le Bon Dieu*[690]. Donc, *même nos péchés* contribueraient au salut? C'est l'exergue choisie par Claudel, « *etiam peccata* », dont les mots, attribués à saint Augustin, signifient ce que l'œuvre dramatique tente de montrer : les amours interdites participent aussi du salut des âmes. L'idée est reprise et reformulée ainsi dans la scène VIII de la troisième journée : « Même le péché ! Le péché aussi sert » (c'est l'Ange qui le rappelle à Doña Prouhèze)[691].

La critique augustinienne que nous avons consultée fait ressortir des limites et des incohérences dans cette reprise[692]. En somme, pas de dimension positive du péché qui serait reconnu ainsi comme un agent

---

[685] Cf. P. BROWN, *La Vie de saint Augustin* [1967], Paris, Points, tr. fr. de J.-H. MARROU, préface et épilogue traduits par D. TRIERWEILER, éd. 2001, p. 213.
[686] SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, II, IV et VI ainsi que SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, VII, 15-25.
[687] Voir G. JEANMART, « La dramatique de la volonté chez Augustin », *Philosophique*, n° 8, 2005, p. 67-90, sp. 68. Sont dégagés quatre grands axes de cette *dramatique* et de l'*anthropologie chrétienne :* 1° « [l]a volonté comme épreuve de la tentation », 2° l'impuissance de la volonté avec l'épreuve de la frustration et de l'insatisfaction, 3° La velléité comme *effort* pour vouloir le bien divin, 4° la responsabilité.
[688] K. KIRKPATRICK, *Sartre and Theology*, *op.cit*., p. 80-81.
[689] *FdA*, p. 295.
[690] P. CLAUDEL, *Journal*, tome II (1933-1955), éd. de J. PETIT et de F. VARILLON, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 772.
[691] P. CLAUDEL, *Théâtre*, tome II, éd. publiée sous la direction de D. ALEXANDRE, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 2011, p. 408.
[692] Voir notamment F. CHATILLON, « *Etiam peccata* », *Revue du Moyen Âge latin*, t. IX, 1953, p. 267-341, H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme* (1955), avec la collaboration d' A.-M. LA BONNARDIÈRE, Paris, Seuil, « Maîtres spirituels », rééd. 1962 ; G. FOLLIET, « *Etiam peccata* (*De Doctr. christ*. III, 23, 33) », *Revue des Études augustiniennes* 5, 1959, et M. NEUSCH, « Tout est grâce, même les péchés », *Itinéraires augustiniens*, juillet 2013, p. 47-49.

actif du salut. Cela ne veut pas dire que l'expérience de l'erreur et les discours sur les péchés ne puissent pas favoriser la créature dans son mouvement vers Dieu[693]. La même remarque vaut pour la formule « *Felix culpa* ». On ne saurait faire de l'événement du péché originel une joie , en affirmant que la faute d'Adam aurait conduit l'humanité au bonheur de l'arrivée du Messie. Il ne s'agit pas d'atténuer le drame de l'inscription du péché dans le monde, mais de reconnaître et de dire ce drame pour amorcer un mouvement de retour à Dieu.

Que fait Sartre du péché dans la pièce *La Putain respectueuse*? Il en joue avec un travail sur le langage qui dévoile ses différentes fonctions. Pour cela, il s'amuse de la symbolique du mal, symbolique dont Ricœur a fait ressortir plusieurs aspects dans le tome II de la *Philosophie de la volonté* et dans « Le péché originel, étude de significations »[694]. Ainsi, Ricœur fait-il voir une reprise de la symbolique de la souillure dans le mythe adamique, symbolique à mettre en lien avec celle de la délivrance de la rédemption[695]. Les éléments du symbolisme sont, notamment, la saleté et la poussière. Sartre y renvoie avec les images de l'aspirateur et de la baignoire dans la scène II du premier tableau : « Comme ça. Le lendemain matin, c'est plus fort que moi : il faut que je prenne un bain et que je passe l'aspirateur »[696].

Les mots de Lizzie sont ceux d'une écriture farcesque de la comédie bouffe[697]. Par l'intermédiaire de la prostituée, Sartre raille les habitudes d'une Amérique chrétienne et raciste, qui reprend de manière superficielle et schématique des rudiments du christianisme en pensant que cela suffira pour sauver son âme blanche et capitaliste. Si Lizzie use de cette symbolique du mal, associée à celle d'un salut quotidien assimilé à la propreté, Fred, le personnage concupiscent et puritain, parle lui explicitement du péché. Il le rattache à la sensation : « ça *sent* le péché », en reprenant la thématique du mal charnel que l'on trouve chez saint Paul et saint Augustin — la concupiscence des sens qui permet effectivement de *sentir* le péché. Fred pense aussi le péché avec le diable, qu'il voit dans la femme-prostituée (« tu es le diable », lui dit-il à plusieurs reprises comme une conjuration), et dans le personnage du « nègre » (« les nègres, c'est le diable », « Le Nègre aussi est le diable », répète-t-il)[698]. Pour Lizzie, les mots « péché » et « diable » rappellent la Bible et la prédication — d'où sa question : « tu es pasteur? ». Il ne s'agit pas d'y réfléchir, mais d'y renvoyer en s'appuyant sur les seules apparences. L'augustinisme est laissé de côté dans son questionnement essentiel sur le mal et sur le néant, sur l'héritage du péché et l'aveu des péchés, même si sont reprises quelques références aux écrits testamentaires et des développements augustiniens sur l'existence peccamineuse. Ainsi, Sartre montre-t-il le péché de la cupidité avec Lizzie, péché dont Augustin disait : « [il] est la racine de tous les maux »[699]. C'est effectivement cet amour de l'argent et des richesses matérielles qui place Lizzie, à la fin de la pièce,

[693] Voir de SAINT AUGUSTIN, *De doct. Christ*. III, 23.
[694] P. RICŒUR, « La Symbolique du mal », *Philosophie de la volonté*, tome II, « Finitude et culpabilité » (1960), Paris, Points, rééd. 2009 préfacée par J. GREISCH, p. 205-566 ; et *Le Conflit des interprétations*, *op.cit*., p. 363-499.
[695] P. RICŒUR, « La Symbolique du mal », *Philosophie de la volonté*, II, *op.cit*., p. 276-277 : « […] ce symbolisme […] n'est complet que considéré rétrospectivement à partir de la foi dans la rédemption ».
[696] *LPR*, p. 209.
[697] G. PHILIPPE, « Notice » de *LPR*, *TC*, p. 1359-1361.
[698] *LPR*, p. 211, 212 et 216.
[699] SAINT AUGUSTIN, *Contra Fortunatum*, cité par P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op.cit*., p. 371.

dans la situation d'un taureau malmené par un torero[700]. Cet amour cupide et matérialiste la fait tomber dans ce néant qu'Augustin présentait sous forme d'inclination pour donner à penser le péché — un néant compris comme une absence d'action en vue de la conversion, ici en l'occurrence de la conversion au vrai et au juste[701]. Il n'est pas particulièrement pertinent de lire dans cette lecture du péché une présentation d'un néant ontologique, comme celui que Sartre donne à voir dans *L'Être et le Néant* avec la détermination de la puissance du négatif et avec l'idée selon laquelle « l'homme est à lui-même son propre néant »[702]. La reprise d'Augustin par Sartre, dans le traité de 1943, est mise en avant par Kate Kirkpatrick, mais elle est aussi à relativiser. Elle peut l'être par une précision à apporter au détour de cette scène de *La Putain respectueuse*. En effet, si « l'être a sur le néant une préséance logique » et si « l'être est et […] le néant *n'est pas* », le néant du péché n'est pas à penser comme un contradictoire ontologique. Certes, il y a un néant compris comme la déficience du créé, mais ce néant, chez Augustin, est une direction existentielle ou une aversion que l'on peut voir comme le moment négatif d'une conversion possible[703].

Il n'empêche qu'avant cette fin sous forme de non-assomption, l'auteur s'amuse du personnage de Lizzie en mobilisant de multiples ressources linguistiques. Les idées d'Augustin servent de toile de fond pour renvoyer à une Amérique toute pénétrée d'idéologie chrétienne, Amérique cependant incapable d'aller au fond de ces idées et d'étendre la doctrine chrétienne à la possibilité d'un salut universel. Ces idées, par ailleurs, sont mobilisées pour opposer deux registres discursifs : celui de la récitation d'un prêche (discours de Fred) à celui d'un jeu sur ce récit (discours de Lizzie). L'opportunité est donnée de faire voir les pouvoirs du langage, ceux qu'Augustin critiquait en parlant des mots séducteurs de la rhétorique, touchant la corde sensible de la concupiscence[704] *;* ceux dont Augustin faisait également l'éloge, aussi bien dans le but d'instruire, de séduire que d'émouvoir, à condition d'être rapportés à de grands sujets chrétiens[705].

En effet, dans cette scène du premier tableau, Lizzie exploite les potentialités de la langue pour viser l'amour érotique plutôt que le Dieu d'amour. Elle fait ressortir les contradictions entre le ton prédicateur du jeune homme et son apparence physique — « Non, tu n'es pas pasteur : tu te soignes trop ». Elle prend les bagues comme référence pour faire valoir la richesse comme une qualité, et alléger le poids de la culpabilité. Elle couvre le lit en riant et indique, « c'est ton péché, mon chéri. […] c'est le mien aussi. Mais j'en ai tant sur la conscience… » pour présenter une union dans le péché comme dans le remords et favoriser la communication. Enfin, avec le passage de la question : « C'était un beau péché, hein? », à la réponse : « Un péché mignon », Lizzie poétise l'acte et dédramatise le péché sensuel, 1°, en l'associant aux idées de beauté

---

[700] J.-P. SARTRE, entretien avec J. MARCEROU (*Libération*, 30 oct. 1946), repris dans la « Notice » de la pièce, p. 1363 : « […] au fond, lorsque finit la pièce, [Lizzie] ressemble à ces taureaux des courses d'Espagne que l'on a agacés durant des heures par des passes et qui restent abrutis au milieu de l'arène, alors que le matador s'en va, de dos, à petits pas tranquilles. »

[701] Voir P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op.cit*., p. 370-371 : un mouvement inverse à celui de la conversion ; une négativité de l'inclination.

[702] *EN*, p. 80.

[703] Sur la précision, P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op.cit*., p. 370-371. Voir aussi P. RICŒUR, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 35.

[704] SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livre X, not. chap. XXXV.

[705] SAINT AUGUSTIN, *De doctrina christiana* IV, 4, 17 et 22. Cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, éd. de Broccard, 1958, sp. les p. 516-517 et A. VERWILGHEN, « Rhétorique et prédication chez Augustin », *Nouvelle revue théologique*, 120, n° 2, avril-juin 1998, p. 233-248 (sp. 233-235).

et de légèreté, 2°, en le présentant comme un mot commun à la façon de l'expression « péché mignon », 3°, en rythmant les phrases à la manière d'une chanson avec la reprise du substantif.

Mais Sartre, dans ses renvois à quelques traces augustiniennes, n'en reste pas au style de la comédie bouffe. Dans *Le Diable et le Bon Dieu* (1951), le dramaturge aurait porté le « Soulier de Satan » sur scène, mis en marche une « machine de guerre contre Dieu », exposé, de façon scandaleuse, l'imposture des absolus[706]. Il aurait aussi associé au ton bouffon et au style lyrique une réflexion approfondie sur la notion de mal, synthétisant les interrogations augustiniennes : « pourquoi faire le mal? »[707]. Cette question, que Catherine pose à Goetz, renvoie à la question que formule Augustin pour éviter les insuffisances des thèses gnostiques sur le mal. Non pas « qu'est-ce que le mal? » (*quid malum?*), ni « d'où vient le mal? » (*unde malum?*), mais « d'où vient que nous faisons le mal? » (*unde malum faciamus?*)[708]. Le mal, en effet, est présenté comme un *faire* et non comme un *être*[709]. C'est ce qu'on peut lire dans la pièce de Sartre, dans un écho à la thèse augustinienne selon laquelle « il n'y a pas de péché là où l'homme ne pèche pas sa propre volonté » (contre les manichéens et les gnostiques)[710], mais dans une rupture par rapport à l'idée du mal qui serait entré dans le monde par la volonté d'un seul homme — avec le schème de l'héritage du péché originel comme *naturale peccatum* ou comme péché *per generationem* ou *generatim* (contre Pélage)[711].

Sartre lit le mal ainsi dès les manuscrits du *Diable et le Bon Dieu*, en remobilisant des éléments de la lecture augustinienne du péché originel — « Tout le monde est pourri depuis la faute »[712]. Nonobstant, il relativise aussi la notion de mal : « J'aime *mon* Mal », « On trahit le Mal pour *un autre* Mal », « Faire le Mal, ma belle, exige parfois qu'on se fasse *un peu de* mal »[713]. L'absoluité reconnue par Augustin au mal du péché est également annulée par la suppression du Bien — de Dieu, dont la grâce assure le salut, et du Christ, considéré comme un second Adam, médiateur entre l'humanité pécheresse et le royaume divin[714]. En effet, « [i]l n'y a que le Mal! Dieu n'existe pas. Tout le mal nous engouffre, nous engloutit »[715].

---

[706] M. CONTAT, « Préface », *TC*, p. XXXIII, et dossier de réception ; ainsi que P. RICŒUR, « *Le Diable et le Bon Dieu* » (1951), *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1999, p. 139 et 145.

[707] *DBD*, p. 414.

[708] P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op.cit.*, p. 368. Les thèses gnostiques présentent le mal comme une réalité extérieure : « une réalité quasi physique qui investit l'homme du dehors ; le mal est dehors, il est corps, il est chose, il est monde, et l'âme est tombée dedans », « l'angoisse […] à la racine de la gnose est tout de suite située dans un espace et un temps orientés ; le cosmos est une machine de perdition et de salut, la sotériologie est cosmologie ».

[709] *Ibid*.

[710] Idée d'une « vision *éthique* du mal » où l'homme est l'auteur de ce qui est mauvais, vision qui, selon Ricœur, s'oppose à une « vision *tragique* » où l'être humain n'est pas l'auteur des maux, mais la « victime d'un Dieu » (*ibid.*, p. 369).

[711] *Ibid.*, p. 372. Voir aussi H. ARENDT, *Le Concept d'amour chez Augustin*, tr. fr. d'A.-S. ASTRUP, avant-propos de G. PETITDEMANGE, Paris, Payot & Rivages, « Rivages poche - Petite Bibliothèque », p. 18 : « Le péché d'Adam, le péché originel, serre la communauté non seulement par la généalogie, mais par la généalogie du péché. La mort […] est le "le salaire du péché" » (avant-propos). Voir également M. SOURISSE, « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne », *Imaginaire et Inconscient*, 2007, n° 19, p. 109-124. En somme, Augustin substantialise, contre Pélage et les Pélagiens, l'obscurité métaphysique du choix du mal. Il cherche à montrer que le mal n'a pas une dimension contingente et que, lorsque l'homme pèche « en Adam », il n'est pas dans un rapport d'imitation, mais dans un vécu du « mystère d'iniquité ». Le péché reçoit donc aussi, chez Augustin, un côté ténébreux inévitable et existentiel : chaque être humain, avec le péché et dans le péché, se vit comme un être coupable d'une tare héritée dès sa naissance (voir SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VIII, fin du chap. X).

[712] *Ms* du *DBD*, p. 507.

[713] *Ibid.*, p. 506, 513 et 515, c'est nous qui soulignons.

[714] *1 Corinthiens*, 15, 22 et 15, 45 : « comme tous meurent en Adam, tous recevront la vie en Christ », Adam est « l'image inversée de celui qui allait venir », et le Christ est un « second Adam ».

[715] *DBD,* p. 507.

Face à Augustin, théologien du mal, Goetz fait figure de « franc-tireur » et d' « anarchiste du Mal ». Il s'impose comme un « vacarme inutile », ou alors, il plagie le discours confessionnel d'Augustin pour, non pas honorer la grâce divine, mais mettre « le Tout-Puissant mal à l'aise ». Les confessions de Goetz sont fidèles, dans leur style, aux aveux d'Augustin. Question et louange : « Oui, Seigneur, vous êtes l'innocence même : comment me concevriez-vous néant, vous qui êtes la plénitude? ». Blâme de la créature par l'addition, dans une phrase, des maux humains : « Haine et faiblesse, violence, mort, déplaisir, c'est ce qui vient de l'homme seul ». Responsabilité associée à l'idée augustinienne d'une volonté mauvaise et d'un monde mauvais par la seule faute de l'homme : « c'est mon seul empire, et je suis dedans, ce qui s'y passe n'est imputable qu'à moi ». En revanche, l'objectif de ces aveux n'est pas de faire pénitence et d'obtenir le pardon ; il est d'aller le plus loin possible dans l'expérience de la reconnaissance du mal et du plaisir pris à faire le mal. Goetz finit par dire : « moi je fais le Mal pour le Mal »[716], mais Sartre nous invite aussi à interroger le caractère vrai/faux de cette affirmation. En effet, si pour Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu* « traite entièrement des rapports de l'homme à Dieu, ou, si l'on veut, des rapports de l'homme à l'absolu », ce qui est principalement montré, c'est la nature mystifiante et paralysante de ces absolus dont *le Mal* fait partie. Goetz, comme tout homme, ne peut être sauvé finalement qu'en sortant de la théologie et de la théodicée pour *se sauver* par l'action en refusant l'idée selon laquelle « le Bien serait déjà fait » — d'après la réponse donnée à la question de Catherine[717]. Contre les repères augustiniens sur le mal et le salut, il s'agit d'aimer les actes humains tels qu'ils sont : « à facettes »[718]. Il s'agit aussi d'essayer de rendre possible le bien sans le frapper de l'idée d'impossibilité, sans attendre non plus un salut venu de Dieu : « Peut-être que le Bien est désespérant… Peu m'importe, d'ailleurs, je n'ai pas à le juger mais à le faire »[719].

La dernière scène du dernier tableau (XI) répond à l'affirmation de Goetz au X^e^ tableau : « Il n'y a pas eu de procès : je te dis que Dieu est mort »[720]. Sartre y produit le dire de la non-existence de Dieu sous forme de « contre-kérygme »[721], dans « le déploiement éclatant d'un langage d'ordre performatif »[722]. La profession est celle d'une foi en soi et en ses actes[723], contre la foi en Dieu et celle en Jésus-Christ. Aussi, l'expression de l'engagement dans l'action, « Il y a cette guerre à faire et je la ferai », vaut-elle comme une forme de témoignage, un serment à soi qui, avec une efficacité à la fois reconnaissable et contestable, aveu de détresse ou jeu sur la confiance en soi[724], accompagne cette mise en image dramatique : « je resterai seul avec ce ciel vide au-dessus de ma tête puisque je n'ai pas d'autre manière d'être avec tous ».[725]

---

[716] *Ibid*., p. 426-427 pour les citations extraites du dialogue entre Goetz et Nasty.
[717] *Ibid*., p. 414,
[718] *Ibid*., p. 422.
[719] *Ibid*., p. 430.
[720] *Ibid*., p. 496.
[721] Le « kérygme » est « la proclamation à haute voix » qui énonce et témoigne de la vérité du christianisme à travers trois énoncés : le Christ est le Fils de Dieu et le Messie ; le Christ est mort et ressuscité ; le Christ appelle au témoignage et à la conversion. Cf. *1 Corinthiens*, 15, 1-8 et *Actes* 2, 22-24.
[722] Expression de J.-F. LOUETTE dans « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », art. cité, p. 185.
[723] Voir P. RICŒUR, « Le Diable et le Bon Dieu », art. cité : cette affirmation correspond au premier dénouement dont Hilda est le témoin : « la mort de Dieu pour la subjectivité ».
[724] On ne développera pas davantage ici sur le serment : on s'y intéressera plus loin (dans la partie IV, sur la validité de l'idée de messianisme dans la *Critique de la raison dialectique*).
[725] *DBD*, p. 501.

Comme l'a vu Ricœur, entre le premier dénouement du tableau X, devant Hilda, et le dénouement du dernier tableau, devant Nasty, il y a le passage d'une mort (la mort du Créateur) à un salut subjectif (celui de Goetz *seul*), puis à un salut intersubjectif (celui de Goetz *et des autres*). Et « les deux dénouements sont liés par le dernier mot du X^e^ tableau : Goetz à Hilda : "Restons : j'ai besoin de voir des hommes" »[726]. La grande alternative structurant la pièce serait la suivante : « Si Dieu existe, l'homme est néant ; si l'homme existe… ». Le terme « homme » peut être compris de manière générique subjective, il peut aussi être compris de manière collective. Dans les deux cas, on voit que la pièce coupe le lien entre la créature et Dieu. Choix de Feuerbach contre celui d'Augustin. Pour sauver l'homme, il faut que soient retournées « la trahison et la mutilation de l'homme par l'homme » avec le refus de l'idée de Dieu et l'affirmation de la foi en l'humain[727]. Retournement, donc, du mouvement augustinien de la conversion comme retour à Dieu pour entrevoir la perfection de la vie en Dieu.

Par ailleurs, l'alternative formulée par Goetz présente le refus de l'idée de prochain. Il serait impossible d'aimer authentiquement les autres en aimant Dieu à travers eux. Ces deux amours ne sauraient être qu'inauthentiques puisque c'est là que réside tout le sens possible de la prétention à une authentique relation à Dieu. Bref : pas de prochain. Pas de communauté de co-appartenance des hommes dans le péché. Pas de communauté humaine libérée par la solidarité et le sacrifice rédempteurs du Christ. Pas non plus d'injonction à la charité qui suppose d'aimer le prochain comme soi-même, le prochain exprimant le salut par la grâce divine avec l'amour du Christ (*dilectio Christi*)[728]. En clair, Goetz coupe le lien augustinien entre les hommes et Dieu — lien présenté comme un passage — pour ne donner à voir que l'humanité et l'authenticité réelle d'une foi en la *seule* humanité. Le « besoin de voir les hommes » exprimé à Hilda peut alors être montré comme un besoin d'aimer les hommes eux-mêmes, sans médiation, sans transition, sans médiateur. Les mots de Goetz à Nasty, « Le Bien c'est l'amour », auxquels font écho les derniers échanges de la pièce, mettent au jour une possibilité d'amour entre les hommes, possibilité d'amour véritable contre l'idée de Dieu qui a fait que le Bien fût impossible sur Terre[729]. Le bien serait contagieux, à condition d'être partagé sans nul recours au divin.

Goetz sacrifie donc l'idée de Dieu pour que naisse l'homme. Il le fait dans un mouvement qui reprend des procédés textuels d'Augustin, et dans une dialectique qui congédie aussi les développements scolastiques de Thomas d'Aquin. *Le Diable et le Bon Dieu*, ou les *Confessions* et la *Somme athéologique* de Sartre? On pourrait y voir un renvoi à Bataille, lequel n'hésitait pas non plus à plagier le modèle de la confession augustinienne :

> Dans le fond de la terre,
> ô ma tombe,
> délivre-moi de moi,
> je ne veux plus l'être.[730]

[726] P. RICŒUR, « Le Diable et le Bon Dieu », art. cité.
[727] *Ibid*.
[728] H. ARENDT, *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, *op.cit*., p. 170.
[729] *DBD*, p. 434.
[730] G. BATAILLE, *OCV*, p. 72.

Le verbe « délivrer » évoque les adresses d'Augustin à Dieu et l'appel à la délivrance des péchés. Mais le destinataire du poème, à savoir la terre de la tombe, amène le poète à jeter son regard vers la matière et à le détourner du ciel et de la « vie d'instrument »[731]. On pourrait aussi retrouver dans la dialectique de Goetz le choix bataillien d'écrire un traité contre la *Somme théologique*. En effet, dans sa *Somme*, Bataille s'oppose aux différentes thèses des écrits thomistes. Il s'agit notamment, dans *L'Expérience intérieure*, d'écrire contre le projet, contre la Providence — qui fut le titre et l'objet de la démonstration du tome III de la *Somme contre les Gentils* — contre la vision de Dieu — laquelle est présentée, par Thomas d'Aquin, comme la fin ultime de l'activité intellectuelle de l'homme[732]. Mais si le personnage de Goetz se joue aussi de la confession au point d'en rire par le rire — « Seigneur délivrez-moi de l'abominable envie de rire! »[733] — et s'il présente le ciel comme une tombe — « Le ciel est un trou »[734] —, il ne le fait pas à la façon de Bataille. Au lieu de tuer le sujet, ses semblables et ses projets, le jeu de Goetz sert à assumer la subjectivité, d'abord dans sa singularité individuelle, ensuite dans ses rapports intersubjectifs.

On a indiqué plus haut que, contrairement à Bataille, Sartre n'aurait pas écrit selon une esthétique paradoxale de l'informe. On a vu aussi que le recours à la notion de péché a donné l'occasion de révéler les multiples ressources du langage. Enfin, on a montré que l'imitation de l'écriture confessionnelle n'était pas l'occasion de sacrifier le *je*, mais plutôt de lui permettre de s'affirmer dans son humanité et dans une humanité partagée avec ses semblables.

β.3. Informe et forme détournée

Le propos est à nuancer pour entrevoir, sous un autre angle, certaines traces augustiniennes dans des écrits sartriens. Le dernier texte de référence sera ici *La Nausée*. Nous nous proposons de tester une hypothèse dans les limites du champ de réflexion augustinien chez Sartre. L'écrivain proposerait, en 1938, un informe qui n'aurait rien à envier à celui de Bataille et qui réaliserait également un mouvement de « contre-création »[735]. De plus, dans cet « informe » textuel, Sartre mettrait en avant, entre autres contre les écrits augustiniens sur la puissance de l'art oratoire, de la parole confessante, et sur le pouvoir absolu du Verbe divin, un brouillage des repères discursifs en faisant jouer un frottement entre « ABSENCE DE SENS, EXCÈS DE SENS »[736].

Comment Sartre forme-t-il cet informe dans *La Nausée*? Il place Roquentin entre la vie et la mort. Il ménage une ignorance quant à son état (vivant, mort?) au moment de la découverte des notes qui

---

[731] Cf. S. SANTI, *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, Amsterdam et New York, Éd. Rodopi, « Faux titre », 2007, p. 254, pour l'explication du poème : « […] le silence de la tombe [est un] espace de repli, [un] refuge où la liberté est promise ».
[732] G. BATAILLE, *OCV*, p. 18-21 et 22-25. On pourra évidemment se référer à Thomas d'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, tome III, « La Providence », présentation et tr. V. AUBIN, C. MICHON et D. MOREAU, Paris, Flammarion, « GF », 1999, p. 7-9. et, notamment, III, 52, §6.
[733] *DBD*, p. 433. À rapprocher d'une thèse de Bataille : « le rire est la seule issue » (*OCV*, p. 451, note 1 de la page 181).
[734] *DBD*, p. 469.
[735] Selon le terme qu'emploie J.-F. LOUETTE au sujet de l'informe bataillien (dans « *Informitas* de l'univers et figures humaines. Bataille entre Queneau et Leiris », art. cité, p. 122).
[736] Selon les mots de Lucette Finas, dans son analyse du récit *Madame Edwarda* (L. FINAS, *La Crue. Une lecture de Bataille :* Madame Edwarda, Paris, Gallimard, 1972, p. 299).

composent le récit. Par ailleurs, à la fin du texte, Roquentin présente comme un désir *son* histoire, « un peu comme [celle d'un] héros de roman », histoire produite par le regard des « gens », mais seulement au conditionnel (« il y aurait », « ils diraient », « ils liraient »). Dans cette incertitude de l'hypothèse, c'est « comme si [Roquentin] était mort », d'une mort qui reste « mystérieuse » et supposée[737].

Le choix de ce mystère, avec « L'avertissement des éditeurs » et la fin du récit, est une manière de contester la position de créateur. Au lieu de la nécessité du *Fiat* est montrée, dans la présentation même du récit, une contingence de l'écriture et de la parution de l'œuvre. De plus, s'il y a cette contestation indirecte de la figure même de l'auteur, il y a aussi, sur le plan typographique et stylistique, le choix d'une écriture qui laisse une place importance aux blancs, aux points de suspension et aux ruptures syntaxiques — anacoluthes, ruptures entre deux phrases, incompatibilités lexicales, suspension du sens des infinitifs, déictiques qui ne montrent rien, etc[738]. Il y a aussi le choix d'une gaucherie (stylisée) dans l'utilisation des prépositions, des verbes dans leur usage transitif ou intransitif, dans l'indétermination de ce que voit, sent et pense Roquentin. Prenons cette scène :

> De toute façon, ça changerait un peu. Je pose ma main gauche sur le bloc-notes et je m'envoie un bon coup de couteau dans la paume. Le geste était trop nerveux ; la lame a glissé, la blessure est superficielle. Ça saigne. Et puis après ? Qu'est-ce qu'il y a de changé ? Tout de même, je regarde avec satisfaction, sur la feuille blanche, en travers des lignes que j'ai tracées tout à l'heure, cette petite mare de sang qui a cessé enfin d'être moi. Quatre lignes sur une feuille blanche, une tache de sang, c'est ça qui fait un beau souvenir.[739]

« Je pose ma main gauche ». La main gauche ou la main du diable? La main maudite de l'écrivain qui séduit avec ses mots, sans se tourner avec eux vers Dieu? En tout cas, cette main gauche blessée (du « ça ») côtoie la main droite qui écrit des alexandrins. Elles prennent part à un dispositif d'écriture instable, faisant se côtoyer, sur une même page, le dire prosaïque d'une indécision — « je m'en vais, je me sens vague » — et l'image poétique d'une lumière dans et par l'écriture — « un peu de clarté tomberait sur mon passé » ; et dans une même phrase, le style haut de l'alexandrin et le sujet bas d'une histoire de table et de digestion — « Il fallait digérer le poulet et la tarte »[740].

Découverte de Roquentin : la contingence. Chez Augustin, la nécessité du péché originel se pense à la lumière de la nécessité du bien divin. La scène du jardin de Milan raconte la contradiction vécue au-dedans de soi avec la reconnaissance de ces deux nécessités, nécessités qui tiraillent la volonté et l'amènent à fléchir sur le lieu de l'esprit comme sur celui du corps[741]. Le personnage de Roquentin fait aussi l'expérience d'une crise spirituelle, dans la scène du jardin public, mais cette crise est contraire à

---

[737] Cf. V. RAOUL, « The Dairy Novel: Model and Meaning in *La Nausée* », art. cité, p. 707 : « On ne sait si Roquentin a disparu, s'il est devenu fou, s'il s'est suicidé, peu importe car c'est *comme s'il* était mort » — notre traduction de la fin de l'article. Nous ferons référence, dans notre développement sur *La Nausée*, au texte auquel renvoie V. RAOUL, à savoir T. KEEFE, « The Ending of Sartre's *La Nausée* », *Forum for Modern Language Studies*, 12, 1976, p. 217-235.

[738] *N*, p. 7 : « Dans un cas seulement il pourrait être intéressant de tenir un journal : ce serait si » ; p. 9 : « Une fois dans la place ça n'a plus bougé, c'est resté coi […] », pour un exemple du « Feuillet sans date », et un autre du « Journal » daté du lundi 25 janvier 1932.

[739] *N*, p. 119.

[740] *Ibid*., p. 62. Cf. l'article de G. PURNELLE, « "Excusez-moi, monsieur". Les alexandrins dans La Nausée », *Poétique*, 2005, n° 144, p. 457-479.

[741] SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livre VIII, chap. VIII.

celle d'Augustin. Elle n'amène pas à reconnaître l'absoluité d'une transcendance nécessaire. Il n'y a donc que l'existence dans sa contingence et, de la même manière que le roman raconte sa propre histoire, sans être soumis à un sens dernier, ce constat fait par Roquentin n'est pas le moment de la recherche d'une autre vérité[742]. Pas de livre à prendre (*tolle*), pas de livre à lire (*lege*) : le livre de Roquentin-*auteur* n'existe pas.

Le jeu avec le texte d'Augustin permet de donner à voir le *je* dans une représentation ludique et problématique du discours de soi. Pareil jeu dramatise les rapports du sujet avec le monde, sans la sentinelle d'un Ego intérieur, en évitant le double écueil du « roman de l'intériorité » et du roman naturaliste-réaliste[743]. En somme, « point de moi hors des hommes et des choses », mais bien un moi avec les hommes et les choses, par le point d'opposition au divin. Et ces mots de Roquentin, contre leur sens (signification, direction) augustinien, sont révélateurs de la pensée de Sartre : « je ne veux pas secrets, pas d'états d'âme, pas d'indicible »[744].

Pas de retour au divin, pas de révélation d'un moi profond par la confession. Donc, pas d'espoir d'un salut qui passerait par la plongée dans les plis du moi. Ce refus est écrit dans *La Nausée*. Il est dit aussi dans des développements des *Chemins de la liberté*. La relation amicale toutefois conflictuelle entre Mathieu Delarue et Daniel Sereno est l'une des lignes qui évoluent de *L'Âge de raison* jusqu'à *La Dernière Chance*.

Avec Daniel, l'écrivain réalise une peinture des considérations augustiniennes sur la notion de mal : « Sartre retrouve la question théologique de la liberté pour le Mal […] [il] présent[e] […] un véritable "ange noir" […] une personnage mauvais de façon compréhensive, [la] figure mystérieuse du "Mal psychologique" »[745] . Qui est ce personnage, Daniel Sereno? Un personnage identifié à un archange, à Satan, qui assume lui-même sa parenté avec Caïn[746]. Un homosexuel sadique et masochiste qui n'accepte pas sa sexualité et tente de s'alléger du poids du péché en allant se confesser auprès d'un prêtre. Le *topos* de la confession, que l'on trouve chez Huysmans, chez Mauriac, chez Bernanos et chez Jouhandeau, est repris par Sartre[747]. Dans *L'Âge de raison*, il se focalise sur les remords de son personnage et affirme : « c'est le plus délicat de tout le roman »[748]. Dans *Le Sursis*, les longues pages de la confession écrite de Daniel sont

---

[742] Ce que montre, par ex., H. DAVIES dans « *La Nausée* as narrative of compensations », *Australian Journal of French Studies*, sept.-déc. 1978, p. 279-288. Il cite, entre autres, T. TODOROV, *Littérature et Signification*, Paris, Larousse, 1967, p. 49 : « Ainsi apparaît la vanité des recherches du sens dernier de tel roman, de tel drame ; le sens d'une œuvre consiste à se dire, à nous parler de sa propre existence ».

[743] Sur le « je » et ses « jeux » dans *La Nausée*, F. THUMEREL, « Relire La Nausée », *L'École des Lettres*, n° 8, 9, 10, février-mars 1991 et « L'Œuvre-au-miroir ou le jeu de la parole et de l'écriture dans *La Nausée* », *ÉS*, n° V, Paris X, 1993, p. 51-68; sur le discours de soi et ses représentations chez Sartre, G. PHILIPPE, *Le Discours en soi. La représentation du discours intérieur dans les romans de Sartre*, *op.cit*., p. 93 not.

[744] *N*, p. 17, cité par J.-F. LOUETTE dans « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », art. cité, p. 175.

[745] J. DEGUY, *Sartre, une écriture critique*, *op.cit*., p. 153-154.

[746] *Ibid*., p. 154.

[747] *Ibid*. J. DEGUY fait notamment le parallèle entre la confession écrite de Daniel dans *Le Sursis* et les lettres de Gabriel dans *Les Anges noirs* (1936) de F. Mauriac.

[748] Voir I. GRELL, « Jean-Paul Sartre et Daniel Sereno : *agnosco fratrem* », *SSI*, vol. 7, Berghahn Journals, UK, North America, 2001-2002, p. 58-75, et Les Chemins de la liberté *de Sartre, genèse et écriture (1938-1952)*, préfacé par M. CONTAT, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, NY, Oxford et Wien, Peter Lang, 2005, p. 46.

traitées différemment. Sartre détourne ses mots de la valeur de témoignage vrai telle qu'elle est présentée par Augustin, valeur de témoignage qui fait du texte de la confession un texte digne d'être lu, d'être respecté et d'être transmis. En effet, comme l'a indiqué Jacques Deguy, l'attitude de Mathieu révèle le mépris sartrien d'une parole qui « dérive vers un autre universel spirituel »[749] : « Mathieu froissa les feuilles avec impatience. "Quelles vieilleries", pensa-t-il. La glace était baissée, il roula la lettre en boule et la jeta par la fenêtre, sans lire davantage. »[750]

La confession consisterait à fouiller dans de « puants marécages »[751], lesquels ne manifesteraient, *in fine*, qu'un « cœur creux et plein d'ordures » dont il vaudrait mieux se débarrasser au lieu de regarder dans son fond.

3.4. Traces des chrétiens, II : Pascal

… « cœur creux et plein d'ordures » : peut-on mettre en lien cette image pascalienne avec celle de la nausée sartrienne? Pierre Magnard, dans un article sur « Pascal et le sens du vide », affirme qu'il faut les distinguer. Le « vide intérieur du cœur pascalien », avec lequel on peut penser l'expérience de l'ennui, a ceci de singulier qu'il ne saurait être comblé que grâce aux « choses du salut » et à l'intérêt porté sur les *fins* dernières[752]. Sans cela, dans l'ignorance de ce qui nourrit la faim d'absolu, l'être humain ne ferait qu'errer d'un péché à l'autre : l'*acedia-tristitia* qui favorise l'inaction dans la paresse, ou encore l'*invidia* qui observe d'un mauvais œil le bonheur d'autrui[753]. N'allons pas assimiler l'ennui pascalien à l'angoisse sartrienne, pas non plus confondre le moi « creux » de Pascal et le *moi-moignon/nions*, ou encore moi-*non* dans ses diverses résonances chez Sartre[754]. L'objectif est d'interroger les traces de Pascal chez Sartre pour en entrevoir des aspects critiques sur la notion de salut.

α. Positions et oppositions

α.1. Dans le *Carnet Midy*

Travaillant sur la question difficile des rapports entre Sartre et la théologie, Kate Kirkpatrick a mentionné à plusieurs reprises l'effet des fragments pascaliens sur les grands penseurs et écrivains lus par Sartre (Voltaire, Stendhal), et sur le jeune Sartre lui-même[755]. Pour donner une validité à la thèse d'une présence *active* de Pascal dans la formation intellectuelle de l'étudiant, Kate Kirkpatrick se réfère à deux

[749] J. DEGUY, *Sartre, une écriture critique*, *op.cit*., p. 154.
[750] *S*, p. 1099.
[751] L'image est de Beauvoir dans *FdA*, p. 31 — texte cité par J.-F. LOUETTE dans « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XIII.
[752] P. MAGNARD, « Pascal et le sens du vide », *Baroque*, n° 12, 1987 (article numérisé, disponible à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/baroque/580).
[753] Voir M. BOUSSEYROUX, « Le vice du vice », *ERES*, février 2009, n° 13, p. 17-28, sp. 19-21 ; J.-N. DESPLAND, « La tristesse en présence de Dieu : de l'acédie à la mélancolie », *Médecine & Hygiène*, février 2013, vol. 33, p. 71-81, sp. p. 74-77 ; P. MAGNARD, « Pascal et le sens du vide », art. cité.
[754] J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XII.
[755] K. KIRKPATRICK, *Sartre on Sin*, *op.cit*., p. 40-55.

textes : une liste, rédigée par Sartre, de ses lectures de jeunesse, et le *Carnet Midy*[756]. Dans le premier texte, le nom « Pascal » apparaît à la première page qui porte la précision : « 18 ans ». Dans le second texte, Sartre reprend, sous « Pascal », plusieurs extraits des *Pensées* et du *Discours sur les passions de l'amour*. Les fragments repris sont notamment une partie de ceux relatifs à la « misère de l'homme ». Dans l'ordre des notes du *Carnet Midy* et sans exhaustivité, il est question des fragments (scindés par Sartre) n° 397 et n° 398 de l'édition Brunschwig, du fragment n° 409, du fragment n° 147 sur l'être imaginaire, du fragment n° 199 sur la condition de l'homme sans la foi, du fragment n° 233 sur l'âme « jetée dans le corps » et la disproportion entre la justice de Dieu et la justice humaine[757]. Les extraits sur « les passions de l'amour » renvoient, entre autres, à la gloire, et suggèrent la vanité d'une quête du moi à travers l'amour qu'on attend des autres. De façon générale, ces citations reprises par Sartre sur le *Carnet Midy* méritent un repérage.

Avec Pascal, le jeune Sartre débuterait son entreprise de « destruction de l'égologie ». Par la forme fragmentaire de l'écrit, par le contenu des fragments, par leur reprise sur le *Carnet*, Sartre poursuivrait la démarche pascalienne consistant à « critiquer l'*ego* substantiel en métaphysique » et à « faire apparaître l'insubstantialité de l'*ego* »[758].

Dans le *Carnet Midy*, Sartre ne fait pas explicitement mention des fragments qui disent le salut ou qui mentionnent Jésus-Christ en tant que Sauveur. Le jeune étudiant ne renvoie donc pas au « mystère du Messie » du fragment n° 613, pas plus qu'à la Passion définie par Pascal au fragment n° 839 comme instrument de Dieu faisant « éclater [à travers les souffrances du Fils] sa puissance salvatrice ». Quant au fragment n° 233, le jeune Sartre n'en reprend que le début, sans mettre en évidence l'essentiel : le pari que tout homme doit faire parce que, quel qu'il soit, où qu'il soit, à quelque époque que ce soit, il est *embarqué*[759]. Nous concluons de ces absences à un intérêt de Sartre pour les remarques pascaliennes d'ordre anthropologique, sans pour autant inférer de ce constat une ignorance du projet apologétique de Pascal avec les *Pensées*[760].

---

[756] Sur la nature de ce dernier texte et le fait qu'il révèle « la culture réassimilée de Sartre à dix-neuf ans », voir de M. CONTAT et J. DEGUY, « Les *Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre. Effets d'écriture, effets de lecture », *Littérature*, 1990, n° 80, p. 17-41 (en particulier la p. 19).

[757] On attirera l'attention en particulier sur le fragment n° 199, qui dit l'attente de la mort « avec douleur et sans espérance ». C'est un fragment qui a frappé aussi André Malraux — il le cite intégralement dans *Les Noyers de l'Altenburg* (Paris, Gallimard, 1948, p. 7).

[758] Nous trouvons ces deux affirmations citées dans le chapitre « La destruction de l'égologie » de *Pascal et la philosophie* de V. CARRAUD (Paris, PUF, « Épiméthée », 1992), p. 294 et 296. Nous renvoyons aussi, sur la critique des illusions salvatrices de l'amour quand le moi l'attend des autres, à H. BOUCHILLOUX, *Pascal*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophes », 2004, p. 144.

[759] Sartre, dans les années 1940, donnera une portée existentielle à ce verbe essentiel chez Pascal (cf. la partie IV de notre travail) ; il reprendra la logique pascalienne du pari, mais pour la détourner de son mouvement qui, chez Pascal, nous amène rationnellement aussi à parier sur Dieu.

[760] Le projet, donc, de présenter une « apologie » de la religion chrétienne en tant que religion d'un salut qui suppose la croyance en un Christ ressuscité et rédempteur. On indiquera ici que les occurrences des mots « salut », « sauveur », « rédemption » sont nombreuses dans les *Pensées*. Elles montrent que le christianisme est la seule vraie religion pour Pascal, parce qu'il est la religion du cœur et de la vérité de l'homme (inséparable de celle de l'homme-Dieu : le Christ-médiateur qui sauve). Sur le salut chez Pascal, on lira en particulier : H. PASQUA, *Blaise Pascal : penseur de la Grâce*, préf. de Ph. SELLIER, Paris, P. Tequi, 2000 ; Ph. SECRETAN, *Le Pouvoir et le Salut : critique pascalienne du politique*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; E. MOROT-SIR, *La Raison et la Grâce selon Pascal*, préf. de J. MESNARD, Paris, PUF, 1996 ; J. MESNARD, *Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965. Pour une présentation générale de la pensée de Pascal, entre « conversion et apologétique », on consultera en particulier H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et Apologétique*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986, not. les p. 14,15 et 16 (définition de l'apologétique et de la conversion, portrait de Pascal en philosophe engagé).

α.2. Une opposition à acter et à nuancer

On a vu que le jeune Sartre s'est rapidement défini comme athée, en dépit de variations dans les récits du début de son athéisme et avec la conscience d'une expérience athée « cruelle et de longue haleine ». Par conséquent, il importe de constater et de préciser les modalités d'une opposition à l'apologétique pascalienne. S'opposer à cette apologétique, cela veut dire s'inscrire contre la vérité écrite par Pascal de l'homme-pécheur, de l'existence de tout homme *existentiellement* liée au péché originel — ce qui fournit une trame essentielle de la lecture pascalienne de saint Augustin[761]. S'opposer à Pascal, cela revient aussi, pour Sartre, à construire sa philosophie contre l'idée de la rédemption accordée aux croyants par la miséricorde divine et contre l'idée de l'anéantissement christique corrélé à la rémission. De ce point de vue, on pourra rapprocher Sartre et Bataille, ce dernier écrivant dans *L'Expérience intérieure* : « Pascal acceptait de ne pas dormir en vue de la béatitude à venir (il se donnait du moins cette raison). Je refuse d'être *heureux* (d'être sauvé) »[762].

Pourtant, l'opposition Pascal/Sartre est à pondérer sur plusieurs points. On verra, dans la partie II consacrée à la mystique, que la référence pascalienne a soutenu chez Sartre une sorte de mystique négative, élaborée autour des thèmes de la nuit, de la mort et du néant. Affirmons d'ores et déjà que Sartre a trouvé chez Pascal une vision complexe de l'existence humaine révélant les facettes de son ambivalence — la misère, la grandeur[763]. En effet, « tout homme est toujours capable du péché et de la grâce », ce qui va avec la conception d'une liberté capable du meilleur comme du pire dans le cadre de son « projet »[764]. Une lecture, qui rapproche Sartre de Pascal, a été proposée par E. Morot-Sir dans *La Raison et la Grâce selon Pascal*. L'auteur de l'ouvrage suggère notamment, quoique trop rapidement, des affinités entre l'existentialisme sartrien et celui de Pascal[765]. Et dans sa préface du texte, J. Mesnard précise :

> [des] athées déclarés [se] sont situés, par leur problématique de l'homme, dans la postérité d'un Pascal qui [a] fait de l'existence le point de départ nécessaire de toute réflexion […] la trace de l'auteur des *Pensées* a été saisie de préférence chez ceux qui pouvaient en paraître le plus éloignés [dont Sartre].[766]

Autre lecture d'un Sartre, lecteur de Pascal, à relever : celle d'Emmanuel Godo (lui-même lecteur de Mounier),

> Il y a quelque chose de pascalien […] dans cette façon qu'a l'existentialisme sartrien d'assurer "le nettoyage de l'optimisme vulgaire et mensonger qui traduisit, au siècle dernier,

[761] Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1995.
[762] *EI*, p. 56.
[763] Voir *CpM*, p. 508-509. Sartre synthétisera cette ambivalence au niveau romanesque avec le personnage de Pascal Montastruc, dit « Pascal Le Borgne », dans *Le Sursis*. *S,* p. 828-829, pour la présentation du personnage (qui est lui-même une synthèse de Pascal, pour le questionnement métaphysique : « Mais où c'est qu'ils vont? », et de Montherlant, pour la tentation héroïque, tournée en dérision : « il rejetait la tête en arrière, il laissait filer l'auto contre lui », p. 829). L'analyse de cette ambivalence n'est pas la nôtre. Elle a été faite par J.-F. LOUETTE dans son séminaire sur *Le Sursis* (en 2014) ; elle a été exploitée aussi dans sa communication sur « La réception des *Chemins de la liberté* » (rencontre annuelle du G.E.S., 25 septembre 2021). Elle fera l'objet d'un article à paraître dans la revue *Poétique* (« Le jeu des influences. Sur l'écriture de la simultanéité dans *Le Sursis* »).
[764] Cf. H. BOUCHILLOUX, *op.cit*., p.113 et *EN*, p. 598.
[765] E. MOROT-SIR, *La Raison et la Grâce selon Pascal*, *op.cit*., p. 4-5.
[766] J. MESNARD, préface à E. MOROT-SIR, *La Raison et la Grâce selon Pascal*, *op.cit*., p. XIV et XV.

> la mystification bourgeoise et la décadence religieuse" [citant Mounier]. Car quiconque aborde l'existence humaine par l'expérience crue du concret ne peut manquer de recevoir "le choc bouleversant de son absurdité apparente, de sa solitude fragile, et de l'incohérence de ses découvertes". L'angoisse mise à nu par Sartre n'est pas antichrétienne. […]. L'existence, pas plus pour le chrétien [janséniste] que pour l'homme sartrien ne se donne sous un jour hospitalier.[767]

Ces lectures sont à lier, notamment, aux différentes définitions pascaliennes du néant dont Sartre a repris des aspects dans son parcours ontologique au début du traité de 1943. Les fragments des *Pensées* le montrent. Le néant est à voir autant sous l'angle *scientifique* (comme passage à la limite, comme « zéro », comme entière privation, etc.) que sous l'angle *spirituel* (avec l'être humain tiré du néant, avec le néant introduit par le péché dans le monde contre la plénitude d'être de Dieu, etc.). Dans ce cadre apologétique, le terme « néant » reçoit une dimension axiologique irréductible au *nihil negativum* — le contradictoire — et au *nihil privativum* — le non-étant, au sens privatif, ou « l'objet vide d'un concept », ou encore le manque appauvrissant un concept[768]. Le mot « néant » signifie alors aussi bien la finitude de la créature, que la séparation, introduite par un « néant de valeur », du péché, ou encore le rachat par la grâce divine et la kénose du Christ. Si l'on se place au cœur de l'anthropologie pascalienne et des moyens d'un discours persuasif, on constate que l'objectif littéraire de Pascal est de « provoquer [par l'angoisse] des prises de conscience pour que l'homme [soit conscient] de son néant comme pécheur »[769]. Pareille écriture a inspiré Bataille[770]. D'où les rapprochements que fait Sartre entre *Les Pensées* et *L'Expérience intérieure* dans « Un nouveau mystique ». Dans le style pascalien pensé pour produire le vertige du lecteur, on trouve également ce qui a influencé la notion d'angoisse chez Heidegger. L'angoisse heideggérienne, dont Sartre a repris le caractère pathique et le rapport avec le néant, est cette affection authentique et fondamentale (*Grunderfahrung*) qui rappelle au Dasein son être mortel. Sartre, avec Pascal et Heidegger, met aussi en avant l'importance de l'angoisse par laquelle le pour-soi accède à un degré supérieur de lucidité. En revanche, Sartre dépasse ces analyses par une écriture négative du néant qui n'est pas pensée dans sa détermination par rapport à la mort — que cette mort soit envisagée comme une ouverture à la vie éternelle en Dieu (chez Pascal), ou qu'elle soit comprise *destinalement* comme ce par rapport à quoi l'être humain existe (chez Heidegger).

Avant d'en venir à la singularité de l'ontologie sartrienne, il importe d'indiquer deux points. D'abord, en quoi la pensée de Sartre doit beaucoup à la description pascalienne de la misère et du

---

[767] E. GODO, *Sartre en Diable, op.cit.*, p. 171.

[768] On se réfère à la distinction travaillée par Baumgarten (dans *Metaphysica*) et par Kant (dans la *Critique de la raison pure*), voir C. ROMANO, « Kant », dans J. LAURENT et C. ROMANO (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2011, p. 142-143.

[769] Citation tirée de H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et Apologétique*, *op.cit.*, p. 43. Cf. aussi Cf. L. MARIN, *La Critique du discours. Sur la* Logique de Port-Royal *et les* Pensées *de Pascal*, Paris, Éd. de Minuit, « Le sens commun », 1975, p. 365 (retour ici sur Pascal comme « maître en l'art de persuader ») ; sur les objectifs de l'apologétique pascalienne, voir E. MOROT-SIR, *op.cit.*, p. 28 et H. BOUCHILLOUX, *op.cit.*, p. 117.

[770] On sait que Bataille a lu à plusieurs reprises des textes de Pascal et sur Pascal (voir J.-L. CORNILLE, *Bataille conservateur. Emprunts intimes d'un bibliothécaire*, Paris, L'Harmattan, « Critiques littéraires, 2005). Philippe Sabot rappelle notamment que Bataille lisait et fréquentait Chestov au moment où celui-ci écrivait et faisait paraître un texte sur Pascal, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal* (trad. M. EXEMPLIARSKY), Paris, Grasset, 1923 (voir l'article de Ph. SABOT, « Extase et transgression chez Georges Bataille », *Savoirs et Clinique. Revue de psychanalyse*, janvier 2007, n° 8, p. 87-93).

« sentiment d'incompatibilité, d'étrangeté radicale » de l'homme[771]. Ensuite, en quoi le salut chrétien sert particulièrement de marqueur dans la construction parallèle de la notion de mal et de salut chez Sartre.

α.3. Le salut chrétien, point de repère et de conflit

Bien que les problématiques existentielles sur le mal, la contingence et l'absurdité de l'existence ne tolèrent pas, chez Sartre, de solution religieuse, elles supposent l'idée du salut chrétien comme point de repère et comme point d'opposition. La formation philosophique de Sartre lui a permis de mieux déterminer les raisons de la force attractive de ce double point, mais aussi de former le contrepoint permettant de nier la ligne pascalienne dirigée par la vérité chrétienne de l'amour divin :

> Certes [Sartre] ne f[ait] pas confiance à la grâce divine pour sauver les hommes ; mais, avec Pascal, [il] refus[e] la complaisance d'une logique non contradictoire du possible : chaque pensée, chaque action, est un pari sur l'être, un espoir qui surgit à la pointe extrême d'une pensée négative rigoureuse.[772]

Grâce à cette conception, Sartre a pu à la fois s'inscrire en faux contre une tradition chrétienne que Pascal tantôt conteste, tantôt radicalise, et envisager la question du salut au sein de l'histoire humaine, avec la réflexion sur le mal (d'où vient-il? comment s'en libérer?), et sur le langage (d'où viennent les failles des mots? comment retrouver une communication linguistique qui soit juste?). La lecture de Pascal a l'intérêt de reprendre des thèses de l'augustinisme sur la grâce, dans l'opposition connue entre les jansénistes et les jésuites[773]. Nonobstant, Pascal déplace surtout les thèses d'Augustin, entre autres en s'inscrivant dans la double problématique de la sotériologie et de la linguistique propre au XVII^e^ siècle. Louis Marin l'a montré, dans *La Critique du discours. Sur la* Logique de Port-Royal *et les* Pensées *de Pascal*, en 1975 : « le miroir multiple de la structure linguistique se fracture dans les deux discours qui devraient cependant s'y refléter : le discours de Dieu à l'homme ; celui de l'homme à l'homme. »[774] Dans son siècle, Sartre interroge l'impossibilité du salut au sein d'une réflexion sur l'impossibilité d'un langage de l'homme à l'homme, qui serait peut-être l'effet de l'impossibilité définitive d'un dialogue entre Dieu et l'homme. Ce qui n'empêche pas de remobiliser, dans une veine pascalienne, un véritable pari.

β.Du pari à la croix

β.1. Le pari, le projet et le temps

La notion de pari chez Sartre aide à signifier la part de risque que comporte tout projet. Parier, c'est une manière de s'engager, même quand cela suppose de le faire seulement vis-à-vis de soi-même, dans la prise en compte de l'incertitude relative à l'avenir et de la possibilité qui fait naître l'angoisse. Ajoutons que ce pari, qui porte sur un futur dont le sujet ignore s'il sera vivant pour le vivre, suppose aussi un face-à-face, en pensée, avec la mort, et une injonction à agir à la fois malgré elle et avec elle. Dans

[771] J. MESNARD, préface à *La Raison et la Grâce selon Pascal* d'E. MOROT-SIR, *op.cit.*, p. X.
[772] E. MOROT-SIR, *op.cit.*, p. 5.
[773] L. KOLAKOWSKI, *op.cit.*, p. 356-362.
[774] L. MARIN, *op.cit.*, p. 10.

L'Être et le Néant, Sartre mobilise le verbe « parier » dans une réflexion qui porte sur l'appréhension d'un possible et sur l'engagement vis-à-vis de ce possible avec l' exigence et l'urgence d'agir[775]. En l'occurrence, l'urgence d'agir est ici celle d' écrire. Sartre n'hésite pas à employer, pour la dire, l'idée d'un *appel*, d'une *exigence passive*, d'une *structure d'exigence du monde*. Ce qui justifie ces termes choisis, c'est la prise en compte « des fins plus lointaines et plus essentielles », des significations et possibilités ultimes, lesquelles sont toutes liées à ce constat qui justifie l'articulation du pari et de l'action : je parie et j'agis pour réaliser un possible dans la mesure où je sais que « je *ne* sais *pas* si je le continuerai demain »[776].

Ces remarques sont à penser avec le pari pascalien, qui prend en compte les limites de la créature humaine. En effet, c'est la finitude qui explique la logique du pari et l'engagement à réaliser en vue du salut éternel[777]. C'est cette finitude que Sartre retrouve quand il parle du pari et des possibles humains, avec l'injonction, à partir de la finitude, à agir en tant qu'homme dans le monde en intégrant la singularité de l'avenir pensé d'un point de vue humain.

Plus brièvement, il faut reconnaître que « la contingence radicale et l'humanisme radical ont partie liée chez Sartre »[778], mais il ne faudrait pas en rester à ce constat, ni non plus considérer qu'il serait simple d'être *ici* et de s'engager en son sein. Denis Hollier l'a souligné en spécifiant une difficulté considérable : écrire, comme agir, c'est faire un pari pour être de son temps ; c'est parier, par l'acte, et se prescrire ainsi d'exister dans « un présent volontariste ». Avec cette précision, on voit combien le pari accompagne la réflexion sur le projet dans la mesure où il s'inscrit dans un horizon temporel singulier, un tourniquet « présent-avenir » qui refuse « les structures d'attente »[779].

β.2. Échoir, parier

Le refus de l'attente est présent et même radicalisé dans la notion bataillienne de chance. À ce niveau, le renvoi à Pascal sert fermement de point d'opposition. Dans le projet sartrien, on trouverait encore cette logique de l'attente qui structure le pari du salut en Dieu. À l'inverse, même la gloire chez Bataille serait à voir sous l'angle d'une chance imprévisible. Pas de pari sur l'avenir, ou avec l'avenir, mais l'arrivée d'un instant qui vient couper une existence soumise aux injonctions du calcul, de l'économie et du projet — trois termes dont le pari fournit la synthèse.

En bref, jeu de l'héraclitéisme contre l'hégélianisme[780], pour placer une dent cariée dans le système hégélien. Ce jeu et cette jouissance de la chance qui « échoit »[781] ont-ils une issue positive, d'après un constat

---

[775] *EN*, p. 70-71.
[776] *Ibid*., p. 71 (nous soulignons).
[777] D. MOREAU, *Les Voies du salut, op.cit*.
[778] Nous citons Ph. PETIT, « Sartre : le pari anthropologique », *Cités*, février 2005, n° 22, p. 137-139 et nous renvoyons aussi à A. GOMEZ-MULLER, *De la nausée à l'engagement*, Paris, Le Félin, 2005.
[779] D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit*., p. 76-79.
[780] Cf. V. GÉNY sur « Georges Bataille / Héraclite. Contribution à une analyse de la notion de *chance* », *Le Portique*, n° 29, 2012, l'article est en ligne à l'adresse : https://journals.openedition.org/leportique/2597#ftn37. Nous l'avons lu le 30 mars 2018.
[781] G. BATAILLE, *OCVI*, p. 85 : « *Chance* a la même origine (*cadentia*) qu'échéance. *Chance* est ce qui échoit, ce qui tombe (à l'origine bonne ou mauvaise chance). C'est l'aléa, la *chute* d'un dé. »

sartrien ? Il n'est pas évident de reconnaître que « [l]e sujet finit par perdre, ou par se perdre, et [que] c'est enfin ce qui le sauve ». Pas non plus de dire que cette perte peut être synonyme d'un salut[782]. En revanche, la chance, chez Bataille, apparaît dans une opposition à Pascal : la *chute* du dé plutôt que le pari de cette chute, le désir du péché plutôt que celui du salut. S'il faut s'ouvrir à la chance, il faut aussi comprendre ce que cette ouverture suppose : le fait de s'ouvrir à ce qui tombe, à une perte, laquelle exige le renversement de tout projet.

La *chance* ou la *mal* chance, ou chance du mal. Pour autant, cette chance est-elle contradictoire par rapport au pari sartrien? S'il y a un point de jonction et d'opposition dans le fragment sur le pari des *Pensées*, doit-on cependant considérer que cette jonction est également un étau entre la chance chez Bataille et le pari chez Sartre?

Dans les notes sur la morale de 1947-1948, le terme « pari » apparaît au sein d'un développement construit sur une opposition à Hegel et à Kojève[783]. On aurait là une proximité avec la notion bataillienne de chance. Le pari sartrien relèverait de ce risque irréductible au mouvement de l'Esprit absolu comme réalisation de l'Idée. C'est également ce que Simone de Beauvoir souligne dans *Pour une morale de l'ambiguïté* en 1947. Le pari serait à rapprocher étroitement des risques et des chances sur lesquels on mise. Il serait à distinguer du choix éthique, de la décision morale, qui relèvent d'une responsabilité reconnue et d'une assomption faite « sans secours, [par quoi] on pose des valeurs »[784]. La conception beauvoirienne du pari est influencée par celle de Pascal[785]. Celle de Sartre l'est également, et elle sous-tend, en partie, sa critique de Hegel. Relevons une analyse dont Sartre reprendra des éléments au moment de la rédaction des « Questions de méthode » (entre 1955 et 1957) et dans le texte de sa conférence sur « Kierkegaard vivant » (à l'Unesco, en avril 1964) : « Ainsi, la philosophie de Hegel est une Histoire au sens où l'Histoire est une science tournée vers le passé. Non une historialisation au sens où elle dévoilerait vraiment sa dimension du futur. »[786]

C'est en définissant le futur que Sartre retrouve l'idée de pari. Au lieu du regard divin du prophète du passé — regard hégélien —, le futur sur lequel on parie se regarde à hauteur d'un regard d'homme — regard, de ce point de vue, pascalien. En effet, la dimension du futur, c'est l'ignorance, le risque, l'incertitude et le pari. » Et Sartre, d'ajouter : « Si chaque homme est un risque, l'humanité tout entière est un risque. Risque de ne plus pouvoir exister, risque de stagner indéfiniment dans un des aspects de son histoire. »[787]

Néanmoins, Sartre se décale par rapport à la chance chez Bataille. Il se décale aussi de la réflexion de Beauvoir qui, d'une part, associe le pari aux risques et à la chance et, d'autre part, le distingue de l'engagement dans une décision. Ce décalage a l'intérêt de donner un relief supplémentaire à la notion.

---

[782] S. LIPPI, *Transgressions. Bataille, Lacan*, Paris, ERES, « Point hors lignes », 2008, p. 239-246.
[783] C'est ce que G. WORMSER met en avant dans son article sur les *Cahiers pour une morale* (*Dictionnaire Sartre*, *op.cit*., p. 50).
[784] *PMA*, p. 207-208.
[785] Voir par exemple « Privilèges », dans *FBS?* de Beauvoir, avec l'article « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », p. 267.
[786] *CpM*, p. 483.
[787] *Ibid*., p. 483-484.

Le pari peut être entendu de manière analogue au serment. « Faire le pari de… », c'est une façon de prêter serment, et de le faire par rapport à soi. C'est ce qu'on retrouve dans *Le Diable et le Bon Dieu*, lorsque le personnage de Gœtz fait le pari de se soumettre au Bien en jouant avec le cornet à dés : « je parie donc que je ferai le Bien : c'est encore la meilleure manière d'être seul. J'étais criminel, je me change : je retourne ma veste et je parie d'être un saint ».[788] Ici, le verbe « parier » prend le sens de « jouer la comédie » — celle de la soumission à la chance et à la valeur du bien comme valeur choisie — surtout que Goetz « a triché pour perdre »[789]. Écriture performative qui a une valeur théâtrale : « l'intériorité vide de la liberté s'y retourne en gestes emphatiques – tout en surface, dans un style volontiers à la Pardaillan »[790].

Un certain écho s'entend dans la scène. Il provient d' une affirmation de Sartre sur le serment rédigée dans les *Carnets de la drôle de guerre* : « le serment à soi, prototype de tous les serments, est une incantation vaine par quoi l'homme essaie en vain de charmer sa liberté future. Il ne jure d'ailleurs que lorsqu'il sent bien qu'il y a des risques pour qu'il manque à son serment. Le serment est aveu de détresse. »[791] La précision montre que Sartre sait aborder, avec dérision, la part de vanité que l'on trouve aussi dans le pari, même si elle ne fait pas tout le pari sartrien. Autrement dit, il ne faut pas être dupe du risque, caractéristique du pari, de se tromper sur soi quand on parie en général et plus encore quand on parie sur soi. Risque de « s'irréaliser » dans le pari (ce que fait Goetz, quand il joue la comédie du bien), risque d'oublier son pari, risque, enfin, de ne pas se donner les moyens de mener le pari jusqu'au bout. À cette distance, on retrouve la lecture beauvoirienne du pari, cependant avec une dimension critique supplémentaire qui invite à placer le fait de parier sous l'angle de la dérision, avec l'idée d'un « vacarme inutile » qui n'aboutirait à rien.

Sartre exploite aussi cette approche du pari dans *L'Âge de raison*, lorsqu'il place son personnage-narrateur dans une situation d'introspection[792]. Mathieu Delarue se demande s'il est cet être « un peu chimérique […] qui s'est sournoisement confectionné un petit bonheur d'inertie ». Le personnage revient sur son enfance, son adolescence et sur le début de ses vingt-ans. Il se rappelle un moment parfait, vécu à Arcachon, quand il était lycéen, et un pari qu'il a fait : celui d'être toujours « [cette] petite explosion » de liberté. La suite du passage montre le même personnage, à vingt-et-un ans — « il avait levé les yeux et il avait parié de nouveau ». Mathieu étudiant ressemble à Sartre normalien. Il lit Spinoza et sa doctrine du salut, il lit aussi Pascal et son fragment sur le pari. Il croise les deux. Il se rappelle s'être dit un jour : « Je ferai mon salut ». Il se souvient de la répétition du pari, comme d'une cérémonie sans fin :

> Dix fois, cent fois, il avait refait son pari. Les mots changeaient avec l'âge, avec les modes intellectuelles, mais c'était un seul et même pari ; et Mathieu […] n'était rien d'autre que ce pari. Quel pari? Il passa la main sur ses yeux lassés par la lumière : il ne savait plus bien.

[788] *DBD*, p.428.
[789] *Ibid.*, p. 430.
[790] J.-F. LOUETTE, « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », art. cité.
[791] *C*ité par J.-F. LOUETTE, « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », art. cité.
[792] On renvoie aux p. 444-445 de l'*AR*.

Le contexte fait office de révélateur : « c'était le Mardi gras, il y avait de grands chars multicolores qui passaient dans la rue, chargés de mannequins en carton ». Le salut, comme le pari, est une comédie, une « bouffonnerie », similaire à celle que joue Gœtz, avec les dés, au lieu d'agir[793]. Le pari de Matthieu ou une parole vide, sans l'acte qu'elle désire : « [cet] acte libre et réfléchi qui engagerait toute sa vie ». Le pari, comme un serment : une « précautio[n] contre soi et [une] cérémoni[e] pour [se] donner […] une image convenable »[794]. Dimension de cérémonie qui apparaît à la fois à l'échelle de cet extrait, au sein de l'économie de sa narration — panorama diachronique, comique de répétition, accumulation de verbes d'action, chute renvoyant à l'attente de ce qui ne vient jamais —, et à l'échelle du roman — car Mathieu, à la fin de *L'Âge de raison*, demeure dans cette posture d'attente d'une liberté qui n'est pas là, « …pas plus libre qu'auparavant »[795].

Le pari de Mathieu, comme celui de Goetz à la fin de l'acte I du *Diable et le Bon Dieu*, est à penser avec une autre notion pascalienne : celle de divertissement. Un « divertissement [qui] n'est que passager, au point d'en devenir inutile »[796], selon la leçon donnée plus tôt par Roquentin : « J'avais perdu la première manche. J'ai voulu jouer la seconde et j'ai perdu aussi : j'ai perdu la partie. Du même coup, j'ai appris qu'on perd toujours. Il n'y a que les salauds qui croient gagner. » [797] Parier, ce serait un peu comme « *jouer* avec l'absurdité du monde », jouer avec les dés : ne rien changer, sinon de déguisement. Parier, ce serait rester dans le prisme de la chance, un prisme qui croise celui de l'absurde — selon le sens qu'en donne Sartre : « la totale absence de fin »[798].

Toutefois, le pari, chez Sartre, est irréductible à cet aspect. Il n'appelle pas forcément à se répéter en tant que pari, ni à tomber dans le vide à la façon de la chance qui échoit chez Bataille. Il peut, comme les jeux de Goetz, comme les tergiversations de Mathieu, aboutir à un acte et avoir la valeur de ce qui déclenche l'action voire rend effectif le sens d'une existence. Sur ce plan, le pari n'a pas le caractère de désengagement de la chance, et plus précisément de la chance voulue pour elle-même *a priori* — la chance bataillienne . Sartre l'indique dans les *Cahiers pour une morale*. La contingence, en elle-même, est considérée comme une chance, même comme la chance la plus folle, par Bataille. Mais cette contingence ne saurait avoir une valeur humaine pensée sous cette lumière. Elle reçoit sa dimension de chance — la chance comme valorisation — par l'effet d'un retour :

> Chance pour qui? À partir de quoi? mais c'est *a posteriori* par mon assomption et en revenant de mon libre projet à la contingence qui seule le rend possible que je dois considérer la contingence comme une chance. Chance parce que mon projet l'éclaire et le valorise comme ce qui a permis mon projet.[799]

---

[793] C'est ce qu'oppose Nasty au pari de Goetz : « Si tu paries, tu as perdu d'avance », car tu n'as pas agi pour le bien sur lequel tu paries — et « si tu veux faire le Bien, tu n'as qu'à décider de le faire, tout simplement » (*DBD*, p. 429).
[794] *CpM*, p. 184.
[795] *AR*, p. 729.
[796] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 59.
[797] *N*, p. 185.
[798] « *Aminadab*, ou du fantastique considéré comme un langage », *SI*, p. 154.
[799] *CpM*, p. 509.

Renversement de Bataille : la chance est chance *par* le projet et non pas *contre* lui. Mais aussi renversement de Pascal : la contingence n'est pas une déchéance, plutôt cette chance, pour l'être humain, à partir de laquelle il peut être grand avec ses paris et ses projets[800]. Le pari prend donc la double couleur de la *chance*, avec son aspect duel de contingence et de *risque* souligné par Beauvoir, et du projet, avec sa projection dans l'avenir et sa dimension, déjà, d'engagement vis-à-vis de soi. Parier, donc, au sens de « mettre en gage » et l'engagement, au sens d'un pari sur/pour l'avenir : en somme, déjà, un geste qui « compte […] [et qui] engage, à la fois »[801].

β. 3. Une pièce sous forme de mystère

Le mot « pari » n'est pas anodin chez Sartre. Dans sa préface au *Théâtre complet* de Sartre, Michel Contat articule la notion pascalienne à celle de martyre en renvoyant à un projet d'écriture dramatique qui a préoccupé Sartre dès 1950. La pièce, non écrite, devait s'appeler *Le Pari* : une pièce « sous forme de mystère », avec des mansions (petites structures scéniques d'inspiration médiévale) correspondant aux étapes du calvaire. Le détail de ce chemin a été raconté par Sartre à Colette Audry en 1955 : « son héros serait mort sur l'échafaud, d'une mort à laquelle il aurait donné la valeur d'un sacrifice »[802]. Sartre a présenté une dernière fois son projet en 1979 à Bernard Dort[803]. Nous reprenons le détail d'une présentation qui donne au pari une dimension messianique[804] :

> La femme est enceinte : l'idée de mettre un enfant au monde, dans le monde tel qu'il est, l'horrifie. Soudain, son horreur tourne en joie : c'est qu'elle a eu un rêve. Elle a vu la vie du fils qu'elle attend. Alors brusquement la scène s'allume, et l'on voit plusieurs étages de mansions, avec des personnages, pour l'instant immobiles et silencieux, dont la dernière, tout en haut, se termine par une sorte de croix, entourée de soldats armés de fusils. Au moment où naît l'enfant, meurt, là-haut, un homme de trente-cinq ans. Cet homme est un révolutionnaire. Ensuite, toute sa vie va se dérouler, de mansion en mansion. Et l'on comprend la joie de sa mère : c'est la vie d'un révolutionnaire, et sa fin est tragique mais heureuse. Car il est le dernier révolutionnaire à mourir pour la révolution. Celle-ci a triomphé.[805]

Le projet du *Pari* fait partie, parmi d'autres, des projets avortés de Sartre. Mais le retour sur ce drame christique, au crépuscule de la vie de l'écrivain, permet de suivre ce constat : « la passion du Christ est […] chevillée à l'âme de Sartre »[806]. En effet, non seulement le révolutionnaire meurt sur l'échafaud, par la reprise de « la liaison inextricable du martyr et du héros »[807], mais il est porté, à l'image du Christ, sur une croix. La présence de cette image aux accents romantiques est aussi la présence, mémorielle, de passages

---

[800] *Ibid.* : « […] pour Pascal la grandeur est donnée d'abord et c'est la participation à Dieu […]. Puis vient la chute […]. Quant à la grandeur de l'homme, elle vient de ce qu'il possède encore en lui des traces de sa participation à la toute-puissance divine et qu'il est promis à y retourner. Pour l'homme authentique au contraire la grandeur […] dérive nécessairement de la misère ou contingence. »
[801] « À propos de Dos Passos », *SI*, p. 28-29.
[802] M. CONTAT, « Préface », *TC*, p. XXIV. En outre, « Connaissance de Sartre », *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud – Jean-Louis Barrault*, numéro 13, octobre 1955, p. 51-56
[803] Le texte est repris dans *TdS* (cf. p. 257).
[804] Le mot est de J. IRELAND, dans sa présentation du projet de Sartre — « *Numance*, Bataille et les fins de la violence théâtrale chez Sartre », *Études françaises*, vol. 49, n° 2, 2013, p. 83-101, sp. 99.
[805] *TdS*, p. 257.
[806] M. CONTAT, « Préface », *TC*, p. XXIV.
[807] *Ibid.*

de *Bariona*, et notamment d'un échange entre Sarah et Bariona, où la jeune femme affirme son amour absolu pour l'enfant qu'elle porte dans son ventre, dût-il être crucifié : « Quand je serais certaine qu'il me trahira, qu'il mourra sur la croix […] en me maudissant, je l'enfanterais encore ». Là où Bariona, pour respecter la règle « Plus d'enfants », fait de la croix le signe d'un supplice sans partage et sans salut : « Personne ne pourra souffrir pour lui ses souffrances ; pour souffrir, pour mourir, on est toujours seul. Quand même tu serais au pied de sa croix, il serait seul à suer son agonie. »[808]

β.4. Usages de la croix

La croix, chez Pascal, porte à croire. Elle est un symbole qui concourt à « rendre la religion aimable » et qui rappelle l'universalité du sacrifice du Christ — « L'Église même n'offre le sacrifice que pour les fidèles. Jésus-Christ a offert celui de la croix pour tous »[809]. Réminiscence augustinienne :

> Le Christ est le seul guide. […] Il faut périr, ou bien s'unir à lui, car tout ce qui n'est pas en lui est voué à la stérilité et à la mort : "[Le Christ] a adopté nos péchés et nous a [admis à son] alliance, car les vertus lui sont propres [et les] péchés étrangers, et les vertus nous [sont] étrangères et nos péchés nous sont propres. Sans Jésus-Christ, il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère ; avec Jésus-Christ, l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est toute notre vertu et toute notre félicité. Hors de lui, il n'y a que vice, misère, erreurs, ténèbres, mort, désespoir". Ces formules violentes ne font guère que reprendre bien des expressions analogues de l'évêque d'Hippone […] la nouvelle arche de Noé [est] la croix du Christ. Sans cette croix, pas de salut.[810]

Chez Bataille, la croix est le signe même de ce que le lien de la religion est un lien pourri, marqué par l'abandon de Dieu. La seule réaction souveraine à avoir devant une croix ou un crucifix est le rire, lequel permet aussi de signifier que salut ne compte pas.

Le rapport de Sartre à la croix n'est pas celui d'une adhésion. Il n'est pas non plus celui d'un regard dionysien qui enflammerait la croix avec rire et ivresse. Nous avons déjà cité une précision sur la position de Sartre : « [Sartre] ne f[ait] pas confiance à la grâce divine pour sauver les hommes […] », mais il mobilise Pascal[811]. L'ambiguïté de l'approche n'est pas un secret, Sartre n'hésitant pas à faire de Pascal le premier penseur de l'Histoire et de l'historicité[812] ; n'hésitant pas non plus à rappeler : « Nous sommes donc jansénistes, parce que l'époque nous a faits tels »[813]. Nous reviendrons sur ces renvois dans nos développements ultérieurs sur l'embarquement et l'engagement. Pour l'instant, notre propos va consister à retrouver la figure du Christ que Pascal associait à la grâce et à la vraie religion. Figure que Sartre a reprise, en la dissociant de la vie éternelle en Dieu, pour mieux insister sur l'humanité christique et pour critiquer, à

---

[808] *B*, p. 1133.
[809] B. PASCAL, *Pensées*, frag. 254, éd. Ph. SELLIER (Paris, Le Livre de Poche, 2000).
[810] Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, *op.cit*., p. 294-295.
[811] E. MOROT-SIR, *op.cit*., p. 5.
[812] « Un nouveau mystique », *SI*, p. 179.
[813] *QL*, *SII* [1948], p. 222. Sur le jansénisme, H. GOUHIER, *B. Pascal. Conversion et Apologétique*, *op.cit*., p. 22 : « le péché originel est une faute si radicale que la damnation de tous les fils d'Adam est pure justice et la rédemption de quelques-uns pure miséricorde ». L. KOLAKOWSKI, *op.cit*., p. 356-358 et P. BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1948, p. 102 : pour les jansénistes, le salut de l'homme ne peut résulter que d'une « faveur gratuite de Dieu », non pas des œuvres — imaginer se sauver par les efforts entrepris, c'est élever l'humain au divin et rendre inutile l'événement de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection.

travers elle, le mystère du salut divin amenant les hommes à se détourner de l'humanité en Jésus-Christ et la prière sacerdotale[814]. Sur ce point, c'est la présentation de *Bariona* qui compte particulièrement : « Et ce matin d'Annonciation, devant les yeux surpris d'un ange, c'est la fête des hommes, car c'est au tour de l'homme d'être sacré »[815].

3.5. Symboles et restes du Christ

« Le Christ crucifié est le plus sublime de tous les symboles - même à présent. »[816]
« …je trouve le mystère de la passion tout ce qu'il y a de plus beau au monde »[817].

On l'a montré : Sartre convoque des aspects de la figure du Christ dès *Jésus la Chouette*. Ces usages ont des fonctions diverses selon les œuvres. Le Christ de *Jésus* n'est pas celui de *Bariona*. Il n'est pas non plus celui de *L'Être et le Néant* ni, encore, celui des *Séquestrés*. Pour autant, on peut voir dans l'œuvre de Sartre se dessiner une ligne qui ferait du Christ un motif d'écriture, le symbole du « qui perd gagne » avec le martyre et la gloire[818]. On en trouverait une expression autobiographique dans *Les Mots*, ainsi qu'une approche dramatique dans des pièces telles que *Bariona*, *Les Mouches*, *Le Diable et le Bon Dieu* ou encore les *Séquestrés d'Altona*[819]. Cette diversité et cette pluralité d'usages peuvent-elles être pensées avec l'image nietzschéenne d'une symbolique sublime du Christ? Doivent-elles être vues comme analogues aux utilisations du Christ que l'on trouve, par exemple, chez Spinoza, Kant, Schopenhauer et Nietzsche?

α. Après Spinoza et Kant

Ainsi, peut-on mettre en parallèle les usages sartriens du Christ avec ceux de Spinoza? On a déjà vu que la référence au Christ chez Spinoza permet à la fois de symboliser la religion, de renvoyer à une universalisation sur le point précis du salut, de travailler sur la séparation entre l'essentiel et l'accidentel, et d'interroger l'idée d'une justice universelle. Pour synthétiser des réponses possibles à la question, « Pourquoi le Christ chez Spinoza? », on dira que la référence christique sert de moyen rationnel à la fois

---

[814] Voir B. PASCAL, *Pensées*, « Le Mémorial » (dans le Ms Perier), p. 561. La prière sacerdotale est celle de Jésus à Dieu, dans laquelle le Fils dit au Père : « la vie éternelle, c'est de te connaître » (voir *Jean*, XXVII, 3 et 25).
[815] *B*, p. 1116.
[816] F. NIETZSCHE, *Fragment de 1885-1886*, cité par G. BATAILLE, *OCVI*, p. 42.
[817] Propos de G. FLAUBERT, repris par Sartre dans *IFI*, p. 608.
[818] « Qui perd gagne » aurait dû être le titre des *Séquestrés*, mais Sartre, finalement, l'a trouvé trop réducteur — le dramaturge présente aussi un « qui gagne perd » et un « qui perd perd » (cf. entretien avec Ch. HAROCHE, *France Nouvelle*, 17 septembre 1959, repris dans *TC*, p. 1013). Ces différentes faces sont dépendantes du mouvement de la pièce, selon les mots de son auteur : « en spirale » (cf. l'entretien avec M. CHAPSAL pour *L'Express*, le 10 septembre 1959, dans *TC,* p. 1011.) Dans *Mallarmé* (p. 63-65) et en *IFI*, Sartre expose le « qui perd gagne » en tant que « schème chrétien », dépendant de l'histoire symbolique de la Passion (« la générosité infinie du Seigneur qui se fait homme pour sauver son vassal ») : « [la] mort ignominieuse et consentie, l'affreux échec du prophète *sur terre*, est, quelque part, dans les cieux, une mystérieuse victoire » (*IFI*, p. 609, note 1 de l'auteur). Le « qui perd gagne » et « la générosité divine » sont des « pièges » de l'imagination : « [cette] générosité [apparente] n'est qu'un faux-semblant ; [elle] consiste à se sacrifier pour faire accéder à l'autre au monde des faux-semblants. » (*ibid*., p. 736). L'apologie du désespoir, précise Sartre, constituerait « une preuve par l'absurde de la Religion » ; le refus du bonheur serait une « affirmation renversée du royaume de Dieu » (p. 65).
[819] D'après Michel Contat, « [le parcours christique est] critiqué, contredit, réaffirmé en douce » (M. CONTAT, « Sartre et la gloire », *La Naissance du "phénomène Sartre"*, dir. I. GALSTER, Paris, Le Seuil, 2001, p. 33).

pour nouer plus étroitement et solidement les liens entre religion, éthique et politique, et pour accorder les attitudes et niveaux de rationalité différents des sages et des ignorants[820]. Chez Sartre, la figure du Christ, sur le plan philosophique, indique par contraste, l'impossible désir d'être du pour-soi. Cependant, elle n'a pas le statut d'un fondement systématique. À la rigueur, on peut la rapprocher de l'usage que fait Kant du Christ comme symbole dans *La Religion dans les limites de la raison seule*, mais tout en marquant une distance certaine entre un symbole et l'autre.

α.1. Un détour par Aron

Rapprochement, d'abord. La symbolique kantienne a laissé des traces chez Sartre. On rappelle l'importance de Kant dans l'itinéraire philosophique de Sartre. Parmi les lectures faites par Sartre entre 1928 et 1929, la lecture kantienne s'avère fondamentale. On en retrouve des échos dans « Le Mur », *La Putain respectueuse*, et les textes philosophiques. On le sait aussi grâce à divers témoignages, de Sartre lui-même, de Beauvoir et d'Aron[821]. Pour Aron, les thèses philosophiques de Sartre ne seraient pas étrangères aux lectures de *La Religion* kantienne et aux échanges autour du texte. Le Christ, comme symbole de la liberté morale, a donc marqué significativement les deux normaliens de la promotion 1924. Aron souligne en particulier l'influence de Kant sur la conception sartrienne de la conversion : « la conversion, à chaque instant possible, qui laisse à la personne la liberté de se racheter ou mieux de transfigurer d'un coup l'existence antérieurement vécue. » Il le précise dans « Mon petit camarade », un texte hommage à Sartre :

> Nous avions lu tous deux *La Religion dans les limites de la simple raison*, de Kant, médité sur le choix que chacun fait de soi-même, une fois pour toutes, mais aussi avec la permanente liberté de se convertir. Il n'a jamais renoncé à l'espérance d'une sorte de conversion des hommes tous ensemble.[822]

En effet, ce thème de la conversion est essentiel chez Kant comme chez Sartre. Et le Christ paraît en fournir un symbole fécond avec l'image de la résurrection. Les exemples de résurrection sont nombreux dans les écrits sartriens. Celle-ci est mise en image aussi bien avec la symbolique animale de la mue dans les *Carnets* qu'avec le sentiment de légèreté accompagnant la conversion de Bariona à l'espoir[823].

α.2. Contexte de la référence au Christ

La réflexion de Kant sur le mal précède celle sur le Christ[824]. On pense à la thèse d'Augustin résumée ainsi par Pascal : « Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam et toute la morale en la concupiscence

---

[820] Cf. A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, *op.cit*., p. 96-104, en particulier la p.103 et A. ENCISO, « Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* », *Revue Théologique de Louvain*, 1974, p. 75-78, en ligne à l'adresse https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1974_num_5_1_1293_t1_0075_0000_1, p. 75-78, consulté le 12 septembre 2017, sp. p. 75.

[821] Voir la note 1 de la p. 252 des *ÉdJ* de Sartre, p. 532 ; *CJ26-30*, par ex., on lit, aux dates des 28, 29 et 30 septembre 1929, 2, 3 et 5 octobre 1929 : « Je lis le livre de […] Renouvier sur Kant », « Kant, Renouvier », et « J'achève *La Philosophie de Kant* de Delbos », « Lu Kant de Caird », « […] commencé la thèse de Basch sur l'Esthétique de Kant » (p.466, 467, 468, 471, 473) ; mais aussi *LASI*, p.141, 199, 350-351, 372 et *LCI*, lettre du 28 décembre 1939. Enfin, R. ARON, *Mémoires*, avec une préface de N. BAVEREZ et un avant-propos de T. TODOROV, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 62 ; toujours de R. Aron, on renvoie à l'article hommage à Sartre pour *L'Express* (« Mon petit camarade », article du 19 avril 1980).

[822] R. ARON, « Mon petit camarade », cité.

[823] *B*, p. 1178: « Je suis léger, Sarah! Je suis léger. Ah, si tu savais comme je suis léger! ».

[824] Section IV sur « l'origine du mal dans la nature humaine »

et en la grâce »[825]. En résumé, il faut d'abord passer par la connaissance du mal pour pouvoir accueillir ensuite la connaissance du salut.

Kant fait ressortir plusieurs aspects du mal, entre autres : la présence du mal dans les maximes de la volonté ; l'*inversion* de l'ordre moral normal des mobiles ; le rapport *renversé* du devoir et du désir ; le « penchant de l'homme au mal »[826]. La distinction s'accompagne d'un second niveau où le mal est pensé selon la fragilité, l'impureté, la méchanceté. À partir de là, Kant conçoit la liberté comme étant l'origine du mal. On retrouvera l'idée chez Sartre, dans *L'Être et le Néant* et dans les *Cahiers pour une morale*. La conséquence d'une telle affirmation est importante, d'autant plus importante, pour notre sujet, qu'elle suggère une solution (*Lösung*) sans rédemption (*Erlösung*). Si nous avons « *l'obligation* de devenir meilleurs », il faut bien que nous *puissions* devenir ainsi (*folglich müssen wir es auch können*, A45), ce qui constitue l'expression de notre humanité avec notre libre arbitre et notre conscience morale[827].

De plus, s'il est question d'un mystère du mal[828], il est question aussi d'un mystère du changement de principe (*neue Grund und neue Herz*) pour agir dans le sens du bien[829]. Et Kant de convoquer le thème qui fait l'un des éléments de l'intrigue de *Bariona* : celui de l'espérance. Nous *pouvons espérer* parvenir (*hoffen können*) à réaliser le bien par nos propres moyens, sans attendre une faveur divine telle que la promesse individuelle du salut. Retournement, donc, du mystère augustinien de la grâce qui élit ceux qui seront sauvés.[830] Dépassement de la perspective chrétienne sur la grâce. Celle-ci n'est pas une faveur divine. Si elle peut être employée, c'est à titre de représentation symbolique de la moralité en nous. La grâce doit donc aider l'homme à atteindre le terme du progrès moral plutôt que le sauver du mal ou lui obtenir juridiquement la non-imputation des péchés. Elle n'a de valeur que par rapport à l'être humain, en tant qu'outil lui permettant de se voir comme l'acteur principal de sa propre conversion. En bref, il s'agit de refuser la croyance chimérique en un moyen de grâce venu d'en haut. C'est une thèse que l'on retrouve chez Sartre. Former l'idée d'une rédemption, d'un rachat ou encore d'un paradis que Dieu aurait voulu pour nous et placé au principe de ses commandements, c'est former une idée parmi d'autres idées religieuses inauthentiques.

α.3. Valeurs symboliques

Il n'empêche que le péché et le salut du Christ peuvent servir, chez Kant, de symboles utiles à l'approche philosophique. Le péché symbolise une prédisposition dont nous sommes tous, universellement et individuellement, responsables. L'usage symbolique est un outil précieux pour la pensée et pour la raison.

---

[825] B. PASCAL, *Pensées*, frag. 258. Déjà chez saint Paul, comme le fait voir P. RICŒUR dans « Le "péché originel" : étude de signification » dans *Le Conflit des interprétations*, *op.cit*., p. 272: « [Saint Paul a introduit le] parallèle entre le Christ, homme parfait, second Adam, initiateur du salut et le premier homme, le premier Adam, initiateur de la perdition ».

[826] Voir la synthèse de P. RICŒUR dans *Lectures 3*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2006, p. 25 : « le mal reste contingent, quoique dès toujours là ».

[827] E. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, *op.cit*., et *Critique de la raison pratique*, *op.cit*, p. 199. À mettre en lien avec *Rom*, 7, 15-20 et SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VIII, IX.

[828] « […] le commencement premier de tout mal est représenté par nous comme incompréhensible [*unbegreiflich*] ». Voir sur ce point M. FŒSSEL, *Le Scandale de la raison. Kant et le Problème du mal*, Paris, H. Champion, 2010.

[829] Puisque, pour Kant (comme pour Sartre) les parties les plus intimes de nous, telles que « les profondeurs de [notre] cœur » (*die Tiefe des Herzens*, A51, à savoir le premier fondement subjectif de nos maximes), nous demeurent *opaques*, *insondables* (*unerforschlich*).

[830] Encore P. RICŒUR pour le résumé dans « Le "péché originel" : étude de signification », *Le Conflit des interprétations*, *op.cit*., p. 276.

La sublimité du récit de la Passion et le surnaturel de la Résurrection montrent par exemple à la faculté des principes qu' « il y a [là] quelque chose de plus qu'elle ne peut saisir », mais qui peut lui servir d'auxiliaire pour suppléer à ses insuffisances. Ainsi peut-on utiliser, sans preuve historique, des passages de l'Écriture à condition que ceux-ci délivrent pour nous quelque chose qui puisse nous rendre meilleurs.

Jusque-là, on maintient le rapprochement entre Sartre et Kant, en retrouvant notamment chez Sartre ce sens du mot symbole : « l'expression indirecte ou poétique d'une réalité qu'on ne peut ou qu'on ne veut pas saisir directement »[831]. En effet, une pièce comme *Bariona* reprend le récit de la Nativité et la figure du Messie. Cette œuvre de Noël le fait d'ailleurs en convoquant la tradition des « mystères » — c'est ainsi que Sartre a présenté la pièce — et en décrivant, avec lyrisme et symbolisme, l'intimité de la mère et de l'enfant[832]. Mais, comme l'ont montré plusieurs lecteurs du texte, la pièce a la vocation suivante : assurer, à travers l'exemple du sauveur du Messie, une conversion à la liberté désencombrée de l'idée de Dieu[833]. Le symbole et le mystère du Christ peuvent fonctionner, à condition d'en faire usage pour y trouver un moyen d'agir selon les exigences d'un humanisme authentique[834] :

> Que penser de ce mystère de Noël revisité par Sartre? Est-ce à dire que christianisme et existentialisme sont compatibles? Étienne Gilson a rappelé, dans *L'Existence*, que la plupart des thèmes existentialistes avaient une origine religieuse et que, même dans sa forme athée, "la philosophie de l'exister est la seule qui ne décrive pas un monde coupé de la religion". Cela ne signifie pas, comme y insiste Emmanuel Mounier, que Sartre ou Heidegger soient des chrétiens sans le savoir, mais que l'assise de le leur réflexion, même dans son athéisme, reste de type religieux. Il n'est qu'à voir le rôle joué par la question du salut dans l'œuvre et la pensée de Sartre pour s'en convaincre. Même sans espérance de vie éternelle, la perspective du salut reste de la plus urgente des actualités pour l'homme. Comme l'écrit Emmanuel Mounier, "l'existentialisme le plus totalement athée [celui de Sartre] ne se délivre jamais du langage éthique et religieux".[835]
>
> Sartre lui-même est prêt à en convenir. […] "Nous gardâmes longtemps [Nizan et moi] […] le vocabulaire chrétien : athées, nous ne doutions pas d'avoir été mis au monde pour y faire notre salut et, avec un peu de chance, celui des autres".[836]

α.4. D'un Christ à l'autre : distances

Néanmoins, le rapprochement avec Sartre, quant au symbole christique rencontre une limite. Car, chez Kant, l'usage symbolique et raisonnable de la figure du Christ aide à envisager une autre religion que celle de la religion des faveurs d'obédience cultuelle. C'est la *religion morale*, dirigée par l'exigence de la

---

[831] J.-P. SARTRE, « Forger des mythes », *TdS*, p. 64.
[832] Avec de nombreux emprunts à la Bible, voir Ch. LECOMTE, *Avez-vous lu* Bariona *de Jean-Paul Sartre?*, Genève, Sauvagine, 1996.
[833] J. IRELAND et M. CONTAT, « Notice de *Bariona* »,*TC*, p. 1564. Ils citent la fin du texte et la rapprochent de celle de *Les Mouches* : « L'Éternel m'aurait-il montré sa face entre les nuages que je refuserais encore de l'entendre car je suis libre et contre un homme libre Dieu lui-même ne peut rien » (p. 1149).
[834] Cf. I. GALSTER dans *Le Théâtre de Jean-Paul Sartre devant ses premiers critiques*, Paris, Jean-Michel Place, 1986, p. 40-41 sur la nativité comme mythe et p. 42 sur le Christ comme « symbole de la liberté et de l'espoir ». Sur Bariona et le Christ, voir tout particulièrement aussi L. R. MUIR, « Bariona and "Le Bon Dieu" », *Making Connections. Essais in French Culture and Society in Honor of Ph. Thody*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 173-182 ; P. MARSH, « Le théâtre à Paris sous l'Occupation allemande », *Revue d'Histoire du Théâtre*, 33, n° 3, 1981, p. 253-257 ; H. SOLTERER, « Theatrical double Jeopardy », *Medieval Roles for Modern Times. Theater ans the Battle for the French Republic*, The Pennsylvania University Press, 2010, p. 128-130 ; Th. STENSTRÖM, « Jean-Paul Sartre's First Play », *Orbis Litterarum*, n° 22, 1967, p. 173-190.
[835] E. GODO, *Sartre en Diable*, *op.cit.*, p. 165-169.
[836] *Ibid.*, p. 169.

bonne manière de vivre. Kant précise la distinction en reprenant les grands concepts du christianisme pour les remobiliser dans la sphère pratique et favoriser l'action morale *avec l'espoir* du salut divin :

> suivant la religion morale […] c'est un principe fondamental que chacun doit, selon ses forces, faire son possible pour devenir meilleur et ce n'est que lorsqu'il [a mis en œuvre] […] ses talents […], lorsqu'il a employé sa disposition originelle au bien, pour devenir meilleur, qu'il peut espérer, que ce qui n'est pas en son pouvoir, sera complété par une assistance d'en haut. Et il n'est pas absolument nécessaire que l'homme sache en quoi elle consiste […]. […] le principe suivant garde sa valeur : "Il n'est pas essentiel, ni par suite nécessaire à quiconque, de savoir ce que Dieu fait ou a fait pour son salut"; mais bien de savoir ce que lui-même doit faire pour se rendre digne de ce [salut].[837]

Certes, il s'agit là d'un salut humaniste, mais ce salut fait un usage essentiel — sans qu'il ait toutefois une valeur de fondement — de motifs théologiques[838].

En remobilisant des éléments de la section I de la deuxième partie du texte étudié par Sartre, on voit que Kant recourt au Christ en tant qu' « Idée personnifiée du bon principe » qui incarne « *l'humanité* […] *dans sa perfection morale totale* », avec l'amour de Dieu pour le monde. Cet idéal est présenté comme un « archétype de l'intention morale dans toute sa pureté », un aspect du souverain bien (*Summum Bonum*) répondant au désir de ne pas en rester à l'expérience morale du respect, mais de « chercher quelque chose que [l'on] puisse aimer ». Ce « quelque chose », c'est une vertu aimable que nous aurions intérêt à vouloir en prenant comme référence le Christ en tant qu'idéal (de l'humanité agréable à Dieu ; d'un homme qui « serait prêt à se charger de toutes les souffrances jusqu'à la mort la plus ignominieuse pour le salut du monde »). Attendu qu'il s'agit ici d'un idéal, cependant d'un idéal *pour l'homme*, il ne faut pas négliger son humanité supposée mais la voir comme symbolique de toute l'humanité. Donc, selon Kant, si l'on se forge l'image du Christ et de son dépouillement total (la kénose) sur la Croix pour « sauver [des êtres entièrement indignes] de l'éternelle damnation », cette pensée « devrait disposer notre esprit à l'admirer, à l'aimer et à avoir pour lui de la reconnaissance », sans qu'elle soit, donc, un fondement de notre action morale.

Cependant, le Christ est bien, chez Kant, l'idéal archétypique d'une *religion morale* que Sartre a absolument refusée. Le Christ peut servir d'exemple, d'exemple détourné dans le sens de l'humain. C'est l'humanité du Christ qui doit nous intéresser plutôt que sa divinité. Ce que le Christ a de sublime ne doit être pensé et utilisé qu'en tant que cela parle à notre sensibilité humaine et nous permet de mieux comprendre, par exemple, la valeur d'un sacrifice fait pour sa liberté ou la liberté des autres.

De façon similaire et différente, *Bariona* et *Les Mouches* font cet usage. Mais, alors que l'on trouve une image de la transcendance à travers la légèreté et l'élévation du personnage de Bariona pour sa liberté, on lit dans *Les Mouches*, un mouvement vers une plus forte pesanteur : le sauveur n'est pas celui qui « monte », il « *marche* […] à pas lourds et courbés » en se laissant poursuive par les mouches[839]. Ajoutons

---

[837] Sur cette religion et le concept moral de Dieu, on renvoie à A. SCHWEITZER, *Die Religionsphilosophie Kants*, *op.cit*, p. 197.

[838] Il serait donc faux de dire qu'avec *La Religion* Kant annulerait *in fine* la présence et la persistance du motif athéologique dans sa philosophie, puisqu'il ne cherche pas à fonder sur la théologie l'explication du Mal ni la recherche du Salut, mais utilise plutôt des éléments théologiques dans le cadre d'une réflexion pratique qui fonde son explication sur la raison pratique pure et sur la volonté libre qui respecte ou transgresse la législation morale (voir M. FŒSSEL, *Kant et l'Équivoque du monde*, Paris, CNRS Éditions, « CNRS Philosophie », 2007, p. 13).

[839] *LM*, p. 67. Nous soulignons. Voir la notice de *Bariona*, *op.cit*., p. 1565 et ces références citées : D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit*., p. 231-232, J. IRELAND, *Sartre, un art déloyal : théâtralité et engagement*, Paris, Jean-Michel Place, 1994, p. 93-94 ainsi que J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit*., p. 49-52.

que la symbolique christique n'est pas seulement déplacée du plan évangélique au plan moral et du plan divin au plan humain. Elle est aussi parodiée à travers le faux Christ de *Jésus la Chouette*. Elle est salie, avec l'image de Jupiter et « sa face barbouillée de sang » dans *Les Mouches*[840]. Elle est confondue avec la folie de Frantz von Gerlach et son fantasme de porter le « siècle sur [s]es épaules », dans un calvaire qui l'amènera finalement à mourir dans l'Elbe sous le « pont du Diable ». « [S]ouvenir de Jésus porte-péché »[841], ainsi que tradition dont Sartre se moque sans la supprimer, mais, surtout, sans faire d'elle l'idéal d'une religion morale[842]. Dès lors, si l'on peut parler d'une « morale de la finitude » chez Sartre et chez Kant, il faut insister sur la distance dans l'usage du Christ chez Sartre, en dépit d'un lien entre *finitude*, *salut* et *paradigme du sujet* qui peut être souligné chez Kant comme chez Sartre[843]. Car le thème de l'espérance sur ce qui viendra après la mort est refusé par Sartre et l'usage humain, parfois désespéré, qu'il fait du Christ l'indique. *Bariona* semble faire figure d'exception, et un personnage comme Frantz révèle la folie qu'il y a à se prendre pour un Christ. Dans une certaine mesure, un autre personnage de Sartre, celui de Poulou, l'indique. L'écriture des *Mots*, avec le rêve de la postérité, moque le décalque du parcours christique fait par l'écrivain qui ne vit que pour le salut par la littérature.

La critique de Kant par Sartre reste surtout nuancée. Elle a l'intérêt de montrer, dans l'architecture du symbole du Christ, une complexité considérable des utilisations qu'en fait Sartre. Une hypothèse à retenir est celle de Michel Contat. Sartre n'aborde pas le Christ purement en philosophe. Il le vit, en lui, avec la force d'une mythologie personnelle que l'autobiographie de 1964 révèle avec sincérité et ironie. Sartre ne réduit donc pas le Christ à un élément symbolique, il en fait un mythe, selon la distinction établie par lui entre « symboles » et « mythes ». Porter sur le plan dramatique l'histoire du Christ, c'est faire de lui un être « de chair et de sang » qui incarne les difficultés de la condition humaine, qui projette au public « une image agrandie et enrichie de ses propres souffrances »[844].

Entre Kant et Sartre, la différence est d'époque, ainsi que d' approche. Elle relève en outre d'une grande distance dans le rapport à la religion. Kant distingue religion et philosophie, pour ne plus soumettre l'usage de la raison aux dogmes de la théologie ; en revanche, il conserve et justifie même la place de la croyance rationnelle dans le cadre des jugements et des pratiques liés à l'espérance. *A contrario*, Sartre montre en quoi la croyance religieuse envahit les domaines de l'existence ; il insiste sur la nécessité, pour chacun, de s'émanciper des attentes et des usages accompagnant l'idée de Dieu. Cela ne suppose pas de supprimer la subjectivité, pas non plus de faire abstraction de tous les mythes et notions religieux, mais d'être dans un rapport critique permanent à l'égard de ce qui reste de religieux dans nos rapports au monde,

---

[840] G. MARCEL, « Chercher Dieu », *Sartre devant la presse d'Occupation*, I. GALSTER (dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 109-115.

[841] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 304. À mettre en lien avec une lecture derridienne dans *Le Parjure et le Pardon. Volume I, Séminaire (1997-1998)*, Paris, Seuil, 2019, p. 161-162.

[842] M. CONTAT dans « Les représentations de l'écrivain dans les écrits de jeunesse : une forme gaie de la haine de soi », art. cité, n'a pas hésité à faire de Frantz « un tortionnaire kantien […] un intellectuel coupable, affecté d'une violente haine de soi […] [d'] un Surmoi martyrisant » (p. 43).

[843] Voir la p. 8 de la thèse de doctorat d'H. MARZOLF, *Une* morale de la finitude. *Contribution kantienne au débat contemporain entre théologie et philosophie*, réalisée et soutenue (en juin 2007) à l'Université Paris-IV-Sorbonne sous la dir. d'A. RENAUT. Nous nous intéresserons à ce lien chez Sartre dans la partie III.

[844] « Forger des mythes », *TdS*, p. 64.

aux actes et à nous-même. Le Christ semble donc avoir une place chez Sartre, mais pas en tant qu'idéal donnant une forme de cohérence au système, avec l'unification du devoir et du salut par la voie symbolique. La place sartrienne du Christ doit plutôt être vue comme plurielle : dans plusieurs places, selon les contextes et les enjeux de la pensée et de l'écriture. Plurielle et permanente, puisqu'elle circule à travers les œuvres dans sa diversité et dans leur diversité. Du fait de ces mouvements, de ces allers-et-venues des personnages christiques dans les écrits, on peut considérer que la figure du Christ n'est pas, avant tout, une figure philosophique, comme elle l'est chez Kant. Il s'agit plutôt d'un reste fantomatique ou d'un spectre que Sartre convoque pour pouvoir mieux conjurer son influence souterraine.

β. Après Schopenhauer et Nietzsche

β.1. *Le Monde*, la mort et la grâce divine

Ce point peut être précisé avec la référence à Schopenhauer. La liste des emprunts à la bibliothèque de l'E.N.S. indique que Sartre avait lu, au moins dès 1924, *Le Monde comme volonté et comme représentation*[845]. Retenons cette présentation du philosophe allemand que Sartre rapprochait de Gide dans les *Situations IV* : « Schopenhauer est un philosophe existentiel, et la finalité centrale de son œuvre est de définir les voies de la rédemption pour une condition humaine désespérée »[846].

Selon Michel Contat, la relation de Sartre à Schopenhauer est cependant autre chose qu'un simple lien de lecture. Autre chose, car plus que cela : Sartre à vingt ans est « philosophiquement et existentiellement schopenhauerien »[847]. Reste à savoir comment et jusqu'où.

Penchons-nous sur le grand texte schopenhauerien. Nous y trouvons une vision de l'existence qui place en son cœur la souffrance et l'absence de possibilité de salut en notre vouloir-vivre. Schopenhauer souligne cette absence à plusieurs reprises. Il le fait notamment au chapitre 48 quand il rappelle le mythe du péché originel et critique l'attente optimiste du salut. Après avoir souligné l'impossibilité, pour la créature humaine, de dépasser sa culpabilité avec ses propres ressources, le philosophe insiste sur un point notable. Il faut l'intervention de la grâce divine pour assurer une régénération complète de l'humanité ; il faut également la passion de la Croix pour que le salut advienne par la rémission des péchés. Cette lecture du salut découle d'une certaine anthropologie : « la faute peut bien résider dans l'action, dans l'*operari*, mais elle découle de notre *essentia* et *existentia* »[848]. Source d'une thèse reprise par Sartre à travers la thématique

---

[845] Lu en allemand par Sartre dans l'éd. F.A. Brockhaus de 1877.
[846] R.-P. DROIT (dir.), *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1989.
[847] M. CONTAT, « Les représentations de l'écrivain dans les écrits de jeunesse », art. cité, p. 53.
[848] A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation,* tome I, trad. A. BURDEAU, 6e édition, 1912, Paris, Félix Alcan, p. 416. Nous nous reportons surtout à l'édition numérisée : https://www.schopenhauer.fr/oeuvres/fichier/le-monde-comme-volonte-et-comme-representation.pdf . Sur Schopenhauer, on renvoie not. à F. WYBRANDS, l'article sur « *Le Monde comme volonté et représentation*, Arthur Schopenhauer — fiche de lecture » pour l'*Encyclopædia Universalis*, en ligne à l'adresse suivante : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/le-monde-comme-volonte-et-comme-representation/, consulté le 02 août 2018. Voir aussi Ch. BOURIAU, *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, « Figures du savoir », 2013 ; V. STANEK, *Le Monde comme volonté et représentation*, *livres I et II*, Paris, Ellipses, « Philo-textes », 2015 et *La Métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2010 ; et A. PHILONENKO, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2000. À lire aussi : A. SCHOPENHAUER, *Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. de Ch. SOMMER, Paris, Folio, « Folio

importante du péché d'exister[849] ? L'idée est la suivante : on ne peut attendre *aucune* délivrance de la nature en général, même si nous sommes tentés d'attendre d'elle la disparition de la souffrance[850]. D'où l'injonction à un pessimisme lucide. Il importe de reconnaître que « le pire est toujours sûr » (phrase souvent reprise par Sartre), que l'existence est un égarement et que sauver l'humanité, c'est l'éduquer au mourir[851].

Truisme : la thèse du salut par la préparation à la mort est essentielle en philosophie. Elle circule dans les dialogues sur la mort de Socrate et dans les retours qui ont pu être faits sur l'*Apologie* (par Montaigne, Heidegger et Derrida). Sartre ne néglige pas le sujet, quand bien même il présente la mort, dans *L'Être et le Néant*, comme l'extériorité des possibles du pour-soi. Les présences de la mort sont multiples, dans les nouvelles (en particulier la nouvelle « Le Mur »), dans les pièces de théâtre (on pense à *Morts sans sépulture,* à *Huis clos* et aux *Séquestrés*), dans les romans (on verra la mort qui hante Roquentin et des personnages du *Sursis*), et dans les textes autobiographiques.

Les Christs sartriens ne relèveraient pas tant de cet objectif schopenhauerien que d'une manière d'écrire contre la mort. C'est ce qu'affirme Sartre dans un entretien avec Madeleine Chapsal en 1960 : « je l'ai choisi [le métier d'écrivain] contre la mort et parce que je n'avais pas la foi »[852]. Convoquer le Christ contre la mort, pour enjamber la tombe (selon une image des *Mots*), pour ne pas être la victime du temps (ce qui motive l'écriture diariste des *Carnets*). Autrement dit, écrire pour que la vie continue au moins un temps : celle des morts (pensons aux tombeaux scripturaires pour Nizan, pour Merleau-Ponty) et, surtout, celle des vivants (selon l'injonction sartrienne à « écrire pour son époque »). Il est donc question de la résurrection christique lorsque Sartre se peint en écrivain glorieux. Il est aussi question du Christ lorsque Sartre écrit, dans le « Carnet I » : « celui qui veut être grand doit revêtir le plus parfaitement possible la condition humaine. Dieu n'est pas grand, mais bien le Christ ». La grandeur passe par l'acceptation de la finitude des choix, des actes et de l'existence. Moins par une manière de s'exercer à la mort que par une acceptation de la mort avec la facticité existentielle. Enfin, il est des empreintes christiques dans le portrait de Nizan : la vie vue à « travers le froid carreau de la mort », la mort liée au père, la prétention à l'immortalité, le salut par l'engagement pour les autres[853]. Empreintes aussi du Christ dans « Merleau-Ponty vivant », quand Sartre rappelle les lectures pascaliennes et la vocation catholique de Maurice : « que l'amour

---

Essais », 2009. On consultera enfin « Schopenhauer : nouvelles lectures », dirigé par Ch. BERNER et A. CASTEL-BOUCHOUCHI, *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet 2012 et le n° 499 de la revue *Critique* (déc. 1988).

[849] On y reviendra dans notre étude de *La Nausée*.

[850] « […] tous souhaitent être délivrés de l'état de souffrance et de mort : ils voudraient […] parvenir à la béatitude éternelle, entrer dans le royaume du ciel, mais non pas sur leurs propres pieds : ils désireraient y être portés par le cours de la nature […] la chose est impossible » (A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op.cit*., p. 417).

[851] R.-P. DROIT (dir.), *Présences de Schopenhauer, op.cit*. La formule, « Le pire est toujours sûr » et la formule « seul le pire arrive » ont une présence importante chez Huysmans (ce sont notamment les mots de Folantin dans *À vau-l'eau*). M. Fumaroli insiste sur cette marque dans sa préface à J.-K. HUYSMANS, *À rebours*, Paris, Gallimard, Folio classique, 1983 : le pessimisme permet de prendre une « "voie sèche" et négative » , celle d'une « odyssée vers le fond de la méchanceté du monde, et de l'impuissance humaine à le contenir » (p. 10 et 11).

[852] Entretien réalisé le 5 janvier 1960 chez Sartre, rue Bonaparte. Le texte est repris dans M. CHAPSAL, *Les Écrivains en personne*, Paris, Julliard, 1960 et dans les S*IX*.

[853] *PN*, p. 1032-1034.

redevînt partout l'envers de la haine », que « le règne de l'homme » soit rendu possible par cet amour[854]. Empreintes, chez Merleau-Ponty, de l'enfant Jésus, dans sa relation aimante à Marie : la résurrection se pense alors par rapport à la Mère plutôt que par rapport au Père, avec l' âge d'or de l'enfance et la Passion d'un paradis perdu. La description de la relation de l'enfant à sa mère fonctionne comme un écho à la relation entre Jésus et Marie, comme entre Poulou et Anne-Marie :

> [Il dut son bonheur de berceau aux soins qu'elle lui avait prodigués[855]. "Ce Dieu est mon enfant. Cette chair divine est ma chair. Il est fait de moi […]. Il me ressemble. Il est Dieu et il me ressemble." […] elle avance le doigt pour toucher la douce petite peau de cet enfant-Dieu dont elle sent sur ses genoux le poids tiède et qui lui sourit.[856] […] je n'avais d'yeux que pour Anne-Marie, cette jeune fille de tous mes matins […]. Tout le temps qu'elle parlait, nous étions seuls et clandestins […][857].

Et Sartre d'ajouter, pour appuyer ce trait, l'importance du salut chez Merleau-Monty: « Il avait rêvé de faire son salut : jeune, par la communauté chrétienne ; adulte, par ses compagnonnages politiques ». Salut rêvé, salut impossible, qu'il soit tourné avant la mort de l'enfance ou après la mort de l'adulte. Pas de préparation à la mort dans une appréhension destinale de la mort, mais un travail de deuil qu'il s'agit de faire : le deuil du mythe du Christ avec le deuil du salut, le deuil, donc, de la résurrection des compagnons disparus.

On affirmera, avec Jean-François Louette et Gilles Philippe, que Sartre se donne à voir à travers ces portraits aux aspects christiques. En revanche, il ne faudra pas prendre le prétexte de ces accents pour imaginer, avec Mauriac, que la tendresse toute chrétienne de Sartre survivra à la mort, et que… le « Christ [lui] apparaîtra tout à coup », lorsque « Sartre sera renversé devant Saint-Germain-des-Prés et qu'il entendra une voix l'appeler par son nom »[858].

β.2. Exister, ne pas exister : culpabilité, esprit de négation

Avec Schopenhauer, des mots sont donnés à l'idée d'un péché et d'une culpabilité confondus avec le temps et le mouvement même de la vie humaine : « on ne peut assigner d'autre but à notre existence que celui de nous apprendre qu'il vaudrait mieux pour nous ne pas exister »[859]. L'importance de l'enseignement christique dans cette acceptation (puisque le Christ est le réparateur du péché adamique) réside là. On a aussi une réponse partielle à la question de Derrida : « Pourquoi, toujours, le péché d'exister chez Sartre? ». La réminiscence sartrienne de cette notion fonctionne comme un travail d'émancipation à l'égard du christianisme, et à l'égard de la trace laissée par la culpabilité chrétienne de l'existence, notamment par la symétrie Adam-Christ, chez des philosophes tels que Schopenhauer.

À l'inverse de Merleau-Ponty, qui plaçait son espoir dans la volonté humaine et envisageait une possibilité de salut dans les productions humaines, Schopenhauer convoque le Christ pour en faire la figure

---

[854] *MP*, p. 1089.
[855] *Ibid*., p. 1102.
[856] *B*, p. 1164.
[857] *M*, p. 23. Voir, sur l'amour maternel, *Le Babil et la Caresse. Pensée du maternel chez Sartre* d'E. NEPPI, P. Lang, 1995.
[858] F. MAURIAC, *Bloc-notes,* vol. III, éd. de J. TOUZOT, Paris, Éd. du Seuil, « Points », 1993, p. 439.
[859] A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (éd. numérisée), *op.cit*., p. 1583 : « Le christianisme enseigne que la race humaine s'est rendue gravement coupable du fait même de son existence, que le cœur aspire à en être affranchi, mais ne peut gagner son salut qu'au prix des plus lourds sacrifices, du renoncement à soi-même, par suite au prix d'une conversion totale de la nature humaine).

symbolique de la négation du vouloir-vivre. Il faut garder active l'image du Christ sur la Croix afin de reconnaître, d'abord, que nous sommes enchaînés au mal par notre condition ; ensuite que le salut est loin d'être une évidence (« le salut est chose parfaitement étrangère à notre personnalité »). Faudrait-il s'emparer du Christ pour mieux se défaire de l'illusion de la Providence? Il s'agirait surtout d'utiliser l'exemple de façon heuristique : montrer, par l'image de la Croix, que ce n'est pas le salut qui est *en soi* impossible mais l'hypothèse d'un salut élaboré par les productions humaines, actualisé ainsi par toutes les manifestations de notre volonté.

La figure schopenhauerienne du Christ est celle que Sartre mobilise en particulier dans *L'Idiot de la famille*, à travers la description de l'esprit de négation de Flaubert. Le Christ contribue à révéler la part de mystère de la religion chrétienne en plus de sa part de souffrance. D'où l'apophatisme avec un recours accompagné d'une négation de la perception symbolique. L'usage des symboles est nié par un exercice ascétique supposé conduire à la mort de l'homme pécheur. La démarche sert à dire que, si l'intelligence dans sa progression vers l'absolu est la voie essentielle du salut, elle n'est cependant « qu'un échelon vers un but où il n'est donné à aucune connaissance d'atteindre »[860].

L'usage du Christ répondrait à un objectif inverse à celui de Kant : déconstruction de l'espérance et de l'espoir pour privilégier la démarche négative d'une destruction des illusions du vouloir-vivre. L'image de la Croix montrerait à quel point l'état *heilig* exige un dépouillement intransigeant et l'expérience même du désespoir de l'abandon. Le Christ, au sens, donc, du symbole nécessaire du sacrifice de la volonté. Opérateur d'une présentation de la connaissance pure, de la connaissance d'une vérité qui permet de réagir contre la volonté et d'entraîner sa suppression. Condition de la vertu, de la sainteté et du salut du monde (*Erlösung von der Welt*).

Rappelons le paragraphe 48 du livre III. L'esprit essentiel du christianisme, qui trouve son origine dans une vison primitive et authentique de la figure du Christ, est celui qui affirme que le salut a émergé de l'abolition de la volonté et de l'être du monde. Seuls le dépouillement de la volonté et l'exigence de la pureté peuvent « conduire à la vraie sainteté et à la rédemption du monde »[861]. Pour Schopenhauer, l'art chrétien, avec les scènes de crucifixion, est représentatif de l'association de la souffrance et du salut. Un salut est envisageable avec une sanctification, il n'est néanmoins pas possible sans douleur. D'où l'importance de la Passion dans la littérature romantique à laquelle Schopenhauer fait référence. Les grands maux apparaissent avec leur vertu sanctifiante ; et le grand artiste est celui qui prend un « bain purifiant de douleur »[862]. C'est la littérature flaubertienne, celle qui émeut et répugne Sartre à la fois, celle qui convoque le Christ sous les traits d'un Lazare, d'un lépreux magnifique, ou d'un ange, tombé du ciel puis revenu au ciel ; celle, aussi,

---

[860] A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (version numérisée), *op.cit.*, p. 1607 : car il faut objectiver la volonté grâce à l'intelligence pour la faire parvenir à sa connaissance et, à partir de ce socle cognitif, amorcer le mouvement de « sa suppression, sa conversion et son salut ». Voir aussi p. 1565.

[861] *Ibid*.

[862] *Ibid*., p. 1597 : « La souffrance est […] le moyen de purification seul capable […] de sanctifier l'homme, c'est-à-dire de le ramener de la fausse voie du vouloir-vivre. De là vient que les livres d'édification chrétienne rappellent souvent l'efficacité de la croix et de la souffrance ».

qui voit dans la figure du poète l'héritier « du sang du Christ qui se remue en nous »[863]. L'écho philosophique est celui de Schopenhauer ainsi que celui de Hegel. Dans son inspiration romantique, l'esthétique doit beaucoup à la scène de l'Incarnation, laquelle signe l' auto-humiliation de Dieu à travers la souffrance du Christ. Pareille chute fait de l'union de l'âme avec l'absolu un acte intérieur, extériorisé dans et par la Passion[864]. Et Sartre d'écrire, dans le tome II de *L'Idiot de la famille*, à quel point cet imaginaire christique nous forme encore, dans notre rapport à l'art et à la littérature. Retrouvons ce passage important :

> lorsqu'un auteur un peu chinois nous montre un saint qui s'ignore et qui meurt dans la désolation, nul doute que nous soyons émus dans notre plus enfantine pénombre : pour un instant, chrétiens dans l'imaginaire, nous marchons.[865]

Prendre conscience de cette marche, dans les pas symboliques du Christ, n'implique pas de la valoriser. C'est le grand décalage par rapport à Schopenhauer. En effet, Schopenhauer fait de la douleur du Christ l'image même d'une douleur que nous devons produire par des exercices ascétiques. Il faudrait multiplier les occasions du désenchantement, de se rapprocher, avec elles, de l'expérience de la mort, et de dévoiler ainsi la nécessité d'un « anéantissement de l'illusion qui nous tient enchaînés dans les liens de ce monde ». Pourtant, la douleur du Christ *n*'est, pour nous, *que* symbolique : tous les moyens mis en œuvre pour l'atteindre ne sont qu'un pis-aller par rapport à l'extrême détresse du Fils sur la Croix et à celle de l'advenue de la mort réelle. Dans tous les cas, selon *L'Hymne à la douleur* de Lamartine, « [n]ous avons plus à espérer, pour notre salut et notre délivrance, de nos souffrances que de nos actions »[866].

Chez Sartre, pareil postulat favorise les conduites de passivité et d'échec. Ce sont celles qu'il présente dans son *Baudelaire,* son *Mallarmé* et dans *L'Idiot de la famille*. Elles ont partie liée avec un tragique de la condition humaine qui ne correspond pas l'interprétation la plus sensée du mythe de la passion christique. Par ailleurs, dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre associe Schopenhauer et Nietzsche dans une même compréhension absurde de la volonté de puissance[867]. Le tragique de la condition humaine est directement dépendant d'un vouloir-vivre qui, nonobstant, soit par son dolorisme, soit par son vitalisme, ne permet pas de penser l'humanité dans son manque constitutif. Drame de l'homme, drame du Christ — à condition d'appréhender ce dernier moins avec la distance du sublime qu'avec la proximité de la grandeur.

---

[863] Pour reprendre une image de *Bariona*, p. 1137 : « Et le bonhomme s'en va parmi les autres, tout ébloui, comme Lazare le ressuscité parmi les vivants […] ». Voir, de G. FLAUBERT, *La Légende de saint Julien l'Hospitalier* : « Alors le lépreux l'étreignit ; et ses yeux tout à coup prirent une clarté d'étoiles. Ses cheveux s'allongèrent comme les rais du soleil. Le souffle de ses narines avait la douceur des roses ; un nuage d'encens s'éleva du foyer, les flots chantaient ». Pour la citation, cf. la lettre à Louise Colet, 4 septembre 1852, G. FLAUBERT, *Correspondance*, tome II, éd. par J. BRUNEAU, Paris, Gallimard, 1980, p. 151. Nous renvoyons à deux articles consultés de B. VINKEN sur le Christ chez Flaubert, « *Sermo humilis*: Realismus und Christentum » dans *Flaubert. Durchkreuzte Moderne*, Francfort-sur-le-Main : Fischer, 2009, p. 350-374 ; et « Flauberts Realismus », *Trivium*, n° 11 « Gustave Flaubert. À l'Orient du réalisme », 2012, en ligne dans sa version traduite (par C. LAYRE) à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/trivium/4247?lang=fr#authors. Nous retrouverons la figure de Lazare dans notre étude des *SdA* (partie IV, dernière section).

[864] G. F. W. HEGEL, *Esthétique*, tr. fr. par Ch. BÉNARD rev. et compl. par B. TIMMERMANS et P. ZACCARIA, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 660.

[865] *IFII*, p. 2124.

[866] A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (éd. numérisée), *op.cit*., p. 1597-1602. Voir G. BAUM et D. BIRNACHER (dir.), *Schopenhauer und die Künste*, Göttingen, Wallstein, 2005 ; Cl. ROSSET, *L'Esthétique de Schopenhauer*, Paris, PUF, « Quadrige », 1989 ; A. HENRY, *Schopenhauer et la création littéraire en France*, Méridiens-Klincksieck, « Méridiens Sciences Humaines », 1989 et, spécifiquement sur l'art-salvateur, L. UCCIANI, « Schopenhauer ou l'esthétique du renversement », *Philosophique*, n° 7, 2004, p. 29-45.

[867] *CDG*, p. 516.

β.3. Jouer Dionysos contre le Crucifié

La proximité soulignée par Sartre entre Schopenhauer et Nietzsche ne signifie pas une confusion entre les deux. Cela vaut pour l'usage du Christ. On a déjà souligné l'importance de l'itinéraire nietzschéen quant à l'athéisme sartrien. Le Christ y tient une place de choix. Les thèses sont connues : l'épisode de la croix serait le symbole et la justification des dogmes favorisant le ressentiment contre la vie[868]. Au paragraphe 42 de *L'Antéchrist*, Nietzsche montre en quoi, dans une thèse que Sartre reprendra dans les *Cahiers pour une morale*, la figure du Christ favorise une foi de mauvaise foi : parce qu'elle porte à vivre dans l'imaginaire plutôt que dans la réalité, parce qu'elle fabrique des moutons avec l'image de l'agneau pascal, parce qu'elle universalise la possibilité d'un salut qui est cependant impossible. La critique nietzschéenne du Christ est soutenue, entre autres, dans *Ecce Homo*.

Comme l'a fait remarquer Deleuze, la véritable opposition n'est pas tant celle entre Dionysos et Socrate que celle entre Dionysos et le Christ : « M'a-t-on compris? — Dionysos contre le crucifié »[869]. L'opposition marque un changement de paradigme dans l'Histoire : une nouvelle manière de penser l'humanité et la vie. Le Christ peut être assimilé à l'un de ces charlatans thaumaturges présentés par Sartre dans *La Légende de la vérité*[870]. Il peut être singé avec la fausse cérémonie de l'Eucharistie de Frantz dans les *Séquestrés*. Il peut enfin être vu à travers la métaphore du caniche prophétique des *Mots*. Il ne faut pas être dupe, et essayer ainsi de reprendre pour soi l'enseignement nietzschéen. Le Christ n'est pas qu'un personnage conceptuel mais le symbole même d'une nouvelle représentation du monde, et donc, d'une nouvelle figure de l'Histoire. Le Christ, donc, opposé à Dionysos. Dans l'un comme dans l'autre, écrit Deleuze, « le martyre est le même, la passion est la même ». En revanche, l'événement de la souffrance est à comprendre de manière opposée :

> D'une part, la vie qui justifie la souffrance, qui affirme la souffrance ; d'autre part la souffrance qui met la vie en accusation, qui porte témoignage contre elle, qui fait de la vie quelque chose qui doit être justifié. Qu'il y ait de la souffrance dans la vie, cela signifie d'abord pour le christianisme que la vie n'est pas juste, qu'elle est même essentiellement injuste, qu'elle paie par la souffrance une injustice essentielle : elle est coupable puisqu'elle souffre. Ensuite, cela signifie qu'elle doit être justifiée, c'est-à-dire rachetée de son injustice ou sauvée, sauvée par cette même souffrance qui l'accusait tout à l'heure : elle doit souffrir, puisqu'elle est coupable.[871]

β.4. Une justification de la souffrance du Christ dans *Bariona*

La loi d'amour ne serait que celle d'un amour aimant la vie « tendre, mutilée, mourante »[872]. Sartre reprend ce schéma dialectique et chrétien dans *Bariona* (la joie ou l'amour par la douleur intériorisée). Le dialogue entre Bariona et Balthazar (joué par Sartre au Stalag XII D), amène le roi mage à expliciter ainsi la souffrance du Christ :

---

[868] *KGW*, *Götzen-Dammerung*, Alten, §4 et *KGW*, *Antichrist*, §62 : « das Kreuz als Erkennungszeichen für die unterirdischste Verschwörung, die es je gegeben hat ».
[869] F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, IV, 9 et IV, 464, cité par G. DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie* (1962), Paris, PUF, p. 16.
[870] *ÉdJ*, p. 539-540.
[871] G. DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, *op.cit*., p. 16-17. Sur la spécificité des « vertus » de Dionysos et du culte dionysien, voir R. CAILLOIS, « Les vertus dionysiaques » (paru en juillet 1937 dans les n° 3-4 de la revue *Acéphale*), *Naissance de Lucifer*, *op.cit*., p. 51-57, sp. 54-56.
[872] G. DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, *op.cit*, p. 17.

> Le Christ souffrira dans sa chair parce qu'il est homme. Mais il est Dieu aussi, et, avec toute sa divinité, il est *par-delà* cette souffrance. Et nous autres, les hommes faits à l'image de Dieu, nous sommes par-delà toutes nos souffrances dans la mesure où nous ressemblons à Dieu […] toi, Bariona, tu étais un homme de l'ancienne loi. Tu as considéré ton mal avec amertume et tu as dit : je suis blessé à mort, et tu voulais te coucher sur le flanc et consommer le reste de ta vie dans la méditation de l'injustice qu'on t'avait faite. Or, le Christ est venu pour nous racheter ; il est venu pour souffrir et pour […] montrer comme il faut en user avec la souffrance. Car il ne faut pas la ruminer, ni mettre son honneur à souffrir plus que les autres, ni non plus s'y résigner […] tu découvriras cette vérité que le Christ est venu t'apprendre et que tu savais déjà : c'est que tu n'es pas ta souffrance […] tu la dépasses infiniment car elle est tout juste ce que tu veux qu'elle soit […] et le Christ est venu t'apprendre que tu es responsable de ta souffrance.

La pensée de la souffrance à travers le Christ, et du Christ à travers sa souffrance, rend compte du *fait* que l'humanité doit souffrir autant qu'elle doit vivre et mourir. Il s'agit bien d'un *fait* dont l'image christique rend paradoxalement raison à travers le mystère de la Passion. Le Christ est ainsi à la fois un exemple qui *montre* (valeur symbolique) et un exemple qui *justifie* (valeur de vérité). Sa valeur référentielle et existentielle est aussi une valeur morale qui indique que l'humanité est responsable de sa souffrance et que la culpabilité est avant tout un fait de l'existence elle-même. On voit donc, dans cette tirade de la scène VI du VI^e^ tableau, que le salut du Christ est double. À côté du salut mystérieux du rachat et de la résurrection, il y a celui, le plus humain, de l'acceptation de la souffrance et d'une juste culpabilité dans l'expérience de la douleur. Il y a, aussi, l'idée selon laquelle chacun souffre seul, doit donc justifier sa vie par son rapport à une souffrance qui est justement acceptée, quand bien même l'existence serait essentiellement injuste. La souffrance du Christ fournit également l'image d'un moyen salutaire : un instrument de rachat qui intègre les douleurs à la dialectique du « qui perd gagne ». Dès lors, la souffrance n'est pas seulement vue comme un simple fait humain, elle est aussi vue comme un opérateur heureux. En effet, c'est dans son sacrifice volontaire, pour sauver le Messie et son enfant, que Bariona éprouve la joie la plus pure de la liberté la plus légère. Le texte de Sartre s'inspire de la nuit sacrée de Pascal, quand Bariona présente à Sarah sa joie de mourir pour son fils et pour le Christ :

> [dis à l'enfant] : ton père a souffert tout ce que tu souffres et il est mort dans la joie. […] Dans la joie ! Je déborde de joie comme une coupe trop pleine. Je suis libre, je tiens mon destin dans mes mains. Je marche contre les soldats d'Hérode et Dieu marche à mon côté. Je suis léger, Sarah ! Je suis léger. Ah, si tu savais comme je suis léger ! Ô Joie ! Pleurs de Joie ! Adieu, ma douce Sarah. Lève la tête et souris-moi. Il être joyeuse : je t'aime et le Christ est né. […]
> Mes compagnons, soldats du Christ […] vous allez mourir pour Dieu. […] Allons, buvez un coup de vin […] et marchons contre les mercenaires d'érode, marchons, saouls d'espoir, de chants et de vin. […] Je crois que pour vous aussi, en ce jour de Noël, et tous les autres jours, il y aura encore de la joie ![873]

Les mots de Bariona conjuguent héritage dionysien et vocation christique. Ils font voir les deux paradigmes mis en évidence par Nietzsche et rappelés par Deleuze. En revanche, c'est la ligne chrétienne qui domine, dans un nietzschéisme finalement distancé par la conversion de Bariona au Christ. On aurait là une pièce pivot qui marquerait aussi la grande conversion de Sartre : conversion messianique (pour

[873] *B*, p. 1178-1179.

reprendre l'image de Bernard-Henri Lévy[874]), d'un pessimisme de type schopenhaurien, à un optimisme qui aurait dialectiquement repris et dépassé la pensée de Nietzsche. Pourrait-on dire au sujet de Sartre ce qu'André Suarès a pu dire au sujet de Dostoïevski : en Sartre, auteur de *Bariona*, on pourrait « admire[r] un Nietzsche racheté »[875]? L'idée de rachat ne se soutient pas. En revanche, on lira une proximité entre ce que Sartre a pu présenter de la souffrance du Christ et ce que Nietzsche a pu écrire au sujet du symbole du Christ dans ses *Fragments posthumes*.

β.5. Un détour par Huysmans et par Grünewald

« Je dois dis qu'il aimait aussi, avec prédilection, la Pietà *d'Avignon et la* Crucifixion *de Grünewald. »*[876]

La pièce, *Bariona*, porte la trace de l'écriture de Huysmans[877]. Dans les entretiens de 1974, Sartre rappelle une association entre un souvenir littéraire, la lecture du roman *À rebours*, et un souvenir pictural. Il songe à la scène de crucifixion du retable d'Issenheim peint par Matthias Grünewald. Le polyptique est décrit par Huysmans dans *Là-Bas* et dans les *Trois primitifs*[878]. Selon ses dires, Sartre n'aurait vu le retable qu'après 1945, mais il affirme en avoir eu une image précise grâce à ses lectures huysmansiennes. Sartre dit aussi avoir produit, avec la lecture de Huysmans, l'idée d'une écriture possible de la peinture, et avoir lu « des pages et des pages » de Huysmans en 1939-40[879]. Avant *La Cérémonie des adieux*, au chapitre II de *La Force de l'âge*, Beauvoir a rappelé la fascination de Sartre pour *La Crucifixion*, et a associé la première observation de la scène peinte par le peintre d'Aschaffenbourg à des voyages faits dans l'Est de la France[880].

Pourquoi cette fascination pour le retable? Elle concerne notre sujet sur au moins deux plans : elle donne à penser les passages sur la douleur christique dans le Mystère de Noël sartrien ; elle ramasse une contradiction du christianisme sur laquelle Sartre a écrit, et qu'il fait voir dans les échanges sur la vie misérable et sur la valeur de cette vie : on peut bien « abaiss[er] l'homme et [le] port[er] aux nues »[881]. La Passion christique correspond à cette vision qu'elle justifie simultanément. Huysmans la convoque et

---

[874] B.-H. LÉVY, *Le Siècle de Sartre Enquête philosophique*, Paris, Grasset, 2000, p. 363-364.
[875] A. SUARÈS, *Dostoïevski* [1911], *Trois hommes. Pascal, Ibsen, Dostoïevski*, Paris, Gallimard, 1913.
[876] *FdA*, p. 91.
[877] Sartre l'a beaucoup lu. Plusieurs textes de Huysmans ont inspiré des développements de *La Nausée*. Nous pensons à *En ménage* (1881), *À vau-l'eau* (1882), pour une description du héros solitaire, « par opposition au confort du bourgeois, sauvé (ou perdu) par la conjugalité » (voir A. MUGNIER, préface à J.-K. HUYSMANS, *Pages catholiques*, Paris, Stock, 1899, p. 14). Nous pensons aussi aux textes les plus sombres de Huysmans, *À rebours* (1884) et *Là-Bas* (1891) qui précèdent le passage à la littérature huysmansienne essentiellement symbolique (avec *La Cathédrale*, 1898) et liturgique (dès *L'Oblat*, en 1903). Un renvoi direct à Huysmans se trouve notamment dans un écrit de jeunesse de Sartre, *Nelly ou de l'inconvénient des proverbes*. Il y est question d'une femme tout récemment mariée qui se prend de passion pour la littérature sombre du XIX[e] siècle et se fait lire « *Là-bas* de Huysmans et un livre sur les Démoniaques » (cf. *ÉdJ*, p. 369).
[878] On renvoie à l'édition de *Là-Bas* présentée, établie et annotée par Y. HERSANT, Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p.32 à 37. Dans *La Cérémonie des adieux*, Sartre confond *Là-bas* et *À rebours* concernant la description des panneaux du peintre Grünewald. En effet, dans *À rebours*, Huysmans, par l'intermédiaire de Des Esseintes, décrit *L'Apparition* de G. Moreau. C'est dans *Là-bas*, avec Durtal, que l'écrivain décrit les effets de *La Crucifixion* contemplée au musée de Flandre à Cassel. Pour ce qui est du texte sur les *Trois primitifs*, nous renvoyons à l' « éd. Messein » (Paris, 1952).
[879] *CDG*, p. 290.
[880] *FdA*, p. 204.
[881] *VLM*, p. 1177.

présente une méditation sur ses figures (Job et surtout le Christ)[882]. Il écrit un christianisme, influencé par Schopenhauer, qui associe le pessimisme le plus viscéral au salut le plus consolateur : « Dieu sauve le malheureux dans sa misère parce qu'il l'instruit par la souffrance »[883]. Ainsi : « Au divin par le putride, au spirituel par l'immondice, […] le surnaturel du Mal […] vers le Très-haut »[884].

D'où l'intérêt de Huysmans pour le retable de Grünewald, retable qui a fasciné Sartre d'abord par le biais de sa description dans *Là-Bas*. C'est au début du roman, au milieu du chapitre I, que Durtal repense à ce tableau. Comme Sartre, Huysmans-Durtal est saisi d'effroi devant l'image mentale du Christ crucifié peint par Grünewald[885].

Lisant la description, nous constatons à quel point l'image travaille sur l'imaginaire avec une efficacité analogue à celle de la prière. L'efficacité vient de ce que Durtal appuie sur l'extrême contradiction entre la souffrance de ce « Christ au tétanos » et « l'expression surhumaine illumina[n]t l'effervescence des chairs »[886]. Le sens du récit éclaire la réalisation picturale : le Rédempteur devait nécessairement être *ce* Christ misérable ; se fait jour, dans le roman et sur le tableau, le problème essentiel de la sotériologie chrétienne en tant que celle-ci exige de penser la recherche du salut avec le sacrifice du fils de Dieu[887].

L'exploration de cette contradiction est ce que Sartre retient de sa lecture. La mise en évidence de ce qu'il y a de beau et d'impossible dans le salut : la mise à mort du plus humain et du plus divin des hommes pour la délivrance universelle du mal de l'humanité et l'appel à un secours individuel pour celui qui incarne la souffrance absolue avec l'innocence pure[888]. Cet impossible fait la sublimité dont parle Nietzsche au sujet du Christ. Un sublime d'autant plus fort qu'il est mystérieux : « Ce paradoxe d'un Dieu mis en croix, ce mystère d'une inimaginable et dernière cruauté »[889]. Deleuze commente et précise l'idée : « il n'y a pas de plus beau sauveur que celui qui serait à la fois bourreau, victime et consolateur »[890].

L'autre description de la Passion, peinte par Grünewald, et lue par Sartre (d'après Michel Contat) se trouve dans un texte paru en 1905, *Trois Primitifs*. Le texte est plus précis que le précédent dans la description du travail du peintre allemand. Il porte sur une autre version de la scène de la crucifixion du

---

[882] *Joris-Karl Huysmans. 2. Huysmans écrivain catholique*, textes réunis et présentés par J. SOLAL, Caen, Lettres Modernes Minard, « La revue des lettres modernes », 2012. Parmi les question sur la Passion, cf. J.-K. HUYSMANS, *À rebours*, *op.cit.*, p 162 : « le Christ a-t-il été attaché, seul, sur la croix ou bien la Trinité, une en trois personnes, a-t-elle souffert, dans sa triple hypostase, sur le gibet du Calvaire ? ».

[883] Voir G. PRIGENT, « Huysmans et Job », *Joris-Karl Huysmans. 2*, *op.cit.*, p. 161.

[884] Y. HERSANT, « Préface », *op.cit.*, p. 19.

[885] Nous plaçons en annexe deux reproductions du pan « Crucifixion » (retable de Tauberbischofsheim exposé à la Staatliche Kunsthalle de Karlsruhe, retable d'Issenheim, exposé à Colmar).

[886] J.-K. HUYSMANS, *Là-bas*, *op.cit.*, p. 35-36.

[887] Entre autres « divine abjection » (p. 37), « Dieu de morgue » (p. 36), etc.

[888] Cf. cette description d'A. SUARÈS dans *Pages* en 1948 (Paris, éd. du Pavois) : « [Le crucifié de Grünewald], à Colmar, pourrit sur la croix ; mais il est droit, couché haut sur l'espace qu'il sépare d'un signe sublime, ce signe qui évoque à lui seul l'amour et la pitié du genre humain. Et il n'est pas dans l'abandon : à ses pieds, on le pleure ; on croit en lui. Son horreur même n'est pas sensible pour tant d'amour qui la veille. Sa putréfaction n'est pas sentie. On adore son supplice, on vénère ses souffrances. On ne lamente pas sa déchéance et sa décomposition. »

[889] F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, I, cité par G. DELEUZE dans *Nietzsche et la Philosophie*, *op.cit.*, p. 17.

[890] *Ibid.*, p. 18. Une reproduction du pan du retable se trouve chez G. BATAILLE, *OCX*. C'est la planche X, placée à la fin de l'introduction à *L'Érotisme*. Le début du commentaire proposé est le suivant : « Le péché de la mise en croix est désavoué par le prêtre qui célèbre le sacrifice de la messe ».

Christ : non plus la *Crucifixion* de Karlsruhe, mais celle de « L'Homme-Dieu de Colmar ». C'est cette dernière version qui constitue le premier panneau du retable d'Issenheim fermé[891] ; c'est cette version, aussi, que Sartre a pu voir à Colmar. Les variations sont importantes par rapport à la *Crucifixion* de *Là-bas*.

La description, d'abord, est beaucoup plus longue. Elle observe minutieusement la partie centrale du polyptique[892]. L'écriture est singulière en ce qu'elle retranscrit une imagination simultanément religieuse et évolutive. Ensuite, la description s'attache à faire voir les points communs comme les différences représentés par Grünewald avec les deux versions de la mise à mort du Sauveur. Huysmans insiste particulièrement sur la bassesse dans la mort telle qu'elle est représentée et sur le désespoir qui l'accompagne. Désespoir sublime, cependant, dans un jeu de reflets où le prédicateur Jean-Baptiste (mort six mois plus tôt) semble préfigurer, par sa réincarnation picturale, le triomphe de la Résurrection — embrassant le Christ et l'humanité tout entière[893].

Dans son retour sur Huysmans et sur le peintre du XVI^e^ siècle, Sartre a résumé son approche de la description romanesque de la « Crucifixion ». Le sublime de la scène, au lieu d'inaugurer une sortie du monde, permet de mieux le retrouver dans la souffrance qui accompagne l'existence humaine : « Ce fut Huysmans qui me parla d'un réalisme qui se dépasse vers autre chose (Grunwald[sic]) mais le mien ne se déplaçait pas vers la spiritualité mais seulement vers le tout de la condition humaine. »[894] Revenant au « tout de la condition humaine », nous devons maintenant retrouver *Bariona*.

β. 6. Un dépassement du christianisme et du nietzschéisme

Le christianisme y est donc présent, mais non sans tenir une place complexe. D'après l'analyse de Vincent de Coorebyter, même si « Sartre […] n'a pas écrit une pièce chrétienne », il mobilise le christianisme en tant que philosophie existentielle de la souffrance et de la liberté. Il le convoque notamment pour dénoncer l'orgueil ou la complaisance dans la douleur de celui qui se sent supérieur aux autres. Sartre aurait rédigé « [un] hommage ambigu au christianisme [, hommage qui] livre une ode à la nativité et à l'incarnation, à l'homme-Dieu […], sans distanciation, sur le mode le plus universel possible, donc également le plus respectueux du fonds chrétien de son intrigue. »[895]

D'après Vincent de Coorebyter, avec la fin de la pièce, Sartre signe un dépassement de l'*Amor Fati* nietzschéen[896]. Il ne s'agit pas de retrouver Dionysos et de l'opposer à la figure du Christ selon la perspective suivante : assumer un « acquiescement dionysiaque au monde, tel qu'il est, sans rien en ôter, en excepter,

---

[891] J.-K. HUYSMANS, *Trois primitifs*, *op.cit*., p. 16.
[892] C'est cette minutie, avec la captation des différents détails, qui a servi de modèle à Sartre pour ses analyses picturales.
[893] J.-K. HUYSMANS, *Trois primitifs*, *op.cit*., p. 21. Voir aussi la description du retable par E. H. GOMBRICH dans son *Histoire de l'art* (chap. XVII), Paris, Phaidon, « Beaux-arts », 2001.
[894] J.-P. SARTRE, feuillets ITEM 9 et 10 (vente Drouot du 10 mai 1995), cité par M. CONTAT dans *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots*?*, *op.cit*., p. 22.
[895] V. DE COOREBYTER, « *Bariona,* ou la Nativité d'un athée », art. cité, sp. 33 à 41 (p. 41 pour la citation). S. De Beauvoir rappelle dans *FdA* ce qui constitue la « beauté » du mythe de l'Incarnation pour Sartre : il doit « charge[r] le Christ de toutes les misères de la condition humaine » (p. 524).
[896] V. DE COOREBYTER, « *Bariona,* ou la Nativité d'un athée », art. cité, p. 28.

en sélectionner »[897]. En effet, pareille approche reprend, à de nombreux égards, les aspects stoïciens de l'acceptation de l'idée de destin (« on est nécessaire, on est un pan de la fatalité, on appartient au tout, on est dans le tout »[898]). Or, cette idée, qui a participé du salut tel que Sartre l'a conçu dans sa jeunesse, est celle qu'il refuse dans les *Carnets de la drôle de guerre* et dans *Bariona*. La situation de guerre renforce, chez Sartre, le sentiment de la contingence, en même temps que l'idée selon laquelle « l'homme est liberté ». C'est précisément cette idée que Nietzsche refuse, notamment dans *Le Crépuscule des idoles*, parce que la liberté a été chrétiennement soumise au régime destructeur de la culpabilité. Bariona est ainsi ce personnage, convoqué à côté du Christ, qui incarne la possibilité du choix dans sa difficulté et qui soumet finalement, aussi bien Jésus que Dieu, à la liberté. C'est *le choix du choix* qui est la grande intrigue dont dépendent les renvois à la croix et à l'espoir. Le détour par le Christ, avec les détournements de ses enseignements[899], est donc là pour signifier ce que Sartre présentera comme une doctrine athée avec la défense conjointe de l'engagement et de l'existentialisme après la guerre : le vrai et unique salut dépend des hommes et de ce qu'il y a de plus humain en eux. Ainsi, s'il est un être divin et un fils de Dieu à imaginer, au moins sur un plan théâtral, c'est celui qui marche avec les hommes, comme Dieu-le-Père le fait avec Bariona-père dans la pièce de Noël : « Dieu marche à mon côté », dit le personnage avant d'avancer vers la mort « — non l'inverse »[900]. Et dans cette conversion à la liberté et à l'espoir rendu possible par l'acte libre, Sartre peut retourner la phrase de Schopenhauer : « Nous avons tout à espérer, pour notre délivrance et notre salut, de nos actes qui donnent du sens à notre souffrance ». Double refus à noter. Refus du dolorisme christique, qui n'est pas à la hauteur de ce qu'il y a d'humain dans le christianisme. Refus d'un nietzschéisme jouant une intelligence fataliste contre l'expérience chrétienne de la faute.

Alors, le Christ en lui-même n'aurait-il rien de sublime? On a vu que dans *Bariona*, c'est le choix d'agir qui grandit et allège avant tout le personnage éponyme. C'est le choix similaire de Goetz qui provoque la sortie de la comédie vide des absolus (le Mal, le Bien). Ainsi : la grandeur *par* le choix. Et c'est cette grandeur produite par la conversion à l'action qui se retrouve dans les derniers moments de la pièce *Le Pari* : « [la vie de cet homme] se termine comme convenu au poteau d'exécution, mais grâce à son apport personnel, à son choix et à son sens de la liberté, il métamorphose cette vie atroce en une vie sublime. »[901] La sublimité du Christ n'est pas une sublimité en soi. Pas non plus l'occasion d'une adoration de la souffrance. Le Christ est sublime relativement à d'autres symboles qui n'ont pas la même force et, surtout,

---

[897] *KGW, Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1888.
[898] F. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §8, repris par J. CHICHE dans « *Amor Fati* », article du *Dictionnaire Nietzsche* dirigé par D. ASTOR. Voir aussi J. CHAMPEAUX, « Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche » dans *Lectures de Nietzsche*, J.-F. BALAUDÉ et P. WOTLING (dir.), Paris, LGF, 2000, p. 161-162.
[899] Not., *B*, p. 1168 : c'est la vision des yeux de Joseph qui forme la certitude de ne pas tuer l'enfant Jésus (« Cet enfant, je ne l'ai pas vu, mais je sais déjà que je ne le toucherai pas […] il n'aurait pas fallu l'apercevoir au fond des yeux de son père » — voir de ses yeux sensibles les yeux d'un homme pour permettre de croire en Jésus-Christ). Et p. 1174 : c'est l'argumentation de Balthazar qui amène Bariona à revoir sa position : « Alors, c'est bien […] laisse-moi seul car je veux méditer » — voir de ses yeux spirituels, aussi, pour « sauvegarder » la vie du Christ.
[900] *Ibid*., p. 1178. Nous reprenons ici l'analyse de V. DE COOREBYTER, « *Bariona,* ou la Nativité d'un athée », art. cité, p. 48.
[901] *ÉdS*, p. 294.

sublime *pour nous,* dans la perspective toute singulière et historique d'une interprétation favorisée, d'ailleurs, par une tradition.

Nietzsche, dans l'*Antéchrist* a donné une importance particulière au Sermon sur la montagne. Parole évangélique qui recommande de ne pas résister au mal et d'accepter cette vie qui est là. On trouve une résonance particulière des mots de Nietzsche chez Sartre. S'il est une foi en l'action, « c'est celle qui ne se prouve ni avec des miracles, ni avec des récompenses ou des promesses […] elle est elle-même à chaque instant son propre miracle, sa [propre] récompense, sa [propre] preuve, son [propre] royaume de Dieu. »[902]

D'où l'importance, déjà chez Bariona, de l'image du commencement qui renvoie à la conversion au sens, aussi, d'une nouvelle manière d'exister à partir d'un nouveau projet d'action. En effet, « Qu'y a-t-il de plus émouvant pour un cœur d'homme que le commencement d'un monde […] un matin se lève […] le matin du monde. Son premier matin […], le premier matin du monde »[903] ? La bonne nouvelle de la naissance du Christ est avant tout, donc, celle de la naissance de possibilités d'action et d'actions effectives. Bien sûr, Sartre n'hésite pas à railler le christianisme, lequel permet de penser la liberté, notamment dans et par l'expérience du péché, sans proposer « un programme de libération »[904]. Sartre n'hésite pas non plus à parodier des épisodes de la vie du Christ et des symboles christiques.

γ. Voies parodiques

γ.1. Un double regard critique

Par exemple, le crucifix est associé au vermouth dans « L'enfance d'un chef ». L'image associative est une manière, à la fois, de rire de la tradition de la *Traumdeutung* de Freud et de rabaisser les images du Calvaire au niveau d'un comptoir de bistrot. Bref, on y trouve une condensation qui associe le freudisme et le christianisme dans un apéritif, et qui participe aussi de tout le dispositif de construction de la nouvelle, dans laquelle Sartre joue avec les dogmes freudiens comme chrétiens.

Ce double regard critique est également à l'œuvre dans les *Séquestrés d'Altona*. À l'acte IV, scène VIII, Frantz mime devant sa sœur Leni la scène de la Cène, en jouant une Eucharistie sans action de grâce. Les bougies du gâteau de Savoie sont présentées comme des cierges ; le sucre qui le recouvre rappelle la croix. Les parts du petit gâteau et le champagne versé sont les éléments d'une transsubstantiation : « Frantz, *il coupe deux tranches* […]: Ceci est mon corps. *(Il verse du champagne dans deux coupes)*. Ceci est mon sang. *(Il tend le gâteau à Leni)*. »[905]

[902] F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, §32. On reprend cette référence à l'article « Le Jésus de Nietzsche », M. CACCIARI et M. VALENSI, *Esprit*, n° 298 (10, octobre 2003), p. 134-144
[903] *B*, p. 1170.
[904] V. DE COOREBYTER, « *Bariona* ou la Nativité d'un athée », art. cité, p. 30 et p. 33.
[905] *SdA*, p. 973.

Le procédé de construction dramatique participe d'une écriture théâtrale au moins double[906]. Si la Cène parle au lecteur comme au spectateur de la pièce, en revanche, la situation telle qu'elle est présentée par Sartre et par Franz produit « une sorte de recul, de saut en arrière »[907]. Car Frantz joue au Christ avec sa sœur incestueuse. Sartre suggère la relation en jouant sur les sens propre et figuré du mot « dessert » : le gâteau, mais aussi la gâterie[908]. Quant à Frantz, il convoque, dans sa mise en scène, les termes christiques en les associant à ses propres délires. Imaginaire de crustacé : « Un crabe? ». Imaginaire de mégalomane : « Bois à moi! […] À moi! »[909]. Pour analyser cette scène, on pourrait articuler la lecture de l'Évangile aux mécanismes symboliques de production des fantasmes et des rêves (condensation, déplacement, omission, d'après les thèses de Freud présentées dans *L'Interprétation des rêves*[910]*)*. La scène de l'Eucharistie de Frantz, c'est l'expression rêvée du désir d'être le fils de Dieu, d'être comme Dieu, d'être confondu avec Dieu[911]. Sartre joue avec la construction de rébus propre rêve. Dans cette structure complexe, le Christ est un médiateur. Frantz l'atteint de manière délirante avec du gâteau et du champagne. Jésus est celui par qui le séquestré se rapproche du Père — lequel encadre le moment sacré —, dans un désir-délire qui est aussi celui du « cas Schreber » : *devenir une femme* — d'où l'accouplement avec Leni ainsi que la symbolique du sexe féminin répété avec les images de la chambre, des coquillages, du rouge à lèvres et des souliers —, *pour se faire enfanter par le Père* — d'où la grande question de Frantz, « Qu'est-ce que nous foutons ensemble? »[912].

γ.2. Foutredieu

La question peut être interprétée comme répondant au montage religieux dans l'acte qui suit. Acte V, scène I : « Salle des Conseils », lumière basse, la Bible, etc. La phrase de Frantz, c'est une formulation familière qui interroge le mystère de la Passion, déplacé du Golgotha à la demeure familiale dans l'Allemagne de l'après-guerre : « que faisons-nous ensemble, ici, qu'est-ce qui nous a conduits jusque-là et où allons-nous — vers une fin de l'Histoire, une mort sans salut, un monde sans témoin de notre fin? ». Frantz-Christ n'est pas « l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde ». Il a voulu sauver, mais il a torturé. Il a voulu revenir au monde tel un ressuscité, mais il a « souhaité la mort de [s]on pays pour n'être

---

[906] Dans cette scène sont condensées deux approches qui permettent à Sartre d'éviter de tomber dans l'écueil de la distanciation absolue (*Verfremdungseffekt*) et dans celui de la fusion totale (*Einfühlung*). On le verra dans la partie IV. On se réfère déjà à l'entretien avec B. DORT dans *Théâtre populaire* (n° 36), 4e trimestre 1959, repris dans *TC*, p. 1018 et p. 1020-1022. Le résumé est donné p. 1018 : « La distanciation ne doit pas détruire l'*Einfühlung* […]. Les deux doivent aller de pair ». A. Badiou parle, au sujet de la pièce, d'un théâtre de « l'avant-Brecht » (A. BADIOU, « Notes sur *Les Séquestrés d'Altona* », *Revue internationale de philosophie*, « Le théâtre de Jean-Paul Sartre », n° 231, janvier 2005, p. 51-60).

[907] Cf. M. CONTAT, « La genèse sociale des *Séquestrés d'Altona* de Jean-Paul Sartre », *Genesis*, 2005, n° 26, p. 91-99, sp. p. 97.

[908] *Ibid*., p. 972 : « Leni : Un petit gâteau : je te l'aurais donné demain pour ton dessert ».

[909] *Ibid*., p. 973.

[910] Cf. J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 312. Nous y reviendrons dans notre dernière partie.

[911] Rappelons l'importance de ce sacrement dans la doctrine et liturgie chrétiennes. Voir M. CLAVIER, *op.cit.* : l'eucharistie en tant qu'elle *fait mémoire*, « [p]ar la Parole proclamée, la foi confessée, le sacrement célébré, c'est le Christ qui sauve aujourd'hui », p. 12 ; et surtout Th. D'AQUIN, *Catéchisme de l'Église catholique*, §1210-1211 : « Tous les autres sacrements sont ordonnées à celui-là [l'eucharistie] comme à leur fin ».

[912] Pour l'étudier, nous renvoyons à la lecture de Jean-François LOUETTE dans *Silences de Sartre* (*op.cit.*). Nous reprenons des éléments de son analyse (p. 318-319*)* que nous intégrons à notre réflexion.

pas témoin de sa résurrection ». Il a été le Prince du Père, mais aussi à la fois le roi et « la femme de Hitler »[913]. Frantz-Christ n'est pas celui qui vit le « qui perd gagne », évoqué par le Père, mais celui qui a gagné le pouvoir pour se perdre (« qui gagne perd »). Il s'est transformé en fou par le détournement du martyre en moyen pour « changer l'homme en vermine *de son vivant* »[914].

La question « Qu'est-ce que nous foutons ensemble? » renvoie pareillement à ce délire comme à une transgression des normes sacrées. En effet, « nous foutons ensemble » peut être entendu au sens où nous sommes tous des fous : des névrosés du christianisme, de l'Allemagne protestante et d'une histoire/Histoire qui ne sait plus quoi faire de ses restes chrétiens. Mais la question peut aussi recevoir une autre lecture. Nous sommes tous fous parce que nous avons tous, de façon réelle ou fantasmée, transgressé non seulement la mémoire chrétienne, mais aussi la règle qui structure la Sainte famille comme toute famille : celle de l'interdit de l'inceste. Le portrait de Frantz en Jésus-Christ peut alors être vu comme un portrait indirect de Dieu. L'inceste renverrait obliquement à ce retournement : Dieu est aussi le Fils et le Fils est Dieu. Ce qui renvoie également à la confusion de la Mère et du Fils. Histoire anhistorique d'un bonheur primitif : c'est ce que Sartre montre dans son portrait de Merleau-Ponty, c'est ce qu'il a analysé aussi dans *Baudelaire*[915]. Par effet de correspondance, c'est un portrait similaire que Sartre fait de lui, enfant, avec Anne-Marie. Le Fils est la Mère, comme le Fils des *Séquestrés* est la Mère (l'Entreprise) et le Père. Sartre et Anne-Marie forment un tout, un « nous », un frère et une sœur, un fiancé et sa fiancée, sans division. Parallèlement, Sartre fait mourir Frantz et son Père dans la même eau du diable, ou eau maternel, avant de faire résonner ces mots qui disent une mort identique pour une même identité : « un et un font un ». On peut y lire une résonance avec ces analyses de Deleuze qui reprennent l'interprétation nietzschéenne du christianisme et de la crucifixion/résurrection dans les écrits de saint Paul :

> Aussi bien, sur la croix, est-ce le vieux Dieu qui meurt et le Dieu nouveau qui naît. […] Voilà le second sens de la mort de Dieu : le Père meurt, le Fils nous refait un Dieu. […] Le Dieu mis en croix ressuscite : telle est l'autre falsification de saint Paul, la résurrection du Christ et la survie pour nous, l'unité de l'amour et de la vie réactive. Ce n'est plus le père qui tue le fils, ce n'est plus le fils qui tue le père : le père meurt dans le fils, le fils ressuscite dans le père, pour nous, à cause de nous.[916]

La fin des *Séquestrés* ne laisse cependant aucun mystère sur ce qui advient de Frantz et du Père. Les mots enregistrés via le magnétophone ne sont pas tant les moyens d'une résurrection, au moins par l'œuvre, que les indicateurs d'une folie située dans une rupture plurielle. On n'échappe pas à l'Histoire, dans ce qu'elle a à la fois de libre et d'aliénant. On n'échappe pas non plus à la mort, dans son au-delà de l'existence qui n'a toutefois rien de divin. Prétendre le contraire, ça serait avoir la folie de rompre avec le temps comme avec les hommes.

---

[913] *SdA*, p. 982-983.
[914] *Ibid*., p. 982.
[915] Voir l'étude de J.-F. LOUETTE sur « La dialectique dans la biographie », *Silences de Sartre*, p. 226-227. *Bau*., p. 18 : « [Baudelaire se sent] uni au cœur et au corps de sa mère par une sorte de participation incestueuse et mystique ».
[916] G. DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, *op.cit*., p. 176-177.

γ.3. Ruptures et médiations

Rupture avec le temps en général. Frantz écrit pour un temps d'après le temps, avec un désir d'éternité et avec un imaginaire qui n'a rien d'un catastrophisme éclairé (Günther Anders). Plutôt que d'une lucidité dans le désespoir et d'un réalisme critique (approche de Sartre), il s'agit là d'une rêverie délirante autour de l'Apocalypse, avec le désir d'un monde tombant dans l'obscurité — « Tout sera mort […]. Nuit ». Rupture, donc, aussi avec l'humanité. Frantz parle à la bête en lui comme en tout homme, sans voir en elle l'espoir d'un salut : « j'ai vu la bête toujours vivante, moi ». Rupture, enfin, avec l'idée même de témoignage : les mots de Frantz sont comme des poèmes, sans signification, ils rompent d'ailleurs, avec la reprise de l'interjection « Hein, quoi? », la possibilité même de l'échange et de la transmission. Le magnétophone ne remplace pas le texte sacré. Il n'est pas un ersatz de la Bible. Il est plutôt le symbole de ce que l'être humain, quel qu'il soit, est *irrécupérable*, même dans sa visée d'un rachat du siècle et dans sa prétention à l'éternité — « j'ai pris le siècle sur mes épaules et j'ai dit : j'en répondrai. En ce jour et pour toujours »[917].

Nous reviendrons au terme de notre travail sur cet élément symbolique et sur les détournements des symboles (religieux, freudiens) dans la dernière pièce originale de Sartre. Nous parviendrons à en décrire mieux les positions selon les évolutions de la notion de salut que nous aurons mises en évidence. Pour l'instant, notre parcours des reprises et déprises sartriennes du christianisme nous a permis de voir des prises de distance à l'égard des Christs mobilisés dans une tradition philosophique allant de Spinoza à Nietzsche. Nous avons voulu montrer que la symbolique christique, chez Sartre, est complexe à plusieurs égards. Elle ne saurait être simplifiée sans être faussée. Elle entre en résonance avec ce que Sartre a voulu montrer de l'Histoire, de la morale et de la politique avec des pièces portant la religion en arrière-plan comme en avant-plan : une ambiguïté fondamentale, participant de l'époque, mais aussi révélatrice de ce que rien, concernant la réalité humaine, n'est absolument univoque. De là cette exigence, sur le plan de l'écriture théâtrale en particulier, de trouver les moyens utiles à la production d'un juste regard, avec une juste distance, sur les actions et les collusions dans les rythmes de l'existence. Alors, s'il est une lecture homogène à envisager à partir de la figure du Christ, c'est celle qui pense le fils divin comme un médiateur qui permet, non pas de nous porter à aimer Dieu, mais de prendre un recul nécessaire pour parvenir à mieux penser l'humanité.

Le Christ est avant tout un parent de l'humanité dans ce qu'elle a de plus vulnérable et de plus grand. Avec *Bariona*, la médiation du Messie est l'occasion de rendre la souffrance humaine intelligible en la rapportant à l'espoir, distingué de l'espérance religieuse. En effet, l'attente d'un Messie ouvrant à l'au-delà correspond à ce qu'on peut lire comme une dérive consistant à voir le salut comme un cadeau[918].

---

[917] *SdA*, p. 993. Voir aussi ces mots de Frantz au Père dans le fragment manuscrit de l'acte I, scène IV (feuillets 126 à 129) : « Tout est fini, à présent. Et je reste injustifiable ».

[918] V. DE COOREBYTER, « *Bariona* ou la nativité d'un athée », art. cité, p. 37.

Dans le lexique religieux, selon les remarques de Philippe Capelle-Dumont, l'espérance est ce qui *perce*, de façon mystérieuse et transcendante, « l'immanence de l'attente »[919]. La vertu théologale, visant le ciel, détermine un autre rapport au temps et à l'action. Quelque chose excède le mouvement de l'Histoire et de la pensée pragmatique, ce qui implique toute la difficulté d'une injonction comme celle-ci : « rends raison de l'espérance qui est en toi »[920]. Quelque chose *vient*, qui autorise plusieurs lectures de la concrétisation de l'espérance à travers l'événement du Christ et dans ses relations avec le temps humain (inscription horizontale via la parousie[921]; Résurrection qui introduit la fin des temps[922]; « dimension verticale [et extatique] de l'événement eschatologique »[923]).

Cependant, la pièce *Bariona* s'inscrit ailleurs. La raison est la suivante : plus que l'espoir, qui fait la synthèse « horizontalité-verticalité » de l'histoire humaine (dépassement de soi par soi, par l'existence et ses actes), c'est l'espérance qui correspond, pour Sartre, à un « enfantillage, indigne d'une humanité debout »[924]. Le drame ne nous amène pas pour autant à retrouver les propos extrapolés de Zarathoutra — « la foi ne sauve pas », aucune foi, pas même la foi en soi —, mais nous porte à croire en l'humanité dans ses possibilités de conversion et d'action.

Avec le personnage de Frantz, Sartre retrouve cette ligne de pensée sur l'humanité. Le monde et l'Histoire sont des productions humaines, et c'est donc humainement qu'il s'agit de penser aussi bien les possibilités que les impossibilités d'un salut. En revanche, Sartre ne fait pas du Christ un moyen pour concevoir une possible libération. Il intègre le délire christique de Frantz à une mise en évidence des aspects de l'aliénation d'une société dite de répression[925]. Cette mise en évidence est elle-même dépendante d'une approche protestante du christianisme et donc de ce que Sartre dévoile comme étant une interprétation à la fois abstraite et orgueilleuse de l'enseignement de Jésus[926]. C'est ce qui est présenté dans plusieurs entretiens après la parution de la pièce : « je pouvais, en toute vraisemblance, [prêter à cette famille] un orgueil protestant quasi pur[927]. […] Frantz tente de sauver son puritanisme protestant […] le mettre en face de la vérité? C'est risquer de le perdre »[928].

---

[919] Ph. CAPELLE-DUMONT, « Liminaire », *Revue des sciences religieuses*, « L' "Espérance" en philosophie de la religion », 93/4, 2019, p. 335-341, en ligne à l'adresse http://journals.openedition.org/rsr/7447, consulté le 09 février 2020.
[920] *1 P 3, 15*, cité par Ph. CAPELLE-DUMONT, art. cité, p. 335.
[921] O. CULLMAN, dans *Le Christ et le Temps* (1947) et *Le Salut dans l'histoire* (1966), fait acte de l'inscription de l'événement-Christ dans l'histoire humaine. Le temps historique serait caractérisé par cet événement à la fois comme un mouvement spirituel et comme une attente de l'éternité à venir. Le tout se présente de manière horizontale, comme une ligne où s'inscrit le Christ et qui progresse vers l'accès à l'Éternel (
[922] J. MOLTMANN, *La Venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000, p. 31.
[923] R. BULTMANN, *Foi et Compréhension. Eschatologie et démythologisation*, tome II, Paris, Seuil. 1969. Avec l'espérance et avec le salut, à chaque fois que s'accomplit la foi en Christ et en Dieu, une sortie du temps et de l'histoire se réalise : c'est une forme d'extase qui advient avec l'expérience de l'espérance. Nous reprenons ici une synthèse faite dans *En ce temps-là. Conceptions et expériences bibliques du temps,* sous la dir. de M. GOURGUES et de M. TALBOT, Montréal, Médiaspaul, 2002, p. 92-100.
[924] Nous convoquons la distinction « espérance » et « espoir » en assimilant à l'espérance ce que V. DE COOREBYTER dit au sujet de l' « Espoir ».
[925] Cf. l'entretien de Sartre avec B. DORT autour des *Séquestrés*, pour le *Théâtre populaire*, cité p. 1016 du *TC*.
[926] Voir *Notice* des *SdA*, *TC*, p. 1509.
[927] *Ibid*., p. 1017.
[928] Voir l'entretien avec Ch. HAROCHE, cité p. 1013 du *TC*.

On constate la distance par rapport à la rédaction des autres pièces que nous avons citées. *Bariona* a été écrite et jouée pour dépasser les différences dans les croyances et les confessions : produire une image, autour de la nativité, d'une humanité unie. *Les Mouches*, avec le renvoi au mythe d'Oreste et à la légende du joueur de flûte de Hamelin, critique la bien-pensance catholique dans ses compromissions au moment de l'Occupation. *Le Diable et le Bon Dieu* montre, avec les contradictions et les illusions de Goetz et des autres personnages (Heinrich, Catherine), la perte de soi impliquée par l'attachement aux absolus.

En 1959, avec les *Séquestrés*, Sartre s'attaque en particulier au protestantisme, qu'il présente synthétiquement ainsi : le refus des intermédiaires. À la fois *rabaissement* — inverse des catholiques « [qui, eux,] ont trop encore […] le besoin de trouver des intermédiaires entre eux-mêmes et leurs fautes »[929] — et *élévation* — l'appel d'en haut. À la fois acceptation du poids d'une faute absolue et prétention d'être l'incarnation de la « verticalité des siècles »[930]. Le Christ que joue Frantz (enfant du Père, enfant d'Hitler), est celui qui incarne les contradictions de cette attitude invivable, contradictions redoublées par la situation portée par une époque affirmée comme athée, mais tiraillée par des schémas confessionnels dont elle ne maîtrise pas les mécanismes : « l'appel d'en haut dissimule […] un appel à ce Dieu auquel [les personnages] ne croient plus […]. Ils sont désarmés devant une faute absolue »[931]. À cela s'ajoute la contradiction entre une idée égalitaire, que Sartre rappelle, « Tous les hommes sont prophètes », et les conséquences de cette idée : elle autorise à accepter et à faire accepter, formellement et abstraitement, les souffrances les plus lourdes, et à se maintenir dans un délaissement sans issue autre que la mort à soi et au monde[932]. La solitude est finalement analogue à celle du Christ sur la croix — être seul vis-à-vis de Dieu —, sauf qu'elle est détournée de sa dimension messianique. Que ce soit avec son délire, ou avec son suicide, Frantz est condamné à ne pas aimer les hommes, et aussi à « fuir, toujours fuir, se mentir, fuir »[933], jusqu'à la fin. L'éternité des siècles des siècles, pour toujours sans espoir[934].

Le monologue final de la pièce peut être interprété sous une lumière sombre et mystérieuse. C'est une lumière que l'on retrouve dans les mots employés : « un et un font un, voilà notre mystère ». La lumière écrite est celle d'une « gloire lunaire », qui ne provient pas de la lumière divine à la façon d'un « éclair déchirant la nuit »[935], mais d'un clair-obscur oscillant entre raison et folie, avant que la nuit ne tombe définitivement. Pour son caractère à la fois énigmatique et prophétique, le témoignage paradoxal de Frantz a pu être vu comme un cas limite, à la limite d'un christianisme protestant et d'un mysticisme dramatique.

---

[929] *Ibid*., cité p. 1024 du *TC*.
[930] *Ibid*., p. 1025.
[931] *Ibid*., p. 1024.
[932] *Ibid*., p. 1026. Voir aussi l'entretien de Sartre pour *Der Spiegel* (11 mai 1960), *TC*, p. 1033 : le puritanisme protestant de Frantz est aristocratique, il fait la « part d'abstraction » dans son orgueil ; p. 1034 sur la phrase « Nous sommes tous les victimes de Luther » : « [Les] protestants ont une idée formelle de l'égalité, qui les rend souvent inflexibles […] ils pensent que chaque idée représente l'homme universel et ils ont tout de suite des jugements universels, et d'une universalité si rigoureuse et si abstraite que souvent la réalité concrète de la situation leur échappe […]. Autrement dit, à force de croire à la révolution égalitaire, le protestant devient l'aristocrate de l'universel ».
[933] *Ibid*., p. 1031.
[934] J.-M. G. LE CLÉZIO, « Un homme exemplaire », *L'Arc*, n° spécial « Jean-Paul Sartre », 1966, p. 8.
[935] L'image est celle de SAINT AUGUSTIN dans les *Confessions* (livre XI, chap. IX).

Il serait comme un « miroir mythique d'une situation limite d'ordre universel »[936]. Ce cas limite permet d'appréhender le mystère du mal et de le mettre en parallèle avec celui de la rédemption et de la résurrection. Car si la fin tombe dans la nuit, les mots de la fin disent aussi, selon Sartre, une réponse devant l'éternité des siècles, ce qui correspond également à une forme de rencontre avec un absolu — l'Histoire[937].

Avec cet écho au mystère, notion sur laquelle nous reviendrons, nous abordons le moment mystique de cette réflexion conjointe sur le mal et sur le salut. Notre première partie a permis de donner du poids à l'affirmation des *Mots* : « J'étais catholique et protestant ». Le plan suivi nous a amené à constater la réalité d'une culture chrétienne aux résonances multiples. Le traitement que nous avons proposé a eu pour objectif de les souligner et de les analyser à travers différentes pratiques de l'écriture sartrienne — allant de l'argumentation philosophique au détournement parodique. Nous ne restons cependant pas dans le cadre formateur des dogmes et usages chrétiens. Nous nous déportons dans les régions de la mystique auxquelles Sartre a manifesté un intérêt important. Dans les marges des écrits chrétiens, nous sommes amené à croiser la réflexion sur le salut et celle sur l'impossible (avec les impossibilités du mysticisme, avec le panthéisme noir de Bataille, avec les grands mystiques). L'intégration d'un salut mystique au développement permet de considérer plus précisément la liaison d'une voie subversive, du moins marginale, avec une subjectivation des désirs et des moyens salutaires. Cela est l'occasion également de voir en quoi la mystique, dans les approches sartriennes, révèle un autre regard sur la notion de salut qui concerne, tout spécialement, les relations problématiques entre le langage et le silence[938].

[936] J.-F. LOUETTE, « Notice » des *SdA*, *TC*, p. 1504.
[937] Entretien de Sartre pour *Der Spiegel* du 11 mai 1960, cité plus tôt, p. 1037.
[938] Relations problématiques qu'il s'agit de soumettre à « la problématique des rapports du *mythos* et du *logos* » (G. IDT, « Sartre "mythologue" », art. cité).

Partie II. « …mystique, je… »

« Pourquoi une mystique ne serait-elle pas possible? »[939]
« La transe mystique, de quelque confession qu'elle relève, s'épuise à dépasser la limite de l'être »[940]
« [Il] rêvera toute sa vie de l'expérience mystique. Mais il a compris très tôt que celle-ci, loin de compenser la disparition de la Sainte Église, s'est abolie avec elle »[941]

[939] *MJFR*, p. 243.
[940] G. BATAILLE, *OCVI*, p. 53.
[941] *IFI*, p. 609.

L'approche mystique compte pour ne pas réduire la notion de salut à la sotériologie chrétienne. Non que l'on néglige son extension, même chez un penseur et un écrivain comme Sartre.

Pour commencer ce deuxième temps de notre thèse, relevons une proximité au moins hypothétique du *mystique* et du *mythique* dans les écrits sartriens. L'importance des mythes chez Sartre a justifié ce postulat de lecture : le mythe en tant que « fil conducteur dans le labyrinthe de l'œuvre de Sartre »[942]. Nous nous demanderons alors s'il est légitime de reconnaître une valeur analogue au mysticisme rapporté au salut, et surtout à l'idée d'un *impossible* salut.

L'hypothèse n'est pas hasardeuse. En effet, mythes et mysticismes ont en commun leur rapport à la raison. Ils convoquent un autre type de discours que celui soumis aux règles du *logos*. De manière large, on pourrait dire qu'ils aident à sauver la sensibilité de la définition péjorative du sensible comme intelligible confus. Le mythe légitime les données des sens à travers les images qu'il convoque. Des images qui n'ont rien d'accessoire cependant : elles ont une valeur de fondement et elles servent à dire « comment quelque chose est né »[943]. Le mythe a aussi un bénéfice économique. Il synthétise ce qui aurait épuisé la raison dans un travail analytique. Surtout, le mythe résume « [dans une] histoire, [une] fable symbolique, simple et frappante, […] un nombre infini de situations analogues »[944].

On retient ces sens parmi ceux que le mot peut recevoir.

Si le mythe fonctionne comme l'allégorie d'un phénomène (la naissance, la mort, etc.), il peut être mis en écho avec le terme « mystique » qui concerne un fond caché, secret, discernable non par le sens littéral, mais par le sens figuré. Le mythe de la rédemption et de la résurrection est intelligible comme une présentation allégorique de la notion de salut. Dans la construction du mythe, il y aurait une part de création mystique, exigeant, parallèlement, un recours au sens mystique dans la lecture.

Les termes « mythe » et « mystique » sont proches mais ne sont pas synonymes. Le mythe, en dramatisant un élément symbolique, parvient à fonder une idée en la rendant intelligible. Le mysticisme, quant à lui, dépend d'un mystère qui peut ne jamais être éclairé. Il renvoie surtout à l'attitude suivante : celle d'un contact *direct* avec le mystère lui-même qui le fait passer de la représentation à la réalité[945]. L'attitude mystique par excellence est celle qui prétend trouver l'union avec le divin, que ce divin soit celui du sacré droit ou du sacré gauche, qu'il se manifeste dans la grâce de Dieu ou dans la grâce noire du mal. On en trouve une bonne présentation dans *Chrétiens sans Église* de Leszek Kolakowski. Selon le philosophe et historien (que Sartre avait soutenu dans ses recherches), l'attitude mystique repose sur la croyance en une

> communication directe de l'individu avec Dieu, donc sans tous les instruments que l'Église fournit pour cette communication — rituels, sacrements, catéchèse. C'est en même temps la croyance que la voie du salut, c'est la pratique de la passivité ("laissez agir Dieu"), du perfectionnement intérieur […].[946]

---

[942] G. IDT, « Sartre "mythologue" », art. cité, p. 119.
[943] P. RICŒUR, « Mythe », article pour l'*Encyclopædia Universalis* (version numérique consultée en ligne, à l'adresse : https://www.universalis.fr/encyclopedie/mythe-l-interpretation-philosophique/2-l-intention-signifiante-du-mythe, le 12 juillet 2019).
[944] D'après la définition qu'en donne D. DE ROUGEMONT, et que Sartre reprend dans « Forger des mythes » (1946), *TdS*, p. 59.
[945] H. DELACROIX, *La Religion et la Foi*, Paris, Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1922, p. 97.
[946] L. KOLAKOWSKI, *op.cit*. p. 30.

Dans un article sur « Strindberg, notre "Créancier" », en 1949, Sartre a mis l'accent sur l'intérêt de l'emploi d'un mysticisme et d'un lyrisme hallucinés au théâtre. Au niveau dramatique, tout est enveloppé de mystère. Cela fait ressortir une liberté ténébreuse et profonde, en proie à la tension vécue entre un mal effectif et un salut qui est toujours à faire. Le mysticisme, comme perspective et usage littéraires, est un auxiliaire pour montrer des contradictions de la condition humaine. Cependant, il faut préciser que cette solution est elle-même problématique et inachevée, car elle implique, comme l'a reconnu Sartre, de produire et de situer un « message au-delà du langage, dans l'inexprimable […] en laissant un arrière-goût de silence »[947].

L'attachement à la liberté et à la raison côtoie ainsi l'intérêt pour les expériences des mystiques. Celles de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila, mais aussi celles des nouveaux mystiques, Bataille en tête. Ces expériences méritent que l'on s'y attarde. Elles disent quelque chose de Sartre comme de tout sujet qui les vit : l'ombre d'un passé qui perdure, la trace secrète d'une absence qui n'est pas tout à fait absente, la force d'un désir qui dépend des conjonctions et des frictions de la vie individuelle et de la société. Une belle image sartrienne dit cette réminiscence conflictuelle : celle de l'absence comme « désert haché par des saccades de lumière »[948]. Sartre a d'ailleurs employé l'adjectif « mystique » pour décrire son rapport à la réalité et la quête de son existence dans l'exigence de faire son salut. La coloration religieuse disparaît *presque*, sans disparaître *tout à fait*. Un écho mystique demeure à l'égard de la religion. Il est souligné dans plusieurs travaux généalogiques sur la notion[949].

Nonobstant, cet écho doit être entendu dans une distance analogue à celle de l'attitude mystique par rapport à la simple attitude croyante. Nous montrerons ici qu'il ne faut pas tant voir Sartre comme un *nouveau* mystique (où la *nouveauté* équivaudrait, non pas à une véritable différence, mais à un *ancien* mal liquidé) que comme un *autre* mystique (où l'*altérité* consisterait en une différence revendiquée, mais soutenue par ce qui peut rester du *même* dans la mystique). Nous verrons que la mystique sartrienne se fonde sur un certain rapport au langage, à la réalité et au sensible, rapport mettant en jeu les angles mobiles d'un triangle complexe. Angle aigu, qui tend vers le degré zéro lorsque le langage tente de dire « le silence de l'être par un bruissement contrarié de mots »[950]. Angle obtus, qui s'allonge au point de conduire à la rupture lorsque le langage échoue à révéler la teneur cachée de l'être et de l'existence.

La position mystique de Sartre se pense donc avec le silence — l'absence de mots et de sons, toujours en contradiction avec « le bruissement contrarié [des] mots » employés pour le dire. Elle se pense aussi avec une certaine chromatique qui revient souvent et qui n'est pas sans rappeler la nuit obscure de Jean

---

[947] « Strindberg, notre "créancier" », *TdS*, p. 73.
[948] J.-P. SARTRE, « Saint Georges et le dragon », *L'Arc*, n° 30, octobre 1966, p. 42.
[949] Voir not. l'article « Mystique » de M. DE CERTEAU pour l'*Encyclopediæ Universalis* (les différentes études sur la mystique font voir en elle une « une tradition marginale et menacée au sein des Églises »). L'éd. consultée est l'éd. numérique, à l'adresse suivante : https://www.universalis.fr/encyclopedie/mystique/ (lue le 20 juillet 2019). On indique, par ailleurs, l'article « Mystik » de D. MIETH dans le *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (tome III), sous la dir. de P. EICHER, Munich, Kösel, 1985 (sp. p. 151). Nous renvoyons également aux pages introductives de M. HENRY sur « Mysticisme et christianisme » dans les *Études théologiques et religieuses*, 2005, tome 80, p. 235-259, sp. 235-236.
[950] *M*, p. 137.

de la Croix — le noir du « noyau de ténèbres » évoqué par *Les Mots*, mais aussi celui de la racine noueuse du marronnier dans *La Nausée* et des éclats de rire sombres traversant *Le Mur*. Comment joindre cette mystique silencieuse et sombre à la thématique du salut?

L'obscurité de la mystique sartrienne correspond à l'atmosphère dans laquelle cette mystique trouve son milieu. Sartre a lu les mystiques. Pas seulement *La Nuit obscure* de saint Jean de la Croix, mais aussi *Le Livre des visions* d'Angèle de Foligno et *Le Château intérieur* de sainte Thérèse d'Avila. Sartre a aussi beaucoup lu Huysmans, lequel convoque des aspects de l'écriture mystique avec les personnages de Des Esseintes et de Durtal. Dans tous les cas, la recherche de l'union avec Dieu ou avec, plus largement, l'absolu, se confronte directement à l'idée d'une impossibilité inévitable. Si le salut, dans cette union spirituelle, est envisagé et considéré comme possible, ce n'est que sur fond d'une impossibilité constitutive sur laquelle nous travaillerons dans le deuxième temps de cette partie. L'impossibilité, participant de la fin du désir mystique, peut être vue comme la révélation et l'expérience de l'impossibilité constitutive du mal auquel répond le salut comme ce qui délivre du mal.

Le salut est donc à repenser ici par contraste avec le mal. Le mal, à la fois réalité et mystère. À la fois un fait de la condition humaine, donné avec elle, et une réalité produite par elle. Le mal avec le péché, mais aussi le mal de ce qui est mal fait, mal dit. Un mal qui demeure donc dans un état d'incomplétude par rapport à la perfection de l'être. Le mal existentiel travaillant en profondeur l'expérience de celui qui se sent de trop. En somme, de celui qui est surnuméraire et qui fait l'épreuve, en soi, de la distance ontologique entre le néant et l'être.

Néanmoins, le mystique n'est seulement l'« apôtre de la solitude et de l'angoisse »[951]. Il est celui qui, du vécu de sa souffrance et de son manque aux accents ontologiques, peut mieux aborder le mouvement vers ce dont il a la nostalgie. En particulier, la nostalgie du moment où corps et sens ne faisaient qu'un, et où tout faisait à la fois corps et sens ; la nostalgie d'un paradis perdu ; ou encore celle d'un accomplissement supérieur que porte en lui le désir quand il regarde vers le futur. Alors, si le meilleur « Portrait de l'artiste [Sartre] en auto » que l'on puisse proposer est celui dans un coupé cabriolet, avançant vers l'avenir à la vitesse des événements (l'image est de Denis Hollier), il ne faut pas oublier de mettre en avant son « rétro ». La crise des mots analysée par *Les Mots* rappelle la crise des vers mallarméenne. Sartre y révèle un rêve fou, érostratéen : que « les mots s'allum[ent] de mille feux réciproques »[952]. On peut se représenter Sartre-mystique ainsi : avec « une lancinante nostalgie de la gravité [le contraignant] à reconnaître que les mots ne feront pas le poids »[953], mais l'amenant à les aimer plus que tout, malgré tout.

Le salut mystique supposerait de regarder vers ce qui précède l'introduction des distinctions. Il relèverait de la vie d'avant les significations, précédant les oppositions, les hiérarchies et les classifications.

---

[951] R. NIMIER, « Sartre », *Journées de lecture*, tome I, préface de M. JOUHANDEAU, Paris, Gallimard, « Blanche », 1965, p. 252.
[952] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 40. Cf. S. MALLARMÉ, « Crise de vers », *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par H. MONDOR et G. JEAN-AUBRY, Paris, Gallimard, 1945, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 368 ; et *Mal.*, p. 160-161.
[953] D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit.*, p. 98.

Vie de l'absurdité ou du non-sens? Il s'agit précisément de la vie *en deçà* de toute réflexion, de tout dualisme, de tout sens qui tirerait son essence de la conscience qui le donne. Bref : il s'agit d'un monde d'avant l'Histoire et d'un mystère pré-originel. Cette nostalgie interroge l'essence du langage. Elle questionne donc, nécessairement, l'idée selon laquelle un certain type de langage — halluciné ou poétique — favoriserait l'accès à l'indistinction perdue entre l'homme et les choses. C'est aussi un point, sur le rapport à l'écriture, que Sartre interroge dans *Les Mots*.

La réflexion sur le salut, par rapport au mysticisme, sera ainsi l'occasion de questionner le portrait de Poulou en mystique par Sartre et de montrer que la mystique, en prétendant sauver l'être et le sujet par le désir d'une union absolue, manque finalement à la fois l'être et la réalité humaine. Cet échec, loin de signifier simplement que l'attitude mystique doit être refusée, rend compte de ce que l'existence n'est pas sans une part d'ombre et sans un décalage perpétuel qui suscite, paradoxalement, aussi bien à travers la création qu'à travers l'amour, le désir profond d'une communion sacrée avec la totalité de ce qui est. Il est nécessaire de passer par l'exploration de cette face d'ombre du mysticisme pour favoriser la compréhension de ce que nous verrons ensuite : l'impératif ontologique et métaphysique de « sauver les phénomènes » (partie III), et celui de « se sauver par la littérature », dans et par la solitude, ou avec les autres (partie IV).

1. Portrait du mystique (sur le Mémoire de 1927)

« [Il] félicite un mystique d'avoir écrit que Dieu est au-dessous de nous. »[954]

Un portrait de Sartre en athée mystique, a été esquissé par Kate Kirkpatrick dans son article : « Jean-Paul Sartre : Mystical Atheist... ? ». Jean-François Louette, dans ses *Silences de Sartre*, a présenté l'approche mystique du langage chez Sartre avec l'idée selon laquelle la littérature, selon une expression de *L'Idiot de la famille*, serait une « herméneutique du silence ». Enfin, Thomas King, dans *Sartre and the Sacred* a insisté sur la présence plurielle du sacré dans les textes sartriens, et, en particulier, mis l'accent sur une mystique noire de Sartre.

Ces références ne sont pas les seules sur la présence de la mystique chez Sartre. Celle-ci a fait l'objet, au moins ponctuellement, de divers travaux de recherche selon les différentes œuvres choisies. Par exemple, Gauthier Dassonneville, dans sa thèse de doctorat sur « De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948) », s'est intéressé à l'idée de magie sous le prisme de certaines formulations telles que la mentalité primitive et la participation mystique. Alain Flajoliet, dans *La Première Philosophie de Sartre*, a souligné l'importance des recherches de Sartre sur l'attitude mystique dans son mémoire de recherche pour le Diplôme d'études supérieures (1927)[955]. Enfin, on trouve de

[954] *MP*, p. 1101.
[955] A. FLAJOLIET, *La Première Philosophie de Sartre,* Paris, Honoré Champion, 2009, p. 483 not.

nombreux articles et travaux de recherche sur les rapports de Sartre à Bataille et au sacré-non religieux, parmi eux : J.-M. Heimonet, « Bataille and Sartre : the Modernity of Mysticism », J.-F. Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre » et S. Zenkine, « Deux nouveaux mystiques : le sacré selon Bataille et Sartre ».

Ces développements sur une mystique sartrienne sont légitimés au moins par la présentation que faisait Beauvoir d'elle-même et de Sartre dans *La Force de l'âge :* « Sartre cherchait comme moi une espèce de *salut*. Si j'emploie ce vocabulaire, c'est que nous étions deux mystiques »[956]. Dans ses écrits, Beauvoir justifie l'emploi de l'adjectif « mystique » par le substantif « salut ». Que le mystique place sa foi dans la vie (Beauvoir) ou dans la beauté (Sartre), il espère faire son salut dans une fusion avec ce qu'il absolutise. En outre, les développements sur l'idée d'un mysticisme sartrien reposent aussi sur l'image que Sartre a donnée de lui-même en 1964.

1.1. Qu'est-ce que la mystique?

α. « j'étais la proie de deux mystiques opposées »

Dans *Les Mots*, Sartre emploie à plusieurs reprises le mot « mystique » pour qualifier les champs « spirituels » de son enfance. Un exemple : « j'étais la proie de deux mystiques opposées mais je m'accommodais fort bien de leurs contradictions »[957]. Les deux mystiques évoquées peuvent renvoyer au protestantisme et au catholicisme. Sartre a précisé, dans l'entretien avec M. Chapsal déjà cité, qu'il vivait entre deux confessions, tout en ayant suffisamment de bon sens pour reconnaître qu' « aucune des deux […] n'avait de valeur ». Mais, on l'a vu : les deux ont eu suffisamment de valeur, *a minima* une valeur d'opposition, pour ne pas être omises.

On peut ne pas en rester là et lire dans les deux mystiques mentionnées la croyance en une nécessité contraire à l'idée de liberté, ou encore l'idée fixe d'un mandat sans mandataire. Plaçons-nous dans un cas ou dans l'autre. Nous constaterons qu'une dualité spirituelle est effectivement rendue sensible par Sartre, lorsqu'il convoque l'idée d'une double mystique contradictoire, bien ancrée dans sa façon de concevoir sa vie. Le salut est vu comme l'effet d'une grâce nécessaire (thématique de l'élection), tandis qu'il doit aussi être assuré librement par la valeur des œuvres (thématique de l'œuvre de la foi et de l'ascèse). Plus loin dans le texte est accusé le trait de la croyance en une rédemption christique de l'humanité par l'écriture. Écrire, c'est une manière de vouloir et de faire valoir des sursis pour l'humanité, avant la fin du temps : « Moi aussi, je retiendrais l'espèce au bord du gouffre par mon offrande mystique ». Sartre se décrit en enfant aux pouvoirs surnaturels de *katechon*. Il est celui qui sert à *retenir* l'Apocalypse, à maintenir le monde tel quel, avec « des Messieurs et des Dames encore vivants ». Ici « mystique » veut dire aussi bien « caché » (c'est l'écrivain qui compose et fait continuer le monde par son écrit) que « divin » (c'est l'enfant fils de Dieu qui

[956] *FdA*, p. 30.
[957] *M*, p. 93.

accepte de mourir d'usure pour les autres, avec l'expiation du Calvaire où le salut est fonction de la souffrance).

β. Une « foi inconditionnée » en une « espèce de salut » (Beauvoir)

La polysémie du terme « mystique » reçoit un éclairage qui permettra de ne pas en rester à l'assimilation du mystique à un croyant, à un religieux ou encore à un chrétien. Pour conférer un peu de lumière au terme, on rappellera la définition que donne Beauvoir de sa propre attitude : la « foi inconditionnée » en une « espèce de salut », en un absolu[958]. La définition a des qualités. Elle spécifie différents modes de croyance, elle parle d'une *sôteria* du mysticisme, elle renvoie à une absoluité reconnue à un objet. Cependant, ces trois déterminations ne sont pas suffisantes, car on les retrouve dans les différentes religions sotériologiques qui peuvent avoir des fidèles sans que tous soient des mystiques.

Un autre texte de Beauvoir nous aidera davantage. Dans ses *Mémoires*, le Castor emploie un vocabulaire mystique pour parler de son rapport à la sainteté : « nuit du non-savoir », « toucher Dieu », « devenir Dieu », être « investie par la puissance de Dieu ». La spécificité du vocabulaire met sur la voie d'un rapport mystique au langage qu'il s'agira de préciser pour penser la mystique sartrienne. On déterminera si Sartre suit Beauvoir pour associer le mystique au saint en le distinguant de l'intellectuel[959].

γ. Articuler « l'espace d'un *ailleurs* » (Certeau)

γ.1. Rapports au territoire d'une tradition

Avant cela, poursuivons notre travail définitionnel en nous reportant aux recherches de Michel de Certeau. D'après des descriptions données dans divers témoignages, le mystique est singularisé par son attitude (les mots qu'il emploie, l'ascèse à laquelle il s'exerce) et par ce qui la motive. Il se dispose, dans sa vie réelle, à une extase qui serait une communion totale avec l' un-divin : une façon de se disposer, donc, pour sortir de soi. On voit là un paradoxe, à partir duquel la mystique se laisse mieux définir. Toutefois, la singularité de la mystique doit s'entendre aussi de manière relative — c'est-à-dire dans la place qu'elle occupe au sein d'un réseau de savoirs et de discours. En somme, la mystique serait singularisée surtout par le rapport entretenu vis-à-vis d'un objet ou d'un *presque*-objet.

C'est ce que Certeau présente dans *La Fable mystique. XVI-XVII^e siècle* en 1982. Les mystiques s'inscrivent dans le territoire cadastré, quadrillé, d'une tradition. Du sein de cette tradition, « ils articulent l'espace d'un *ailleurs* »[960]. Cet *ailleurs* fait la nouveauté de la situation donnée à la mystique — laquelle se dit, d'ailleurs, dans la substantification du mot. Ainsi, « un espace délimite désormais un mode d'expérience,

[958] *FdA*, p. 30.
[959] Selon la distinction faite par Beauvoir entre le domaine de la sainteté et celui de l'intelligence (*MJFR*, p. 37).
[960] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, tome I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1982, p. 38.

un genre de discours, une région de la connaissance », dans une circonscription des objets et des méthodes de la vie mystique[961].

γ.2. La communion avec l'Un

L'originalité de l'attitude mystique est déjà présente dans les *Ennéades* plotiniennes. Le salut, par décalage avec Platon, y apparaît détaché de la *sôteria* de la cité[962]. Il est le salut individuel de celui qui a su revenir à l' Un en disposant son âme à se trouver dans une communion parfaite avec la perfection de l' Un-Bien[963].

Sartre évoque parfois Plotin dans ses écrits de jeunesse. Il s'en moque un peu, par exemple quand il parle de la honte plotinienne du corps[964]. Il a effectivement raison de suggérer l'importance plotinienne de l'âme, car c'est bien elle qui, dans le mouvement de conversion, peut retrouver l' Un dont elle s'est partiellement détachée en succombant au désir de la matière. L'union mystique est une extase mystique, au sens où elle suppose de sortir de la matérialité du corps. Cette sortie n'a rien d'une mort, elle n'est pas non plus à confondre avec la sainteté[965]. Elle est présentée comme un mouvement tonique, vital, qui traduit, sur le plan spirituel, la souffle-*pneuma* de la vie. Le mot « mystique » sert ainsi à désigner ce qui participe de l'existence avec l' Un, sans les médiations du discours rationnel. Se fait jour l'idée d'un *autre* de l'esprit, salutaire en ce qu'il permet à la fois d'accueillir l' Un et de retourner à l' Un[966]. Mais l'importance toute mystique de la pensée de Plotin est surtout celle qui concerne les mots sur l' Un. La voie est négative. Elle préfigure tout un pan de la théologie négative et de l'apophatisme (saint Augustin, saint Thomas). Elle est en propre mystique dans la mesure où elle indique que la vision adéquate de l' Un n'est pas celle d'une saisie intellectuelle, mais d'une pénétration totale où l' Un est partout.

La mystique apparaît chez Plotin comme ce rapport de communion. Elle est aussi le lieu à partir duquel l'être mystique constate et dépasse les défaillances du discours à dire ce qui se joue dans le rapport à l' objet mystique. C'est là que l'on retrouve Sartre. Si le décalage entre Plotin et Sartre a pu être présenté

---

961 M. DE CERTEAU, *Le Lieu de l'autre*, Paris, Gallimard, « Hautes études », 2005 , p. 326.

962 Sur les saluts chez Platon, voir L. BRISSON et B. CASTELNERAC, *Platon, 1995-2000. Bibliographie*, Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 2004, p. 202 : « L'importance du concept platonicien de *sôteria* apparaît lorsqu'on le met en rapport avec la question, platonicienne par excellence, de la convergence entre philosophie et politique. Le philosophe et le souverain […] doivent […] se préoccuper de la difficile *sôteria* des âmes aussi bien que de celle de la cité ».

963 Cf. L. LAVAUD, « L'odyssée et l'exode : les mystiques de Plotin et Grégoire de Nysse », *La Philosophie*, 2018, n° 49, p. 81-91 : « La mystique plotinienne tend au retour à l'unité perdue ».

964 *ÉdJ*, p. 424.

965 Comme l'indique B. DUNN-LARDEAU dans *Le Saint fictif. L'hagiographie médiévale dans la littérature contemporaine*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 123 : le plotinisme et le néo-platonisme n'ont « jamais eu comme but la sainteté mais le salut chrétien ou encore l'extase divine ».

966 On consultera, sur ce point, l'article de M. PHILONENKO, « La philosophie de Plotin et la gnose mandéenne », *Comptes rendus des séances de l'académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 1989, n° 1, p. 18-27. Citant Henri-Charles Puech et son intervention sur « Les sources de Plotin » (août 1957, cf. H.-Ch. PUECH, « Plotin et les gnostiques », *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, tome V, Vandœuvres-Genève, 1960, p. 159-190), il montre en quoi « La vie tient […] un rôle fondamental dans la philosophie de Plotin » (p.22) et en quoi Plotin n'a pu « que subir [sur ce point] l'influence de son temps : exigences sotériologiques et intérêt porté au terme de à la notion de "vie" […] vont de pair à son époque, se confondent » (H.-Ch. PUECH, sur la « vie » comme synonyme de « salut », *ibid*., p.23). Parmi les autres textes consultés sur Plotin, L. PANIER, « Quelques notes sur la "théologie négative" », *Actes Sémiotiques* [en ligne], 117, 2014, consulté le 21 avril 2018, URL : https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5170 ; J. TROUILLARD, « Valeur critique de la mystique plotinienne », *Revue Philosophique de Louvain*, 1961, n° 63, p. 431-444.

comme total[967], la relation de la réflexion plotinienne et des thèses de Sartre est articulée par une cheville qui n'est pas illusoire. En effet, dans les *Traités* comme dans *Les Mots*, est présenté un ineffable qui touche la pensée mystique et qui fait de l'écriture mystique une écriture *à part*, sans cesse menacée et stimulée par sa propre impossibilité. On retrouvera M. de Certeau pour indiquer la singularité linguistique du discours mystique avec ces mots :

> [La] littérature [mystique] a […] tous les traits de ce qu'elle combat et postule : elle est l'épreuve, par le langage, du passage ambigu de la présence à l'absence […] [elle] défen[d] l'inaccessibilité à laquelle [elle] se confront[e] […]. [Son] verbe doit naître dans le vide [,le silence] qui l'attend […]. [Ainsi, elle] "parle" de moins en moins.[968]

On retiendra la synthèse suivante : « Aussi la figure passante de la mystique nous interroge-t-elle encore sur ce qui nous reste de la parole ». Ce reste, à entendre comme un vestige, produit aussi un vertige, car il n'est pas séparable de l'expérience de la perte. Certeau, à ce sujet, fait voir une dualité. D'un côté, la mystique des XVI et XVII[e] siècles tenterait de combler cette perte, avec une démarche salvatrice qui essaye de rendre manifeste une absence, de dévoiler le silence, en intensifiant et en multipliant les désirs. Mais, de l'autre côté, cette démarche est aussi celle d'une pure perte, « offr[ant] des routes à qui demande des indications pour "se perdre" et cherche comment "ne pas revenir" »[969].

γ.3. Une définition de L. Kolakowski

Avec ces précisions, comment penser la mystique sartrienne? Sans aucun doute, elle n'irait pas dans la voie de ce que certains penseurs chrétiens et/ou philosophes des religions ont pu baliser pour Sartre : la voie d'un retour au christianisme ou, au moins, au divin des néo-platoniciens[970]. Elle n'impliquerait pas ce mouvement supérieur de l'âme puisque, comme on l'a vu, Sartre ne croyait pas plus à la valeur de l'âme qu'à celle de la vie intérieure[971]. Absolu ou absurde ? Le « ou » vaut aussi « est », dans une identification de l'absolu au rien[972].

Nous souhaitons montrer que c'est justement la distance par rapport à la spiritualité religieuse et par rapport à la transcendance de l'âme vers le bien qui singularise la mystique sartrienne — sans faire d'elle un *mystique violent* comme un autre[973]. En revanche, il ne faut pas omettre, pour dévoiler cette singularité, la caractérisation particulière que Sartre propose dans ses recherches sur « L'image dans la vie psychologique ». Il est donc impératif de passer, au préalable, par un mysticisme théorisé par le jeune Sartre avant d'en venir à la mystique sartrienne présentée dans *Les Mots*.

---

[967] Cf. P. ROYLE, *L'Homme et le Néant chez Sartre*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université de Laval, 2005, p. 90.
[968] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI[e]-XVII[e] siècle), I*, *op.cit*., p. 13-15.
[969] *Ibid*., les citations sont tirées des p. 24-25.
[970] Par ex. H. DUMÉRY dans *Foi et Interrogation* en 1953 (Paris, Téqui), cf. p. 72-123.
[971] Dans *L'Âge de raison*, Sartre utilise fréquemment l'image de la « petite âme », qu'il qualifie parfois de « sinistre ». Dans *Le Sursis*, par ex., le personnage de Matthieu n'hésite pas à dire : « J'ai perdu mon âme ». Voir J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 37 : « Sartre refuse les assurances de l'âme ».
[972] *N*, p. 182, voir J.-F. LOUETTE, « *La Nausée*, roman du silence », *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 113-138.
[973] *The Violent Mystic* est le titre d'un essai de Joyce O. LOWRIE sur Balzac, Barbey d'Aurevilly, Bloy et Huysmans (déjà cité).

Afin de baliser notre parcours, nous suivrons les précisions de Leszek Kolakowski dans *Chrétiens sans Église*. Le mysticisme ne désigne pas la mystique (l'ensemble des phénomènes qui font la singularité d'une *expérience* d'accès direct au divin : passivité, accueil d'une grâce, irrationalité, etc.). On entend, par mysticisme un ensemble de *doctrines* qui interprètent les expériences des grands mystiques, expériences qui les singularisent en tant que tels. Une définition à conserver est la suivante :

> Doctrine selon laquelle il est possible, dans certaines conditions, que l'âme humaine […] communique au moyen d'une expérience […] avec la réalité spirituelle […] ; on admet en même temps que cette communication, liée à une intense affection d'amour […] constitue un bien particulièrement désiré et qu'elle est, du moins dans ses formes les plus intenses, le bien suprême auquel l'homme peut accéder dans sa vie terrestre.[974]

1.2. Éléments doctrinaux et lectures sartriennes

Le point de départ, pour penser ce mysticisme, est le détour par les lectures de Henri Delacroix, James Henri Leuba, Émile Bréhier et Jean Baruzi. Sartre lit ces auteurs pour la préparation de son mémoire de recherche. Ces références fournissent des éléments doctrinaux pour caractériser la psychologie du mystique dans ses aspects fondamentaux[975]. Pour Sartre, l'enjeu n'est pas celui de l'élaboration d'un tableau clinique à la façon de ceux que l'on trouve sur l'hystérie. L'objectif est de montrer les différentes activités de la conscience qui sont révélatrices des différentes relations qu'elle peut entretenir avec le monde. Pour cela, Sartre reprend principalement les thèses de Leuba, de Bréhier et de Delacroix. Les textes clés sont la *Psychologie du mysticisme religieux* (1925), l'article « De l'image à l'idée » (1908) et les *Études d'histoire et psychologie du mysticisme* (1908).

α. *La Psychologie du mysticisme religieux*

Les travaux de Leuba sur *La Psychologie du mysticisme religieux* et *La Psychologie des phénomènes religieux* font ressortir plusieurs angles scientifiques — objets, méthodes. Au niveau des objets, il importe de reconnaître d'une part qu'ils viennent pas de nulle part : ils sont des inductions de l'expérience, ce qui fait d'eux des éléments susceptibles d'être connus. Connus grâce à des méthodes et, en particulier, des méthodes d'observation psychologique dont le fondement est celui d'une anthropologie naturaliste :

> […] le psychologue [doit] réclame[r] […] un retour à la nature humaine [donc] […] ne [pas] se demander […] ce qu'a enseigné au sujet des pratiques et des croyances qui mènent au salut tel ou tel particulier ou tel ou tel groupe de personnes […] [mais] […] essaye[r] de découvrir les opérations psychologiques impliquées dans l'expérience qu'on appelle le salut, et il sait que s'il réussit ce sera un grand pas de fait vers le contrôle scientifique des facteurs dans cette expérience.[976]

[974] L. KOLAKOWSKI, *op.cit.*, p. 35.
[975] *FdA*, p. 56.
[976] J. H. LEUBA, *La Psychologie des phénomènes religieux*, Paris, Félix Alcan, 1914, p. III.

Leuba parle donc d'une forme de *mécanisme* psychologique. Il faut en repérer les rouages pour formuler les éléments et les rapports constituant la composition du lien entre l'attitude mystique, l'idée de Dieu et l'idée de salut. L'intérêt de ces recherches est réel. Le psychologue américain fait de l'attitude mystique une attitude à analyser sans la réduire à une pathologie (à l'inverse de Charcot, de Lombard mais aussi de Ribot et de Janet[977]) — pareille réduction est assimilée à une négation en bloc des processus complexes de la vie psychique. Il n'empêche que Sartre ne saurait être satisfait par les analyses de Leuba qui empruntent trop aux sciences naturelles pour donner un accès éclairant au champ étudié. La toile de fond des études de Leuba demeure un rationalisme physicaliste qui reporte sur les phénomènes de l'esprit le schème d'une juxtaposition utilisé pour expliquer les mouvements du corps.

β. « sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique »

L'insuffisance reconnue invite à interroger l'importance des analyses d'Émile Bréhier sur la méthode allégorique à l'œuvre dans les productions symboliques comme dans les (re)présentations mystiques. Sartre s'appuie sur l'article « De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique » qu'il mobilise à la fin du chapitre II du *Mémoire*. Les analyses de Bréhier offrent la possibilité autant que la justification psychologique et philosophique d'une valorisation de l'image. Selon la citation choisie « non seulement l'image n'est plus un obstacle mais elle est un concours […] [et] la vie intérieure s'accroît en étendue »[978]. Entre le concours et l'extension, l'image devient objet et méthode d'enjeu : une image *enveloppée* symbolique d'une pensée ; une image *enveloppante* qui se fait elle-même pensée (selon la distinction sartrienne).

Le gros plan réalisé par Sartre sur la vie mystique révèle un emploi de Bréhier allant dans le sens d'une sorte de dialectique « pensée-image ». D'après la lecture proposée par le normalien, « Bréhier dégage les ressorts d'une imagination symbolique qui est au fondement de la vie spirituelle et dont le "continuel échec" n'est finalement que le corollaire d'un dynamisme singulier de la pensée. »[979] L'entreprise de Bréhier a donc des bénéfices certains pour l'étude de l'activité de l'imagination sur le plan particulier de la vie mystique. En revanche, elle coupe court à sa propre originalité en réalisant un retour à une dépréciation de

[977] Sur Charcot et les grandes hystériques mystiques, voir G. DIDI-HUBERMAN, *L'Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982, p. 143-144 ; E. LOMBARD, *La Glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes similaires*, Lausanne, 1910, cité par R. BASTIDE dans *Les Problèmes de la vie mystique*, Paris, PUF, 1996, p. 87 ; T. RIBOT, *Les Maladies de la volonté*, Paris, Germer Baillières, 1883, p. 123-147 ; P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 1926-1928. Nous renvoyons en particulier à ces articles : G. DASSONNEVILLE, « Du topos à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne », *Methodos*, n° 15, 2015 (https://journals.openedition.org/methodos/4208) ; F. KECK, « Le primitif et le mystique chez Lévy Bruhl, Bergson et Bataille », *Methodos*, n° 3, 2003, https://journals.openedition.org/methodos/111#ftn5 (articles consultés le 24 août 2019).

[978] *Mémoire*, p. 162-163.

[979] G. DASSONNEVILLE », « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie. Le diplôme sur l'image (1927) », *ÉS*, n° 22, 2018, p. 14-41, sp. 25.

l'image par rapport à l'idée. Elle tombe par ailleurs dans la fausseté en considérant comme possible l'accès à une idée pure réduite par Sartre à une pure abstraction[980].

Alors, pour tirer les bénéfices de l'article de Bréhier sans tomber dans les écueils d'une dévalorisation de la *pensée par images*, Sartre se déporte vers l'idée de compréhension de Delacroix. C'est à partir de la compréhension mobilisant la totalité de l'esprit que les expériences mystiques peuvent être elles-mêmes comprises dans ce qui fait leur spécificité (mysticisme) et leur idiosyncrasie (expérience mystique)[981].

γ. *Études d'histoire et psychologie du mysticisme*

Delacroix a dirigé le mémoire de Sartre en 1927 et marqué ses recherches philosophiques et psychologiques sur le mysticisme en particulier[982]. Dans ses *Études*, lues par Sartre en 1926, Henri Delacroix justifie ainsi l'importance des recherches sur la pensée et les pratiques des mystiques :

> il n'y a peut-être pas de religion où il ne se rencontre quelque mysticisme ; si l'on peut conclure de cette quasi-universalité que le mysticisme n'est point lié à une religion, à un peuple, à une période historique, qu'il est un fait humain et qu'il repose au moins pour une part, sur certaines dispositions de la nature humaine, il en faut aussi tirer cet enseignement que des travaux précis et spéciaux seuls peuvent fixer ses modalités et permettre d'en construire la formule à la fois exacte et complète.[983]

Delacroix présente son domaine de recherche à la fois dans son intégration aux faits religieux et dans son autonomie par rapport à eux. L'idée d'une « quasi-universalité » de la mystique et de son ancrage dans des « dispositions de la nature humaine » donne deux raisons essentielles aux *Études* et aux analyses de Sartre sur l' image mystique Pour Delacroix, elle offre un angle d'approche aux religions du salut et elle donne à comprendre ce qui se réalise de l'humain dans l'aspiration mystique. C'est ce qu'il montre dans les développements introductifs : il y a une importance de cette aspiration et une reconnaissance de celle-ci, *jusqu'à un certain point*, dans la société religieuse. Par ailleurs, même si ce qui relève de la mystique participe des *faits* humains, à l'inverse des révélations et des expressions de la grâce divine, Delacroix conçoit que l'être mystique « joue un rôle dans l'économie du salut universel »[984]. Pour penser les rapports entre mystique et sotériologie, le choix théorique effectué est celui qui consiste à définir la singularité du mysticisme chrétien. Selon Delacroix, il s'agit d'un mysticisme du Fils, mû par une aspiration singulière,

---

[980] *Mémoire*, p. 162-163.
[981] *Ibid*., p. 163. Sartre cite de H. DELACROIX, *Le Langage et la Pensée* (1924, p. 436).
[982] La place de Delacroix ne se réduit cependant pas à ce seul point. Sartre rend hommage à son directeur dans son texte pastiche « Les Maranes » (cf. *ÉdJ*, p. 416) et dans ses échanges avec J. GERASSI (*Sartre, conscience haïe de son siècle*, Monaco, Éd. du Rocher, 1992, p. 116). Dans l'introduction à la publication du mémoire de fin d'études de Sartre (« Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité), G. DASSONNEVILLE montre en quoi le professeur de psychologie à la Sorbonne a été un soutien important des premières publications sur *L'Imagination* et *L'Imaginaire*. C'est aussi Delacroix qui a favorisé l'obtention de la bourse berlinoise à l'Institut français de Berlin en 1933 (G. DASSONNEVILLE, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité p. 14-16). Voir aussi G. CORMANN et G. DASSONNEVILLE, « Traduire la *Psychopathologie générale* : Sartre avec Lagache et Aron, face à Jaspers. Une lecture du mémoire de DES de Sartre sur *L'Image dans la vie psychologique* (1927) », *Revue Germanique Internationale*, n°30, 2019, p. 99-129, sp. 99-101.
[983] H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. I.
[984] *Ibid*., p. VIII. La distinction entre faits religieux et révélation a été systématisée par K. BARTH dans sa *Dogmatique* (Genève, Labor et Fides, 1954, vol I., t. II, à partir de la p. 71).

« faire de l'âme un instrument divin […] l'équivalent du Christ, [une] âme désappropriée et déifiée […] entraînée par la motion divine aux œuvres du salut »[985]

Sartre reprend l'image dans un passage sur Thérèse d'Avila. La sainte du Carmel a « mis son bonheur dans des visions et des apparitions diverses » ; elle a imité les exercices spirituels d'Ignace de Loyola pour se fondre dans les images des épisodes de la vie du Christ[986]. La mystique se fait donc jouissance de Dieu dans et par l'image du Fils. Elle se fait *volupté* du découplage du corps et de l'âme dans une pratique érotique de l'image. Pour préciser le rapprochement entre la mystique ignacienne et la mystique thérésienne, on peut dire — selon l'analyse des *Exercices* par Barthes — que l'imagination se dynamise, dans un cas comme dans l'autre, avec l'*imitation* , la *méditation* et la *récupération*. L'une des conséquences est, d'une part, que « rien n'est perdu » (Henry James) ; d'autre part, que tout, par l'imagination, se précise en points, en tableaux, en unités articulées, en états classés, etc. En somme, on trouve ainsi toute une variété de distinctions, « un réseau varié de *distinguo* » qui fait circuler l'image dans des régions spatiales et temporelles, mais surtout dans « une matière imitable ([…] principalement la vie du Christ) »[987].

Le développement sur la réformatrice du Carmel révèle synthétiquement ces aspects. Mais Sartre n'en reste pas là dans sa lecture croisée de la sainte et du spécialiste de psychologie. Le passage consacré au type du mystique fait finalement ressortir une insuffisance de l'être-mystique de sainte Thérèse. En effet, s'il y a chez Thérèse un plaisir de l'image elle-même ainsi qu'une forme de militantisme dans l'emploi qui est fait de la pensée mystique, cela signe un échec dans la conception et le vécu même de l'expérience mystique. Selon la conclusion rédigée par Sartre, la valeur de la mystique thérésienne est relativement faible du fait de sa dimension utilitaire[988]. Thérèse n'a pas vécu en elle le drame du mystique qui consiste précisément en une quête que Delacroix a su repérer et présenter de la sorte : aller au fond de l'âme où réside le divin, « plonge[r] au même abîme et g[ésir] au même mystère »[989]. À cette quête, Sartre associe un salut qui n'est pas seulement celui, individuel, de l'être mystique dans son identité avec le divin, mais un salut cosmologique : c'est le monde entier qui communie avec le mystique en tant qu'ils sont, l'un *comme* l'autre, l'un *par* l'autre et *avec* l'autre, *Dieu*. Cette lecture cosmologique rend compte d'une spécificité de l'expérience mystique que Bataille présente ainsi dans son étude *Sur Nietzsche* (1944) *:* « La transe mystique, de quelque confession qu'elle relève, s'épuise à dépasser la limite de l'être ».

En bref, pour être Dieu, pour être tout, il faut tomber dans une communion inséparable d'une confusion totale. L'idée sera reprise dans les écrits sur *L'Érotisme* (1957), au sein d'un rapprochement entre le mystique et l'amant, mais sans la couleur spirituelle de l'unanimisme en vogue avec les premiers écrits

---

[985] H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, op. cit.*, p. XIII.
[986] *Mémoire*, p. 168-169. Sartre s'appuie sur H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, *op.cit.*, p. 81-117 (pages qui correspondent au chap. sur « Sainte Thérèse. Les paroles et les visions »).
[987] R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 7 et p. 52-58. Exemple pris par Barthes concernant Thérèse et le Christ : « […] fascination de l'objet découpé, du détail solitaire et cerné, imprimé par l'extase dans la conscience mystique […] : ainsi de Thérèse recevant brusquement la vision des seules mains du Christ "d'une beauté si merveilleuse que je suis impuissante à en faire la peinture" […] » (p. 58).
[988] *Mémoire*, p. 169.
[989] H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV*e *siècle* (thèse de doctorat, 1900), cité par Sartre dans son *Mémoire*, p. 174.

de Jules Romains[990]. Si la communauté érotique et la communion mystique communiquent entre elles dans des extases, avec une indistinction entre la vie et la mort, on peut cette fois reprendre l'exergue beauvoirienne et se demander si, en définitive, une telle communauté est possible. Le mystique peut-il véritablement aller au bout de sa quête, entrer en lui et trouver l'indistinction du *je*, du *Il* et de tous les êtres mondains? La réponse à cette question se transpose en une autre question : celle de la possibilité même d'un salut mystique qui doit être pensée selon un drame, voire un tragique, dans la relation du mystique aux images et à leurs cadres.

Sur ce drame, le jeune Sartre reprend encore des éléments de son directeur de recherche. En effet, le mystique part des images et mobilise des images, dans le but de se dépouiller du caractère de voile et de masque de toute *imago*. Il y a donc cette quête que faisait déjà voir Delacroix et que Sartre reprend dans sa critique des extases thérésiennes : par l'image, il s'agit d'aller vers une vie *sans* image[991].

δ. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*

Avant de tirer les conséquences de ce constat, le développement du *Mémoire* fait la jonction et révèle une progression entre les exercices de sainte Thérèse d'Avila et les méditations de *La Nuit obscure* de saint Jean de la Croix. C'est dans le cadre d'une étude resserrée sur la vie du prêtre que sont mobilisées les recherches de Jean Baruzi sur *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*[992].

Parmi les analyses relevées de la thèse de doctorat de l'historien-philosophe des religions, il y a principalement celles du chapitre I du livre IV. Ce chapitre est consacré à la voie négative, au parcours négateur, que Sartre met en avant pour progresser dans la constitution du type du mystique pur. En effet, en IV, I, Baruzi s'intéresse à la voie négative et plus précisément à « la négation initiale des appréhensions distinctes »[993]. Le cheminement, par l'inscription processuelle du néant dans ses différents jalons, culmine dans la nuit du non-savoir. C'est cette nuit en particulier que Sartre découvre : « Le vrai mystique est seul, dans la nuit obscure de son âme, sans secours d'aucune sorte, jusqu'à l'illumination qui est sa conquête »[994]. Mais la solitude, le dépouillement et l'obscurité n'ont rien d'un état donné comme la secousse passive d'une *transe* (image de Bataille). Il est bien question, dans la mystique de Jean de la Croix, d'affronter, comme

---

[990] G. BATAILLE, *OCX*, p. 28-29 avec le commentaire de la planche XX (photographie de *L'extase de sainte Thérèse* par Le Bernin) : « Il y a des similitudes flagrantes, voire des équivalences et des échanges entre les systèmes d'effusion érotique et mystique ». On pense, concernant l'unanimisme, à la trilogie romanesque *Psyché* de Jules Romains (trois romans : *Lucienne*, *Le Dieu des corps* et *Quand le navire*)… Les trois textes révèlent une « spiritualisation de la chair » qui fait ressortir, par contraste, la sexualisation du corps et de l'esprit de l'érotisme bataillien. Cf. J.-F. LOUETTE, « 1928, année érotique ? Le recevable et l'interdit », *Érotisme et frontière dans la littérature française du XX^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, « Rencontres », n° 422, 2019, p. 137 à 150.

[991] Voir *Mémoire*, p. 168 : « […] l'effort mystique est de chasser l'image qui est un rideau importun pour voir derrière ».

[992] J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Félix Alcan, 1924. On en trouve un bon résumé dans J. Le BRUN, « Une réédition. Le *Saint Jean de la Croix* de Jean Baruzi », *Essaim*, 2001, n° 8, p. 163-170, en ligne à l'adresse : https://www.cairn.info/revue-essaim-2001-2-page-163.htm, article consulté le 9 juillet 2019. Sartre reprend à Baruzi la distinction suivante entre Thérèse d'Avila et Jean de la Croix : le Carme a voulu se « sauver des effusions mystiques » et des effigies mystiques (p. 128) : « entre eux [d'Avila et de la Croix], on découvre exactement l'opposition que l'on retrouverait entre un mysticisme qui se fonde, dès l'origine, sur le total rejet des appréhensions distinctes, et un mysticisme qui, si affranchi qu'il soit des états distincts, s'édifie à travers le troublant cortège des visions, des révélations et des paroles » (p. 163).

[993] J. BARUZI, *op.cit.*, p. 379.

[994] *Mémoire*, p. 171.

dans un chemin dialectique, l'expérience même d'une question : « comment, sans le détruire, abaisser jusqu'à nos formes de représentation et jusqu'aux conditions de notre langage normal, l'Être qu'il faut poser au-delà de toute image et de tout concept ? »[995] Cette interrogation formule, selon Baruzi, le problème de toute la mystique de Jean de la Croix. En effet,

> le programme de la vie contemplative de saint Jean de la Croix […] est un programme de "destruction"qui s'étend à la réalité naturelle et à la réalité spirituelle [— à toutes les représentations humaines…] [il met à l'épreuve l'âme en lui imposant de] "s'évader de tout ce qui n'est point Dieu".[996]

Avec la mystique du carme espagnol, c'est l'un des caractères absolument paradoxaux de l'expérience mystique qui ressort avec netteté : l'*unio mystica* semble impliquer une destruction radicale de soi dans l'expérience de la suppression, en soi, de tout ce qui n'est pas Dieu.

Sartre, soutenu scientifiquement par Delacroix et par Baruzi, reprend la notion politzérienne de drame pour caractériser la démarche du Carme : le mystique est celui « qui s'est *vu* raisonner par image » et a ainsi reconnu que « tout est image » ; mais il est aussi celui pour qui l'image n'est qu'un fantôme, une apparence, une apparition faisant obstacle à la vie dans l'Être[997]. Dès lors, le mystique a l'impératif « [d'] atteindre la nudité, la passivité complète, la nuit des sens et de l'esprit ». Jusque-là, le propos de Sartre n'est pas original. Il reprend les *Études* de son directeur et il s'appuie sur les synthèses de Baruzi. C'est la critique et le dépassement de la mystique de Jean de la Croix qui amènent l'étudiant à aller plus loin que ses maîtres.

Contre Baruzi, Sartre montre que la mystique du prêtre est bien une mystique *de prêtre*, c'est-à-dire une mystique impure malgré sa haine des images. En effet, Jean de la Croix écrit du sein de marges et d'images qui ne sont pas tout à fait au-delà du christianisme. Il réalise, par ailleurs, ce que l'historien a bien vu dans sa thèse : le déploiement d'un système théorique ; la transposition intellectuelle de l'adresse divine universelle (dirigée vers tous les êtres humains pour tous les conduire au salut divin)[998]. L'analyse peut être justifiée par l'ensemble de l'œuvre de saint Jean de la Croix dont les principales références bibliques sont tirées du *Cantique des cantiques* et de la résurrection christique représentative de l'amour trinitaire et universel. Les textes du saint, qui présentent des avis et des maximes, vont particulièrement dans cette voie et se concentrent essentiellement sur le souci de faire trouver *à chacun*, *en chacun*, les moyens nécessaires au salut de Dieu[999]. Pour Sartre, c'est particulièrement la perspective de ce salut *par la volonté de Dieu* qui

---

[995] J. BARUZI, *op.cit.*, p. 62.
[996] L. KOLAKOWSKI, *op.cit.*, p. 368-369.
[997] *Mémoire*, p. 171. Sartre souligne. Sur Sartre et Politzer, voir l'article de G. DASSONNEVILLE, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité p. 32. L'auteur rappelle que Politzer a inspiré la création du personnage de Roquentin ; il donne cette définition de la notion de drame : le drame a pour « vocation d'accéder à la singularité des existences », il synthétise les deux plans du comportement et de la signification. Cf. la lettre citée de G. POLITZER à H. PIÉRON du 11 mars 1928 : « Le terme de comportement étant trop étroit, le terme de signification étant trop large, j'ai choisi le mot drame qui représente la synthèse des deux ». L'article bien informé d'A. TOMÈS est également précieux (« Sartre et la critique des fondements de la psychologie. Quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 2012, p. 223-244). Sur le dépassement de Politzer par Sartre, cf. en particulier les p. 242-243.
[998] J. BARUZI, *op.cit.*, p. 276-277. La pensée du saint mystique est une « pensée créatrice qui s'explicite et aspire à rendre clairs tous les éléments d'une doctrine ».
[999] *Ibid.*, p. 276, 301 et 457.

fait que le type mystique incarné par Jean de la Croix n'accède pas à la pureté. L'entreprise est alourdie et même empêchée par un postulat chrétien : « il y a un intermédiaire qui est la bonne volonté divine », ayant pour conséquence l'insuffisance de la nuit obscure[1000].

ε. Le type mystique sartrien et son tragique

Sartre va donc plus loin que Baruzi dans sa critique de saint Jean de la Croix. Il va aussi plus loin que Delacroix même s'il trouve, dans la thèse *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e^ siècle,* de quoi parvenir à un progrès significatif dans son projet de constitution du mystique.

L'un des mystiques de référence, pour Delacroix, est le mystique rhénan Jean Tauler — disciple de maître Eckhart, que l'étudiant cite aussi[1001]. Sartre reprend quelques-uns des sermons taulériens pour présenter l'exigence mystique de chercher le silence de l'âme en refusant l'image comme revêtement ou croûte externe de la vie spirituelle[1002]. Par exemple, le *Mémoire* cite le deuxième « Sermon pour la circoncision » afin de montrer que si l'âme doit s'unir à Dieu, elle doit refuser la souillure de l'image, incompatible avec la pureté divine[1003]. La position radicale de Tauler sur l'image permet à Sartre de donner une justification proprement mystique au constat formulé d'abord à titre d'hypothèse[1004] : le mystique est l'individu qui veut « se mutiler pour fuir l'image » — quitte à sombrer dans la folie[1005]. Sartre retourne ainsi la position exposée d'abord dont il a montré les insuffisances : si le mystique est bien celui qui désire s'élever jusqu'à atteindre une correspondance immédiate avec Dieu, il n'est pas celui qui aime le monde en tant qu'image symbolique divine[1006]. Le refus de toutes les médiations, dont la médiation imagée, invite Sartre à questionner le résultat de l'entreprise mystique : un mystique radical comme le dominicain Jean Tauler parvient-il à réaliser cette mutilation pour aller au plus profond de « la virginité de son âme »[1007]?

La réponse de Sartre amorce une transition du drame au tragique mystique qui signe aussi un dépassement des développements de Delacroix. En effet, comme l'indique Gautier Dassonneville, les études du directeur ont su révéler la quête d'une vie sans image dans la mystique ; en revanche, leur projet d'analyse a avorté, car elles ne sont pas allées assez en profondeur pour révéler la principale tension de l'attitude mystique : « [le fait que] la volonté […] de détruire les images intérieures repose en dernière [analyse] sur le fait que le mystique a ressenti avec force que tout en lui était image »[1008]. C'est ce que Sartre met en

---

[1000] *Mémoire*, p. 171.
[1001] Pour un ouvrage de synthèse clair sur la mystique rhénane au XIV^e^ siècle, cf. M.-A. VANNIER, *Les Mystiques rhénans*, *Eckhart, Tauler, Suso*, Anthologie, Cerf, 2010 ; pour un ouvrage érudit, cf. A. DE LIBERA, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 2018.
[1002] Radicalisation du travail de dépouillement, comme le fait remarquer M. CORNUZ dans une analyse qui reprend le sermon XXV du mystique rhénan : « [l'être humain] doit tout laisser, sortir même [du] délaissement […] sombrer dans son pur néant » (*Le ciel est en toi. Introduction à la mystique chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 112).
[1003] *Mémoire*, p. 172.
[1004] *Ibid*., p. 167 : la réaction mystique est « réaction contre l'image ».
[1005] La citation se trouve dans le *Mémoire*, p. 174. Voir, sur Tauler et la folie, M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 51 : « Tauler déjà évoquait ce cheminement abandonnant les folies [et les fantômes] du monde, mais s'offrant, par là même, à de plus sombres et de plus désolantes folies ».
[1006] Selon les propos introductifs appuyés sur la distinction faite par E. GILSON (*La Philosophie de saint Bonaventure. Études de philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1924), cité par Sartre dans le *Mémoire* aux p. 166-167.
[1007] *Ibid*., p. 174.
[1008] G. DASSONNEVILLE, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité, p. 25.

évidence, et c'est ce qui autorise spécialement à parler d'une dramatique mystique avec la peinture du mélancolique en « exilé de ce qu'il traite »[1009]. Sartre va au-delà de ce stade, d'où le recours judicieusement choisi à l'idée de tragique.

L'articulation de la mystique au tragique présente, dans un même cadre réflexif, deux des principaux centres d'intérêt sartriens. Il y a l'anticipation d'un tragique sur lequel Sartre a écrit et qui a justifié, en partie, ses méthodes de travail[1010]. La présence du tragique dans le *Mémoire* révèle que le mystique porte en lui, éminemment, une contradiction dans son rapport aux images. Le substantif « tragédie » fait signe vers une conclusion sous forme simultanée de thèse originale et de problème insoluble :

> Il semble que la tragédie mystique soit précisément que cet effort vers le non imagé reste une défaite perpétuelle […] poursuivre l'état non imagé, ce serait encore poursuivre quelque chose qu'on imagine. […] Penser, après l'extase, à l'instant même où l'âme a atteint Dieu, c'est en faire une image, c'est le penser en image. […] Ainsi l'image enserre partout le mystique.[1011]

Les dernières lignes de l'analyse sartrienne du type mystique sont importantes pour comprendre la grande thèse de Sartre : « la pensée est fondamentalement imageante » et l'imagination est une « conscience *sui generis* »[1012]. Elles suggèrent aussi les insuffisances d'une approche rationaliste et idéaliste — avec héritage cartésien et kantien : Brunschvicg et Delacroix. En substance, l'impossibilité mystique à sortir de l'image martèle l'exigence théorique à quitter un intellectualisme qui réduit la vie symbolique de l'imagination à un schématisme indirect et imparfait[1013].

2. D'un mysticisme l'autre : Bergson, Sartre

Nous devons à présent replacer les travaux du *Mémoire* sur une autre strate de l' « archéologie de la philosophie française contemporaine » (D. Giovannangeli). Cette strate est celle du bergsonisme participant d'une tendance philosophique allant au concret[1014].

2.1. Un mysticisme sartrien contre le bergsonisme?

Quel est l'héritage bergsonien de Sartre? Grâce à des travaux de grand intérêt, le champ ouvert par cette question est maîtrisé. À partir de l'aveu sartrien selon lequel Bergson a été l'initiateur du désir de philosopher dès la khâgne, on peut approcher les rapports entre la pensée sartrienne et la pensée

[1009] Selon une image de M. DE CERTEAU (intro. à *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit.*, p. 10).
[1010] On renvoie en particulier aux *QM*, p. 23 ; à C. AUDRY qui reprend les *QM* dans *Sartre*, p. 6-8 ; voir aussi J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 44 et p. 148.
[1011] *Mémoire*, p. 175.
[1012] Nous reprenons la synthèse que propose G. DASSONNEVILLE dans « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité p. 17-18.
[1013] *Ibid.*, p. 24.
[1014] *Ibid.*, p. 31.

bergsonienne sous plusieurs angles[1015]. Angle psychologique, avec les dimensions constitutives ou les données immédiates de la conscience. Angle anthropologique et axiologique, avec la détermination des valeurs et leur confrontation à l'histoire humaine. Angle épistémologique et métaphysique, avec une conception de la vérité selon la manière dont le sujet appréhende les phénomènes dans le temps et selon une lecture problématique des rapports entre la réalité humaine et le jugement vrai. Angle linguistique, avec le problème du langage tel qu'il est posé par Bergson et tel qu'il sera réinterrogé par Sartre notamment dans *Qu'est-ce que la littérature?*. Angle méthodologique et lexical lorsque Sartre emprunte à Bergson des aspects et images notionnels dans la construction de son ontologie comme dans celle de son anthropologie dialectique[1016].

Nous n'ambitionnons pas de faire la synthèse des apports de Bergson à la première philosophie de Sartre. Nous nous contenterons de voir ce que Sartre présente de Bergson, au sujet de l'image, dans la stricte constellation des aspects qui concernent le mysticisme avec la thématique du salut. Notre dessein étant ici seulement de mieux comprendre ce que Sartre doit à Bergson, et en quoi il s'en écarte, nous abordons ce premier point de réflexion par une question : qu'est-ce que Bergson entend par mystique et comment lie-t-il cette notion à l'idée d'un salut de l'humanité?

α. Le mystique chez Bergson

Le thème de la mystique, avec celui du salut, apparaît dans plusieurs grands textes bergsoniens, au point qu'il est possible de faire de la mystique le centre d'une métaphysique articulant l'immanence à une ouverture et à une réception de la transcendance de l'univers[1017].

Dans le *Mémoire*, Sartre s'appuie sur cette lecture pour construire une métaphysique de l'image, selon une définition qui présente le point de vue métaphysique comme celui impliquant un débordement autant qu'un fondement des observations empiriques. Une conclusion comme celle qui achève les analyses sartriennes sur le type mystique est lisible comme « métaphysique », car le jeune Sartre dépasse les données diverses de la psychologie mystique (selon les traces laissées), pour aller dans le sens de la pureté d'une typologie donnant à comprendre ce qui sous-tend essentiellement toute attitude mystique.

[1015] Voir le film *Sartre par lui-même* réalisé par A. ASTRUC et M. CONTAT en 1972. A. FLAJOLIET le rappelle dans *La Première Philosophie de Sartre*, *op.cit*., p. 146 (note n° 3) et p. 150 (« *L'Essai sur les données immédiates* fut une révélation en khâgne »).

[1016] Nous faisons référence à ces études : F. CAEYMAEX, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005 ; V. DE COOREBYTER, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de* La Nausée *et de* La Légende de la vérité, Bruxelles, Ousia, 2005 *;* et *Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'intentionnalité et de* La transcendance de l'Ego, Bruxelles, Ousia, 2000 ; A. FLAJOLIET, *La Première Philosophie de Sartre*, *op.cit*. (en particulier le début de la seconde partie sur « L'image entre psychologie et métaphysique », p. 305-313 not.). Nous renvoyons enfin aux *Annales bergsoniennes,* tome IX, sur « Bergson et les écrivains », Paris, PUF, 2020 (ouvrage dirigé par Arnaud FRANÇOIS, Clément GIRARDI et Camille RIQUIER). Nous nous référons à la partie II du volume, et plus spécialement à l'article « Intersections of Thought, from Bergson to Beckett », de S. E. GONTARSKI.

[1017] Voir le travail synthétique d'A. FENEUIL, *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, « Philosophies », 2011. L'analyse de l'auteur est placée sous ces mots de Bergson à J. CHEVALIER (entretien du 8 mars 1932, à propos des *Deux sources de la morale et de la religion*) : « Si j'apporte, dans ces pages, quelque chose de nouveau, c'est cela : je tente d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique » (p. 7).

Résumons : le déplacement de la pensée scientifique à la pensée métaphysique est celui qui rend possible l'accès à un absolu par le dépassement d'une cécité conceptuelle liée à des catégories limitées et limitantes. L'approche métaphysique du mystique dépasse les concepts purs de l'entendement afin de révéler la singularité et l'absoluité d'une expérience.

Sartre affirme les enjeux métaphysiques de sa recherche. Il reconnaît une soif d'absolu l'amenant à mobiliser Bergson contre le jeu du positivisme et du kantisme qui domine encore le champ universitaire français dans les années 1920 (héritage des Lachelier et Renouvier)[1018]. Mais Sartre ne va pas jusqu'à épouser les mouvements de l'intuition bergsonienne et à appeler un salut mystique pour l'âme comme le fait Bergson dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* en 1932.

Quelle est donc cette intuition? Elle peut être définie comme la forme vécue de la conscience et de la pensée devenue « contact et même coïncidence » ou encore « continuité indivisée » avec la vie mobile, mouvante, des choses[1019]. Deleuze l'érige, à partir de *La Pensée et le Mouvant*, en *méthode* rigoureuse du bergsonisme[1020]. En quoi est-elle lisible sous la lumière du mysticisme? En ce qu'elle est une vision intimement unie à ce qu'elle voit autant qu'un mouvement créateur, dynamique, confondu avec le mouvement même de l'univers. De ce point de vue, c'est l'âme mystique qui révèle le mieux la ligne continue d'une durée sur laquelle et par laquelle coexiste l'ensemble des évolutions de la conscience et du monde. Citons Deleuze : « le mystique joue de toute la création, […] en invente une expression d'autant plus adéquate qu'elle est dynamique »[1021].

β. Une critique de l'intuitionnisme

La conception bergsonienne de l'intuition convient-elle à Sartre pour penser l'image dans la vie psychologique du mysticisme?

Selon ses propres observations, la notion n'est pas satisfaisante : elle est vague, floue, variable et incertaine[1022]. Le vitalisme spiritualiste de Bergson demeurerait encore trop en retrait par rapport au projet métaphysique d'élaboration d'une *expérience intégrale*[1023]. Il produira, par ailleurs, avec la mémoire et avec le mysticisme, une fausse solution au problème de l'immortalité de l'âme en dévoilant, dans l'image du passé comme dans celle du salut après la mort, une forme de spiritualité pure, par un détachement opéré vis-à-vis de la matière[1024]. Cette hypothèse est refusée par le jeune normalien qui montre, dès 1927, qu'une telle

---

[1018] G. DASSONNEVILLE, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité p. 31 ; cf. aussi A. TOMÈS, « Sartre et la critique des fondements de la psychologie », art. cité p. 228

[1019] Voir H. BERGSON, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896) et *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences* (1934), Paris, PUF, « Quadrige », rééd. 1990, p. 203 et p. 27-29.

[1020] G. DELEUZE, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 1966, p. 1-2. Léon HUSSON parle d'une « notion technique » (dans *L'Intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947, p. 18).

[1021] G. DELEUZE, *Le Bergsonisme*, *op.cit*., p. 118.

[1022] *Mémoire*, p. 150. Voir G. DASSONNEVILLE, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité p. 33-34.

[1023] H. BERGSON, « Introduction à la métaphysique », *La Pensée et le Mouvant*, *op.cit*., p. 227.

[1024] G. DELEUZE, *Le Bergsonisme*, *op.cit*., p. 22-23. On indique aussi J.-L. VIEILLARD-BARON, *Bergson*, PUF, rééd. 2018, p. 69.

spiritualité est illusoire : « Sartre renverse le Bergson qui va des images à la durée pour aller, quant à lui, de la durée aux images »[1025]. Si la pensée est toujours corporellement imageante au sens où elle se fonde sur la corporéité, alors l'intuition bergsonienne n'est pas tenable en tant que dépassement du cadre des images. Au demeurant, la relation de Sartre à Bergson n'est pas réductible à celle d'un appui puis d'un détachement : l'ambiguïté demeure chez l'étudiant d'avant la découverte de Husserl[1026].

Constatant de cette ambiguïté, on se demandera si la pensée mystique, présentée notamment dans *Les Deux sources*, aurait le mérite de faire ressortir plusieurs points des lectures du type mystique faites par Sartre. Peut-on tirer de la mystique bergsonienne quelque instrument pour mieux qualifier, par voie de contraste et par singularisation, le mysticisme sartrien?

γ. Sur *Les Deux sources de la morale et de la religion*

Le texte *Les Deux sources de la morale et de la religion* paraît après la rédaction du *Mémoire*. Sartre y renvoie moins fréquemment qu'à d'autres textes de Bergson (en particulier : *Les Données immédiates de la conscience, Matière et Mémoire* et *La Pensée et le Mouvant*), mais il dialogue plus ou moins explicitement avec lui par exemple dans les *Carnets de la drôle de guerre* et dans les *Cahiers pour une morale*[1027]. Concentrons-nous sur l'intérêt spécial qu'il y aurait à trouver dans un texte ultérieur aux recherches du D.E.S. de quoi mettre en relief ce qui a intéressé Sartre surtout dans ce mémoire. Une justification au moins partielle se trouve dans ce que le schème de l'expérience mystique paraît fonctionner effectivement comme une « matrice d'intelligibilité pour l'anthropologie sartrienne »[1028]. Dès lors, nous nous intéresserons à ce que Bergson dit de la mystique en 1932 et nous verrons ce qui entre en résonance et en dissonance, chez Sartre, avec les éléments de la réflexion bergsonienne.

γ. 1. Un conflit et une prise de contact

Dans *Les Deux sources*, Bergson associe au mystique la définition classique que Sartre a utilisée dans son *Mémoire* : une élévation au divin, une rencontre avec Dieu[1029]. Cette réflexion s'inscrit dans un champ singulier puisqu'elle est marquée par les traumatismes de la Première Guerre mondiale.

Le grand bouleversement de 1914-18 a aussi touché la génération des normaliens de l'après-guerre. Même si Sartre a présenté, à plusieurs reprises, les années 1924-1929 comme des années de grand bonheur et de liberté, il n'a pas passé sous silence le fait d'avoir été hanté par le spectre du conflit — cette hantise faisant office de phénomène culturel. Alors, même s'il est d'usage de couper en deux la vie de Sartre, en

[1025] G. DASSONNEVILLE, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité p. 34.
[1026] A. FLAJOLIET, *op.cit*., p. 326. On ne saurait donc voir dans la critique sartrienne de Bergson une critique analogue à celle de Politzer (cf. G. POLITZER, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, 1929).
[1027] G. CORMANN, « Sartre et l'instinct de mort », *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, sous la dir. de M. GYEMANT et D. POPA, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2015, p. 141-159, sp. 148-149.
[1028] A. FLAJOLIET, *op.cit*., p. 326.
[1029] *Mémoire*, p. 165 et 173.

distinguant la période de l'avant et de l'après-1939, il est aussi important de montrer les correspondances et les divergences entre un vécu du conflit et un autre.

Quels sont les rapports du contexte d'écriture des *Deux sources* avec la mystique? Le mysticisme que Sartre étudie fournit des éléments sur la mystique qui seront repris plus tard, par exemple dans l'article sur Bataille ainsi que dans les analyses sur Genet et sur Flaubert. La ligne caractéristique de l'attitude mystique se rapproche, se croise, se noue et se détache, ponctuellement, de la ligne historique, selon l'image chère à Sartre de la spirale. L'historicité est mise en tension par la transhistoricité d'une attitude s'écartant de l'Histoire[1030]. Car le mystique est souvent présenté comme un être d'un autre temps : en retard sur le mouvement de la vie historique, en dialogue avec des traits de la mentalité primitive[1031]. Le mystique est également vu comme un individu d'un autre espace, naviguant au sein de ce que Michel Foucault conceptualisera en 1966 sous le nom d' « hétérotopie »[1032].

Une lecture spéciale du salut découle de ce double décalage : il n'est pas assimilable au progrès des sciences, des techniques et des institutions qui meuvent l'Histoire ; il est dépendant d'un lieu *autre* dont l'accès relève d'un *autre* rapport au monde, aux mots et à l'action. Sartre en propose des éléments d'analyse dès 1927. Le mystique est un poète, il n'a pas une lecture efficace de l'action, il n'hésite pas à aller à rebours du mouvement temporel de l'existence qui l'a éloigné de l'origine du néant créateur[1033]. La « démarche [poétique] ressemble à une élévation mystique », et, inversement, la mystique d'union poétique avec le tout, d'union impossible avec l'infini désir[1034].

C'est justement sur le plan du temps que Bergson singularise le mysticisme par rapport au mécanisme. À la temporalité anticipante de l'action mécanique, *Les Deux sources* opposent une attente mystique pure. La distinction faite ne recoupe pas une différence d'attitude entre un type d'individualité et l'autre. Il ne serait pas pertinent de considérer que l'homme de la pré-prise anticipe une possibilité de salut pour tous avec le progrès des innovations techniques et la confiance placée dans les lois naturelles. Il ne serait pas non plus juste d'envisager le mystique comme un être en mission dans la recherche de son salut[1035]. C'est une certaine attitude d'attente qui rend possible l'aboutissement du mysticisme : « une prise de contact

---

[1030] Ce que Sartre exposera dans son « Kierkegaard vivant » sur « L'universel singulier » (avril 1964, parution 1966 dans *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard, « Idées »).

[1031] Sartre connaît les textes de Lévy-Bruhl « la morale et la science des mœurs » (Paris, Alcan, 1903) et plus précisément ceux sur la mentalité primitive — il lit *L'Âme primitive* (Paris, Alcan, 1927) entre 1927 et 1928.

[1032] Le texte de la conférence est repris dans M. FOUCAULT, *Le Corps utopique, les hétérotopies*, présenté par D. DEFERT, Paris, Éd. Lignes, 2019. L'espace hétérotope qui dit « l'abandon du mystique » est, par excellence, celui de la mer : « chez les mystiques du XV^e^ siècle, [le thème] est devenu le motif de l'âme nacelle, abandonnée sur la mer infinie des désirs, dans le champ stérile des soucis et de l'ignorance, parmi les faux reflets du savoir, au beau milieu de la déraison du monde — nacelle en proie à la grande folie de la mer, si elle ne sait jeter l'ancre solide, la foi, ou tendre ses voiles spirituelles pour que le souffle de Dieu la conduise au port » (M. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, *op.cit.*, p. 27).

[1033] *Mémoire*, p. 173.

[1034] *IFI*, p. 1084.

[1035] B. KARSENTI, « Introduction », *Les Deux sources de la morale et de la religion* de H. BERGSON, Paris, Flammarion, « GF », 2012, p. 14.

[…] une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort [étant] de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même […] Dieu est là et l'âme est en lui »[1036].

γ. 2. Une ontologie de l'attente

Ainsi, lorsque Bergson écrit : « [le] corps agrandi attend un supplément d'âme », il renvoie à un salut *pour tous*, qui est dépendant d'une ontologie de l'attente que le mysticisme permet de penser et de réaliser. Cette ontologie n'est pas incompatible avec l'action. Au contraire, elle relève d'un autre mode d'action que celui des sciences et des techniques qui passe par un effort de l'attente elle-même — au sens où Bergson parle d'un effort de la « reconnaissance attentive ». En effet, le corps agrandi, avec ses organes et ses prothèses techniques, est en attente, sans le savoir, sans aucun pouvoir sur ce qui est attendu, sans pouvoir de définition, d'anticipation, ou de production sur ce qu'il attend ; il est réduit à attendre qu'un indéfinissable, d'un autre ordre, improbable et imprévisible, se produise et le visite.

Cet improbable est la grâce divine, laquelle ne peut être que donnée et attendue, sans anticipation ni préhension possible. Pour Bergson, c'est le mystique chrétien par excellence qui incarne le mysticisme vrai. Car l'âme chrétienne est celle qui prend exemple sur le Christ pour « être [l'] instrumen[t] d'un Dieu [aimant] tous les hommes d'un égal amour, et […] leur demandant de s'aimer entre eux »[1037]. Elle intensifie l'âme des autres en allumant « des foyers de générosité »[1038], elle fait signe vers la limite haute et extrême de l'éternité vivante[1039].

δ. Une guerre bergsonienne *versus* une « drôle de guerre »

δ.1. Guerre, quiétisme et mystique non chrétienne

« L'essentiel de la vie mystique réside dans une union transformante »[1040].

Sartre rencontre l'essai de Bergson pendant ses années de mobilisation et de captivité. Le mysticisme tiré de la Grande Guerre a-t-il un écho particulier dans l'expérience sartrienne de la « drôle de guerre »? Le diariste se réfère au thème de la guerre dite « bergsonienne » pour faire contraster une situation par rapport à l'autre. Le relief de 1939 est surtout de « criticisme » en ce qui concerne le premier conflit : il opère *contre* l'autre[1041]. Sartre renvoie aussi à l'auteur des *Deux sources* pour marquer la substitution d'une absence de confiance à une foi en l'intuition et en l' « infaillibilité du prêtre »[1042]. Ce sont là des échos parmi

[1036] H. BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion, op.cit.*, p. 301.
[1037] *Ibid.*, p. 304.
[1038] L'image est d'H. GOUHIER dans *Bergson et le Christ des Évangiles* [1932], Paris, Vrin, 1999, p. 136.
[1039] *Ibid.*, p. 126.
[1040] *Ibid.*, p. 144.
[1041] *CDG*, p. 254.
[1042] *Ibid.*, p. 506.

d'autres, mais ils ont une valeur de contextualisation qui a le mérite aussi de faire voir, dans l'esprit de Sartre, une association entre la mystique de Bergson et le christianisme.

Pareille articulation est faite d'ailleurs dans l'une des descriptions de l'un des acolytes des *Carnets*, Pieterkowski dit « Pieter » — avatar de Bergson? Tout en décrivant la condition juive de son compagnon, Sartre lui attribue un côté mystique et chrétien qui se retrouve dans une humilité exacerbée et dans des « rite[s] sacré[s] de la religion humaniste »[1043]. Le *Saint Genet* reprendra des éléments des premières analyses de Sartre et retrouvera Bergson pour joindre l'attitude mystique et l'intuitionnisme bergsonien par le biais d'une même pointe toute chrétienne : le quiétisme qui consiste à se préparer à ne pas agir *sur* le monde pour s'offrir au silence plein et nu de l'être[1044].

La portée critique des pages des *Carnets* ne signe pas la fin de toute forme de mysticisme[1045]. Dans l'introduction de *La Mystique face aux guerres mondiales*, on trouve une attache quelque peu simpliste entre la situation du mystique et celle de l'individu en guerre : les deux relèvent d'une réalité inassimilable à la vie ordinaire ; avec l'idée à la fois schématique et fautive selon laquelle « la guerre consonne étrangement […] avec une spiritualité où l'individu se remet entièrement dans les mains de Dieu ». En revanche, conservons de ce travail liminaire l'idée selon laquelle la guerre est propice aussi à une mystique non religieuse (du moins à une mystique sans idée de Dieu), où la mystique se traduit ainsi : « l'expérience limite où l'homme se saisit dans sa vérité au bout de l'expérience [de la guerre] volontairement contemplée »[1046]. Un *bout*, ou, mieux, une *tentative* d'aller le plus loin possible dans le sens d'un rapport authentique à l'être-en-guerre. Un *effort* pour maintenir actif et lucide le regard sur la guerre.

δ.2. Une mystique temporelle

> *« Non pas ressasser le passé, par masochisme de mémoire, mais le ressusciter, le sculpter aussi ressemblant que possible […]. Il ne peut être question de truquer, car ce serait mourir que de truquer »*[1047].

Dans les *Carnets*, Sartre parle de la mystique sur un plan temporel « à la Bergson » quand il évoque sa génération et son après-guerre[1048]. Il y a une persistance en soi d'un passé qui n'est plus. Il y a une grâce précieuse qui recouvre une époque finie : « J'en suis resté marqué. Toute ma vie et tous mes écrits tentent

---

[1043] *Ibid*., p. 338-339. Ainsi « la demande » chez Pieter est « une communion mystique et sans cesse renouvelée de son humanité avec celle des autres ». Voir I. GALSTER, « Introduction », *Sartre et les Juifs*, Paris, La Découverte, 2005, p. 21 et V. VON WROBLEWSKY, *Jean-Paul Sartre. Theorie und Praxis eines Engagements*, Verlag Marxistische Blätter, coll. « Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie », Francfort-sur-le-Main, 1977.

[1044] Cf. *SG*, p. 80. On lit dans L. KOLAKOWSKI, *op.cit*., p. 506-507 : « à un certain niveau de développement spirituel [dans le quiétisme], Dieu fait abandonner à l'âme tous les raisonnements et toutes les perceptions sensibles […]. L'âme aime Dieu tel qu'il est en lui-même […] elle voit directement les données de la foi *sans agir* […] elle rentre en elle-même pour [accueillir et] découvrir l'image de Dieu […] [on peut parler alors d'une] "sainte *inaction*" » (nous soulignons).

[1045] Il fait partie des expressions d'une « force de protestation » contre le scandale de la guerre et des enseignements illusoires d'avant la guerre (P.-H. SIMON, *L'Homme en procès. Malraux, Sartre, Saint Exupéry, Camus*, Paris, Payot, 1965, p. 11).

[1046] D. DE COURCELLES et G. WATERLOT (dir.), *La Mystique face aux guerres mondiales*, Paris, PUF, 2010, p. 6-10. Les citations se trouvent à la p. 10, p. 6 et 8.

[1047] M. LEIRIS, *Journal* (12 novembre 1934), *op.cit*., p. 288-289.

[1048] Nous renvoyons ici à la p. 264 des *CDG*.

de la ressusciter ». Cependant, Sartre se décale significativement par rapport à Bergson en proposant une approche photographique de cet état spirituel. Il s'agit d'une résurrection marquée par l'image même de la mort[1049]. Par ailleurs, puisque le soldat insiste à plusieurs reprises sur la grâce morte — et même « morte deux fois » — de son entre-deux-guerre, il marque une rupture par rapport à la mystique continuiste des *Deux sources*. Cette rupture est justifiée par le contexte d'écriture des *Carnets* : si la mystique bergsonienne est, par excellence, une spiritualité de l'attente, Sartre reconnaît lui qu'avec la guerre, l'attente n'est plus[1050].

ε. Une autre approche de Sartre : quand le mystique *prend* Dieu

N'y a-t-il que cela? Il y a davantage à dire sur Bergson-Sartre concernant la mystique. Une hypothèse défendable est celle d'une autre approche dépendante d'une autre perspective sur le christianisme et sur le cadre spatio-temporel. Au sujet du christianisme, on l'a vu, la pensée bergsonienne s'achemine vers l'idée selon laquelle la mystique vraie et pure est chrétienne. Parce que le christianisme est, par excellence, une religion dynamique et ouverte, et parce que le salut chrétien est un salut de tous dans et par l'amour divin, c'est cette spiritualité qui constitue *la* religion embrassant « l'humanité entière dans un seul et indivisible amour »[1051]. La mystique du texte de 1932 peut ainsi être vue comme une expérience spirituelle, éminemment mue par la religion d'amour du Christ ; elle est par ailleurs une participation sans cesse renouvelée à la dynamique et à la continuité de la pure durée.

La lecture du *Mémoire* de 1927, associée à des passages des *Carnets de la drôle de guerre*, révèle plusieurs aspects singuliers de la compréhension sartrienne du mysticisme. D'abord, dans la progression Thérèse d'Avila-Jean de la Croix-Jean Tauler, on lit une émancipation de plus en plus grande de la mystique à l'égard de l' orthodoxie religieuse. Le jeune Sartre détache donc de façon *crescendo* le type mystique des dogmes et pratiques quadrillant et définissant la religion chrétienne. Il renverse même, avec Jean Tauler, le mouvement d'accès au divin. Ce n'est plus l'individu qui s' élève jusqu'à s'unir à Dieu, mais Dieu *in suam personam*, qui descend en lui. L'être divin vient à nous, il est même *forcé* à *nous* attendre *en nous* — si bien que « qui descend dans son âme, silencieuse et nue, doit forcément y trouver Dieu »[1052]. Convoquons la lecture d'Alain Flajoliet : on ne doit pas voir dans ces mots un attachement à faire « tomber [les mystiques rhénans] […] dans l'athéisme pur et simple » ; en revanche, il est recevable d'y lire une mystique éloignée

> d'une croyance au Dieu du *credo* chrétien, cette Personne transcendante, omnipotente et omnisciente, créatrice de toute chose *ex nihilo* (de l'homme en particulier, cette créature hors-série prédestinée à une histoire surnaturelle, scandée par la chute, l'incarnation et la rédemption).[1053]

[1049] Si la photographie est cet art avec lequel notre époque assume la mort (cf. R. BARTHES, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Gallimard, « Cahiers du cinéma », 1980, ouvrage placé sous l'influence de la pensée de Sartre sur l'image) ou encore le « choc posthume conféré à l'instant » (définition de W. BENJAMIN dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, 1935).
[1050] *CDG*, p. 294.
[1051] H. BERGSON, *Les Deux sources*, *op.cit.*, p. 305.
[1052] *Mémoire*, p. 173.
[1053] A. FLAJOLIET, *op.cit.*, p. 502.

Ainsi, tandis que Bergson recourt au christianisme pour favoriser la compréhension du mysticisme, le jeune Sartre introduit une séparation entre la religion chrétienne et la mystique pour construire un type pur du mystique[1054].

2.2. Dimensions topographiques du mysticisme sartrien

De plus, la conception sartrienne du mysticisme semble lui donner une dimension essentiellement topographique, avec des configurations de lieux, ce qui offre à mieux penser les régions *autres* de l'attitude mystique.

Sartre va donc bien de la durée aux images. Il le fait aussi pour la mystique — puisque nul, pas même un Tauler ou un Eckhart, ne se dérobe à la symbolisation et aux éclats de l'intuition symbolique. Fort de ce constat, le projet est d'enrichir la réflexion sur le mysticisme d'une pluralité d'images capable de donner du sens à la dramatique de la vie mystique et même à ses accents tragiques. L'originalité de l'approche sartrienne n'est pas atténuée par le travail que Michel de Certeau réalisera sur le *lieu* (de l') autre du mysticisme en faisant ressortir des points de l'espace territorialisé par la mystique — le jardin, la nature, le pont, le chemin, etc[1055]. Si « l'ailleurs a cent autres formes »[1056], selon une expression de *La Fable mystique*, on peut, sans prétention à l'exhaustivité, révéler les contours de quelques-unes de ces formes à partir d'extraits du *Mémoire* et des *Carnets* — lesquels résonneront aussi avec des passages du *Saint Genet* et de *L'Idiot de la famille*.

α. La nuit obscure

Dans le *Mémoire*, l'étudiant donne un éclat spécial à la nuit. Il le fait, évidemment, avec la *Noche oscura del alma*, le thème de *la nuit obscure de l'âme* cher à saint Jean de la Croix. L'obscurité fait office de symbole du dénuement progressif que l'âme mystique ordonne avec un « oubli de tout ce qui est perceptible […] de tout ce qui n'est pas Dieu »[1057]. En effet, le procès mystique condamne l'ensemble des données sensorielles comme l'ensemble des productions imaginaires : « Il faut atteindre la nudité, la passivité complète, la nuit des sens et de l'esprit »[1058]. La nuit est alors symbolique d'un espace-palier par

---

[1054] À la façon dont Durkheim, cité dans le *Mémoire*, émancipe la notion de religion de l'idée de Dieu pour englober toutes les religions existantes dans sa définition — E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Sartre cite l'éd. Alcan à la p. 174 du *Mémoire*. Dans les *CDG* est critiquée d'ailleurs la récupération de l'attitude mystique « au profit de la religion [chrétienne] » (p. 329).

[1055] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit.*, en particulier les parties I (« Un lieu pour se perdre ») et II (« Une topique »), p. 45-208.

[1056] *Ibid.*, p. 99.

[1057] Nous reprenons les analyses de J. BARUZI, *op.cit.*, p. 93, 109 et 277. La nuit est présentée aussi comme une épreuve qui se divise en deux étapes : « nuit des sens », « nuit de l'esprit » (*ibid.*, p. 274), ces deux étapes sont nécessaires pour atteindre l'union et y conduire ; elles ne vont pas sans souffrances puisque la nuit mystique par excellence, c'est celle « ténébreuse et horrible », où Dieu « plonge l'âme qu'il purifie » (*ibid.*,p. 325). Pour Baruzi, « Tout se passe comme si le symbole de la nuit avait été choisi pour que puissent être fondues en une unité supérieure les plus riches diversités de l'expérience mystique » ; la nuit, c'est « "la complexe union" de la lumière que je ne peux comprendre et de la misère que je surprends en moi » ; « [elle] exprime symboliquement une connaissance qui est essentiellement obscure » ainsi qu'une « obscurité intérieure totale » faisant écho à une « nudité intérieure totale » (condition de l'unité salvatrice, *ibid.*, p. 313) ; elle est l'atmosphère qui « confond le contour des êtres » (*ibid.*, p. 318), habitée par la profondeur de leur silence ; elle est, enfin, un « symbole total ».

[1058] *Mémoire*, p. 171.

lequel il faut passer pour recevoir ensuite la lumière divine. Les *Carnets* reprennent aussi cette image de l'âme mystique, mais pour la détourner de son statut métaphorique significatif d'une pureté spirituelle. Le soldat-Sartre n'écrit pas « la nuit » pour renvoyer à l'essence spirituelle de la « région nouménale […] [d'une âme] débarrassé[e] des images »[1059]. À l'inverse, il parle de la nuit pour développer avec elle tout un réseau d'images du Paris nocturne d'une époque révolue, pour rêver et métaphoriser ce Paris *en passage* d'un jour de guerre à un jour d'après-guerre :

> J'y ai des centaines de souvenirs, un petit café sombre, rue des Rosiers […]. Un 14 Juillet aussi et je ne sais quelle soirée d'ennui mortel avec la F. où je découvris dans la nuit, non loin de la rue des Rosiers, un charmant passage couvert […]. Et puis autre chose, plus profond, plus secret : […] ce Paris poétique et mystérieux de la guerre de 14, ce Paris en veilleuse, où l'avant-guerre se transformait imperceptiblement, sous la compression des horreurs, des deuils et des interdits, en après-guerre, comme un gaz refroidi et comprimé par un piston passe insensiblement à l'état liquide.[1060]

Ce que la nuit a de mystique, c'est une union, non pas avec Dieu, non pas davantage avec un être en particulier, mais avec un lieu dans un temps qui n'est plus. C'est ce que Sartre appelle, dans les *Carnets*, la belle *grâce* de la mort qui recouvre un endroit du monde et qui fait ressortir son atmosphère singulière dans un parfum de fin. C'est d'ailleurs dans la compagnie des songes de la nuit et dans la solitude de la réclusion d'une rêverie nocturne que Sartre-soldat peut écrire, au matin : « je me sens poétique et parfumé »[1061]. Alors, l'union mystique se fait, par la relation à la nuit, avec soi-même, dans son entièreté, corps et esprit réunis ; dite autrement, elle est une « euphorie de la finitude » (G. Idt[1062]).

La thématique de la nuit ne tient pas exclusivement dans une résonance individuelle, quoique Sartre ait eu une relation privilégiée avec la vie nocturne et en particulier avec la lune[1063]. De la même manière que la nuit obscure dit quelque chose du type mystique par-delà Jean de la Croix, la nuit des *Carnets* ne concerne pas seulement le diariste. Sartre réfléchit aussi en philosophe à la nuit. Pourquoi exerce-t-elle une telle fascination? Pourquoi est-elle un espace de temps et un environnement particulièrement propices à des extases mystiques? Le « Carnet V » donne des éléments de réponse. L'attirance pour la nuit recoupe celle pour le néant. Car la nuit produit bien une attirance ambiguë, avec la double coloration que possède le sacré : un mélange de désir et d'effroi, faisant naître une image d'anéantissement et une sensation de vertige. Pour Sartre, la nuit est ce néant noir qui fait écho au néant que tout homme porte en lui. Chacun peut entendre cet écho ontologique dans une situation nocturne et c'est tout particulièrement « ce qui […] confère [à la nuit] son caractère louche, mystérieux et sacré »[1064]. Sartre convoque les imaginaires ovidiens (la nuit noire, *nutrix*

[1059] *Ibid*., p. 173.
[1060] *CDG*, p. 403.
[1061] *Ibid*., p. 406.
[1062] G. IDT, « L'engagement dans *Journal de guerre I*, de Sartre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXX, nº 2, juillet-septembre 1996, p. 402.
[1063] Cf. *CdA*, p. 308-309.
[1064] *CDG*, p. 436.

maxima curarum) et raciniens (« sombre nuit, aveugles ténèbres »), mais en les inscrivant dans la pointe ontologique scindant l'être et le néant[1065].

β. La cellule et la chambre, la frontière folie/mystique

Le tissu nocturne et l'enveloppe lunaire, entre inquiétude et protection, forment un lieu propice à l'expérience mystique. Dans son affinité avec tous les espaces liés au trou (trou de lumière, trou noir, toutes les formes d'excavation allant du trou d'une porte au trou vivant de l'anus), la nuit réalise aussi la transition avec les espaces de la cellule et de la chambre. Cet espace fermé fait office de lieu de refuge.

Dans le *Saint Genet*, Sartre présente ce milieu comme étant celui, nécessaire, que le mystique doit conquérir. Genet, lui, est contraint à cette solitude qu'il transfigure par son attitude conjointe de mystique et de poète. Rien, dans son style d'existence, n'est assimilable à un métier que la cellule encadrerait de ses murs. En effet, la mystique et la poésie génétiennes sont « un moyen de salut »[1066]. La cellule, plutôt que d'être un obstacle à la mise en œuvre de ce moyen, devient avec Genet, le moyen de ce moyen : « Le monde entier qui monte la garde autour […] ne désire rien savoir du désarroi d'une petite cellule égarée au milieu de tant d'autres ». L'espace hétérotope de la prison devient comme cette nacelle de l'âme mystique voguant sur les eaux du monde, selon l'image foucaldienne[1067]. De sa cellule, Genet peut tenir l'univers à distance : « Le monde recule, recule jusqu'à n'être qu'un point d'or dans un ciel ténébreux » ; à cette distance suffisamment grande pour faire d'elle le signe de l'indépendance du Créateur. Aussi devient-elle comme le ciel du ciel de Dieu, comme un lieu qui sectionne en deux la perfection éternelle du créateur et les mouvements du monde[1068]. Que le cadre de la cellule soit le lieu d'un salut, par la voie mystique, cela ne va pas de soi.

En reprenant les analyses de *Surveiller et Punir* de Foucault, et en particulier le chapitre sur le panoptisme, on voit plutôt en la cellule un moyen d'assujettissement : une manière de discipliner les comportements en imposant le poids d'un regard virtuellement toujours présent. Dans le même ouvrage, Foucault distingue rigoureusement deux types d'exercice :

> Sous sa forme mystique ou ascétique, l'exercice était une manière d'ordonner le temps d'ici-bas à la conquête du salut. Il va peu à peu, dans l'histoire de l'Occident, inverser son sens en gardant certaines de ses caractéristiques, il sert à économiser le temps de la vie, à le cumuler sous une forme utile, et à exercer un pouvoir sur l'homme par l'intermédiaire du temps ainsi aménagé. L'exercice devenu élément dans une technologie politique des corps et de la durée, ne culmine pas vers un au-delà ; mais il tend vers un assujettissement qui n'a jamais fini de s'achever.[1069]

[1065] Pour ces réf., nous renvoyons à la préface du *Dictionnaire littéraire de la nuit*, volume I, sous la dir. d'A. MONTANDON, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 7. Voir aussi, de M. FŒSSEL, *La Nuit : vivre sans témoin* (2017), Paris, Autrement, 2018.
[1066] *SG*, p. 337.
[1067] M. FOUCAULT, *Histoire de la folie*, *op.cit*., p. 27.
[1068] *SG*, p. 531.
[1069] M. FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 190.

Entre l'exercice salutaire et l'exercice disciplinaire, il y a une distance que l'image de la cellule symbolise sur un plan temporel (soumission aux horaires) comme sur un plan spatial (soumission à l'architecture pénitentiaire). Qui pour y échapper? Un sujet qui *se fait* sujet et qui *constitue* sa subjectivité dans un lieu qu'il s'assimile avec un regard doublement mystique et poétique. On peut qualifier en propre cette dynamique de *subjectivation* comme étant celle d'une *spiritualisation* :

> Qu'est-ce que la spiritualité ? […] C'est ne plus être sujet comme on l'a été jusqu'à présent, sujet par rapport à un pouvoir politique, mais sujet d'un savoir, sujet d'une expérience, sujet d'une croyance aussi. Il me semble que cette possibilité de se soulever soi-même, à partir de la position de sujet qui vous a été fixée par un pouvoir politique, un pouvoir religieux […] c'est la spiritualité, c'est-à-dire devenir autre que ce qu'on est, autre que soi-même.[1070]

La séquestration est ainsi retournée en espace-refuge devenu le territoire d'exercice du génie, selon la définition qu'en donne Sartre. Car en créant son univers de folles sublimes et de Macs glorifiés par sa poésie transgressive, Genet donne bien une issue à son cas désespéré. Le mysticisme génétien trouve donc à se réaliser particulièrement dans le lieu fermé de la tôle qui favorise, paradoxalement, dans sa fermeture, une union trinitaire : avec l'âme imaginaire de l'univers créé ; avec celle de l'espace carcéral ; et avec soi-même en tant que sujet — ajoutons, avec Foucault, en tant que sujet *spirituel*[1071].

Le refuge, espace d'extase de l'être mystique, est aussi celui de la chambre. La structure de la cellule est transportée de l'architecture d'une prison à celle d'un appartement ou d'une maison. La séquestration autorise alors un rapprochement entre le mysticisme et la folie. Les murs de la chambre close sont aussi des lignes qui autorisent à interroger les limites souvent floues entre une attitude et l'autre. Frantz, dans les *Séquestrés d'Altona* est-il un vrai mystique? Est-il plus mystique que Pierre, le séquestré du cinquième étage dans la nouvelle « La chambre »? Ont-ils tous deux quelque chose à voir avec les mystères qui se forment dans la chambre de Xavière, le personnage de *L'Invitée*, roman de Beauvoir paru en 1943? Peut-on leur trouver quelque connivence avec Marguerite qui reconnaissait dans *Quand prime le spirituel :* « J'avais certainement des dispositions pour la vie mystique : souvent je m'enfermais dans les cabinets et je me fouettais avec des petites chaînes en or »[1072]?

Est-il pertinent de rapprocher leur séquestration des réclusions mystiques de Camille dans *Tout compte fait*[1073] ? Sartre maintient un flou qui autorise à prendre un peu de distance par rapport aux observations du jeune étudiant dans les recherches de 1927 : « Chacun sent qu'il y a bien loin d'un paranoïaque d'asile à Ruysbroeck l'Admirable »[1074]. Car la ligne de séparation n'est pas toujours évidente.

[1070] Sur la constitution de la subjectivité, voir en particulier à *Qu'est-ce la subjectivité?* et l'entretien pour *L'Arc* en 1966 (« Jean-Paul Sartre répond », n° 30, p. 92-93). On met ces textes en résonance avec une interview donnée par M. FOUCAULT au *Nouvel Observateur* en janvier 1979 (publiée en février 2018 dans le cahier n°1 de l'édition n° 2779 de *L'Obs*). Dans l'entretien cité, le mot « spiritualité » peut convenir au poète comme au mystique : bref, à tout sujet qui se fait sujet lui-même en dépassant les cadres imposés.

[1071] Sur la deuxième union, retrouvons le *SG* qui cite Genet : grâce à ses mots, le jeune prisonnier a donné un corps à la Colonie et celle-ci a vécu « de sa propre vie », tandis que parfois, se réalisait entre lui et elle une « union d'âme à âme » faisant ainsi naître une « époque mystique » (p. 336).

[1072] *QPS*, p. 197.

[1073] *TCF*, p. 87.

[1074] *Mémoire*, p. 167.

L'extase peut, en effet, se tenir sur la « frontière de folie à mystique »[1075]. Les personnages de Frantz et de Pierre, dans leur chambre qu'ils fantasment aussi en cage de verre, se font leur cinéma à la façon des scénographies du *malum sine materia*. Les deux se tournent vers un absent (regard du futur des « habitants masqués des plafonds » ; ennemis sortis de l'imaginaire) pour éprouver, avec lui, la justification et la densité de leur être torturé[1076].

L'ensemble s'estompe notamment quand la fin du parcours sur le mystique reconnaît cette impossibilité à laquelle aucun mystique n'échappe : « comme dit […] Tauler, à peine a-t-on quitté le monde pour s'enfermer dans un cloître, qu'on s'aperçoit que ce monde [d'images haïssables] est encore en nous »[1077]. Une double inversion se profile : de l'ouverture à Dieu (avec l'extase vers l'infini) à la clôture, de l'absolu touché à la séparation soufferte (par les marques indélébiles de la réalité sensible et finie).

L'opposition entre le dedans et le dehors est loin d'être toujours claire. Peu évidente est aussi l'assimilation d'un espace clos à un refuge salutaire. Selon l'idée d'un mystique *bas*, il est possible de voir une image de l'enfer dans l'espace fermé d'un intérieur bourgeois. Il est par ailleurs fréquent que ces espaces d'extases mystiques supposées soient aussi vus comme les tombeaux d'une mort sans promesse de résurrection. La chambre de Frantz n'est-elle pas le caveau d'un vivant-mort[1078] ? Celles de Pierre et de Xavière ne sont-elles pas hantées par la fatalité d'une mort à venir, les situant en-dehors du monde des vivants [1079]?

γ. Un paysage propice aux extases : le paysage lunaire

Plutôt qu'un dedans propice à une communion, avec Dieu, avec le monde ou avec soi-même, c'est un paysage qui est susceptible de recevoir une couleur mystique particulière. Ce paysage peut être un lieu ouvert à la lumière protectrice et intimiste de la lune, laquelle fait figure d'ange ou de Dieu tutélaire :

> Quand j'étais enfant, […] la lune me rassurait ; quand j'allais dehors dans le jardin et que la lune était au-dessus de ma tête j'étais heureux. […] je m'imaginais qu'elle parlait, qu'elle me contait des choses, je m'imaginais qu'elle me voyait aussi. […] Je pensais à la lune comme à quelque chose de personnel ; dans le fond, la lune représentait pour moi tout ce qui est secret […].[1080]

La valeur symbolique de la lune est forte. Elle a une ambivalence (clair/obscur) qui fait écho aux différents types de mysticisme mis en avant par Sartre, notamment dans *Saint Genet, comédien et martyr :* un mysticisme du haut (sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Jean Tauler), un mysticisme du bas (Bataille,

---

[1075] G. DIDI-HUBERMAN, *L'Invention de l'hystérie*, *op.cit*., p. 189.
[1076] G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre. Techniques et contexte d'une provocation*, déjà cité, p. 111 et 113 pour les citations.
[1077] *Mémoire*, p. 167.
[1078] R. LORRIS, « *Les Séquestrés d'Altona :* terme de la quête orestienne », *The French Review*, vol. 44, n° 1, oct. 1970, p. 4-14, sp. 7, note 3 ; consulté avec J. LACROIX, « Le Séquestré d'Altona condamné à un deuxième suicide », Paris-Presse du 29 avril 1966.
[1079] Deux propositions à relever : « je te tuerai avant », dit Ève-Agathe à la main de Pierre ; « Demain matin, elle sera morte », se dit Françoise à la fin de *L'Invitée*. Sur les « ambiguïtés de la clôture », on s'appuie spécialement sur les p. 110-116 des analyses de G. IDT dans Le Mur *de Jean-Paul Sartre. Techniques et contexte d'une provocation*, *op.cit*.
[1080] *CdA*, p. 309.

Genet, Jouhandeau)[1081]. En effet, si tout mystique vise une union avec un ordre sacré, par-delà les images (pour reprendre la définition donnée dans le *Mémoire*), ce sacré peut être aussi un sacré gauche.

Ainsi, dans la nouvelle « L'enfance d'un chef », Sartre peint-il Lucien Fleurier en romantique poseur et lunaire : « il avait envie de marcher pendant des heures sous la lune »[1082]. L'association de l'atmosphère nocturne aux pensées solitaires du personnage est présentée sous la forme d'un désir décalé par rapport à la situation réelle. La lune peut alors faire office d'image signifiant une communion avec un sacré placé dans sa propre individualité (culte du moi) ou alors dans le néant (culte du rien), voire dans les deux confondus lorsque Lucien s'évertue à répéter : « Je n'existe pas »[1083]. En quoi s'agit-il là d'un sacré *gauche*? En ce que, selon la distinction faite par Durkheim et reprise par Bataille, ce sacré concerne un être tourné vers l'obscène, l'excrémentiel et le crime[1084]. Plus haut, dans le texte, c'est de cette façon que Sartre a décrit Lucien.

La lune est alors comme un satellite ou un miroir accompagnant et reflétant celui qui s'y réfère. Elle exerce d'ailleurs une même attraction de néant que celle de l'anus, rappelant, selon un imaginaire pascalien, le double néant qui enserre l'être humain et que chacun porte en lui malgré lui.

Le mystère d'un paysage sous la lune offre une résonance singulière à ces moments de communion. Il se retrouve dans certaines des atmosphères particulières présentées par Sartre dans ses *Carnets*. Par exemple, dans le « Carnet I », le diariste introduit une distance entre deux types de lumière sur un même environnement :

> Les maisons étroitement boutonnées, à cause de la défense passive, avec une lueur bleuâtre qui fuse à travers les volets et qui ressemble, par endroits, à l'ombre d'une lumière. Dans un village elles prennent un air douillet au clair de lune. La différence entre le dehors et le dedans s'accentue. D'ordinaire elles étalent au-dehors leur lumière en flaques sur la chaussée, en brouillard dans l'air. À présent elles la gardent pour soi, ce sont vraiment des intérieurs. La campagne les enserre de toute part et elles semblent poétiques, un peu mystérieuses.[1085]

Ici, c'est le mystère d'un lieu qui convoque une certaine attitude. Certes, il ne s'agit pas de ce mysticisme négateur avec des exercices de méditation pour nous porter à atteindre Dieu. On l'a souligné et il est nécessaire de le rappeler : Sartre ne réduit pas le mysticisme à la foi en un Dieu mais étend la catégorie pour dire un rapport au monde et à soi[1086].

δ. « Tout mystique est un poète »

Ce rapport peut être dit poétique, selon une définition du mystique que donne Sartre dès 1927 : « Tout mystique est un poète »[1087]. Cela fait-il de tout poète un mystique? En tout cas, c'est avec les

[1081] *SG*, p. 235.
[1082] « EdC », *LM*, p. 334.
[1083] *Ibid*., p. 333-334.
[1084] Cf. E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *op.cit*. Cf. G. BATAILLE, « Le dossier hétérologie », *OCII*, p. 165-202, sp. 193 sur le « Sacré (tabou) ».
[1085] *CDG*, p. 161-162.
[1086] *Mémoire*, p. 174.
[1087] *Ibid*., p. 175.

catégoriques du mysticisme (le sacré, la communion, l'extase) que Sartre présente Genet en poète dans le *Saint Genet* ; et c'est en parlant d' « époque mystique sans la foi ou plutôt de mystique de mauvaise foi » que le théoricien de la littérature engagée parle de la région poétique du monde littéraire de son époque.

Qu'en est-il dans les *Carnets*? Le soldat Sartre a bien des moments d'extase poétique, moments qu'il voudrait plus longs, voire permanents… D'où l'affirmation : « J'enrage de n'être pas poète »[1088]. Le prosateur aspire à la légèreté de cette grâce, légèreté ressentie à la façon d'une élévation mystique de l'âme, comme celle de Jean de la Croix ou encore de Jean Genet. Or, une telle légèreté ne se trouve pas dans l'écriture prosaïque. « J'enrage de n'être pas poète » a précisément cette suite : « [J'enrage] d'être si lourdement rivé à la prose »[1089]. On peut s'étonner de lire pareille aspiration à une forme de salut poétique, d'autant plus quand on a à l'esprit la critique sartrienne d'une beauté propre à la poésie et à l'expérience poétique de l'ineffable. Mais entre les expressions lyriques à caractère mystique des *Carnets* et les développements théoriques de *Qu'est-ce que la littérature?*, il y a la grande distance entre la guerre et l'après-guerre.

Sartre n'a-t-il pas lu Apollinaire et le fameux premier vers de « L'adieu du cavalier » : « Ah Dieu ! que la guerre est jolie »? N'a-t-il pas aussi cet imaginaire d'un éblouissement de *Merveille à la guerre* : « Que c'est beau ces fusées qui illuminent la nuit »?

Par exemple, dans la note du jeudi 12 octobre 1939, Sartre se dit d' « humeur divine » :

> Tout me semble léger et profond, poétique. Je suis parfumé au-dedans. Je me demande si ces états que j'ai naturellement […] ne sont pas en leur fond très analogues à ceux où Gide voit la moralité suprême. Bonheur et gaieté innocente du dénuement[1090].

La description est d'abord présentée sur fond d'absoluité, mais d'une absoluité dans la singularité : l'union mystique se fait avec soi, comme un amour de sa propre vie qu'on ressent à travers soi. C'est ce que rend bien l'adjectif « parfumé » que Sartre associe plusieurs fois, dans les notes de guerre, à ses extases poétiques. Mais la description n'en reste pas là, et contribue, progressivement, à relativiser le moment de grâce en l'associant à des souvenirs littéraires gidiens et à la situation spéciale d'une journée, avant d'en venir à une réflexion sur l'orgueil et sur la guerre elle-même. La suite fait voir dans ce moment l'expression d'une grâce qui n'est que fugace : « Impression de fragilité de cet état ». Le sens poétique est spécialement significatif de cet oxymore d'impressions. Sartre concilie le caractère éphémère de cette extase paradoxale avec une sensation de totalité. Le tout est produit par la fulgurance d'une joie que le soldat essaye d'analyser, mais dont il sort rapidement en distinguant l'être-en-guerre et l'être-misérable. Le relief singulier du paragraphe sur la grâce poétique relève d'une double caractéristique propre à cette grâce supérieure, analogue aussi à la vision sartrienne de la conversion : continuité inscrite dans une histoire, et discontinuité d'une brève coupure dans le flux temporel.

[1088] *CDG*, p. 604.
[1089] *Ibid*.
[1090] *Ibid*., p. 230.

Mais si un paysage peut inspirer de telles extases, il ne le fait pas au point de transformer Sartre en « Apollinaire de la drôle de guerre ». Le reproche d'Aragon, adressé à l'auteur des *Caligrammes*, ne fonctionne pas. On ne peut pas dire que Sartre aurait poétisé la guerre pour se sauver illusoirement de son horreur, car, d'une part, le soldat ne se dit pas poète, de la même façon qu'il ne se reconnaît pas, ici du moins, mystique ; et d'autre part, il s'assimile la pesanteur de la prose, car elle fait aussi celle de l'historicité vécue et de l'authenticité recherchée.

ε. Corps mystiques : le trou, la lettre

ε. 1. Un mysticisme érotique

Vivre cette historicité, c'est vivre avec son corps et avec celui des autres. Sartre reconnaît, toujours dans les *Carnets*, que l'extrême promiscuité de la guerre peut réveiller quelque chose comme une « tendance à un mysticisme social »[1091]. La prose du diariste sert à la dire, et à proposer une autre vision du corps que celle qui est classiquement associée au « sartrisme » (mépris de la chair, haine du physiologique, échec inévitable du désir charnel[1092]). Précisément ici, on voit que le médium poétique n'a pas cette vocation à l'ouverture à l'autre. La poésie demeure rattachée à un mysticisme individuel que Sartre décrivait, chez Genet, comme particulièrement bas. Bas, car blasphématoire ainsi que fermé dans et par l'expérience du mal. Les mots sont ceux de Genet dans *Pompes funèbres* : « Mon art consiste à exploiter le mal, puisque je suis poète […]. Le poète s'occupe du mal. […]. La définition n'est que le résidu de Dieu. La poésie ou l'art d'utiliser les restes. D'utiliser la merde et de vous la faire bouffer. »[1093]

Si Sartre parle de « chier » et de « pisser » dans les *Carnets*, ça n'est pas dans cet objectif de contamination de l'autre. C'est là qu'on quitte la région du mysticisme dans sa dimension mystérieuse, bien qu'elle ne soit pas toujours éloignée, même chez Sartre, du corps. Les bornes physiques et les limites éprouvées d'une existence font aussi son épaisseur à la fois aimable et mémorable. Elles sont parfois absolument dignes d'amour et de mémoire, notamment quand elles sont associées à une grâce d'expérience qui forme la beauté d'un souvenir. Ainsi, dans le « Carnet XIV », Sartre rappelle « la grâce qu'il [avait pu] avoir en [une] nuit de Rouen ». Il précise : « C'était un moment de ma vie qui avait eu une *valeur*. Je me rappelais tout : […]. Nous étions repassés vingt fois devant les mêmes lieux, nous les avions vus faire leur toilette de nuit et s'endormir […] ». Avant d'associer ce souvenir à des images de prostituées « en sueur, rouges et dépeignées » après qu'elles ont fait leurs affaires[1094]. On peut d'ailleurs rappeler que Sartre n'hésite

[1091] *Ibid*., p. 337.
[1092] Pour une synthèse de ces aspects, nous pouvons nous référer, entre autres, à J.-P. BOULÉ, *Sartre Self-formation And Masculinities*, Berghan Books, 2005, à l'article « Érotisme, désir et sadisme chez Sartre », du même auteur, dans *SSI*, volume 23, n° 1, 2017, p. 38-59 ; ainsi qu'à S. DOUBROVSKY, « Retouches à un autoportrait (une autobiographie visqueuse) », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 99-134 ; S. LILAR, *À propos de Sartre et de l'amour*, Paris, Grasset, 1967 ; J. PACALY, *Sartre au miroir*, *op.cit*.
[1093] J. GENET, *Pompes funèbres*, Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 1953, p. 190. Symptôme de cette « modernité » lisible comme une « merdonité » (M. LEIRIS, *Le Ruban au cou d'Olympia*, Paris, Gallimard, 1981, p. 248).
[1094] *CDG*, p. 624-625.

pas à décrire le « trou du cul » comme « lyrique » et à associer les amours « potteuses » à la crainte de sentir la matière s'écouler par le bas (sens propre), et à celle de se sentir aussi « comme une crotte » (sens figuré)[1095]. Il peut donc y avoir une grâce associée aux lieux du corps, ceux de la toilette comme ceux du sexe et de la défécation.

Dans le *Saint Genet*, Sartre fait ressortir plusieurs aspects du mysticisme noir et sexuel de Jean Genet. Le biographe rappelle ainsi ces inscriptions de la mystique dans les régions charnelles :

> Le langage des saintes a d'étonnantes résonances érotiques : en elles la possession mystique est rêve sublimé de possession amoureuse ; en Genet, qui livre son corps aux Macs, belles incarnations du Mal et de l'éternité, c'est la possession amoureuse qui se rêve possession mystique […]. Quand Dieu s'incarne en l'aimé, Genet mime avec son corps la passivité radicale et le retour au néant […] la cérémonie s'achève dans cette nuit lumineuse où le Tout et le Rien coïncident.[1096]

Sommes-nous aussi éloignés du mysticisme chrétien que cela y paraît? Quand Michel de Certeau construit sa « quadrature de la mystique », il accentue quatre angles pour spécifier les grands traits de la mystique dite moderne. Avec la fable, l'historiographie et une forme de théorie psychanalytique, on trouve une certaine *érotique*[1097]. Peut-on y voir surtout une sublimation de la possession amoureuse qui finalement, se transposerait dans les espaces de l'âme pour être, tout compte fait, absolument désincarnée? Cette sublimation réalise-t-elle le déplacement salutaire émancipant l'esprit des souffrances du corps et des vicissitudes de l'existence charnelle?

Au lieu de s'en tenir à une telle approche, Michel de Certeau spécifie l'expérience mystique en la présentant comme une « érotique du corps ». Genet, sous la plume sartrienne, serait l'héritier singulier de cette époque de l'érotisation donnant une large place aux formes physiques, aux aspects et qualités symboliques de la vie du corps[1098]. Chez Flaubert, l'expérience est analogue. L'enfant Gustave est fasciné par « la matérialité verbale », il est pris dans une érotique sacrée du langage[1099]. La nouveauté de cette expérience mystique accompagne la mythification amoureuse avec son écriture lyrique. Cela explique en partie la fréquence d'emploi des verbes « caresser », « toucher », « blesser », etc. ; ainsi que ce constat : la mystique moderne parle peu et de moins en moins. L'observation est précisée ainsi par l'historien de *La Fable mystique* :

> [La nouvelle approche mystique] se trace en messages illisibles sur un corps transformé en emblème ou en mémorial gravé par les douleurs d'amour. La parole est laissée hors de ce corps, écrit mais indéchiffrable, pour lequel un discours érotique se met désormais en quête de mots et d'images. Alors que l'eucharistie (lieu central de ce déplacement) faisait du corps une effectuation de la parole, le corps mystique cesse d'être transparent au sens, il s'opacifie, il devient la scène muette d'un "je ne sais quoi" qui l'altère, un pays perdu également étranger aux sujets parlants et aux textes d'une vérité.[1100]

[1095] Sur l'épisode des « potteux » dans *Le Sursis*, nous renvoyons notamment à J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 168.
[1096] *SG*, p. 235.
[1097] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit.*, p. 12-13.
[1098] *Ibid*, p. 14.
[1099] *IFI*, p. 21 et 161.
[1100] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit.*, p. 14-15.

ε. 2. Hystérie du corps de la lettre

La singularité de cette expérience trouve un écho dans des aspects du corps hystérique, marqué lui aussi par une obscurité et par un compromis de la présence-absence.

C'est sous la lumière de la compromission que Freud présente l'hystérie dans ses études. Il fait voir le corps hystérique comme un corps symptomatique, travaillé par un conflit de désirs *dramatique* (avec mise en scène des tensions douloureuses). Sartre, refusant l'hypothèse de l'inconscient, aborde l'hystérie avec le pithiatisme : manière de jouer un mal dans un corps *scénographié* par le sujet lui-même, dans le but de se protéger de la réalité[1101]. On retrouve l'inscription corporelle du drame mystique, mais dans l'élaboration d'une scène muette dont le sujet et l'acteur est aussi le dramaturge. L' engagement hystérique dans le corps mû par la croyance pithiatique résonne avec la mystique charnelle. La note commune qui les harmonise n'est pas tant un signifié qu'un signifiant. C'est ce qui fait la singularité des rapports de Flaubert et de Genet au langage, comme celle des grands mystiques étudiés par Sartre et par Certeau. Le salut de l'union quêtée n'est pas une affaire de signification.

L'écrit en vient à prendre le pas sur l'oral. Si les mots dits s'envolent à peine prononcé, en revanche, les mots écrits restent — s*cripta manent*. Ils produisent une opacité à l'inverse de la transparence et de la vérité que la parole tente de réaliser ; mais cette opacité est à la fois l'envers et le socle de leur matière sécurisante.

La topographie de la mystique analysée par Sartre est donc une géographie, de nuit et/ou de guerre, une architecture de prison ou de demeure bourgeoise, mais elle est aussi et surtout un corps-écrit par l'acte graphique et scriptural de l'écriture elle-même[1102]. Le mouvement est celui d'une rétrogradation par rapport à cette mystique du XIX^e^ siècle dont parle Foucault dans *Les Mots et les Choses* : la mystique en gestation « du verbe, du pur éclat poétique qui passe sans trace, ne laissant derrière soi qu'une vibration un instant suspendue » — la parole devenue souveraine dans sa « sonorité passagère et profonde »[1103].

Le retour à la *lettre* paraît garantir une certaine maîtrise avec une matérialité rassurante laissée à portée de regard. En effet, à la différence des mots *dits*, dans les textes sartriens, qui sortent souvent de la bouche des personnages malgré eux[1104], les mots *écrits* sont un peu comme ces « moyens prothétiques » dont parle Bergson dans *Les Deux sources*, à savoir des « organes artificiels » qui prolongent les

---

[1101] *IFI*, p. 654-655.

[1102] Selon le postulat de S. PLANE dans « Médium d'écriture et écriture littéraire », *Le Français aujourd'hui*, 2006, n° 153, p. 33-40, sp. 33.

[1103] M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, *op.cit*., p. 298 (mystique qui naît sous l'impulsion de Rask, de Grimm et de Bopp).

[1104] Dans les nouvelles du *Mur*, certains mots dits (et non écrits) apparaissent un effet comme des entités magiques et menaçantes. Ils sont dotés d'une autonomie et d'une puissance effrayantes qui paraissent soumettre le personnage qui les dit au « dieu » des sonorités du signifiant, indépendantes du signifié. Par exemple, le mot « désarroi » prononcé par Bergère résonne en « gros son » de cor aux oreilles et à l'esprit de Lucien : « Le mot avait commencé tendre et blanc comme un clair de lune, mais le "oi" final avait l'éclat cuivré d'un cor » (« EdC », *LM*, p. 194). Autre exemple : dans « La chambre », les mots qui tombent de la bouche de Pierre, coulent « longs et blanchâtres » (« LC », *LM*, p. 76), ils ont leur propre vie de « substance molle et informe » (*ibid*., p. 72). G. IDT, qui les analyse dans Le Mur *de Jean-Paul Sartre*. *Techniques et contexte d'une provocation*, *op.cit*., précise : ces mots ont « la viscosité de l'existence » (p. 161).

« instruments naturels » de l'organisme. Le corps de la lettre produit « un certain agrandissement », avec une « extension si vaste […] [d'une] puissance si formidable » qu'on peut bien y lire un moyen de salut multipliant les ressources nécessaires pour affronter la vie. Aussi les pattes de mouche de Poulou forment-elles comme les éclats divins du livre glorieux à venir. Le mystique qui s'auto-analyse dans son autobiographie est surtout un hexapode ébloui qui se fait insecte merveilleux par l'exosquelette de ses lettres.

ζ. Un garçon-livre : Sartre, Flaubert

ζ.1. « Ce style est mon corps »

S'il est une mystique propre au temps du jeune Sartre, avant celle qui émerge des bouleversements des Grandes Guerres, c'est celle liée à « la transformation subreptice de la religion chrétienne en religion de la Culture, [avec] la foi dans le Salut par la littérature »[1105]. Le climat est celui du romantisme ; il peut expliquer en partie le rapport romantique de Sartre à l'image encore dans son *Mémoire* et dans la théorie du mysticisme qu'il établit. *L'Idiot de la famille* donne une vision simple du regard romantique : celui qui consiste à regarder la grandeur des idées de Dieu, du Beau, du Bien, etc., avec « des yeux de désespérés »[1106]. La synthèse est schweitzérienne, comme le montre Geneviève Idt : en et avec Charles se forme et se transmet la fascination pour la *lettre* littéraire, dont on trouve des expressions chez Lamartine, chez Gautier, chez les Goncourt et chez Vigny. La mystique littéraire est l'amour du Saint-Esprit incarné dans le texte, ou bien produit par lui avec la beauté du style :

> […] Aujourd'hui c'est l'ÉCRIT,
> L'ÉCRIT UNIVERSEL, parfois impérissable,
> Que tu graves au marbre ou traces sur le sable,
> Colombe au bec d'airain! VISIBLE SAINT-ESPRIT![1107]

Cette vision d'une mystique littéraire de Poulou est présentée notamment par Philippe Lejeune dans *Le Pacte autobiographique*[1108]. Sartre analyse sa propre attitude mystique en se présentant comme un écrivain-martyr ou encore comme un homme de lettres glorieux. On assiste à une forme de transsubstantiation qui rejoint, sur de nombreux aspects, le désir du mystique chrétien de se confondre, de tout son être, avec le Christ. La réminiscence est celle qui traverse, dès le Moyen Âge, le rapport au livre, dans la jouissance inédite qu'il connaît. Une considération nouvelle se fait jour, mais qui est cependant avant tout métaphorique. Le livre écrit demeure inscrit dans une tension entre le Verbe incarné (en Christ), avec sa vérité à la fois universelle, éternelle, et salvatrice, et une écriture déchue incapable d'atteindre, jamais, la gloire du livre de Dieu[1109].

[1105] G. IDT, Les Mots. *Une autocritique "en bel écrit"*, *op.cit.*, p. 22.
[1106] *IFIII*, p. 121.
[1107] A. VIGNY, « L'Esprit pur » [1863], cité par G. IDT, Les Mots. *Une autocritique "en bel écrit"*, *op.cit.*, p. 23.
[1108] Ph. LEJEUNE, *Le Pacte autobiographique* [1975], Paris, Éd. du Seuil, « Points Essais », 1996, p. 209-210.
[1109] Voir les pages du chap. « La fin du livre et le commencement de l'écriture » dans *De la grammatologie* de J. DERRIDA, Paris, Minuit, 1967, p. 26-27.

Ajoutons, pour Sartre, qu'à la façon christique, le corps livresque est tendu entre une naissance sacrée et une autre : entre la chair du buvard et le cuir de la couverture d'un livre[1110]. Il reste à dire ici que ce corps est fait *corps* (et non cadavre), en étant animé par le style. « Ce style est mon corps »[1111], dit Sartre dans un manuscrit des *Mots*, tandis que le texte définitif donne : « Je pourrais couler ma babillarde, ma conscience, dans des caractères de bronze, remplacer les bruits de ma vie par des inscriptions ineffaçables, ma chair par un style, les molles spirales du temps par l'éternité. »[1112]

ζ.2. « Mon langage tremble de désir » (Barthes)

C'est notamment chez Flaubert que Sartre trouve matière à analyser sa propre névrose et à enrichir son approche du mysticisme. En effet, « le garçon qui voulait être un livre »[1113], c'est aussi Flaubert tel qu'il se donne à lire et tel que Sartre le présente dans *L'Idiot de la famille*. Le rapport de Gustave aux mots est intelligible à la fois par le biais de la référence au pithiatisme (avec l'articulation étroite du mysticisme et de l'hystérie) et par le désir mystique de *faire un* avec la matière du vocable et avec l'épaisseur du syntagme — la « phrase-*image* » (Thibaudet), le « mot-*chose* » (Cratyle). Si l'on peut affirmer que l'hystérique fait l'amour avec rien, que le mystique fait l'amour avec Dieu, l'écrivain graphomane, graphophile, est celui qui fait l'amour avec les mots eux-mêmes qui font l'amour entre eux[1114]. On se souvient de la description érotique, *caressante*, de Roland Barthes dans les *Fragments d'un discours amoureux* en 1977 : « Le langage est une peau: je frotte mon langage contre l'autre. Comme si j'avais des mots en guise de doigts, ou des doigts au bout de mes mots. Mon langage tremble de désir. »[1115]

Or, l'histoire mystique est avant tout une histoire de désir. En effet, la mystique, dès les XVI-XVII[e] siècles, selon Michel de Certeau, « prolifère autour d'une perte […] [elle] rend visible une absence qui multiplie les productions du désir »[1116]. D'après les analyses sartriennes dans *L'Idiot de la famille*, l'écriture flaubertienne reprend des *topoi* de la littérature qui écrit ce désir : une folie, des délices et ravissements, une rhétorique, avec une écriture qui concilie la structure unifiante du *symbolos* et celle, clivante, du *diabolos*[1117]. Mais surtout, Flaubert se rêve en livre, dans la biblio*phili*e et biblio*folie* d'une écriture fascinée par ses propres caractères, où l'écrivain se rêve en eux. Sartre le montre dès le début de la restitution romancée de la constitution de Gustave : « quelque chose en lui le détourne de saisir les mots comme de simples signes […] le sens importe peu, c'est la matérialité verbale qui le fascine »[1118].

[1110] Nous reprenons ici une image que l'on trouve dans *CdA*, p. 107.
[1111] Ms Orléans, feuillet 27, cité par G. IDT, Les Mots. *Une autocritique "en bel écrit"*, *op.cit*., p. 54.
[1112] *M*, p. 105, cité par G. IDT, Les Mots. *Une autocritique "en bel écrit"*, *op.cit*., p. 55.
[1113] C'est le titre d'un article de J. P. EAKIN, « Sartre, the boy who wanted to be a book », dans *Fictions in Autobiography. Studies in Art of Self-Invention*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 179-198.
[1114] Sur le premier point, voir G. DIDI-HUBERMAN, *L'Invention de l'hystérie*, *op.cit*., p. 197 et sur le deuxième point, C. B. CLÉMENT, *Faire l'amour avec Dieu. Érotisme et mystique*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 6-7 sur le « cambriolage » mystique de celui qui, faisant l'amour avec Dieu, lui vole aussi son être. Sur le troisième point, on renvoie à une phrase-hommage d'A. BRETON à R. DESNOS dans « Les mots sans rides » (1924) : « Les mots, du reste, ont fini de jouer. Les mots font l'amour » (cité par J.-Ch. GATEAU, *Abécédaire critique. Flaubert, Baudelaire, Rimbaud, dadas et surréalistes, Saint-John Perse, Butor, etc*., Genève, Librairie Droz, 1987, p. 41).
[1115] R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977, p. 87.
[1116] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI[e]-XVII[e] siècle)*, I, *op.cit*., p. 25-26.
[1117] *Ibid*., p. 46-58.
[1118] *IFI*, p. 20-21.

Dans l'assimilation du langage à la matière même du graphème (l'unité d'un système d'écriture), dans la « primauté [flaubertienne] du visuel sur l'auditif », on trouve une illusion de l'écrivain-mystique[1119]. Cette illusion, révélée et critiquée par Sartre dans *Les Mots* est celle du mimologisme : confondre les mots avec les choses et assimiler ainsi la chose réelle au nom matériel. Le mot devenu chose à part entière, c'est, par exemple, « Calcutta » : « Produire "Calcutta", l'écrire, se voir l'écrire, le relire, quand l'encre a séché, c'est, pour l'adolescent [Gustave], se produire autre et imaginaire au centre de Calcutta. Le vrai désir n'est pas même celui d'habiter la cité lointaine mais de tracer les huit lettres du maître mot et de s'y enfermer. »[1120] Le mot possède sa propre physionomie, laquelle peut être vue comme une extension de la main de l'écrivain mais aussi et surtout comme un être tout à fait autonome. De là cette vision du mot comme refuge, à la fois dans l'imaginaire qu'il déploie, et dans l'objectivité de ses résonances avec d'autres mots.

Pour poursuivre l'analyse, Sartre se présente lui-même comme un « rêveur de mots, dont il invente avec jouissance l'idiosyncrasie »[1121] :

> pour le plus grand bonheur de Flaubert, le graphème, par sa configuration physique et *avant tout traitement* éveille des résonances. C'est qu'il contient en lui, en tant qu'organisme, tout ou partie d'autres organismes verbaux. Pour citer le premier exemple qui me vient à l'esprit, le château d'Amboise se trouve lié pour moi — et pour un très grand nombre de personnes — à *framboise*, à *boisé, boiserie*, à *ambroisie*, à *Ambroise*. Il ne s'agit point ici des relations idiosyncrasiques qui ont pu se nouer au cours de mon histoire personnelle, mais de rapports objectifs et matériels, accessibles à toute lecture. Comme ceux-ci n'ont pas été établis par un acte de l'esprit et que pourtant ils s'imposent dans une indissoluble unité, on peut les appeler des *synthèses passives*. De fait, plus on s'abandonne au rêve, plus ils ressortent.[1122]

Le mimologisme décrit avec Flaubert fait voir un retournement du vide pesant et passif de la bêtise en écriture motivée par un désir fondamental qui a quelque chose à voir avec le mysticisme. C'est le désir cosmique du tout, rattaché au désir de produire « la métaphore [toujours] instable d'un inaccessible »[1123], articulé, enfin, à un désir inarticulable de participation occulte au mystère *indisable* des choses[1124].

C'est un tel projet mystique qui meut le fantasme flaubertien, souligné par Blanchot, d'écrire un livre sur *rien*. C'est aussi un tel projet, sous forme de perpétuation d'un mysticisme primitif (Lévi-Bruhl), qui se manifeste dans la dramatisation flaubertienne de l'acte même d'écrire. À la façon du type mystique qui veut quitter un monde d'images mais se rend compte que tout en lui est images, Flaubert vit dans son être-scripteur le tragique même de la *scription*[1125] : il ne sort pas du discours dans sa dimension référentielle[1126]. Alors, « pour se consoler, il rêve d'un livre qui ne serait que style », mais il n'échappe ni à la reconnaissance de la primauté du silence sur les mots, ni à la soumission aux mots dans leur face

---

[1119] Sur ce renversement, *IFI*, p. 872, à partir de : « […] c'est à présent le discours écrit… »
[1120] *Ibid*., p. 928.
[1121] J.-F. LOUETTE, « Revanches de la bêtise dans *L'Idiot de la famille* », *Recherches & travaux*, n°71, 2007, p. 29-48, p. 40 pour la citation.
[1122] *IFI*, p. 931-932.
[1123] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit*., p. 105.
[1124] J.-F. LOUETTE, « Revanches de la bêtise dans *L'Idiot de la famille* », art. cité, p. 41.
[1125] Cl. BURGELIN, « La flaubertolâtrie », *Littérature*, n° 15, 1974, p. 5-16, sp. 5.
[1126] Selon la définition du discours et son troisième trait, présentée par P. RICŒUR dans « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » [1971], *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 184.

matérielle…et conceptuelle[1127]. L'attitude impossible de Flaubert face au langage est celle qui dit, obliquement, que l'asile ou le refuge de l'écriture littéraire est aussi un péril. Elle est, de biais, l'exemple même de l'impossibilité caractéristique du mysticisme que Sartre a présenté en 1927 et qu'il a analysé, en lui, en 1964, et en Flaubert jusqu'en 1974.

η. Vivre en métaphore, dire en silence

En effet, faire corps et âme avec le mot et le livre, c'est aussi vivre l'épreuve de l'impossible coïncidence avec soi-même et avec son projet. C'est exister en étant, ainsi, d'une certaine manière, dans le transit, sans point d'arrivée, d'une métaphore. Et si la métaphore est *vive*, pour reprendre l'épithète ricœurienne, elle vit précisément de ce déplacement qu'elle produit sans cesse, mais qui n'aboutit pas à l'union désirée. Michel de Certeau l'a fait voir au sujet des grands mystiques, notamment sur Thérèse d'Avila :

> […] le livre fait seuil. Il dresse une extériorité. Il découpe une altérité dans le vaste champ de langage où erre un désir qui ne se connaît pas. Il n'est pas destiné à fournir du savoir, mais à tracer, dans un paysage incertain qu'on suppose hanté par le divin et donc assimilable à un langage dialogal (religieux) la différence d'un être-là opaque, séparé. Plutôt que l'énoncé d'un signifié, c'est un signifiant de l'Autre. Le livre est un *lieu distinct* qui sert d'index à un autre vouloir-dire. Il crée de la division […] il crée la place de l'Autre.[1128]

Du coup, dans la production d'un détour pour adhérer à soi, pour devenir soi-même, par le livre, un diamant (métaphore sartrienne)[1129], il y a finalement la poursuite du mouvement *passant* de l'écriture qui demeure une fuite : « Fuite en avant dont la fin mythique serait la saisie d'un objet toujours convoité, toujours désirable, qui recule devant le réseau du signifiant »[1130]. Cette fuite est habitée par le drame commun de la mystique chrétienne et de la mystique littéraire. Drame ou *tragique*, pour reprendre le mot sartrien du *Mémoire :* son objet lui échappe, et ce glissement reflue finalement sur le sujet-mystique lui-même. En effet :

> Son objet n'est-il pas in-fini ? Il n'est jamais que la métaphore instable d'un inaccessible. Chaque objet du discours mystique s'inverse en trace d'un Sujet toujours passant. La mystique ne rassemble donc ses pratiques et ne les règle qu'au nom de quelque chose dont elle ne saurait faire un objet (sinon mystique) et qui ne cesse de la juger en lui échappant. Elle s'évanouit en son origine. Sa naissance la voue à l'impossible comme si, malade de l'absolu dès le commencement, elle mourait finalement de la question qui l'a formée.[1131]

L'impossibilité soulignée ici, dont parlait le jeune Sartre, reçoit un éclairage de *L'Idiot de la famille*. Le langage est conçu comme un univers extérieur et actif, fait de morphèmes précieux. Mais, même sur un

---

[1127] D'après une analyse de J.-B. PONTALIS, « La maladie de Flaubert », parue dans les numéros de mars-avril 1954 des *Temps Modernes* (G. PHILIPPE, à la suite de M. CONTAT et M. RYBALKA, souligne que cet article « a retenu l'intérêt de Sartre », voir « *L'Idiot de la famille* : repères chronologiques », *Recherches & travaux,* n° 71, 2007, p. 178). On renvoie à la version reprise de l'article dans la collection d'essais parue sous le titre *Après Freud*, en 1968 (Paris, Gallimard, « Idées », p. 290 en particulier), ainsi qu'à l'article de H. DAVIES, « L' *Idiot* des *Temps Modernes* », *ÉS,* n° 4, « Cahiers de Sémiotique Textuelle » (n° 18), 1990, p. 209- 220. Voir aussi, sur la parte consacrée à la « résistance du signe » et à « l'intention de signifier », l'article « Flaubert et l'autre » de P. BERGOUNIOUX, *Communications,* n° 19, 1972, p. 40-50, sp. 42.

[1128] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, tome II, éd. établie et présentée par L. GIARD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2013, p. 206.

[1129] Sur l'image du diamant, on lira J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 82-83.

[1130] P. BERGOUNIOUX, « Flaubert et l'autre », art. cité, p. 42.

[1131] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit*., p. 105-106.

plan littéraire, il demeure grevé d'une impossibilité constitutive, car « la parole est un silence dégradé »[1132]. Cela fait, comme l'a montré Jean-François Louette, de la littérature une « *herméneutique* du silence », à défaut d'un *pur* silence. Similaires au mystique qui tente de faire naître en soi le silence total pour pouvoir atteindre le silence divin et « sa parole secrète […] sans aucun bruit de paroles sensibles et distinctes »[1133], Gustave et Poulou sont les mystiques d'un même impossible présenté dans l'autobiographie de 1964. C'est celui de la restitution d'un « silence de l'être » par les mots tandis que les mots sont, soit des coquilles vides (Frantz von Gerlach), soit des étiquettes (Henri Bergson), ou encore les instruments d'un transport vers ce qui est signifié (Jean-Paul Sartre).

L'impossibilité qui ressort des analyses sartriennes concerne le rapport aux images mais aussi le rapport aux mots : « la phrase mystique [n']est [qu']un artefact du silence »[1134]. On verra que cette impossibilité explique aussi pourquoi l'affirmation, « la littérature est [m]on salut »[1135], doit aboutir finalement au constat de « l'impossible Salut ». Pour l'instant, avec ces différents traits du portrait du mystique peint par Sartre, se laisse déceler une autre face du mysticisme chez Sartre : celle où l'objet étudié (le type mystique) se confond avec le sujet qui l'étudie (l'observateur est lui-même un mystique).

3. Difficultés et impossibilités de la mystique sartrienne

3.1. Être militant et mystique

Une phrase connue sur le mystique se trouve à la fin des *Mots :*

> Militant, je voulus me sauver par les œuvres ; mystique, je tentai de dévoiler le silence de l'être par un bruissement contrarié de mots et, surtout, je confondis les choses avec leurs noms : c'est croire.

Elle est intégrée à un passage construit sur un régime d'opposition entre l'extérieur et l'intérieur, le paraître et l'être, l'accidentel et l'essentiel. Des vocables et syntagmes comme « en surface », « les déguisements », « je pensais », « je crus », opposés à « m'avait pénétré », « dans mon cœur », « en vérité », « en moi », « mes racines », « à l'arrière de ma tête », ont l'intérêt de signifier à quel point le salut, avec toute sa connotation religieuse, n'a pas été oublié. Entre ce qui est seulement *cru* et ce qui est *su* réside la singularité en même temps que la difficulté de l'entreprise des *Mots* dont on comprend qu'elle sert à établir ce diagnostic : « Je fus d'Église »[1136]. Il s'agit de la conclusion d'une démarche d'analyse de soi, de la psychanalyse existentielle mise en place par Sartre pour substituer un salut (« se défai[re] d'une névrose »)

[1132] *IFI*, p. 39.
[1133] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, II, *op.cit.*, p. 196.
[1134] *Ibid.*, p. 208.
[1135] Sartre à propos de Flaubert dans *IFI,* p. 220.
[1136] *M*, p. 137.

à un autre (le « Salut »). C'est à la suite de sa conclusion, pour la préciser, que Sartre ajoute la phrase citée ci-dessus.

α. Syllogisme, non-syllogisme : trois temps

Jean-François Louette l'analyse dans ses *Silences de Sartre*. Il fait ressortir sa nature syllogistique. Pour voir et comprendre le syllogisme, il faut l'articuler à ce qui précède :

1. « […] le mysticisme […] convient aux enfants surnuméraires » ;
2. « or toujours "je me retrouvais surnuméraire" » ;
3. « donc "mystique, je tentai de dévoiler […]" ». [1137]

La première prémisse contient un présupposé : non pas Dieu, mais le fait de croire. Aux différentes preuves de l'existence de Dieu, preuves sans validité pour le jeune Sartre étant donné que la non-existence divine a été dite *par* lui et *à* lui, Sartre préfère donner la preuve de l'expérience de la croyance[1138]. Pourquoi ? Parce que cette croyance est plus englobante et forte que la seule croyance en Dieu. Aussi, parce que c'est la croyance qui fait les névroses de chacun à partir du contenu et de la forme qui lui ont été donnés pendant l'enfance. Également, parce que le besoin de croire nécessite de poser l'Autre, cet Autre dont l'aura mystique peut contribuer à la perte de soi. Enfin, parce que, à l'inverse de Dieu dont on peut prouver la non-existence par plusieurs voies, la croyance *est*, non pas superficiellement, mais profondément, un foyer de nombreux mouvements sartriens, l'une des causes de ses productions et une finalité que l'œuvre vise.

Si on décompose le diagnostic, de façon à voir tous les aspects qui convergent vers la conclusion — *croire* —, on voit que le syllogisme révélateur des *Mots* contient un autre raisonnement qui est lui aussi conçu en trois temps[1139] :

1. Sartre est un militant qui veut se sauver par les œuvres ;
2. Or, il est aussi un mystique qui veut dévoiler le silence de l'être ;
3. Il est donc surtout un croyant.

Ce raisonnement ne constitue pas une déduction mais une addition. Les propositions additionnées font voir les différents attributs de l'enfant surnuméraire. Elles précisent aussi les attributs de ces attributs :

1. la volonté de se sauver par les œuvres ;
2. la volonté de dévoiler le silence de l'être.

Les deux propositions servent à redire les deux mystiques-spiritualités de l'enfance de Sartre ; elles forment le tout d'une double modalité de croyance contradictoire ; elles sont articulées pour aboutir à une accentuation (« surtout ») qui a tout d'une conclusion. La troisième proposition, « je confondis les choses avec leurs noms : c'est croire », peut d'abord être vue comme une précision servant à qualifier le sujet Sartre-mystique. Dans ce cas, elle serait une seconde proposition développée avec un autre qualitatif : on aurait la

[1137] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 55.
[1138] « Il n'existe pas, me dis-je […] », *M*, p. 137.
[1139] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 55.

mystique du silence de laquelle participerait paradoxalement la parole écrite et la mystique du verbe où *dire = faire être*. Cette proposition peut ensuite être assimilée à une véritable affirmation conclusive, englobant les deux autres. Le militant, tout comme le mystique, est un croyant pour qui l'œuvre écrite a une portée ontologique et hiérophanique.

Par une voie logique implicite, Sartre signifie le caractère contradictoire de son double mouvement de croyance. Ainsi, la dernière partie de la phrase peut-elle être vue comme la conclusion d'un *non*-syllogisme, avec une négation qui est la conséquence de la non-validité du raisonnement par rapport aux règles de la démonstration[1140]. Son illégitimité dans l'ordre logique fait qu'on peut la voir comme un paralogisme dont l' à-côté dit la contradiction vécue entre deux types de croyance dont l'une (l'activitisme créateur, militant et salvateur) semble exclure l'autre (la soumission mystique au « silence de l'être » ou à la grâce).

Sartre montrera l'incompatibilité des deux approches, tout particulièrement dans un texte de 1963 sur « La pensée politique de Patrice Lumumba »[1141]. Lumumba fut l'un des principaux acteurs de l'indépendance du Congo, créateur du « Mouvement de Libération du Congo » et figure-martyr des indépendances africaines (assassiné en janvier 1961[1142]). Exploitant les discours du révolutionnaire sans révolution ainsi que les répercussions de sa mort, Sartre le décrit comme un naïf ou un mystique, piégé par la quête de l'universel. Tenant en l'air, incapable d'incarner de son vivant le peuple congolais, il ne recevra une incarnation que dans et par son Calvaire. À l'image de Robespierre, « Lumumba [est] mort trop tôt pour faire la synthèse qui [l']eût fai[t] invincibl[e] » et qui eût permis de réaliser l'union du mystique et du militant. Affaire de circonstances historiques? Les deux figures, le mystique et le militant, semblent ne jamais pouvoir se rejoindre, *a fortiori* si le mystique, comme Sartre, comme Lumumba, comme Robespierre, est aussi l'enfant de la petite bourgeoisie. Il faudrait que les deux orientations se fassent chair dans la poésie d'un « Orphée noir », sans oublier que la « poésie de la négritude » d'un Senghor ou d'un Césaire, lue par un intellectuel occidentalisé et blanc, porte quelques traces de projections, de désirs et de travers intellectualisants[1143]…

[1140] On ne peut pas déduire une conclusion valide de deux prémisses particulières ; on ne peut pas non plus appuyer la validité d'un syllogisme quand la prémisse majeure ne contient pas la conclusion ; enfin, on ne peut pas parler de syllogisme quand le moyen terme, « Quelque individu S », n'est pas une fois pris avec le grand terme et une autre fois avec le petit terme.

[1141] Le texte a paru dans *Présence Africaine. Nouvelle série*, n° 47 (3e trimestre 1963), p. 18-58. Notre paragraphe s'appuie sur une intervention d'A. FERON, à l'Université de Liège, sur « Le néo-colonialisme » (dans le cadre du séminaire de G. CORMANN, « Matérialités post-coloniales », séance du 21 février 2019).

[1142] Voir *L'Assassinat de Lumumba*, par L. DE WITTE, Karthala, 2000.

[1143] Nous renvoyons à J.-P. SARTRE, *Orphée noir* (1948), dans L. S. SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 2011, p. IX-XLIV. Nous avons consulté plusieurs articles sur le texte, dont : D. COMBE, « Situation d' "Orphée noir" : Sartre et Césaire », *Elfe*, XX-XXI, Continents francophones, n° 4, 2014, p. 133-141 ; G. CORMANN, « Se récapituler au futur. Sartre et Fanon », *TM,* 2015, n° 686, p. 105-134 ; D. DELAS, « La négritude de Sartre n'est pas celle de Senghor. Les enjeux d'une poétique », dans D. LATIN, *Senghor en perspective dans le champ littéraire et linguistique*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2008, p. 71-81. Pour la critique de l'intellectualisme sartrien dans son approche de la « négritude », voir F. FANON, *Peau noire, masques blancs* (1952), Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 108-112

La démonstration de l'impossible conciliation exposée dans *Les Mots* ne se fait pas seulement par l'histoire du vécu telle qu'elle est reprise par son sujet et par son auteur. Sa force réside dans un double procès : par l'ensemble du récit, relaté avec les influences de l'Histoire ; par la forme même du discours, qui mine du dedans la double orientation de l'écrivain. On aurait, pour résumer, *par* le discours, une perversion de la logique même du discours qui insufflerait de l'incertitude par rapport à la religion et qui dirait le caractère « à part » de la langue des mystiques.

Retrouvons ici M. de Certeau : la parole du mystique est travaillée et tiraillée par un *reste*, toujours absent, toujours manquant, qui est à la fois le principe même de son désir et le risque permanent de son extinction[1144]. Au lieu d'être combattue par la voie démonstrative, la contradiction est mise en valeur et mise en scène par le récit. Qu'est-ce qui la justifie? Quelles sont ses limites? Qu'est-ce qui permet de penser ensemble Sartre, *mystique* et Sartre, *en quête du salut*?

Reprenons la phrase en trois temps.

Avec la première proposition, Sartre associe son militantisme à la quête du salut. Pas de militantisme sans ce postulat ? En tout cas, nous pouvons voir le verbe pronominal « me sauver » comme le prédicat essentiel du sujet S, « Sartre-militant ». Nous pouvons aussi comprendre « S *est* P » autant de manière *compréhensive* que de façon *extensive*. *Compréhension :* le militant S possède les caractéristiques de tout individu qui veut « [se] sauver par les œuvres » : la confiance en l'efficacité des bonnes actions, la quête d'une récompense, la visée de la gloire, l'exigence du mérite, etc. *Extension :* le militant S fait partie de la catégorie de ceux qui veulent se sauver par les œuvres. Ainsi, il est un membre de la grande famille des militants qui attendent le salut de leur engagement.

Dans la deuxième proposition, Sartre se définit avec le mysticisme et précise à quoi s'associent les exercices mystiques. Articulation analogue. Le prédicat du sujet, « Sartre-mystique », de façon *compréhensive*, a les mêmes qualités que celui qui veut dévoiler le silence ontologique. Il se tient par-delà les mots et les sons. Il reconnaît les limites du langage et de la littérature. Il perçoit un indicible essentiel qui est pour lui aussi existentiel. Il désire s'unir au secret des choses, en deçà de leurs définitions usuelles. De manière *extensive*, le sujet mystique fait partie de tous les mystiques qui ont tenté de saisir « le silence de l'être ».

Dans ce deuxième temps de l'addition, Sartre-mystique se définit avec une quête, « dévoiler, donc, le silence de l'être », dont le moyen est paradoxal, « par un bruissement contrarié de mots ». L'harmonie, en tant qu'adéquation (révélante) avec l'être, est pensée à travers le prisme de la dissonance (« contrarié »). Le silence doit être dit avec des mots que l'on fait bruire. Entreprise doublement difficile car contradictoire puisque le silence s'oppose autant à n'importe quel bruit, qu'il soit bruissement ou explosion, qu'aux vocables sonores articulés. Mais il y a cette possibilité qui germe au cœur de l'impossibilité apparente de

[1144] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit.*, p. 10 : « Un manquant fait écrire […] il ne cesse de s'écrire en [des] voyages dans un pays dont je suis éloigné ».

l'entreprise. À l'écrit, les mots ne sont pas dits et le caractère acoustique des signes/associations de signes s'efface devant la dimension purement graphique des signifiants. On retrouve bien, avec l'écriture et dans le silence, des articulations signifiants-signifiés qui servent ici de renvoi au « silence de l'être ».

Pourtant, celui qui se décrit en jeune mystique se donne une difficulté : ne pas exprimer le silence *par le silence*, ni même le silence *à travers* un discours qui chercherait à le définir ou à en rendre compte, mais par « un bruissement contrarié de mots »[1145]. Qu'est-ce que cela signifie? En quoi cela doit-il être rapporté à la question du salut? L'idée même, telle qu'elle est présentée, renvoie à la littérature pensée par le Sartre-mystique et telle qu'on l'a déjà caractérisée : une « herméneutique du silence », hantée par sa propre impossibilité. Elle dit une démarche mystique essentielle à la réflexion sur les fins dernières. Une hypothèse défendable est la suivante : dans cette phrase, Sartre condense les difficultés de la mystique. Il signifie, avec la remarque sur le militantisme, une contradiction patente relativement à ce qui a été présenté dans le *Mémoire* : le mystique pur ne saurait être militant, de la même manière qu'il ne saurait jamais être vraiment *pur*.

β. Holocauste du mystique

β.1. Combustion abyssale d'une Apocalypse

Cette impossibilité se retrouve dans l' activité de Sartre-mystique. Comme l'a fait remarquer Jean-François Louette, Sartre écrit aussi pour « naufrager les mots » (« triomphal naufrage […] [de] l'écriture du silence »[1146]). De cette entreprise des abysses, faisons ressortir un aspect du portrait de Sartre en mystique. Si l'écriture est une création dirigée, son principe essentiel est celui de « l'incendie verbal », de l' « holocauste de mots »[1147]. Mais si le silence absolu est le point d'aboutissement essentiel (ou la fin dernière) d'une « Apocalypse athée », d'autres absolus fomentent la chaleur électrique de l'écriture sartrienne. Ainsi, les mots de Sartre sont-ils nourris également par des images de fin du monde. Est-ce là une ingestion symptomatique des angoisses de l'époque, que l'on retrouve chez Drieu la Rochelle comme chez Valéry? Beauvoir en a proposé un diagnostic en 1955 dans *Privilèges* : « Confondant son sort avec celui de la terre tout entière, la bourgeoisie s'est mise à prophétiser de noires apocalypses »[1148]. Le Castor a aussi repéré une « prédilection à l'Apocalypse » commune à elle, Sartre et Malraux[1149]. On se souvient de la jeune fille du *Dernier mot* de Blanchot qui se faisait la porte-parole d'une fin des temps de l'après-avant-guerre (en 1935): « Levez-vous […] un incendie ravage le bois et la terre tremble […]. Les eaux ont envahi la campagne, une tempête souffle dans le désert. Hélas, dit-elle, ne sentez-vous pas que le sol manque ? »[1150].

[1145] *M*, p. 137.
[1146] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 144.
[1147] Nous reprenons ici l'analyse de J.-F. LOUETTE dans *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 40.
[1148] *FBS?,* p. 96.
[1149] Par ex. dans *FdA*, p. 330.
[1150] M. BLANCHOT, *Le Dernier mot* dans *Le Ressassement éternel*, Paris, Minuit, 1983, p. 80-81.

Comment se montre pareil désir apocalyptique chez Sartre-mystique? À travers l'image du feu, utilisée par Michel de Certeau pour illustrer les extases mystiques — « L'excès d'un feu à tous les rendez-vous possibles de l'histoire »[1151]. Sur un plan chrétien, l'élément symbolique résonne évidemment avec le feu destructeur-purificateur du Purgatoire. Dans plusieurs représentations, le Purgatoire est placé entre le lieu du tombeau et celui du Jugement dernier:

> Une fois sortis des tombeaux, les ressuscités se dirigent vers leurs demeures éternelles : les damnés sont tout de suite entraînés en Enfer et ceux qui sont destinés à être sauvés passent à travers une fosse en feu avant d'entrer au Paradis. Se trouvant ainsi coincé entre la résurrection et la porte du Paradis, le Purgatoire est présenté comme un passage obligatoire des justes à travers un feu purificateur.[1152]

La réminiscence est augustinienne et paulinienne. Le feu, dans la *Cité de Dieu* (en 1.XXI) et dans l'*Épître aux Corinthiens* (I *Cor*., 3, 11-15), apparaît comme l'élément d'une mise à l'épreuve. Par elle, l'âme des morts est éprouvée, soit pour être sauvée par la purification des flammes, soit pour être brûlée dans la fournaise du châtiment. Le rappel, dans le champ du christianisme, se fait également avec la nuit de feu, nuit mystique de Pascal : le FEU du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est celui qui voit naître le cœur purifié du croyant, à l'image du Phénix symbolisant la résurrection après la Passion[1153].

L'incendie verbal sartrien semble partager quelques flammes avec le feu de l'ivresse bataillienne. Ivresse destructrice, ivresse de la dépense : on songe au feu sacrificiel que Bataille présente dans *L'Expérience intérieure* et qu'il associe à la fois à la remise en cause de toute chose, à l'intensité *instantanée* d'une combustion et à la « contestation fiévreuse de la poésie »[1154]. Toutefois, de la même manière que la poésie ne se réduit pas à un sacrifice restreint, et que l'expérience sacrificielle n'atteint pas son apogée dans l'holocauste verbal, la symbolique du feu ne se borne pas à cette vision du sacrifice[1155]. On ne quitte pas Bataille pour autant, ni même l'expérience intérieure, pour penser le feu singulier de l'apocalypse de Sartre.

En effet, le feu signifie aussi l'électricité d'une passion qui se nourrit de la glace des interdits pour s'allumer et se conserver. C'est ainsi que l'autobiographe présente son fantasme incestueux dans l'une des rares notes des *Mots*, en évoquant aussi les relations de plusieurs couples de personnages marqués par la prohibition (frustration glacée) et le désir de la transgression (délice de feu). La place de l'aveu n'est pas anecdotique et autorise à reconnaître qu'il y a aussi, chez Sartre, une forme d'érotisme qui concerne

---

[1151] M. DE CERTEAU, « L'énonciation mystique », *Recherches de sciences religieuses*, 64 (2), 1976, p. 183-215, p. 212 pour la citation.
[1152] A. BRATU, « Du feu purificateur au Purgatoire. Émergence d'une nouvelle image », *Terrain*, n° 19, octobre 1992, consulté le 1er mai 2018, à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/terrain/3048.
[1153] On peut y voir une allusion à saint Augustin qui écrit, dans les *Confessions* (en XI, IX) : « ma jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle ». L'image du Phénix (dont Hérodote rapporte l'histoire) dit la résurrection du Christ et, par extension, la conversion. D'après Hérodote, cet oiseau vivait en Égypte ou en Éthiopie. De la taille d'un aigle royal, doté d'un plumage de couleur pourpre et or, le Phénix ne se montrait qu'aux habitants d'Héliopolis, et ce une fois tous les 500 ans. À l'approche de sa mort, le Phénix s'enfermait dans une sorte de cocon de myrrhe et d'encens, d'où il renaissait peu de temps après. Il se posait sur l'autel du soleil et brûlait dans son cocon comme sur un bûcher. Devenu symbole d'immortalité, le Phénix a été repris par les chrétiens (dont saint Augustin et Pascal) pour symboliser la résurrection et la gloire du Christ. Sur le feu de la nuit mystique de Pascal, nous renvoyons aussi à A. BLANCHÉ, « La nuit de feu de Pascal », *Études*, novembre 1954, p.145-166.
[1154] G. BATAILLE, *OCV*, p. 158.
[1155] *Confer* J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 390 et S. SANTI, *Georges Bataille à l'extrémité fuyante de la poésie*, *op.cit*., p. 221-223.

l'expérience de la limite que Foucault a spécialement associée à Bataille dans sa « Préface à la transgression » en 1963. Le feu qui brûle pour Anne-Marie est également ce feu qui consume le Sacré-Cœur de Dieu, devenu cœur sacré de l'Absent. Et si, quand le Père n'est plus, la flamme convulsive de la fête peut amener à confondre les êtres (la mère devient sœur et amante, le fils devient le frère et l'amoureux[1156]), cela ne se fait qu'à partir d'une architecture de la règle qui est déjà là, mais qui est devenue orpheline, à la façon du langage et de la culture.

La flamme est alors la symbolique incendiaire de cette mystique au tragique absolu qui se place au sein de l'absence pour s'unir à elle dans une contestation permanente de l'héritage laissé. Le symbole de cette posture est Néron, en état de jouissance devant le spectacle de l'incendie de Rome en 64[1157]. L'une de ses expressions littéraires se trouve chez Dostoïveski, auteur cher à Bataille comme à Sartre, qui écrivait, dans *Les Démons* : « Je doute qu'il soit possible de contempler un incendie sans éprouver un certain plaisir »[1158]. Mais si l'incendie consume les relations, il est également caractéristique de manières d'être personnelles — ou de *styles* (Marielle Macé) et *arts d'existence* (Michel Foucault)[1159].

Les exemples batailliens sont nombreux. On retient les figures féminines de Simone (*Histoire de l'œil*) et de Madame Edwarda (*Madame Edwarda*), parmi d'autres : « grappes de feu » ou « taches de feu » (Blanchot) sur les pages de l'écrivain incendiaire[1160]. Les femmes sartriennes n'ont pas souvent ce profil brûlant. Elles sont fréquemment associées à un milieu aqueux ou tellurique, selon les représentations encore naturalisantes qui leur sont associées. Néanmoins, des caractères ardents leur sont parfois associés, et sont ainsi l'occasion d'opérer une forme d'union mystique ou encore de déplacement.

Dans *L'Âge de raison*, le personnage de Marcelle est vu à travers le regard fasciné de Daniel. Les termes et syntagmes employés — « communion […] vertigineuse », « ce tendre feu qui le dévorait » — participent d'une inscription dans un cadre choisi de combustion[1161]. C'est aussi, plus loin dans le roman, au milieu de « ses deux mains brûlantes » que la jeune femme embrasse « la plaie […] noire et juteuse » de Mathieu[1162]. La scène résonne avec un tango dont l'enseignant se rappelle. Le feu d'un autre personnage féminin, Ivich, s'était alors fait particulièrement vif : « une pure conscience se mit à planer, une conscience sans moi, juste un peu d'air chaud […] elle tournoyait dans la bulle tournoyante […]. Une conscience rouge […]. "Une extase de plus. Et puis après?" »[1163] Feu de la passion transformé romanesquement et alchimiquement en feu follet.

Pour autant, cette spécificité n'a rien d'une propriété exclusive à un genre. La remarque vaut pour Bataille et pour Sartre. La méthode de méditation présentée dans *L'Expérience intérieure* fait voir le sujet

---

[1156] Nous avons étudié cette relation dans notre partie I.
[1157] SUÉTONE, *Néron*, chap. XXXVIII (L. LEFEBVRE, *Le Mythe Néron. La fabrique d'un monstre dans la littérature antique (I^er^-V^e^ siècles)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, p. 139-180).
[1158] Cité par J. KRISTEVA dans *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1980, p. 26.
[1159] M. MACÉ, dans l'essai *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016 ; M. FOUCAULT, notamment dans *Histoire de la sexualité*, II, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
[1160] M. BLANCHOT, *Le Dernier mot*, *op.cit.*, p. 76 et *L'Idylle*, dans *Le Ressassement éternel*, *op.cit.*, p. 44.
[1161] *AR*, p. 571.
[1162] *Ibid.*, p. 698.
[1163] *Ibid.*, p. 600-601.

qui s'extasie en un *point* incandescent[1164]. La distance est notable par rapport à l'expérience cartésienne du morceau de cire réalisée dans la deuxième *Méditation*. Il n'est pas question, pour le sujet bataillien, de connaître l'objet par un examen de l'esprit effectué après l'expérience du feu. Quoique le passage constitue bien un moment théorique de l'essai, Bataille l'utilise pour former une représentation de l'extase[1165].

Le *point de feu* sert à imager la sortie de soi dans et par une participation mystique au monde. Pour autant, si *point* il y a, ce n'est pas dans un rapport d'extériorité à la façon du morceau de cire par rapport au *je* cartésien. En ce point se mêlent : le soi, mais en tant qu'il est sorti de lui ; l'infime élément d'un univers contenu en lui, susceptible d'être son tout, mais aussi son néant ; et enfin le monde lui-même, non comme une totalité totalisée, mais comme un « incessant glissement de tout au néant »[1166]. Ce qui autorise cette confusion, c'est l'image même de la combustion. Car le feu peut bien purifier et, par là, *distinguer*, il peut aussi participer d'une pénétration de tout dans la destruction de l'inflammation. Ainsi : « À chaque instant de l'expérience, ce point peut rayonner des bras, crier, se mettre en flammes », dans une assimilation du point à personne, à l'autre comme à moi, dans tous les cas, dans un « mouvement de vie douloureuse », dans la vague de feu d'une « vie de perdant »[1167]. Assimilation dite, mais en gardant à l'esprit que l'altérité des éléments n'est pas celle de l'imperméabilité, encore moins celle de la distinction claire. Pénétration, aussi, mais sans omettre cela : les éléments communiquent sans parvenir à une parfaite identité. Une dynamique est en acte, dynamique de transformation que le feu réalise. Si un être humain apparaît comme volcanique, c'est en réalité parce que tout sujet peut être capté par la flamme du *point de feu*, jusqu'à ne plus pouvoir déterminer en lui ce qui le distingue d'un objet ou encore ce qui le spécifie de manière sexuée ou genrée. Vésuve je suis : volcan d'un vide qui ondoie entre l'être et le néant[1168].

La mystique bataillienne du non-salut communique avec cette confusion-contestation, pour aboutir à un embrasement de la définition classique du sujet-*subjectum* qu'une pensée du salut porte aux nues. Aussi, pour Bataille, faut-il en finir avec le salut pour sauver l'expérience. La symbolique de la combustion fonctionne pour mêler les êtres et les sujets en ne cessant de les dépouiller de leurs habits théologiques et métaphysiques. Sylvain Santi l'a montré dans *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie* :

> La flamme ne signifie pas une autre présence du sujet mais indique que les limites, qui précisément définissent et assurent à la fois son intégrité et sa légitimité, vacillent à l'image de ses propres contours. La fluidité et les mouvements de la flamme donnent à voir une réalité insaisissable, que ne peut contenir le sujet, avec laquelle on ne peut le confondre mais qui, au contraire, le conteste et l'emporte. La flamme n'est pas même l'absence du sujet ou simplement son envers : elle est la manifestation d'autre chose, de quelque chose qui est tout entier "jet hors de soi" (*OCV*, p. 148). Cependant, si la flamme désigne une réalité qui ne relève en rien du sujet, cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas sans rapport avec lui : s'il n'y avait rien à brûler, il n'y aurait pas de flamme.[1169]

[1164] On se réfère en particulier aux p. 133-144 de *L'Expérience intérieure* dans *OCV*.
[1165] Comme l'a bien fait voir É. ARNOULD-BLOOMFIELD dans *Georges Bataille, la terreur et les lettres*, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 91-120.
[1166] G. BATAILLE, *OCV*, p. 137.
[1167] *Ibid*., p. 138.
[1168] Nous reprenons ici des éléments d'un article d'A. NGUYÊN, « Bataille "le Vésuve" », *ERES*, « L'en-je lacanien », 2008, n° 10, p. 47-79.
[1169] S. SANTI, *Georges Bataille à l'extrémité fuyante de la poésie*, *op.cit*., p. 237.

Sartre critique l'usage bataillien du feu, indissociable de la vision d'une mystique impossible — sans Dieu ni salut, mais qui convie partout l'idée de Dieu et le lexique sotériologique. Les deux sont, chez Bataille, comme un souffle nécessaire pour faire briller et brûler sans cesse les flammes d'une expérience de méditation *combustive*. Pas de flamme sans un cadre à enflammer, car il faut bien l'architecture de la *Somme théologique* pour rédiger une *Somme athéologique*[1170].

β.2. Feu parodique, feu de Bengale, feu alchimique

C'est ce feu que Sartre emploie de manière dirigée et parodique avec le personnage luciférien de Daniel dans *Le Sursis*. En pleine conversation avec Marcelle, le double romanesque de Bataille a cette vision sous forme de désir extatique déchiré et décuplé par l'angoisse. Sa mystique sombre est illuminée par le feu de la guerre :

> Qu'elle vienne donc, la guerre, qu'elle vienne mater mes yeux, les enfoncer dans leurs orbites, qu'elle leur montre enfin des corps souillés, saignants, désarticulés, qu'elle m'arrache à l'éternel, aux veules petits désirs éternels […] un geyser de feu monte au ciel, une flamme qui brûle le visage et les yeux, on croit qu'on a les joues arrachées, qu'il vienne enfin l'instant innommable qui ne rappelle rien.[1171]

Brasier. Les valeurs et leur auteur sont en flammes.

Dans *L'Âge de raison*, peu de temps avant les accords de Munich, le personnage de Mathieu s'absorbe dans son reflet « doré par la flamme » d'une allumette. Par extension, l'image de cette flamme se propage jusqu'à la chambre du personnage de Daniel : il rêve à sa mutilation et à sa mort futures, dans un style qui pastiche les récits batailliens,

> […] *Morte la bête, mort le venin*. […] *La flamme court le long de la mèche, le tonneau de poudre est au bout*. […] *Morte la bête…La flamme court le long de la mèche*. […] *Je serai couché par terre, inerte, le pantalon ouvert et poisseux ; le rasoir sera par terre rouge, ébréché, inerte*.[1172]

Le pastiche est railleur, sans empêcher l'écriture d'une expérience qui compte. Elle peut être celle d'un érotisme douloureux de la limite, ou encore celle d'une non-adhésion à une situation. Plus tôt dans le roman, c'est dans une atmosphère similaire de feu et de bestialité que le lecteur a trouvé Mathieu, au milieu d'une fête: « Il était seul, il y avait au loin un feu de Bengale et, dans la fumée, un monstre à quatre jambes qui faisait la roue, une musique de fête lui parvenait en soubresauts […] "Qu'est-ce que j'ai?", se demande-t-il? […]. Mathieu était ailleurs. »[1173]

[1170] D. HOLLIER l'a montré dans *La Prise de la Concorde* [1974], Paris, Gallimard, 1993, p. 32 : Bataille écrit contre son poème à la gloire de Notre-Dame de Reims et en témoignage de sa foi catholique, « Bataille n'écrire que pour ruiner cette cathédrale ; pour la réduire au silence, il écrira contre ce texte ». Voir aussi D. HOLLIER, *Against Architecture. The Writings of Georges Bataille*, MIT Press, « October Books », 1974, et S. SANTI, *Georges Bataille à l'extrémité fuyante de la poésie*, *op.cit*., p. 10. Les analyses de D. Hollier s'appuient sur un article de Bataille, « Architecture », dans *OCI*, p. 171-172 : « les grands monuments s'élèvent comme des digues, opposant la logique de la majesté et de l'autorité à tous les éléments troubles : c'est sous la forme des cathédrales et des palais que l'Église ou l'État s'adressent et imposent le silence aux multitudes. Il est évident […] que les monuments inspirent la sagesse sociale et souvent même une véritable crainte. La prise de la Bastille est symbolique de cet état de choses il est difficile d'expliquer ce mouvement de foule, autrement que par l'animosité du peuple contre les monuments qui sont ses véritables maîtres ».

[1171] *S*, p. 847.

[1172] *AR*, p. 692.

[1173] *Ibid*., p. 583.

Avec ces exemples, on constate l'usage existentiel d'une mystique enflammée. Sortie de soi, et aspiration à un ailleurs, cette mystique est détournée de Dieu. Mystique désespérée? Elle s'écrit « dans un nuage écarlate, sous un ciel de plomb », « un ciel de n'importe où, sans privilèges » ou encore entre « le feu du ciel » et un sol jonché de cadavres[1174].

Déjà, en 1938, dans *La Nausée*, Sartre avait mobilisé cet imaginaire. La chevelure de Roquentin est de feu, elle touche par capillarité une description bataillienne donnée de la chevelure en 1937 :

> Si sur le globe frais qui nous porte, les peignes plient les cheveux selon la mode, ce que leurs dents démêlent est peut-être la trace silencieuse d'une nature tout autre, celle des constellations, des galaxies, des comètes, des soleils, traces de feu […]. Sur les têtes, les chevelures ruissellent aussi étrangères à la fixité des soucis que les plus transparentes méduses que la lumière baigne à travers les vagues. […] être de lumière et d'eau des cheveux […].[1175]

Toujours dans *La Nausée*, Roquentin rêve au saxophoniste de la chanson *Some of these days :*

> Je pense à un Américain rasé, aux épais sourcils noirs, qui étouffe de chaleur, au vingtième étage d'un immeuble de New York. Au-dessus de New York le ciel brûle, le bleu du ciel s'est enflammé, d'énormes flammes jaunes viennent lécher les toits ; […]. La chambre obscure, au vingtième étage, cuit à gros feu.[1176]

Cet imaginaire de fournaise ne produit pas que des flammes au-dehors, dans un paysage fantasmé outre-Atlantique. La chaleur circule du ciel jusque sur la peau ; elle envahit finalement l'esprit du musicien imaginé : « il a un goût de fumée dans la bouche et, vaguement, un fantôme d'air dans la tête ». Elle continue, alcoolisée, pour embraser les gosiers : « le feu du ciel viendra flamber l[es] gorges ». Et elle finit par apporter, à Roquentin, une « espèce de joie ».

Mystique d'espoir? Oui, mais sans espérance ni confiance dans les attributs traditionnels du sujet. Ce que l'image de la flamme dit, ce n'est pas la reprise du thème chrétien de la résurrection. C'est, à la rigueur, le feu de l'alchimie dont Bachelard a fait l'analyse dans sa *Psychanalyse du feu*, mais on n'y projettera pas le sur-feu préfigurant le sur-homme ou encore le sur-homme confondu avec le sur-feu. On n'oubliera pas que Roquentin est « tout juste un individu », et on gardera à l'esprit l'image forte de Poulou grillé par le courant électrique de la Culture. On indiquera toutefois que, dans un cas comme dans l'autre, le feu sert à signifier un informe et un mouvement permanents, sans aboutir à la fin d'une résurrection. La mystique du feu est alors celle qui, sortant de l'existence dans une extase funèbre ou joyeuse, ramène toujours à elle, sans aboutir à une identité définitive de soi avec les choses ni même avec soi-même. Avec ces images — la flamme, l'incendie, le feu de Bengale, etc. — est illustrée et partagée une prise en même temps qu'une déprise: « une mise en jeu [qui dépasse la filiation, l'Un, la maîtrise], pour trouver à travers eux une adéquation du sujet avec le mouvement (le "flux", la "flamme") […] »[1177]. Pas de *résurrection*,

---

[1174] *Ibid*., p. 489 et *S*, p. 837.
[1175] G. BATAILLE, *OCI*, p. 495-496.
[1176] *N*, p. 207-208.
[1177] J. KRISTEVA, « Bataille l'expérience et la pratique », actes du colloque *Vers une révolution culturelle : Artaud, Bataille*, tenu du 29 juin au 9 juillet à Cerisy-la-Salle, Paris, UGE, « 10/18 », 1973, p. 262-316, cité p. 273 — repris par S. SANTI dans *Georges Bataille à l'extrémité fuyante de la poésie*, *op.cit*., p. 237.

mais, à la limite, une *conversion*, d'après ces mots sartriens du portrait de « Merleau-Ponty » : « les conversions […] quand elles éclatent, c'est la joie de l'orage, il fait nuit noire partout où ne tombe pas l'éclair »[1178].

Il ne s'agit pas d'arrêter le feu. Dans *Le Sursis*, les bombes allemandes tombent du ciel, le faisant sonner « comme un gong » sans la voix du verbe divin. En retour, le ciel est léché par les feux rouges et les fumées du conflit. Le ciel peut bien être vide, mais la culture est là. Sartre présente ce prétendu moyen de salut avec son visage le moins glorieux : la guerre est aussi un fait de civilisation.

β.3. Un nouvel Érostrate?

Y a-t-il loin entre ce produit culturel et les Lettres sacrées? À la « Culture-sacerdoce », l'écrivain est désireux de mettre le feu pour se faire ainsi « nouvel Érostrate ». La conclusion à ce mysticisme incendiaire pourrait être celle-ci :

> […] ce n'est point par hasard qu'il intitule ainsi [« Érostrate »] une de ses nouvelles : L'Éphésien mit le feu au temple d'Artémis pour immortaliser son nom, c'est le temple grand-paternel de la culture classique que Sartre veut enflammer. […] Sartre veut que "les mots se brûlent" [et que les interprétations des œuvres brûlent — et "elles brûlent"] […]. On comprend alors pourquoi *Les Mots* précisent que Poulou n'aimait pas se relire […]. De même s'éclaire le sens de la démarche anthologique : loin d'être un embaumement salutaire, c'est un "pillage de fleurs qu'on fait mourir en les cueillant". À force d'être soumis à la culture classique, Sartre se révolte et tourne les unes contre les autres ces vieilles paroles ; prenant pour plume un sécateur enflammé, il cherche à incendier le langage, à accomplir un "holocauste de mots" afin qu'entre les cendres des mots foudroyés advienne une silencieuse appréhension du réel […][1179].

Sartre en reste-t-il à cet holocauste sachant qu'il n'est, pour Bataille, qu'un *simple* holocauste ? Le « nouvel Érostrate » se contente-t-il d'une forme d' économie restreinte qui ne réalise pas la violence d'une écriture seule capable de renverser la logique calculatrice du salut — celle de la souveraineté?

Disons d'abord que cet holocauste n'a rien de simple, pour Sartre. Il participe d'une contestation perpétuelle de soi. Nous avons vu pourquoi, ni son sol, ni ses outils, ni ses fins ne font d'elle une opération évidente. Ce sont précisément l'ancrage chrétien, les aspects mystiques et les finalités contradictoires — le salut refusé mais aussi désiré — qui participent à la fois de l'originalité et des difficultés de l'entreprise sartrienne. Si nous nous appuyons sur le dernier texte évoqué, « Érostrate », nous remarquons plusieurs aspects complexes de l' écriture de feu de Sartre.

La cible est connue : Sartre vise André Breton et le surréalisme avec le personnage de Paul Hilbert. Le thème est celui du coup de feu, donné au hasard dans la rue, dans un geste de prétendue souveraine liberté[1180]. Le travail du nouvelliste est de s'appuyer sur le thème surréaliste de la main de feu, de la « flamme qui part du poignet » (Breton), pour le tourner en dérision, avec la subtilité d'un comique qui est bien

---

[1178] *MP*, p. 1093.

[1179] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 40-41.

[1180] Ce thème se trouve chez Gide (*Les Caves du Valican*, 1914) mais surtout dans le *Second manifeste du surréalisme* (1930) : « L'acte surréaliste le plus simple consiste, revolvers aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule » (A. BRETON, *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, coll. « Idées », 1973, p. 78).

présent[1181]. Geneviève Idt en a fait une analyse précise : la technique narrative de Sartre, avec, d'une part, l'alternance des temps passé simple, passé composé et présent, et, d'autre part, les multiples commencements et dispositifs narratifs (récits anecdotiques et oniriques) de la nouvelle, autorise plusieurs interprétations « — *et elles brûlent* ». L'une d'elles pourrait être la suivante : « Paul Hilbert n'est peut-être pas un narrateur digne de foi : le récit tout entier pourrait bien être issu de la fantaisie d'un paranoïaque »[1182].

Il est aussi question de folie dans « La chambre ». Reprenons, pour une nouvelle comme pour l'autre, l'affirmation à caractère interrogatif du « Prière d'insérer » : « le monde n'est qu'un faux-semblant et les fous sont des menteurs »[1183]. Alors, si les mystiques sont des fous — les fous d'un absolu inatteignable et d'un parcours peuplé d'images qu'ils haïssent —, ces mystiques ne sont-ils pas aussi des menteurs? Les nouvelles permettent de douter de l'affirmation. Il est légitime d'en douter, pour les fous comme pour les mystiques. On est surtout en droit de douter de l'opposition entre Sartre-écrivain et les personnages des deux nouvelles (Pierre-le-fou, Paul-le-parano). Il y a du Pierre en Sartre : le « ziuthre », ou assemblage de morceaux de carton à des fins d'exorcisme, n'est-il pas le symbole de l'écriture fictive, indécidable, comme la folie du personnage, dans ses relations à la réalité[1184]? Le « ziuthre » (autre nom du livre ?), c'est aussi la compensation de ce qui manque pour affronter le réel et s'y réaliser. Par ailleurs, Jean-Paul Sartre a des airs de Paul Hilbert. Les mots de la lettre anti-humaniste du terroriste-en-rêve pourraient être ceux de Sartre :

> Les outils mêmes dont je me servais, je sentais qu'ils étaient à eux ; les mots, par exemple : j'aurais voulu des mots à moi. Mais ceux dont je dispose ont traîné dans je ne sais combien de conscience ; ils s'arrangent tout seuls dans ma tête en vertu d'habitudes qu'ils ont prises chez les autres et ça n'est pas sans répugnance que je les utilise en vous écrivant.[1185]

Car un écrivain écrit aussi pour déplaire à ses parents, et notamment — en ce qui concerne Sartre — pour déplaire au Père symbolique — Dieu ou son grand-père. Un mot comme celui de salut n'est-il pas typique de ces mots qui traînent et qui dépossèdent du fait « d'habitudes […] prises chez les autres »? La critique flaubertienne des idées reçues se retrouve là, avec le fantasme mallarméen de produire une collusion poétique pour réduire les mots en cendres. C'est avec les mots d' une autre main de feu, celle de Roquentin, que ces mots résonnent :

> Quelquefois je les palpe [les mots sur les papiers] simplement en les regardant de tout près, d'autres fois je les déchire pour entendre leur long crépitement, ou bien s'ils sont humides, j'y mets le feu,

---

[1181] Sur ce plan, nous ne suivons pas G. PRINCE qui affirme, dans « Le comique dans l'œuvre romanesque de Sartre », *MLA*, Vol. 87, n° 2, mars 1972, p. 298 : « Sans doute n'y a-t-il pas d'humour dans "Le Mur" ou dans "Érostrate" ».

[1182] G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre. Techniques et contexte d'une provocation, op.cit.,* p. 68-69, p. 69 pour la citation. Sur Érostrate-paranoïaque, les aspects freudiens et adlériens de la nouvelle, l'interprétation symbolique et les « pièges tendus » aux rationalistes, on peut renvoyer à : H. E. BARNES, « Introduction to Jean-Paul Sartre », *Existential Psychoanalysis,* NYC, Philosophical Library, 1953 ; J. BELLEMIN-NOËL, « Le diamant noir : échographie d'Érostrate », *Littérature,* n° 64, 1986, p. 71-89 ; G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre, op.cit*., p. 196 ; A. N. LEAK, *The Perverted Consciousness : Sexuality and Sartre*, NYC, Palgrave Macmillan, 1989, p. 121-122 ; J.-F LOUETTE, « "Érostrate" ou comment infecter le langage des Justes », *Sartre et Beauvoir, roman et philosophie*, Genève, Éd. la Baconnière, 2019, p. 63-95 ; J. PACALY, *Sartre au miroir*, Klincksieck, 2000, p. 222-224 ; W. REDFERN, « Erostrate : Sartre's Crazy Mixed-Up Hero », *SSI,* vol. 2, n° 1, 1996, p. 77-89 ; G. WOODLE, « *Erostrate* : Sartre's Paranoïd », *Jean-Paul Sartre*, sous la dir. d'H. BLOOM, Philadelphia, Chelsea House Publishers, « Modern Critical Views », 2001, p. 41-54.

[1183] « Prière d'insérer », *LM*, « Documents », *OR*, p. 1807.

[1184] Cf. Y. ANSEL, « Autoportraits de Sartre en écrivain fou », *La Folie*, sous la dir. de C. BROCHARD et d'E. PINON, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 147-160 ; en outre, J.-F. LOUETTE, « "La chambre" de Sartre, ou la folie de Voltaire », paru en 2008 dans *Poétique*, repris dans *Traces de Sartre*, *op. cit*., p. 10-26.

[1185] « Érostrate », *LM,* p. 271. Le rapprochement a été souvent fait et souligné.

> ce qui ne va pas sans peine ; puis j'essuie mes paumes remplies de boue à un mur ou à un tronc d'arbre.[1186]

D'après une analyse de Geneviève Idt, on peut dire que Paul Hilbert, tout comme Roquentin, est « une parodie vivante », ou alors, une parodie fictive, à plusieurs égards, *paranoïaque*, de Sartre lui-même[1187]. S'agit-il là, selon un diagnostic rapide, d'un portrait fait de détails en « porte à faux avec la congruence secrète [du] texte qu'il [Sartre] apprécie mal »[1188]? Rien plutôt, dans les récits, que Sartre n'ait prévu[1189]. « Érostrate » réalise une critique plurielle des figures intellectuelles référentes de l'époque. L'opération est réalisée, précisément, par le biais de « l'incendie verbal » : le langage argotique enflamme la langue bienséante des bourgeois[1190]. Manière, pour Sartre, de pratiquer sa propre auto-contestation, et de réaliser un sacrifice qui n'a rien de restreint : « par cet incendie [il] accélère irrésistiblement et refait son handicap », sûr d'utiliser, encore des mots, toujours déjà usés, pour sortir des mots et essayer d'atteindre ainsi l'absolu — le silence, la contingence, la finitude. Pourtant : « L'on ne sort pas des arbres par des moyens d'arbre » (Sartre l'a lu chez Ponge)[1191]. C'est le retour du tragique mystique, fût-il mystique de Dieu ou sans Dieu, mystique du ciel ou mystique du feu : la haine des images ne se passe pas d'images.

3.2. Quelles valeurs de la critique du mysticisme de Bataille?

L'appréhension mystico-tragique du salut trouve un sol riche chez Bataille. On comprend que l'auteur d' *Histoire de l'œil* et de *Madame Edwarda* ait été une cible privilégiée de Sartre. Derrière la critique de l'homme, on trouve une critique d'une manière mystique d'aborder la réalité, sous couvert d'une athéologie revendiquée qui ne cesse cependant pas de reprendre des notions chrétiennes. La présentation pourrait être simple sans être simpliste, car il n'est pas évident de montrer comment, par un article concernant une œuvre, toute une génération d'intellectuels peut être visée. Mais l'analyse ne saurait en rester à ce constat, Sartre ne se contentant pas de simplement formuler contre quelqu'un ni contre quelques-uns l'observation d'une position intenable, voire pathologique.

L'organisation de notre propos consistera à partir de réceptions de l'article « Un nouveau mystique » pour en déterminer la validité — les apports, les limites. Nous montrerons quelles sont les places du mysticisme et du salut dans l'œuvre batailliennne et en particulier dans *L'Expérience intérieure*. Nous continuerons et terminerons l'exploration en revenant sur des points de l'article de 1943 et en défendant la

---

[1186] *N*, p. 15. Voir J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 40.
[1187] G. IDT, Le Mur *de Jean-Sartre*, *op.cit*., p. 154.
[1188] J. BELLEMIN-NOËL, « Le diamant noir : échographie d'Érostrate », art. cité p. 76.
[1189] L'idée sartrienne est connue : l'auteur a toujours des « coups d'avance » sur le lecteur.
[1190] Nous renvoyons à l'analyse de J.-F. LOUETTE dans « "Érostrate" ou comment infecter le langage des Justes », art. cité.
[1191] F. PONGE, « Le cycle des saisons », *Le Parti pris des choses*, *Œuvres complètes,* I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 24. On trouve la même image, avec une formulation quasi identique dans « Faune et Flore », *Le Parti pris des choses*, *Œuvres complètes,* I, *op.cit*., p. 43 (« L'on ne peut sortir de l'arbre par des moyens d'arbre »). Cf. l'article de Sartre sur Ponge, « L'homme et les choses », *SI*, p. 277-322.

thèse suivante : à travers « Bataille, mystique », c'est lui-même en tant que « mystique », que Sartre attaque[1192].

α. Critique de trois critiques (Foucault, Blin, Blanchot)

Au début de notre partie I, nous avons cité Michel Foucault et sa critique de Sartre. Rappelons brièvement que le point de séparation entre la pensée foucaldienne et la philosophie sartrienne est, selon l'aveu de Foucault, l'article « Un nouveau mystique » : en refusant de reconnaître la pertinence de l'accès bataillien à l' expérience intérieure, Sartre aurait négligé un pan de l'existence qui est celui du *dehors*[1193]. Partant, l'auteur de *L'Être et le Néant* ne sortirait pas des cadres produits par la métaphysique et la théologie ; dans l'ignorance de la production historique de ces cadres, il s'empêcherait finalement de sortir de la catégorie *classique* de la pensée pour entrer dans l'altérité radicale de la catégorie *autre*[1194]. Le décalage sartrien relèverait d'une cécité à l'égard de la fracture réelle du sujet (philosophique, romanesque). Pareil aveuglement ne permettrait pas de s'émanciper des notions religieuses et des formes de vie qui leur sont liées. Sartre serait donc, malgré lui, soumis à la figure chrétienne de ce monde. Il demeurerait incapable de comprendre tout ce qui se joue dans ses traits (la vie *autre* et l'*autre* monde). Incapable, également, de voir le jeu de la ligne qui se forme à partir d'elle tout en la dépassant par l'ouverture à l'*Autre* (l'expérience de l'impossible ; l'expérience d'un « monde qui se dénoue dans l'expérience de la limite, se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse »[1195]). Incapable, donc, de donner toute sa mesure et sa profondeur à l'expérience, selon le sens que lui donne Bataille :

> quelque chose qui n'est pas l'affirmation du sujet dans la continuité fondatrice de son projet […] [; mais] plutôt […] cette rupture et ce risque par lequel le sujet accepte sa propre transmutation, transformation, abolition, dans son rapport aux choses, aux autres, au vrai, à la mort, etc. C'est cela, l'expérience. C'est risquer de n'être plus soi-même.[1196]

Grosso modo, est lisible dans cette critique une vision semblable à celle de Claudel sur Bataille : Sartre resterait sur le chemin illusoire du salut (comme Bataille marche sur celui de l'enfer)… « par le chemin de l'idiotie »[1197].

Avons-nous ici une sorte de retour de la bêtise avec le cadastre qui empêche de sortir tout à fait des schémas directeurs d'une doctrine? La critique que Georges Blin a adressée à la lecture sartrienne de la vie de Baudelaire touche aussi ce qui a été écrit sur Bataille en 1943 : « le parti pris métaphysique [sartrien] […] aurait ôté toute dimension d'empathie à la démarche critique »[1198]. Entre manque d'empathie et absence de discernement, Sartre n'aurait pas compris les règles même de la compréhension, ni pu donner une valeur de

---

[1192] Cela a déjà été suggéré par J.-F. LOUETTE dans « Existence, dépense : Sartre, Bataille », *Silences de Sartre*, *op.cit*. Ph. KNEE le suggère aussi, au détour d'une note dans *Qui perd gagne*, *op.cit*., p. 65 (note n° 83).
[1193] Voir les entretiens de M. FOUCAULT avec D. TOMBADORI déjà cités.
[1194] Selon la bipartition faite par Foucault dans sa présentation de l'œuvre de Raymond Roussel.
[1195] M. FOUCAULT, « Préface à la transgression » (1963), *Dits et Écrits*, I, *op.cit*., p. 264.
[1196] M. FOUCAULT, interview pour le *Nouvel obs*, janvier 1979, déjà citée.
[1197] P. CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher* [1935], Paris, Gallimard, 1984.
[1198] G. BLIN, *Le Sadisme de Baudelaire*, Paris, Corti, 1948 ; le résumé est celui de J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 379.

vérité à cette vision blanchotienne de l'expérience que Bataille reprend en 1943 : « l'expérience elle-même est l'autorité (mais […] l'autorité s'expie) » — ce qui fait l'originalité de l'essai critiqué par Sartre. Du coup, si l'on reprend des éléments de cette critique souvent indirecte de l'approche sartrienne faite par Blanchot, les œillères de Sartre ne lui auraient pas permis de voir la vérité de *L'Expérience intérieure* — vérité « dans la brûlure d'esprit, dans le jeu de foudre, dans le silence plein de vertiges et d'échanges qu'il […] communique »[1199].

Nous verrons pourquoi les différents arguments de ces propos restent contestables. Ce qui n'autorise pas à parler pour autant d'un « degré zéro » de la compréhension de Sartre par des auteurs qui ont reproché à Sartre le manque de légitimité et de compréhension de son jugement. L'intérêt principal de ces approches, similaires à plusieurs égards, tient à un caractère polémique que l'on retrouve dans l'article de Sartre. Cette dimension de contestation est importante. On s'appuiera sur elle pour voir que *L'Expérience intérieure* tisse en son texte les fils opposés d'une reprise et d'un refus du salut. Dans l'essai, le salut fonctionnerait comme une notion métonymique, permettant de désigner dans ses conflits ce « mélange des preuves et du drame » caractéristique de l'essai bataillien. Bataille, en position de soldat anti-chrétien contre le salut, c'est aussi Sartre en guerre contre des vieilles notions qui résonnent comme des pensées usées de « derrière la tête » : Dieu, la mystique, le salut. Notions qui, à l'instar de celles de finitude et même de mort de Dieu, appartiennent malgré tout à l'onto-théologie qu'elles récusent et qu'elles essayent de déconstruire[1200].

β. Une valeur conflictuelle d'un impossible médité

« L'idée de salut, je crois vient à celui que *désagrège* la souffrance. Celui qui la domine, au contraire, a besoin d'être brisé, de s'engager dans la déchirure »[1201]. Ces mots sont extraits de la partie II de *L'Expérience intérieure*. Ils récapitulent ce que Bataille a écrit sur le salut dans plusieurs textes dès 1928. Sartre n'ignore pas le contenu de ces textes. Il nous faut revenir brièvement à ce que Bataille critique du salut (via l'impossible), notamment quand Sartre critique Bataille. On est en 1943. Bataille oppose la valeur souveraine du sacrifice et l'économie du salut[1202]. Économie de la production et accumulation de richesses. L'analyse indique deux doctrines chrétiennes du salut qui l'ont favorisée. La doctrine catholique de l'exercice, ici-bas, de l'économie en vue de l'au-delà — la justification de la vie autre pour obtenir l'autre monde. La doctrine protestante, héritée de la Réforme, qui permet d'œuvrer ici-bas pour la richesse —la foi seule pour accéder à l'autre monde. Économie éthique la mesure : réserve, pudeur, etc., relevant d'une axiologie de la dépense pour assurer le rachat.

Le salut, notion avilissante. La critique donne néanmoins de l'importance au salut au lieu de le rejeter : il faut s'appuyer sur l'image stimulante d'une béatitude prochaine pour voir en quoi « [l]'esprit

[1199] M. BLANCHOT, *Faux pas*, Gallimard, 1943, p. 52 ; voir aussi l'article Cl.-É. MAGNY, « À la recherche d'une mystique naturelle : Georges Bataille », *Esprit*, n° 106, janvier 1945, p. 270-274, sp. 270-271.
[1200] À l'image pascalienne du fragment « Raison des effets » (n° 124 de l'éd. Sellier), nous associons les mots de J. DERRIDA — dans *De la grammatologie*, *op.cit*., p. 95.
[1201] *EI*, p. 56.
[1202] G. BATAILLE, « Essais de sociologie », *OCII*, p. 240-241.

humain est dominé par une exigence qui rend la béatitude intolérable »[1203], tout en étant obsédé par le salut. L'obsession est intégrée à une approche temporelle[1204], puis à une image de naufrage. Couler le salut en le désorientant et en le rendant insignifiant permet de revenir en-deçà des formes d'une religion et d'une morale serviles, dans la joie d'une « apothéose de ce qui est périssable »[1205].

Le décalage entre la béatitude (expérience de pensée) et la joie (expérience d'existence) est celui d'une ligne qui est moins d'opposition que de torsion maintenue[1206]. Foucault et Derrida, contre Sartre, en rappellent le trait, qui s'oppose au tracé dialectique du système hégélien par la décapitation du moment synthétique. Une dialectique folle et décapitée qui convoque le salut pour accentuer la jouissance de ce qu'il cache : l'expérience, sans possibilité de récupération, de la mort[1207]. La « Critique de la subjectivité dogmatique (et du mysticisme) » en arrive là : refus de la perfection[1208], et « [p]lus question de salut »[1209]. Mais Bataille le retrouvera après 1943, à l'instar de Sartre après 1964[1210].

Forte et paradoxale présence de cette ligne vrillée du salut écrite contre les succédanés du salut (calcul, synthèse, projet[1211]). L'apologie de l'homme intégral le peint en « supplication sans réponse » dans « l'absence d'espoir, de tout leurre »[1212]. Le salut s'y loge, comme un possible nécessaire pour affronter l'impossible caché ou *médité*.

L'écriture du *conflit sans solution*, que Sartre reprendra dans ses biographies, participe d'un « hégélianisme sans réserve ». L'expression forme une partie du titre d'un article de Derrida sur Bataille[1213]. Derrida y montre que les notions travaillées par Bataille (le salut, la perte, etc.) sont dépendantes de la logique de Hegel (le salut complice de la négativité et de la positivité). La difficulté de l'entreprise batailliennne se tient sur ce point : on trouve la logique, le sens et le salut (comme exigence de « sauver le sens ») « dès qu'on ouvre la bouche pour articuler le sens ». Du coup, « pour sauver ce qui ne veut pas être sauvé — la possibilité du jeu et du risque absolus — il faut redoubler le langage, recourir aux ruses, aux stratagèmes, aux simulacres ». D'où l'exigence d'opposer un mysticisme à un autre, une dialectique à une autre, dans la quête d'une annulation qui reprend sans cesse ce qu'elle annule. Sartre voit-il cela quand il écrit que Bataille a simplement supprimé « le moment de la synthèse » dans la trinité hégélienne? D'après l'article de Derrida, la critique sartrienne est limitée : elle ne fait pas voir comment Bataille *inscrit* la synthèse dialectique dans une écriture qui la fait tourner en l'*hystérisant* avec le sacrifice du sens. Au cœur de la synthèse, il importe donc de trouver ce qui va la ronger du dedans et produire en elle quelque chose comme

---

[1203] *Ibid*., p. 242.
[1204] *Ibid*.
[1205] G. BATAILLE, « La pratique de la joie devant la mort », *OCI*, p. 554.
[1206] M. FOUCAULT, « Préface à la transgression », éd. citée p. 265.
[1207] G. BATAILLE, « Annexes », *OCVI*, p. 310-311.
[1208] *EI*, p. 16 : « De toute façon, Dieu est lié au salut de l'âme — en même temps qu'aux autres rapports de l'imparfait au parfait ».
[1209] *Ibid*., p. 24. Voir la lecture qu'en propose J.-F. LOUETTE dans « Bataille et Dostoïevski via Thibaudet, Gide et Chestov. Jalons », *Tangence*, hiver 2008, n° 86, p. 89-103, p. 94 sur « la dramatisation » : non pas « théâtre extérieur », non pas « recherche du salut, mais plutôt « volonté de cesser de vivre isolés et tassés ».
[1210] Il en reparlera dans *Sur Nietzsche* (1945) et dans les derniers textes pour faire l'apologie d'une expérience négative (renonciation à tout espoir) et réaliser un portrait des hommes fragmentaires (individus mutilés, pas délivrés). Voir G. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, *OCVI*, p. 18 et 20.
[1211] *EI*, p. 35.
[1212] *ibid*., p. 25, 37, 51.
[1213] *DER*, article déjà cité.

un conflit sans fin. Le terme « décapitation » ne saurait fonctionner que si on imagine une tête « que l'on tend à » couper, tête-en-voie-d'être-étêtée, aussi impossible qu'une mère que l'on tente de castrer[1214]. Ce n'est certes pas ce que perçoit Sartre en 1943. En revanche, la lecture du salut chez Bataille, avec le regard sartrien, pourra être enrichie par les outils forgés en 1952 pour le *Saint Genet* — le pourrissement, l'infection, etc. Ils donneront une image et un mouvement à ce que *vicier* un concept ou une notion veut dire.

La cohérence bataillienne, que Sartre n'aurait pas reconnue, résiderait dans ce que Derrida appelle « l'impossible médité », *sans cesse* médité, avec une athéologie, a-téléologie et an-eschatologie qui se veut radicale dans l'épreuve même d'une privation *sans cesse* rappelée, reprise et revécue. Aussi Bataille reprend-il le salut, mais pour sauver le supplice ; convoque-t-il la béatitude éternelle, mais pour faire jouer contre elle l'instant ; sauve-t-il le sérieux de la dialectique hégélienne, mais pour lui opposer le rire et le délire ; sauvegarde-t-il l'idée de la rédemption, mais pour donner à voir plus douloureusement la mort sans appel ni rappel du Christ et la réalité désirable du Mal[1215]. Sartre n'aurait pas donc tout vu de l'essai de Bataille…qu'a-t-il vu, cependant? Que pouvons-nous retenir, pour notre sujet, de ce que Sartre montre du mysticisme bataillien et de son rapport paradoxal au salut?

γ. Une valeur stratégique : Pascal, Descartes

L'article de Sartre paraît en 1943, dans les *Cahiers du Sud*, entre octobre et décembre. L'année est riche dans le paysage des parutions sartriennes, puisqu'elle est aussi l'année où paraissent *L'Être et le Néant*, *Les Mouches* et des articles sur Camus, Drieu la Rochelle et Blanchot.

Sur plusieurs points, la stratégie critique est analogue à celle mobilisée dans « *Aminadab* ou du fantastique considéré comme langage ». Sartre fait ressortir une similitude entre le récit blanchotien et les romans kafkaïens, pour ensuite montrer ce que l'écriture de Blanchot rate du fantastique de Kafka — elle ne parvient pas à produire « la révolte des moyens contre les fins »[1216], elle transforme le fantastique en une allégorie aux accents religieux, elle fait voir le monde romanesque du *dehors*[1217].

Pareillement, dans « Un nouveau mystique », le critique convoque Pascal pour affaiblir *L'Expérience intérieure* via *Les Pensées*. S'il n'hésite pas à pasticher le propos mystique de l'apologiste, il le fait avec une distance ironique qui favorise aussi son usage contradicteur.

Sartre exhibe ainsi, avec Pascal, les failles de l'écriture bataillienne : le côté essai-martyre, « le ton de prédication prophétique », l'incohérence entre le refus de l'analyse et la position du scientifique[1218]. Le

---

[1214] Selon une note du *Coupable* : il faut recourir à des « images bouleversantes », des « violentes images » pour « se faire éclater la tête » (cf. J.-F. LOUETTE, « Bataille et Dostoïevski via Thibaudet, Gide et Chestov. Jalons », art. cité p. 94). En outre, on renvoie à D. HOLLIER, *La Prise de la Concorde*, *op.cit*., p. 52 : « L'enjeu de l'écriture de Bataille sera très précisément de castrer la mère ».

[1215] Nous renvoyons ici encore à l'article de Derrida mais aussi aux articles suivants : M. CLOUTIER, « Penser la kénose aujourd'hui. Lecture de *La Somme athéologique* de Georges Bataille », *Laval théologique et philosophique*, 67, 1, février 2011, p. 37-56 ; M. LECOMTE, « Le thème du dernier instant », *L'Arc,* n° spécial Bataille, p. 17 ; J.-M. REY, « La mise en jeu », *L'Arc,* n° spécial Bataille, p. 19.

[1216] « *Aminadab* », *SI,* p. 153.

[1217] *Ibid*., p. 164-165.

[1218] « Un nouveau mystique » *SI,* p. 173-174 et 194.

renvoi à Pascal est fréquent sans être dispersé. Il obéit à une stratégie qui sert à montrer, progressivement, Bataille comme un faux Pascal, comme un auteur de *« Pensées* folles », comme un veuf de Dieu obsédé par cet Absent qu'il répète d'une voix obsédée, névrosée et négative. Ainsi, d'après Sartre[1219], Bataille reprend à Pascal le style des « géométries passionnées », la monstration trop pathique des limites de la raison, le désordre stylistique, l'écriture en aphorismes, le « mélange des preuves et du drame » qui écartèle aussi l'écrit, etc. Le tout de cette écriture fragmentaire tient, dans sa forme même, à la mort contingente et sauveuse de Pascal. C'est ce style que Bataille ne ferait que mal imiter dans ses affects, sans la force de conviction du scientifique-croyant[1220]. Car Pascal se disait *et* scientifique, *et* chrétien, sans cacher ni l'un ni l'autre aspect, en portant en lui l'opposition entre foi et savoir. À l'inverse, Bataille refuse les dispositifs scientifiques : c'est ce que dit le titre même de l'essai de 1943, *L'Expérience intérieure*. Il refuse aussi la foi en Dieu en revendiquant une *athéologie* de l'excès, visant l'extrême opposé de l'économie chrétienne du salut.

Jusque-là, la conviction de Bataille n'est pas à mettre en doute ni à affaiblir par rapport à la posture pascalienne. Il reste toutefois un détail que Sartre fait voir et qui serait comme la « dent gâtée » de la pensée de Bataille : une mauvaise foi aussi bien dans le rejet de la raison (tandis qu'il reprend la raison dans son usage analytique) que dans la profession de non-foi d'un sujet chrétien en attente du salut (tandis que Bataille demeure chrétien, selon Sartre, irréductiblement fils ou amant d'un Dieu mort). La référence à Pascal dans l'article pourrait être vue comme significative du ton de l'ensemble de l'étude. Elle serait le signe d'une lecture biaisée de Bataille. Selon quels biais et incompréhensions? D'après quels liens avec le salut?

On pourrait parler d'une incompréhension sartrienne quant à Bataille qui serait liée au poids de la tradition cartésienne. Sartre n'a jamais caché l'importance de Descartes dans sa formation philosophique. L'article « Un nouveau mystique » mobilise d'ailleurs, à côté de Pascal, le rationalisme de la méthode cartésienne pour démontrer l'inconséquence de la règle méthodologique de Bataille — « mettre tout en cause (en question) sans repos admissible [1221]». Mettre en cause pour tout perdre, c'est suivre la logique du débauché : il faut « ruiner en [soi] ce qui s'oppose à la ruine », dans une logique de la dépense opposée celle du salut[1222].

Néanmoins, n'est-il pas légitime de dire que cette logique intègre en elle la dynamique spéciale d'une mystique fidèle à l'enseignement du Christ crucifié : se vider ou s'évider dans l'excès des souffrances extrêmes et atteindre « la joie la plus profonde, celle du don sans réserve et sans calcul » ainsi que la liberté la plus souveraine[1223]? Un tel mouvement aurait pour corollaire le salut dans l'imitation la plus fidèle du supplice et des contradictions de la Croix, « où l'homme atteint l'extrême du possible ». Pour Sartre, quoi

[1219] Nous résumons l'ensemble du développement des pages 174 à 181.
[1220] *Ibid*., p. 175.
[1221] *EI*, p. 15.
[1222] G. Bataille à propos du supplice des *Cent morceaux*, cité par M. SURYA dans *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op.cit*., p. 165. Cf. aussi M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op.cit*., p. 165 : « [Bataille] ruine : un souvenir, une complaisance à soi-même, un serment, la possibilité d'une beauté ou celle d'un salut, […] Dieu…Qu'importe? ».
[1223] C'est ainsi que S. BRETON présente l'événement de la Croix dans *Saint Paul*, *op.cit*., p. 120-121.

que Bataille en dise, il y a bien quelque chose d'un *salut* bataillien, et même d'un salut spécialement mystique[1224]. Son mode d'accès pourrait être celui d'une philosophie cartésienne, valorisant l'exercice du libre jugement — à cette différence près : chez Descartes, le gain se trouve ici-bas.

Après Pascal contre Bataille, on aurait donc Descartes contre Bataille. Ce détour critique ne supposerait-il pas, chez Sartre, une confiance immuable en la conscience, même dans son éclatement, et en la subjectivité, même si son existence n'est pas une substance ? C'est ce que Michel Foucault affirme en parlant du « cartésianisme attardé » de Sartre (nous l'avons déjà abordé). Comment un philosophe de la subjectivité aurait-il pu comprendre ce qui se trame, avec Bataille, dans la mort du moi et dans la substitution d'une tombe au tout du sujet? Si la « clé de l'intégrité de l'homme : NE PLUS SE VOULOIR TOUT, c'est la haine du salut », disons que ce sacrifice ne saurait être compris par un héritier de Descartes, qui n'aurait donc pas une bonne clé de lecture pour lire *L'Expérience intérieure*. Il reste cependant à noter, d'une part, que Sartre dé-substantialise le sujet, qui n'a finalement plus grand-chose à voir avec la *res cogitans*, et, d'autre part, que le rapport de Bataille au salut est bien plus complexe que celui d'un simple refus.

δ. Confusions et incohérences de la mystique de l'impossible

La fin de l'article « Un nouveau mystique » présente Bataille en écrivain jouant à « qui perd gagne ». Bataille n'est-il pas, *in fine*, ce Philoctète masqué qui attend le salut de son expérience de la perte[1225]? Ce dernier point, sous forme de question, correspond à un troisième grand grief que Sartre fait ressortir dans l'article.

δ.1. La nostalgie du dernier homme

Pointant un scientisme contradictoire et des confusions sur la communauté et la communication, le critique met en relief une dissonance :

> Bataille revendique, contre le monde du projet (celui du délai, du calcul, de la logique du gain, du salut à conquérir), une attirance profonde pour l'insuffisance, un goût de se perdre, qui implique comme une répétition en chacun de la Passion du Christ (c'est ce qui est nommé le "drame", drame par excellence de l'Occidental), mais sans perspective de résurrection.[1226]

Nous avons noté que Bataille revendique une « existe[nce] sans délai » au lieu d'une *nostalgie* d'exister sans délai et d'une nostalgie *du salut*. Exister, au sens de devenir d'abord « un vivant à part entière, résistant à l'assujettissement de quelque "objet" au-dessus de soi, que l'on appelle aussi le salut »[1227]. Sartre rappelle ce refus concernant le salut et le projet :

> comment croire que notre auteur […] pourrait tout uniment projeter de faire son salut ? "Le salut est le sommet de tout projet possible et le comble en matière de projet… À l'extrême le désir du

[1224] Sartre parle précisément d'une « négation mystique », *SI,* p. 178.
[1225] Profondeur et victoire de l'insatisfaction…, cf. *EI*, p. 168 et D. HOLLIER, « Préface » aux *Romans et récits*, p. XLII.
[1226] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 403.
[1227] M. CLOUTIER, , « Penser la kénose aujourd'hui. Lecture de *La Somme athéologique* de Georges Bataille », art. cité, p. 54. Cf. G. BATAILLE, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain* (1950), Paris, Fata Morgana, 2005, p. 17 : « Vous me savez aussi loin de l'abattement que de l'espoir. J'ai choisi simplement de *vivre* ».

> salut tourne à la haine de tout projet (du renvoi de l'existence à plus tard), du salut lui-même, suspect d'avoir un motif vulgaire… Le salut *fut* le seul moyen de dissocier l'érotisme… et la nostalgie d'exister sans délai."[1228]

Le rappel s'adjoint une autre piqûre qui sert à revenir sur le « qui perd gagne » — « Celui qui veut gagner sa vie la perdra, celui qui veut perdre sa vie la sauvera » — pour insister sur sa radicalité et sa revendication *absolues :* « Certes il s'agit de se perdre. Mais "se perdre, en ce cas, c'est se perdre et *d'aucune façon se sauver" »*[1229]. Et Sartre de *relativiser* afin de mieux *nier* finalement ce qu'une telle méthode a d'extrême. Aussi replace-t-il Bataille dans le contexte d'une époque et dans l'héritage nietzschéen avant de progressivement montrer que l'auteur de *L'Expérience intérieure* est lui-même un nostalgique, vivant l'existence peut-être sans *projet* mais non pas sans le décalage du *retard*. L'existence, par conséquent, n'est pas vécue sans *délai*, puisqu'elle reste différée par le retardement d'un regard tourné vers les temps primitifs[1230]. L'attente serait bien là, ignorée par celui qui prétend vivre intensément la durée de l'instant.

Allons du *premier* temps au *dernier* temps. Bataille, d'ailleurs, n'a-t-il pas imaginé son expérience comme étant celle du dernier homme : « Je puis imaginer encore… […] : il se peut que déjà vivant, je sois enseveli dans sa tombe — du *dernier*, de cet être en détresse, déchaînant l'être en lui […] »[1231]? Les mots anticipent la démarche qui sera celle de Blanchot en 1957 dans *Le Dernier homme*. Ils seront reformulés ainsi : la figure du « dernier homme [n'ouvre à aucune] positivité eschatologique [venant] éclairer en retour le chemin commun, lever la finitude et la négativité pure de la question »[1232]. Alors, « en parlant d' « apocalypse » (d'un écrit présentant une vision de la fin des temps), on doit penser la spécificité de cette écriture du *dernier* comme étant « la révélation de l'absence de révélation […] [dans un] infini mouvement de dissidence […] irréconciliable contingence […] en deçà de tout discours philosophique ou sotériologique. »[1233]

On ne pourrait certes pas parler de sotériologie bataillienne ; en revanche, il serait justifié de parler, malgré ce qu'affirme Bataille, d'un salut bataillien *par* l'expérience intérieure. Sartre le montre dans la suite de sa critique. Retournement, conversion, renaissance, voire résurrection : ce qu'on croyait mort revient à la vie et « un autre "soi-même" surgit à [la] place [de l'ancien] »[1234]. Ce trait *salutaire* peut être accentué, au point de recevoir les contours d'une rédemption où le sacrifice rachète la perte et apporte un gain (la joie, la gloire) : « nous croyions nous perdre sans recours et, par le fait, nous réalisions simplement notre essence, nous devenions ce que nous sommes »[1235]. Dès lors, l' « invitation à nous perdre, sans calcul, sans

---

[1228] « Un nouveau mystique », *SI,* p. 200.
[1229] *Ibid*.
[1230] *Ibid*., p. 201.
[1231] *EI*, p. 76.
[1232] J. DERRIDA, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *L'Écriture et la Différence*, *op.cit*.,p. 152.
[1233] T. DURAND, « Le "non-sérieux" de l'édification et la profondeur du bien » dans E. HOPPENOT et A. MILON, *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris X, 2007, p. 185-201. Référence électronique consultée en ligne à l'adresse suivante : https://books.openedition.org/pupo/879?lang=fr#ftn102, le 22 décembre 2018.
[1234] « Un nouveau mystique », *SI,* p. 202.
[1235] *Ibid*.

contrepartie, sans salut » est bien biaisée par un mouvement qui vise finalement, sans le dire, un homme intégral *divinisé — pris* par Dieu, *faisant un* avec Dieu, selon le grand désir des mystiques. Bataille n'écrit-il pas « J'ai du divin une expérience si folle » et « quand rien n'est plus possible […] faire une expérience du divin »[1236]? Si la passion bataillienne est une passion renversée par rapport à la Passion du Christ, ce n'est pas parce qu'elle retourne à Dieu. « Selon le Nouveau Testament, la Passion humanise Dieu : selon Bataille, la passion divinise l'homme »[1237]. La dynamique de ce sacrifice conduit, tout compte fait, à la flambée d'une apothéose[1238]. Un divin *émerge* dans une intensité ardente.

δ. 2. Un salut honteux ?

Cette apothéose, au sens d'une glorification, permettrait de faire l'hypothèse d'un *autre* salut chez Bataille. Ce salut, proche à plusieurs égards du salut chrétien, devrait être pensé comme un salut sans révélation ni résurrection : un salut dans la nuit, dans un rien *intégral*, un salut, aussi, par l'écriture et le rire jaune qui permettent de se mettre à l'écart des dangers du monde des hommes[1239].

Le dernier point est celui que Sartre repère chez Bataille comme chez Blanchot. Avec des procédés différents (scientifiques, littéraires), l'auteur parvient à « regarder [l'humanité] avec des yeux inhumains », à « présenter une image inhumaine de l'humanité », à traiter les hommes comme des « choses »[1240]. Bataille sort donc du monde humain sans courir le risque de s'y perdre : « la partie qu'il joue est déjà plus qu'à moitié gagnée : déjà il est sorti de soi, déjà il s'est rangé du côté du transcendant »[1241].

Le retournement est à comprendre avec une autre lecture de la notion de risque. Car, pour Sartre, le risque ne réside pas dans des tentatives impossibles, mais dans le fait d'exister au monde avec ses semblables ; il ne relève pas d'un dépouillement des aspects historiques de l'existence, mais de la prise en compte de son historicité et dans la reconnaissance du lien indénouable entre l'existence et le projet. Prendre le risque d'exister, c'est, justement, être dans le projet, lequel n'est pas la projection d'un plan d'expérimentation, mais un savoir de ce que l'avenir est non-savoir de la perte comme du gain. C'est dans ce futur, auquel le projet donne une couleur d'avenir, que nous devons courir le risque de nous *jeter* parce que « nous *sommes* projet »[1242]. Le refus du salut opère précisément et activement ici : c'est « en ce monde-là [que] l'homme se fuit et se perd au jour le jour. Il n'espère rien et rien ne lui sera donné »[1243]. On quitte le mode du « qui perd gagne » (la nuit retournée en soleil[1244]) pour accepter le « qui perd perd »[1245].

[1236] *EI*, p. 45.
[1237] J.-F. LOUETTE, « D'une gloire lunaire », intro. citée, p. LXII.
[1238] « Un nouveau mystique », p. 202 : « Mais l'autodafé que M. Bataille nous propose a tous les caractères d'une apothéose ». Cf. *EI*, p. 55 : la « fulguration » du non-sens est son « apothéose ».
[1239] « Un nouveau mystique », *SI,* p. 210-211.
[1240] *Ibid*., p. 211-212.
[1241] *Ibid*., p. 211.
[1242] *Ibid*., p. 212 et p. 202 : « […] nous entrevoyons une tout autre façon de nous perdre sans recours : c'est de demeurer volontairement dans le monde du projet. »
[1243] *Ibid*.
[1244] *EI*, p. 8.
[1245] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 94.

Dans le panthéisme noir de Bataille, « à travers [la] nuit et [la] contradiction, c'est la vie et la joie qui triomphent : "La joie est plus profonde que la peine" ».[1246] Finalement, la nuit bataillienne est celle d'un *je* qui s'éprouve plus intensément dans la jouissance des douleurs. La thèse est de Martin Cloutier : Bataille s'amuserait de

> la *chute* de la transcendance — y reconnaître l'effet libérateur, le salut effectif ? […]. Paradoxalement, ce que l'on appelle habituellement le "salut" devient en quelque sorte le retour à la vie au-delà de la perte consentie, la persistance de la vie au-delà de la mort, dans l'amour. […]. L'immanence, dans la pensée bataillienne, advient comme une *grâce*.[1247]

La perte contient un salut nocturne. Ce salut singulier, qui n'est pas moins un salut même s'il relève d'une pensée de la nuit, est assimilable à une « gloire lunaire » (J.-F. Louette) — avec un oxymore qui servirait aussi à dire la démarche louvoyante du jeu « qui perd gagne »[1248]. Le gain, la perte, le salut et la misère : ces notions que l'on oppose à l'imaginaire spatial du paradis et de l'enfer, ne paraissent trouver leur valeur bataillienne que dans une intensité qui permet tantôt leur opposition stricte, tantôt leur communication la plus puissante (sans une réunion dans la synthèse d'un thème transcendant)[1249].

Cet autre salut chez Bataille autorise-t-il à le réduire à un « chrétien honteux » comme le fait Sartre[1250]? Le terme « honteux » paraît ne pas convenir tout à fait car il masque les blasphèmes de l'écriture bataillienne. L'écho est sadien. Si honte il y a, c'est celle qui permet d'appuyer sur le mécanisme de la surenchère permettant d'accentuer la dimension scandaleuse des intrigues, du style et des images, sans les faire tomber dans l'affadissement de la « sensure » (B. Noël). Alors, pourquoi Sartre refuse-t-il de voir en Bataille un athée *courageux* — qui aurait vécu, comme Nietzsche et Gide, son athéisme jusqu'au bout de la plume, du sexe et de la vie[1251]? Notre auteur répond à la question. Même les aspects les plus délirants du *Zarathoustra* et les passages les plus personnels du *Journal* de Gide sont écrits pour la communauté des hommes. Bataille, au contraire, demeure un penseur et un écrivain de l'impossible, d'un impossible inséparable de la mort sans cesse ressuscitée de Dieu — impossible qui peut être vu à la fois comme le terme même de cette mort impossible à oublier et comme le terme, à la fois toujours présent et toujours absent donnant à l'œuvre son architecture de ruine. Le mot est susceptible d'apparaître aussi (à Sartre, à Deleuze) comme le moyen d'entretenir le dialogue avec Dieu dans les régions d'un mysticisme noir.

δ. 3. Quels « biais » sartriens ?

Les paragraphes qui précèdent ont dévoilé plusieurs difficultés du texte « Un nouveau mystique » et de la notion de salut chez Bataille. Jusqu'ici, notamment avec Foucault, nous avons accusé un éventuel *biais* qui aurait rendu la lecture sartrienne infidèle à *L'Expérience intérieure* : c'est-à-dire le biais du sujet

---

[1246] S. BRETON, *La Passion du Christ, op.cit.*, p. 88, citant le chant d'ivresse de Zarathoustra.
[1247] M. CLOUTIER, « Penser la kénose aujourd'hui. Lecture de *La Somme athéologique* de Georges Bataille », art. cité, p. 53-54, nous soulignons.
[1248] On lit dans « Un nouveau mystique » : « Ainsi aurai-je tout gagné en me perdant ».
[1249] Cf. D. HOLLIER, « Préface », G. BATAILLE, *Romans et récits,* éd. citée p. XLI et J.-F. LOUETTE, « D'une gloire lunaire », intro. citée p. XLVI.
[1250] « Un nouveau mystique », *SI*, p. 205.
[1251] J.-F. LOUETTE, « Georges Bataille : un nouveau sacré », art. cité p. 80 : « De fait, curieusement, la mort de Dieu n'est pas un instant radical. C'est un long processus : elle est donc à parfaire ».

donnant du sens au monde quand Bataille œuvrerait, lui, à produire du non-sens[1252]. Le développement que nous proposerons sur *L'Être et le Néant* montrera en quoi une telle approche oppositive Sartre/Bataille ne tient pas sur le plan du principe de l'identité et du salut opposé à celui de l'altérité et de la perte. Nous essayerons d'abord d'envisager une autre déformation critique à l'origine de l'ironie sartrienne dans l'article de 1943.

Afin de concevoir un autre *biais* sartrien, nous nous pencherons sur la biographie *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Sans donner de réel crédit à l'analogie suivante : « L'altérité est à Bataille ce que l'identité est à Sartre », Michel Surya fait et autorise des rapprochements avec la pensée de Sartre dans quelques développements[1253]. Il suggère aussi une proximité sur le plan de la critique du surréalisme (recherche d'une autorité supérieure, regard de surplomb posé sur l'humanité) comme sur celui de la critique de la doctrine chrétienne du salut. Un passage condense les critiques :

> que peut naître de cette "lumière rédemptrice" suspendue au-dessus du monde dans l'attente que ses plus purs représentants y puisent l'esprit de leur souveraine subversion ? [Bataille] répond : "tendance morale infantile", "aveuglement utopique"et "*béatitude* lamartienne". Avec une lucidité sans égale […] Bataille dénonce […] la sotte croyance en la radieuse et icarienne idée d'un *suraigle*. […] il ne s'obsède pas d'aucune lumière justifiante, d'aucun Dieu.[1254]

Bataille ne serait-il pas un adversaire plus farouche et courageux de toute sotériologie que Sartre (représentant des révolutionnaires idéalistes)? C'est bien ce que Michel Surya défend en insistant sur la radicalité de l'entreprise bataillienne dans l'affirmation du mal par rapport au salut. Sartre, davantage que Nietzsche, serait une référence icarienne : il pense, avec le pour-soi, une transcendance au cœur de l'immanence, laquelle est elle-même la structure de la conscience dans son intentionnalité. C'est cette structure, faisant de la conscience une conscience *de* quelque chose, et cette « transcendance [en tant qu'elle] est structure constitutive de la conscience » qui permettent à Sartre de reprendre l'affirmation heideggérienne de type icarien : « l'homme est "un être des lointains" » (*id est :* il se réalise et s'intériorise lui-même, dans son ipséité, à partir de l'horizon[1255]). N'est-ce pas une telle appréhension de l'homme, en tant que sujet conscient, qui est à l'origine de toute pensée du but et du salut, parce qu'elle est à l'origine de toute ex-tase temporelle, dont la fuite dans la perspective d'un horizon ouvert et d'un avenir qui soit aussi la promesse du meilleur ? Les thèses sartriennes, dans leur héritage cartésien et husserlien, contribueraient à stabiliser philosophiquement les idéologies du progrès et du salut. Elles donneraient une assise solide à ce contre quoi Bataille écrit : cette « interminable obsession de repos et de salut », cette quête « d'un but toujours plus loin placé que ce qui est accessible », ce « refug[e] dans l'attente de la béatitude éternelle »,

[1252] Ch. LIMOUSIN, *Bataille*, Paris, Éditions universitaires, « Psychothèque », 1974, p. 12.
[1253] Voir par ex. la p. 114 de M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op.cit*., avec la mention de Sartre, lecteur de *Madame Edwarda*.
[1254] *Ibid*., p. 167-168 ; est cité le tome II des *OC*, p. 95.
[1255] Nous renvoyons aux p. 27, 28 et 52 de l'*EN*.

cette assurance par rapport à l' « au-delà intellectuel ou moral, substance, Dieu, ordre immuable ou salut »[1256].

Michel Surya essaye de ne rien négliger de la critique sartrienne de Bataille. Il reprend ainsi les points essentiels de l'article « Un nouveau mystique » : l'identification anthropomorphique ; l'inscription de Bataille dans les sphères du mysticisme, pourtant rejetées par lui ; la justification de la thèse de Sartre, « M. Bataille survit à la mort de Dieu »[1257]. La critique de Surya est elle-même construite sur cet angle d'attaque : si Bataille est un survivant malade d'une mort dont il ne tire pas toutes les conséquences, quels sont les symptômes de sa survie pathologique, d'après Sartre? Plusieurs sont rappelés, gravitant autour de l'idée d'une nouvelle temporalité (sans référence à l'éternité divine), dont Bataille ne ferait rien :

> Bataille n'est pas […] pour autant devenu athée (du moins Sartre le prétend-il) et le temps libéré de Dieu, que Sartre voit enfin et sans réserve historique, Bataille le voit en suspens, n'ayant rien gagné à la mort de Dieu sinon cette mort elle-même. L'aubaine d'un tel temps enfin libéré de l'empire de Dieu et de ses fins promises, Bataille s'abstient d'en tirer rien d'utile. Il n'aime pas le temps […], ni le temps historique ni le temps politique. Qu'aux fins promises par Dieu on substitue celles dues aux hommes n'a rien qui le séduise. Bataille l'aime en suspens, tout entier suspendu dans l'instant, sans calcul, sans projet, sans fin et sans salut d'aucune sorte. Le temps bataillien est *veuf* comme Sartre a cru heureux de le dire de Bataille lui-même (il entendait : veuf de Dieu), c'est-à-dire qu'il repousse toute pensée qui spéculerait sur ses réalisations et ferait de l'instant le rebond d'un projet d'un projet qui trouverait ses fins dans l'avenir (Bataille reprend à son compte et radicalise la phrase de Nietzsche : "J'aime l'ignorance touchant l'avenir"). [1258]

On constate que le tout de la synthèse relève de cette temporalité sans Dieu dont Bataille ne tirerait…*rien*. Le temps du veuvage, c'est celui d'un deuil sans but, sans fin. Aussi Bataille ne peut-il que tourner, comme un fou, autour d'une absence qui l'empêche de vivre pour lui dans le temps historique du projet. L'obsession de la mort de Dieu empêche, certes, d'envisager la perspective d'un salut (au moins au sens profane de la santé par le retour à la normalité des normes vitales et sociales), mais aussi de vivre dans une histoire et dans l'Histoire. La reprise de l'affirmation nietzschéenne ne va-t-elle pas effectivement dans la direction indiquée par Michel Surya? Elle est plutôt opposée à cette critique dans la mesure où l'avenir de ce veuf décrit à partir de Sartre n'est rien d'autre que la répétition du présent et de l'événement du mourir du conjoint. N'est-ce pas plutôt le temps historique, temps du projet *et* temps de l'action, qui est celui de « l'ignorance touchant [son] avenir » ? Surya continue sa critique en faisant voir, par deux fois, l'inutilité de la pensée de Bataille pour le monde de l'après-Seconde Guerre mondiale selon Sartre. D'une part, Bataille n'est rien d'autre qu'un menteur « halluciné de l'arrière-monde ». D'autre part, Bataille ne propose rien d'autre que des joies stériles, tournées sur elles-mêmes, qui ne « s'insère[nt] pas dans le trame de nouvelles

---

[1256] M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre, op.cit.*, p. 232 et 316 — il cite « Le sacrifice », *OCII*, p. 242.

[1257] *Ibid.*, p. 334, 349-350 : « "C'est ce qui justifie l'abandon du mot *mystique*, auquel je n'aurai pu me tenir sans prêter à confusion…"[…] Le mystique "voit ce qu'il veut". Et tout au plus découvre-t-il "ce qu'il savait". Il triche. Il se donne la comédie. Il poétise. […]. Il faut avec Dieu se débarrasser du Tout, du salut, de la perfection, de toutes ses grimaces en somme et ne connaître de ce qui porte l'homme à tenter d'éprouver de tels états que ce qui le met plus à nu, parce qu'un tel état n'a pas d'autre autorité que lui-même ». On renvoie aussi à la p. 383 où M. Surya cite Sartre.

[1258] *Ibid.*, p. 387.

entreprises » ni ne « contribue[nt] à former une humanité neuve […] se dépass[ant] vers de nouveaux buts »[1259].

Reste que Surya ne va pas au bout de la critique sartrienne dont le tour de force est bien ce retournement du refus du salut en attente non dite et non avouée du salut. C'est ce retournement qui fait que, non seulement la pensée de Bataille ne nous apporte rien de vraiment nouveau par rapport à ses sources (Pascal, Nietzsche, Kierkegaard), mais en plus nous fait tomber, avec le monde bataillien, dans une attente destructrice à la Philoctète. Tel est donc le syllogisme tordu de Bataille qui, selon Sartre, parcourt, sinon l'œuvre bataillienne, du moins *L'Expérience intérieure :*

> 1.« Le salut est le sommet de tout projet possible » ;
> 2. Il faut donc haïr « tout projet » et le « salut lui-même » ;
> 3. Cette haine est la jouissance de la perte et la condition d'une « apothéose ».[1260]

Surya ne fait pas voir ce « qui perd gagne », sans négliger pour autant un aspect à la fois interrogatif et important de l'article de 1943 : pourquoi Sartre consacre-t-il une analyse aussi longue à un névrosé mystique[1261] ? Réponse : « Paradoxalement, de Sartre et de Bataille, c'est peut-être ce dernier le moins mystique, lui qui se console si bien de l'anéantissement de l'eschatologie divine qu'il ne veut plus rien entendre aux promesses de l'eschatologie révolutionnaire. »[1262] Cette critique ne fonctionne pas de manière pertinente parce qu'elle est simplificatrice. Par exemple, la pièce *Les Mouches* dramatise une tentation révolutionnaire ainsi que nietzschéenne, dans un contexte qui n'est pas celui du début des années 1950. Il est donc important de recontextualiser l'article « Un nouveau mystique » , ce qui a aussi bien le mérite de souligner des oppositions dramatisant l'écriture sartrienne, que d'aider à repérer une dimension importante de l'article, à savoir : l'autocritique rédigée sous couvert de la critique d'un auteur.

ε. Une valeur autocritique : Bataille ou la tentation de Sartre?

Nous ne resterons pas sur les critiques de Foucault, de Blanchot, de Blin et de Surya. Nous ne proposerons pas non plus une lecture analytique de l'article de 1943 avec la conclusion des *Mots*. En revanche, indiquons que la position de Sartre, dans l'article « Un nouveau mystique », est sans doute plus complexe que celle de l'attaque à travers une simple lecture péjorative du mysticisme bataillien. Plus complexe aussi que cette conclusion qui déporte dans l'évidence ce qui n'a rien de clair : « Paradoxalement, de Sartre et de Bataille, c'est peut-être le dernier le moins mystique »[1263].

[1259] « Un nouveau mystique », p. 213, cité par M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op.cit.,* p. 386.
[1260] « Un nouveau mystique », *SI*, p. 200-202.
[1261] M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op.cit*., p. 383 : « le malade justifiait-il un tel intérêt ? ».
[1262] *Ibid*., p. 383.
[1263] M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op.cit*., p. 408.

ε.1. Complexités d'une critique

La complexité tient autant aux différentes lectures sartriennes du mysticisme qu'à une lecture du genre de l'essai via les références à Pascal et à Montaigne. La complexité tient aussi au fait que l'étiquette « mystique » ne fonctionne pas vraiment pour Bataille. Sarah Lacoste l'a montré dans *Ce que la littérature doit au mal. Une étude stylistique du mal chez Bataille et Bernanos :* « N'est pas mystique qui veut », et Bataille n'a ni voulu être assimilé à un mystique, ni été « ainsi désigné par la société »[1264].

Une autre difficulté tient à ce que Bataille n'est pas seulement, pour le critique, une figure repoussoir. À la façon dont l'érotisme bataillien se vit par ce qui le refuse et ce qu'il refuse lui-même, Sartre écrit contre Bataille pour mieux écrire contre lui-même : il se « livre à une opération d'*auto-critique* »[1265]. Il y aurait, derrière les extases littéraires de l'auteur de *L'Expérience intérieure*, des figures désirables pour Sartre écrivain. D'autant que Sartre n'a pas hésité à présenter ses états mystiques dans les *Carnets de la drôle de guerre*, en jouant sur le flou sémantique entre *mystique* et *poétique*. D'autant, aussi, que l'auteur de *L'Être et le Néant*, a eu recours aux aspects stylistiques de l'écriture mystique — discontinuités, paradoxes et oxymores, notamment — et de ses images — la déchirure, la chute, la grâce —, au cœur de son traité philosophique[1266]. Pareille place n'est pas à négliger, surtout si l'on s'en tient à ce sens privilégié que Sartre aurait donné à l'adjectif « mystique » au sujet de Bataille : « une absence de rigueur dans l'énoncé et la démarche »[1267].

Pourquoi mettre à mal la cohérence discursive de la pensée et répondre aux sirènes de l'écriture « antidiscursive »[1268] ? Sans doute pour briser et refuser le système et surtout, l'esprit systématique — présentation sérieuse de l'esprit de sérieux. Concentrons-nous sur des textes d'avant l'an 43. En 1926, Sartre écrit à Simone Jollivet sur son amour de la gloire. Il avoue : « la gloire me tente, car je voudrais être très au-dessus des autres que je méprise ». C'est la position qu'il reconnaît à Blanchot et à Bataille, mais qui n'est pas tout à fait étrangère à celle qu'il désire. Il reconnaît écrire sur tout, et tout créer, dont des systèmes, avant d'ajouter : « systèmes philosophiques (idiots bien entendu) ». Dans une lettre au Castor du 14 octobre 1939, Sartre montre comment le système peut ôter à l'être humain ce qui fait sa dignité. Le soldat précise, quelques jours plus tard (le 20 octobre), qu'il préfère ne pas écrire de système pour pouvoir mieux comprendre la guerre réelle. Ces mots entrent en résonance avec une note du lundi 23 octobre 1939. Sartre écrit :

> Ce carnet m'est utile parce qu'il m'apprend, si j'ose dire, à penser spontané. J'étais trop systématique. J'aurais fait, facilement, une théorie sur la guerre en partant des principes pour aboutir aux dernières conclusions. Au lieu que j'inscris ici mes pensées comme elles

---

[1264] S. LACOSTE, *Ce que la littérature doit au mal. Une étude stylistique du mal chez Bataille et Bernanos*, Paris, Kimé, 2014, p. 35. Cf. M. DE CERTEAU, *Le Lieu de l'autre*, *op.cit.*, p. 325. En outre, J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 398 : « c'est le premier des soucis de Bataille, que de distinguer l'expérience intérieure de l'expérience mystique : cette dernière est confessionnelle, dogmatique (liée au Dieu que définit l'Église), orientée vers la vision d'un être parfait, et ascensionnelle (au moins en dernier ressort, après l'humiliation nécessaire) ».

[1265] *Ibid.*, p. 404.

[1266] *EN*, p. 442. Voir les analyses de J.-F. LOUETTE dans « Éclats autobiographiques dans *L'Être et le Néant* », *TM*, 2006, n° 641, p. 191-192.

[1267] S. LACOSTE, *op.cit.*, p. 46.

[1268] D. HOLLIER caractérise ainsi l'écriture bataillienne dans *La Prise de la Concorde*, *op.cit.*, p. 55.

> me viennent et je ne dissimule pas qu'il y a des contradictions […]. Mais cela m'est égal. Ce n'est pas une théorie de la guerre que je veux faire, ce sont des découvertes. À vrai dire, jusqu'ici je n'ai rien découvert du tout.[1269]

La confidence consonne avec une recherche personnelle, pas seulement philosophique. Le refus du système est une manière, pour Sartre, d'apprendre ce que Bataille sait bien faire : accepter de se laisser prendre par la folie, de se laisser *se perdre*, ou au moins, de *craquer*. C'est un reproche que s'adresse le soldat du Stalag XII D :

> Au fond, je ne veux pas me perdre. Cette répugnance que j'aurais eue à prendre des toxiques, cette épouvante que j'ai ressentie quand je croyais devenir fou, cette impossibilité où j'ai été de devenir franchement communiste, tout cela vient d'une même impossibilité première : je ne veux pas sauter le pas[1270].

Ne pas sauter le pas… Sartre le reconnaît lui-même, et n'hésite pas à ajouter, le 22 novembre 1939 :

> Choc désagréable. Vis-à-vis de Gauguin, Van Gogh et Rimbaud, j'ai un net complexe d'infériorité parce qu'ils ont su se perdre. Gauguin par son exil, Van Gogh par sa folie et Rimbaud, plus qu'eux tous, parce qu'il a su renoncer même à écrire. Je pense de plus en plus que, pour atteindre l'authenticité, il faut que quelque chose craque. […]. Mais je me suis préservé contre les craquements. Je suis ligoté à mon désir d'écrire.[1271]

Ces mots font voir un aspect du malheur paradoxal du diariste : « [la] conscience d'une sournoise imposture », à la fois « envahissante et troublante »[1272]. Spectre, ici, d'une inauthenticité que Sartre suspecte en lui-même. Telle est sa manœuvre : en se maintenant *ferme* dans l'écriture, l'écrivain serait resté sur le sol de ce qu'il appelle la saloperie ou la salauderie. La croyance en un salut littéraire, dans et par cette fermeté, ferait obstacle à l'accès à la terre de Canaan — selon les mots suivants : « il me semble que j'ai devant moi une foule de terres promises où je n'entrerai pas . Je n'ai pas eu la Nausée, je ne suis pas authentique, je suis arrêté au seuil des terres promises »[1273].

Avec Michel Contat et Jacques Deguy, le statut spécial des *Carnets* ressort : ils sont les « instruments d'une mue personnelle et historique »[1274]. Avec Jean-François Louette, la rédaction de l'article « Un nouveau mystique » se dévoile comme une manière de prolonger la mue :

> Bataille devient pour Sartre le moyen d'une mue par quasi double interposé. La stratégie sera double : dans l'ordre des concepts, publier « Un nouveau mystique », à la fois pour débattre avec le frère secret, et pour battre l'adversaire attardé (Sartre n'est pas loin de penser que Bataille en 1943 est resté au point où lui-même se trouvait en 1938). Dans l'ordre de l'écriture elle-même, nul autre recours que la parodie : pour parfaire le travail de rupture avec ce nouveau mystique (Bataille), et aussi avec cet ancien mystique (Sartre), qui avait voulu être, en 1938, non pas exactement un nouveau mystique (encore un, un de plus), mais un mystique nouveau (d'une espère radicalement neuve, athée).[1275]

[1269] *CDG*, p. 269.
[1270] *Ibid*., p. 211.
[1271] *Ibid*., p. 307.
[1272] Selon les mots de M. DECOUT dans *En toute mauvaise foi. Sur un paradoxe littéraire*, Paris, Minuit, « Paradoxe », 2015, p. 20-49 pour les éléments d'analyse sur Sartre.
[1273] *CDG*, p. 342-343.
[1274] M. CONTAT et J. DEGUY, « *Les Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », art.cité, p. 41.
[1275] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 405.

ε.2. Moyens d'une mystique impossible, expressions du salut

Il est alors important de mettre en regard la critique de 1943 et les passages les plus mystiques de *La Nausée* : les blancs pour dire les silences, les mots glissants (la nature, l'existence, l'absence), les déictiques aux références indistinctes, les démonstratifs aux accents mystérieux, l'allusion par une « référence sans référent » (Derrida), les marques d'un vide au cœur de la présence (la contingence comme absence de nécessité)[1276]. Pareils emplois aux accents batailliens ont le mérite d'imposer une résistance aux marques du réalisme (cohérence, fidélité descriptive, signification claire), dans l'exigence stylistique et conceptuelle que Sartre élabore entre 1933 et 1943 : celle du réalisme critique et d'une ontologie phénoménologique capable de sauver le moi et les choses d'une dissolution certaine dans les excès de l'idéalisme et du réalisme.

Point trop n'en faut cependant. En vue de cette double sauvegarde difficile, Sartre critique les gloses d'un impossible qui signe une mort au monde inévitable et qui *ne* peut *que* se récupérer dans la mesure où ses cartes ne sont pas celles d'un jeu humain. Cela ne signifie pas que ce jeu est trop facile, pas non plus que l'arbitre-critique n'est pas tenté d'y jouer. Le personnage de Frantz reprendra, au moment où Bataille travaillera au tome IV de la *Somme athéologique*, les grands thèmes de l'impossible bataillien : la tentation blasphématoire, le désir du désir comme envers du désir de mort, convergeant vers l'expérience de la souveraineté (à la fois réel et irréalisable mouvement de celui qui veut prendre la place de Dieu).

Cela ne signifie pas non plus que Sartre est au clair avec les notions obsédantes de l'œuvre de Bataille. En effet, tandis que Bataille refuse l'idée de salut, tout en se jouant de ses propres inconséquences (entre autres avec l'impossible et avec le choix de l'intensité par rapport à tout succédané de la sauvegarde et du rachat théologiques)[1277], Sartre multiplie les points de vue sur le salut en 1943.

Dans *Les Mouches*, il reprend le thème du sacrifice héroïque avec le départ d'Oreste de la ville d'Argos. Le mot « salut » reçoit alors une couleur politique et peut s'entendre, dans ce cadre, comme l'horizon d'une temporalité ouverte à de nouvelles entreprises, ou encore comme le fondement de la naissance (humaine et non divine) du monde. Le joueur de flûte, aux allures de Christ, est aussi un nouvel Atlas. Il incarne un moyen de salut dédivinisé qui reçoit le nom de générosité. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre tente de résoudre le casse-tête de la temporalité et remet la main à ses notes sur la temporalité chez Proust et Faulkner[1278]. On y lit le salut proustien dans le temps (retrouvaille intégrale du passé) et

---

[1276] Cf. les analyses de J.-F. LOUETTE dans « Sartre et la contingence » et « *La Nausée*, roman du silence », *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 21-30, sp. 26, 113-138, et 116. Voir aussi M. COLLOT, « La dimension du déictique », *Littérature,* n° 38, 1980, p. 62-76 sp. 75-76 ; J. DERRIDA, *La Dissémination,* Paris, Éd. du Seuil, 1972, p. 248 ; M.-N. GARY-PRIEUR, « L'adjectif démonstratif et *La Nausée* », RITM, n° 18, *ÉS*, n° VII, Paris X, Publidix, 1998, p. 119-135.

[1277] M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op.cit.*, p. 385 et 392.

[1278] Les articles auxquels nous renvoyons sont « William Faulkner, *Sartoris* » (paru en 1938 dans le n° 293 de la *NRF*) et « À propos de *Le Bruit et la Fureur :* la temporalité chez Faulkner » (dans les n° 309-310 de la *NRF* en 1939).

l'approche faulknérienne de la temporalité humaine (« total sans avenir »[1279]). L'un des enjeux du traité de 1943 est justement de montrer que le malheur de l'homme *n'est pas* d'être temporel, puisque le pour-soi n'est son passé, son avenir *et son présent*, que « comme ne les étant pas »[1280]. Cela ouvre une perspective plus positive sur ce « creux de non-être », qu'il soit valéryen (« creux toujours futur ») ou pascalien (« creux et plein d'ordure »), avec la possibilité d'une « morale de la délivrance et du salut »[1281].

Pourquoi cette possibilité est-elle donnée? Il faudra montrer qu'elle dépend de ce qui fait l'originalité du *non*-système sartrien, à savoir : le caractère inouï d'une philosophie « athée qui n'exalte pas l'homme et n'en fasse pas un être souverainement plein »[1282]. Sur un plan autobiographique, d'après les aveux des *Mots* et des écrits autour des *Mots,* notons qu'une telle vision est elle-même dépendante d'une tentation mystique qui demeure en Sartre : regarder derrière soi. Si Sartre fait partie des « dépossédés » (avec Bataille, Caillois, Malraux, Leiris), ayant milité pour la Terre promise d'un monde dont ils seraient « interdits de séjour »[1283], il n'en a pas moins écrit pour « manquer » à ce nouveau monde.

Le motif du « Il y a quelqu'un qui manque ici » (Sartre, nouveau Simmonot) a été maintes fois évoqué, notamment par Sarah Kofman : « [Le projet de Sartre est de] faire de nous tous, à tout moment et partout des mélancoliques afin que nous éprouvions le manque de celui qui a nom Sartre »[1284]. Une variation, inspirée de Jacqueline Villani, le rattache à cette définition de l'athée : un maniaque de Dieu qui voyait partout son absence. Une résonance de la définition du mystique dans « La temporalité chez Faulkner » peut être enregistrée : « Un mystique, c'est toujours un homme qui veut oublier quelque chose : son Moi, plus généralement le langage et les représentations figurées »[1285].

Un lien demeure entre 1927, 1938-1939, 1943 et…1964. Ce fil mystique, dont Sartre critique les incohérences batailliennes, est aussi celui qui le lie à Bataille. Encore et malgré tout. Sartre, en bon athée qu'il est, demeure un maniaque. Il est un mystique *nouveau* en ce sens : il fait partie d'une « espèce radicalement neuve, athée », qui essaye d'oublier la notion inoubliable de salut[1286]. La cohérence de cette lecture est celle que Foucault, notamment, reprochera à Sartre : car le temps et l'expérience ne sont pas chez lui *ce qui sépare*[1287].

La difficulté demeure intacte. Elle est soulignée, néanmoins pas dépassée par la voie de l'autocritique. Même si Sartre n'a pas forgé, à l'inverse de Bataille, sa propre notion d' impossible, il n'en a pas moins affronté des aspects dramatiques de l'existence mystique. Dramatiques et non pas tragiques?

[1279] J.-P. SARTRE, « La temporalité chez Faulkner », art. cité, p. 94.
[1280] *Ibid*., p. 92 et *EN*, p. 63-64, 69 et surtout p. 142-164, sur la « Phénoménologie des trois dimensions temporelles ».
[1281] Sur l'image du creux, voir J.-F. LOUETTE, « Éclats autobiographiques dans *L'Être et le Néant* », art. cité p. 191-192. Sur « la morale de la délivrance et du salut », cf. *EN*, p. 453.
[1282] Cl.-É. MAGNY, « Le système de Sartre », *Littérature et Critique*, Paris, Payot, 1971, p. 84 (texte cité par J.-F. LOUETTE, « Éclats autobiographiques dans *L'Être et le Néant* », art. cité p. 191).
[1283] D. HOLLIER, *Les dépossédés. Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Paris, Minuit, 1993.
[1284] S. KOFMAN, *Séductions*, Paris, Galilée, 1990, p. 143-144.
[1285] J.-P. SARTRE, « La temporalité chez Faulkner », art. cité, p. 96.
[1286] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 405.
[1287] « La temporalité chez Faulkner », art. cité, p. 97.

C'est que Sartre, dès 1939, s'impose de penser et de se penser à hauteur d'homme, sans prendre un point de vue divin ; c'est aussi qu'il souligne, plutôt que l'impossibilité absolue de choisir, un caractère mystifiant, insuffisant du choix en lien avec sa propre expérience mystique — écrire en silence, s'unir au monde par l'ascèse, etc[1288]. La dernière séquence de cette grande partie se propose d'évoquer trois impossibilités du mysticisme vécues par Sartre : le silence dans et par le dépouillement, l'amour comme moyen de s'oublier et d'être sauvé par l'autre, la beauté comme impossible « contradiction voilée ».

3.3. La kénose mystique de Sartre et ses trois impossibilités

α. Dépouillement et silence : bilan

α. 1. « Comment se taire avec les mots? »

« Si l'on a vraiment unifié son âme, on est dans le silence »[1289].

Grande impossibilité du mystique soulignée par Sartre : vouloir atteindre un divin, ou un sacré, quel qu'il soit, pour s'unir à lui en abolissant tout intermédiaire, dont et surtout les images. L' union est vue comme un salut : une grâce dans et par un dépouillement total qui libère de tout type de poids. Or, les représentations comme les mots sont pesants. Cette pesanteur que Sartre retrouve chez Flaubert, c'est aussi la sienne : « la phrase est lourde […] lorsqu'elle veut mordre sur les choses »[1290], il ne saurait en être autrement puisque l'écriture est fondamentalement une chute[1291]. D'où un parti pris indiqué par *Les Mots* : « j'ai mis tout mon zèle à couler bas : il fallut chausser des semelles de plomb ».

Pour autant, ce mouvement ne supprime pas le désir de dépouillement, qui fait de Sartre un hériter de Flaubert. Il s'agit de faire naître un vide en soi pour dire l'*indisable*, ou encore pour se faire « un espace nu et vide choisi pour que [l'indicible] en quelque sorte s'y désire lui-même par lui-même et pour lui-même »[1292]. Entreprise en soi impossible, et qui communique avec cette impossibilité caractéristique de la mystique : un cheminement vers un *rien*, peut-être un « néant inconnu » (Angèle de Foligno)[1293], ou

[1288] Selon les aspects du tragique tels qu'ils sont exposés par L. GOLDMANN dans *Le Dieu caché* en 1956. Dans cet essai, Goldman justifie un rapprochement entre Racine et Pascal qui trouve son origine dans une vision « tragique » commune où l'être humain est soumis au regard caché de « Dieu spectateur ». L'impossible tragique est présenté de la façon suivante : l'être tragique ne peut refuser le monde, du fait de la présence de Dieu ; il ne peut pas non plus adhérer au monde, parce que Dieu demeure caché dans et par son absence. L. Goldmann a, par ailleurs, rédigé un article sur les « Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre sartrien ». Il y montre pourquoi la « structure tragique » n'est pas celle de Sartre, et pourquoi les pièces de Sartre sont plutôt des *drames*. La distinction entre le tragique et le dramatique étant la suivante : le tragique soumet le héros à une impossibilité extérieure à lui, commandée par un être transcendant ; le drame place le héros dans une situation où il peut choisir, mais vivre l'impossibilité du choix comme une impossibilité qui lui est propre, soit parce qu'elle relève d'une impossibilité des éléments de l'alternative dans une situation donnée, soit parce qu'elle est celle d'un choix ressenti comme impossible relativement à la liberté et à sa conception.

[1289] S. KIERKEGAARD, *La Maladie à la mort : guérir du désespoir : un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, présentation de F. FARAGO, Paris, Nathan, 2010, p. 11.

[1290] *CDG*, p. 385.

[1291] A. BUISINE, *Laideurs de Sartre*, p. 43.

[1292] J. BEAUDE, *La Mystique*, Paris, Cerf, « Fides », 1990, p. 79.

[1293] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, II, *op.cit.*, p. 209.

encore le « secret, préservé comme secret »[1294]. Car, « [l]'expérience mystique est une expérience de l'au-delà du langage qui ne peut pourtant pas se passer du langage »[1295].

Sartre n'écrit-il pas pour *dévaloriser* la littérature (A. Buisine), dans une tension qui à la fois le transporte *après* la littérature (M. Scriven), et le *déchire* en faisant de lui la bouche littéraire du silence (J.-F. Louette) ? La question posée dans l' « Explication de *L'Étranger* » de Camus mérite d'être reprise : « Comment se taire avec les mots? », car elle est partagée par les mystiques autant que par Sartre. Le terme « impossible » s'impose dans les deux cas, à l'aune d'un constat : c'est ce manquant qui fait écrire, qui produit un manque et qui vise un manque. Entre impulsion, mouvement et fin, c'est cet impossible manque qui permet de comprendre tout particulièrement l'impossibilité du salut exposée à la fin des *Mots*. S'il importe de s'intéresser à ce manquant qui creuse et motive l'écriture, c'est notamment pour cette raison : « les mystiques ont enduré une brisure » et vécu l'impossibilité de leur salut ; « après eux il faut vivre le brisé » et « l'impossible dire »[1296]. Ainsi, à défaut d'être nous-même « mystique », le devoir est d'accepter de vivre dans l'horizon d'une mélancolie tracé par eux — si la mélancolie est bien cette expérience d'un manque indéterminable, pour reprendre la définition qu'en donne Freud[1297].

Se sauve-t-on de la mélancolie? Sartre a affirmé que oui, à condition de limiter la réflexion : « Je ne réfléchissais pas si loin, c'est ce qui me sauva de la mélancolie »[1298]. Reste que cette superficialité n'a rien de très sartrien et qu'elle contredit une kénose présentée dans les *Carnets* comme dans *Les Mots*. La kénose sartrienne est d'ailleurs marquée d'une difficulté voire d'une impossibilité : celle d'un dépouillement total de soi-même comme des mots. D'abord, parce que le sujet porte en lui un vide qu'il retrouve partout, quand bien même il ferait tout pour s'en délivrer par l'expérience d'une duplication — me faire, moi-même, mon propre vide — ou par celle d'un remplissement — me remplir de l'être pour me confondre avec lui. Orgueil métaphysique ou esprit de sérieux. Ici ou là : impossible de se perdre dans le monde et dans l'être : « Ainsi je me retrouve partout entre moi et l'être comme le rien qui *n'est pas* l'être […] cette roche, cet arbre, ce paysage : de l'être et autrement *rien*. Je veux saisir cet être et je ne trouve plus que *moi*. »[1299]

Le passage du regard mystique, en tant que « rendez-vous d'une énigme » (Certeau[1300]), à l'approche philosophique, n'implique pas la suppression du mystère de la rencontre entre deux absolus, ni celle de l'impossibilité d'une fusion totale entre les deux. Si le mystère de cette impossibilité demeure,

---

[1294] J. BEAUDE, *op.cit.*, p. 12.
[1295] C'est la synthèse que fait S. LACOSTE dans *Ce que la littérature doit au mal, op.cit.*, p. 17.
[1296] J. BEAUDE, *op.cit.*, p. 27 et 116.
[1297] S. FREUD, « Deuil et mélancolie » (1917), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1952, p. 189-222. Voir J.-F. LOUETTE, « La littérature, du pouvoir au besoin », dans *Sartre et Beauvoir, roman et philosophie*, *op.cit.*, p. 228-229 et S. KOFMAN, *Séductions*, *op.cit.*, p. 143-144.
[1298] *MP*, p. 1085.
[1299] *EN*, p. 255.
[1300] *Le Lieu de l'autre*, *op.cit.*, p. 340.

il est cependant mis en lumière par l'ontologie sartrienne[1301]. Ensuite, les mots, aussi, demeurent, et il est impossible de les faire (se) taire tout à fait. Gustave Flaubert n'y échappe pas, puisqu'il est avant tout *parlé*[1302]…

α. 2. Poulou parlé, Sartre lu

Jean-Paul Sartre ne s'y soustrait pas non plus. « Ça parle dans ma tête », dit Poulou à Anne-Marie, sûr d'être la proie de mots et de phrases qui se composent en lui malgré lui. Que ces idiomes soient ceux de Karl, les vocables de l'histoire des Fées, ou encore les mots d'un « ange blondinet du XXX^{e} siècle », ils sont présents et s'assemblent comme un bavardage anonyme, ou comme le récit posthume d'un écrivain glorieux. L'instance des lettres ou la déraison de Sartre ? Leur orchestration tourne autour d'un maître-mot qui fonctionne comme un signe-chef d'orchestre, que Dieu fût présent ou absent. Le salut, ou l'aspiration du mystique à la béatitude dans l'union. Pour Sartre, c'est une réalisation salutaire de son être-écrivain dans et par la lecture comme création indéfiniment continuée de soi. Le salut sartrien se dynamise à travers Sartre-*lu* — levier réactualisé d'une création continuée du soi-scripteur.

Réalisation salutaire *et* réalisation impossible. On ne s'unit pas à Dieu comme on ne s'unit pas au monde : le langage étant le signe même de ce décalage. Et, l'écrivain, selon les analyses de Sartre, ne saurait se confondre avec le lecteur. Soit parce qu'il a des « coups d'avance » sur lui ; soit parce qu'il écrit, en sous-main, pour une espèce du futur ; soit parce qu'il tente de ressusciter, à travers tout lecteur, le regard disparu d'Anne-Marie[1303]. Une mère est perdue (l'épouse de Joseph Mancy), l'autre, comme une sœur défunte dont le deuil ne s'est pas fait, traverserait l'au-delà du passé pour se rappeler à l'auteur[1304]. Par conséquent, c'est du lieu même de ces impossibilités aux accents mystiques, avec « quelque chose d'irréductible [qui] reste, sur quoi la raison même prend appui [sans pouvoir le] désinfecte[r] », qu'on aborde deux expériences impossibles. En β, l'expérience de l'amour, comme pseudo-salut et impossible salut ; en γ, l'expérience de la beauté, comme expérience conjointe du paradis et de l'enfer.

β. Les impossibilités de l'amour

> *« Le véritable amour est salut et sauvegarde de tout l'homme en la personne d'un homme par une créature humaine »*[1305].

L'impossibilité de l'amour est une épreuve privilégiée de la vie mystique. Elle place sous une certaine lumière un paradoxe de ses expériences : l'idée d'un subjectivisme, d'une singularité absolue du

[1301] Nous verrons cela plus précisément dans la partie suivante (en pensant le salut dans la perspective de ce « mystère en pleine lumière », selon une image du *Mallarmé* que R. MOATI exploite dans son analyse).
[1302] *IFI*, p. 362.
[1303] Nous synthétisons dans cette phrase des analyses 1° de *Qu'est-ce que la littérature?*, 2° de *Laideurs de Sartre* d'A. BUISINE (*op.cit.*, p. 45) et 3° de l'introduction de J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre ».
[1304] Voir A. GOMEZ-MULLER, *op.cit.*, p. 72.
[1305] *SG*, p. 590.

mystique, progresse et « s'achève sur l'idée de l'anéantissement de l'individu, sur l'idée d'une annihilation »[1306].

β. 1. Diviniser l'aimé/aimer Dieu

On a dévoilé la dimension érotique de cette existence. Dimension liée à un contexte : au XIII^e siècle, notamment avec l'apparition de l'amour courtois, on assiste, à « une lente démythification religieuse [qui] semble s'accompagner d'une progressive mythification amoureuse » ; s' « atteste une lente transformation de la scène religieuse en scène amoureuse, ou d'une foi en une érotique »[1307]. La modulation s'accompagne de modalisations dans l'énoncé. Elles caractérisent le discours lyrique et spécifient l'écriture mystique. Au lieu de diviniser l'être aimé, c'est l'être divin qui est aimé comme un objet infini d'amour, qui se fait aimer tel qu'il l'accorde et l'infuse[1308]. Le mystique présente cet objet dans son unicité et dans son inaccessibilité caractéristiques : aucun être ne saurait s'y substituer, ni aucune parole remplacer son verbe silencieux. Comme le remarque Michel de Certeau, l'approche n'est pas que spirituelle. Elle prend des formes physiques, au point que l'écriture se fait elle-même corps emblématique des douleurs de l'amour[1309]. Ce corps emblématique est par exemple celui du poème qui s'inspire du Cantique des cantiques et qui dit : « l'amour donne la mort je ne sais comment » (Jean de la Croix)[1310].

Comment se meut pareil corps-écrit du mystique ? Par les transports de l'objet-amour imprimés dans l'écriture. Par les tremblements que causent les chevauchements entre le pur amour désiré (divin) et l'impureté du désir amoureux (humain), comme entre l'indifférence au salut et la quête du salut[1311]. Aussi, par les stigmates d'une Passion que le mystique peut s'imposer de reproduire. Enfin, par « la présence d'un néant qui laisse partout son empreinte, et donne le sentiment d'une souillure généralisée »[1312].

À première vue, on n'aurait rien de tout cela chez Sartre. Selon l'intéressé, il n'y aurait rien d'impossible dans son expérience de l'amour. Au contraire, celle-ci est présentée moins comme un désir que comme une réalité ; moins comme l'horizon inatteignable d'un avenir toujours absent que comme le fondement structurant d'un passé qui *mord* irrésistiblement le présent. Citons une fois encore les « Entretiens sur moi-même » :

[1306] L. KOLAKOWSKI, *op.cit.*, p. 30. Voir l'expérience de Mme GUYON : « Je l'aimois [Dieu] et je brûlois de son feu, parce que je l'aimois ; et je l'aimois de telle sorte que je ne pouvois aimer que lui ; […] en l'aimant, je n'avais nul motif que lui-même. Tout ce qui se nommoit intérêt, récompense, étoit pénible à mon cœur. […]. L'Aimé étoit l'unique objet qui attiroit le cœur dans la totalité de lui-même […]. J'étois comme ces ivrognes ou ces amoureux qui ne pensent qu'à leur passion » (*ibid.*, p. 524). On renvoie aussi à cette synthèse : le mouvement du pur amour, de l'amour mystique, est autodestructeur et contradictoire, il exprime un désir de sacrifice, d'abandon et de transmission, « le mystique ne désire pas seulement se perdre *pour Dieu*, mais également se perdre *en Dieu* et s'offrir *à Dieu*. […]. [il] oscille de manière incessante entre une image moniste et une image dualiste de l'Être » (p. 604-605).
[1307] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, I, *op.cit.*, p. 13.
[1308] J. BEAUDE, *op.cit.*, p. 76-77.
[1309] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, I, *op.cit.*, p. 14-15.
[1310] Cité par J. BEAUDE, *op.cit.*, p. 76.
[1311] *Ibid.*, p. 74 : « L'amour pur va jusqu'à l'indifférence à son propre salut ».
[1312] S. LACOSTE, *op.cit.*, p. 129.

> ce petit garçon sûr de lui, qui a des certitudes profondes parce qu'il a eu dans ses premières années tout l'amour dont un enfant a besoin pour s'individualiser et se constituer un moi qui ose affirmer, ce petit garçon c'est moi. [1313]

Bien sûr, on peut gloser sur ce « tout l'amour », lisible comme un *tout* l'amour — amour *de* tout, amour *du* tout . On peut le placer dans un passé révolu qui ne pourrait être sauvé qu'imparfaitement par le souvenir. On peut voir cet amour de l'enfance comme celui d'un paradis perdu, d'une union totale à jamais absente[1314].

β. 2. Le paradis perdu

Un paradis perdu analogue à celui de Proust, selon les mots des premières pages du *Temps retrouvé* : « les vrais paradis sont ceux qu'on a perdus » ; ou au paradis perdu de Baudelaire : « le vert paradis des amours enfantines […] L'innocent paradis plein de plaisirs furtifs », qui ne se rappelle ni ne se ranime pas. Plus proche de Sartre, il y a le paradis perdu de Merleau-Ponty :

> une chance folle, imméritée, cadeau gratuit, [retourné], après la chute, en adversité, dépeupl[ant] le monde, le désenchant[ant] d'avance. […] Tout à fait sevrés, tout fait comblés, nous sommes perdus. […] cherchant l'âge d'or […] découvr[ant] le sens de ce qui *se passe* à partir de qui *s'est passé* […] fais[ant] de l'inventaire et du constat une prophétie. […] tout est joué d'abord et pourtant l'on continue ; pourquoi? Pourquoi mener une vie disqualifiée par des absences? […] tout avait été trop beau trop vite[1315].

Sartre a parlé de ces amours parfaites tombées dans l'imperfection avec le mouvement de l'existence : « Morte l'enfance, l'amour resta aussi fort, mais désolé »[1316]. À la façon d'un mystique, exilé du Verbe, « exilé de ce qu'il traite »[1317], l'ancien enfant heureux demeurerait un malade de l'amour, parce que malade de l'absence d'un amour parfait et unique[1318]. L'expérience va avec celle d'une chute, ou d'un abandon : « [à propos d'Anne-Marie et de la chute de 1917] comment pouvais-je lui reprocher de ne pas m'avoir assez aimé, de m'avoir abandonné? »[1319]

Le travail d'écriture serait nécessairement et essentiellement un travail de deuil, rappelant sous l'absence, l'amour vécu et perdu, en produisant des « effets de réel » (Barthes), à défaut de pouvoir reproduire le passé à l'identique. Travail qui serait lié à la rupture d'avec la Mère, à cause de son remariage[1320] ; c'est la mort de la Mère-Sœur qui s'y trouve, et qui offre une connivence spéciale avec le récit des amours mortes du personnage de Rilke, Malte Laurids Brigge — diariste existentiel proche d'Antoine Roquentin[1321]. Ou encore, travail qui serait rattaché à la mort précoce du Père et dont les

---

[1313] « Entretiens sur moi-même », *SX*, p. 97.
[1314] Nous renvoyons ici à une conférence donnée par A. CHABOT à la rencontre du G.E.S. en juin 2016. Le titre de cette conférence est « Le paradis perdu de Jean-Paul Sartre ».
[1315] *MP*, p. 1052 et 1057.
[1316] *Ibid*., p. 1057.
[1317] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit*., p. 10.
[1318] *Ibid*., p. 11.
[1319] J. GERASSI, *op.cit*., p. 95.
[1320] A. BUISINE, *Laideurs de Sartre*, op.*cit*., p. 45.
[1321] Récit d'un deuil et de l'impossibilité d'un amour heureux. L'expérience de la solitude absolue se vit avec le constat de ce que le pur amour suppose un arrachement à l'aliénation amoureuse qui caractérise les relations humaines. On retrouvera des traces de cet

difficultés trouveraient leur origine dans cette absence de toujours, toujours problématique[1322]. « Le Père! Toujours le Père! », selon les mots du *Scénario Freud*. Ajoutons : « L'amour du Père! Toujours l'amour du Père! », si nous voulons faire de Poulou un petit frère de Gustave, en quête permanente d'un impossible amour du Père et du Fils[1323]. Le problème, fort complexe, a déjà été traité. Il serait inutile de le reprendre ici. Même s'il s'agit d'une solution de facilité, nous pouvons replacer l'aveu des « Entretiens sur moi-même » dans son contexte : Sartre entreprend de se distinguer de Flaubert en « traç[ant] implicitement le portrait [de son enfance] en opposition à l'enfant Gustave »[1324].

Sartre n'aurait donc pas de problème avec l'amour? Pas, du moins, comme le Flaubert de *L'Idiot de la famille* en a eu, tout mû qu'il était par un « amour dévot des adultes », sans nulle réciprocité[1325]. Pas plus ni moins que n'importe qui dont le malheur d'adulte est d'avoir été aimé pendant l'enfance ; le drame vécu étant alors cette impossibilité : « reconquérir [la] concorde immédiate », « ressusciter [*seul*] […] les connivences de la mère et [de l'enfant] »[1326]. Pour autant, les amours finies de l'enfance n'aboutissent pas, chez Sartre, à… *rien*. Tant qu'on n'est pas le seul survivant, on ne retrouve pas « que des feuilles sèches, [pas] que des mots »[1327].

β. 3. Amours plurielles, amours séparées

Les amours nécessaires se partagent avec le Castor. La grande famille sartrienne bénéficie du rayonnement de cet amour, tandis que les amours contingentes se multiplient, non sans difficulté[1328]. Par ailleurs, les visions d'amour héritées de l'enfance se forgent dans des rêves, rêves qui résistent au passage du temps, et qui ne meurent ni une fois, ni une seconde fois. En 1974, le vieux Sartre raconte une vision onirique des amours à Beauvoir :

> J'avais fait un certain nombre de rêves, de rêves d'amour, qui m'avaient fourni une espèce de modèle [….] une figure me reste encore en tête ; c'était une jolie blonde ; elle était vêtue d'un costume de petite fille ; moi, j'étais un peu plus âgé, et nous jouions au cerceau, à côté du bassin du Luxembourg.[1329]

Mais, au Castor, qui place ces images dans le cadre des amours innocentes, Sartre répond qu'il s'agit surtout, avec le cerceau et la baguette, de symboles sexuels.

---

intertexte essentiel de *La Nausée* dans notre partie IV. Pour lors, pour la meilleure synthèse de cet héritage rilkéen, on ne consultera pas tant les travaux de Cl. DAVID, que ceux de Ph. ZARD — l'article « Écrits sans laisser d'adresse : la question de l'autre dans le journal fictif (*Les Carnets de Malte Laurids Brigge* de Rilke et *La Nausée* de Sartre) », *Éloge de l'adresse*, sous la dir. d'A. CHAMAYOU, Artois, Artois Presse Université, « Cahiers de l'Université d'Artois », 2000, p. 81-100.

[1322] Cf. la thèse d'A. CHABOT sur *Sartre et le Père*, *op.cit*.

[1323] *Le Scénario Freud*, Paris, Gallimard, 1984, p. 560. A. CHABOT sur *Sartre et le Père*, *op.cit*., p. 9-14, et M. SICARD, « L'instance romanesque », *Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre (1975-1979)*, Paris, Galilée, 1989, p. 128.

[1324] « Entretiens sur moi-même », *SX*, p. 97.

[1325] *IFI*, p. 24 et 139-140. Voir A. GOMEZ-MULLER, *op.cit*., p. 113.

[1326] *MP*, p. 1103. Cf. les analyses d'E. NEPPI, *Le Babil et la Caresse. Pensée du maternel chez Sartre*, *op.cit*.

[1327] *Ibid*.

[1328] La distinction, connue, est présentée notamment par Beauvoir dans *FdA*, p. 26-27.

[1329] *CdA*, p. 378-379.

Quoique Sartre ne partage pas la vision du pansexualisme freudien, ni celle de l'érotisme transgressif de Bataille, il ne néglige pas les choses du sexe. Néanmoins, disons-le tout de suite, aucun salut ne semble pouvoir y être trouvé. La sexualité paraît être moins le lieu d'une communion que celui d'une séparation. La question a été traitée par Suzanne Lilar dans *À propos de Sartre et de l'amour* dès 1967, et par Josette Pacaly dans *Sartre au miroir* en 1980[1330]. Le premier ouvrage s'était proposé de partir d'un constat commun à Sartre et…aux mystiques : la mobilisation des « schèmes de la *pensée séparatrice* »[1331]. Constat reprenant de Sartre une catégorisation de la réalité humaine selon deux colonnes, mobilisée aussi pour distinguer les amours spirituelles des amours charnelles : « d'un côté le pur, le vif, le léger […] ; de l'autre l'impur, le trouble, le flou […] ». Les premières se vivent avec l'exigence de l'image mystique du cristal ou du diamant. Les secondes relèvent de l'informe et charrient de multiples « références au Mal, à la Chute, à la déchéance originelle, au péché, au scandale, à la honte d'exister, à l'horreur charnelle »[1332]. L'image lyrique de la fleur aimée est ainsi détournée, le lexique floral servant à nourrir l'imaginaire sartrien du visqueux et de l'obscène : orties qui « jut[ent] blanc »[1333], « machin d'homme […] comme une grosse fleur »[1334], etc., parmi de nombreux exemples.

On peut penser aussi aux expériences sensuelles de Mathieu et de Daniel avec Marcelle dans ce qui est vécu comme une fausse complicité, à la fois « barbouillée », « repoussante et vertigineuse »[1335]. Ces rapports feraient ressortir des êtres humains ce qu'il y a de pire en eux : une soumission à la pesanteur naturelle ; une bêtise propre aux « mâles de l'espèce », dont le type est « le grand mâle dominant des gorilles »[1336]. Les relations homosexuelles comme hétérosexuelles, souvent, n'y échappent pas[1337]. Boris se sent sale après s'être abandonné à l'orgasme. Daniel n'accepte pas plus son homosexualité que Philippe. Et la fin du *Sursis* raconte le « demi-viol » d'Ivich qui essaye de sauver son esprit quand son corps est forcé de s'ouvrir.

Il est intéressant de noter comment Sartre tente, pour déjouer les mouvements charnels, de faire agir ses personnages « presque toujours à contre-emploi », en tout cas, essaye de montrer que rien n'est évident dans le cadre sexuel : les tensions narratives dupliquent et renforcent ainsi les tensions du corps et de l'esprit[1338]. La nouvelle « Intimité », par son rythme et ses réseaux de relations amoureuses-amicales-charnelles, le fait bien ressortir, en montrant ce que la vie sexuelle peut avoir de compliqué. On se

[1330] S. LILAR, *À propos de Sartre et de l'amour*, Paris, Grasset, 1967 ; J. PACALY, *Sartre au miroir*, *op.cit.*
[1331] S. LILAR, *op.cit.*, p. 12-13.
[1332] S. LILAR, *op.cit.*, p. 14.
[1333] « EdC », *LM*, p. 158.
[1334] « I », *LM*, p. 282.
[1335] S. LILAR, *op.cit.*, p. 162.
[1336] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 71-72.
[1337] Il y a des exceptions, par exemple les relations entre Charles et Catherine, entre Mathieu et Odette.
[1338] Voir les remarques de G. IDT dans « *Les Chemins de la liberté* : les toboggans du romanesque », *Obliques* 18-19, 1979, p. 75-94, sp. 86. Voir aussi M. CONTAT, « *L'Ange du morbide* ou le mystère de la femme qui crache », art. cité, p. 39.

contentera d'indiquer ici le « double paradoxe » de l'intrigue du texte : 1) Lulu est heureuse de ne pas faire l'amour avec son mari ; 2) Lulu n'est pas heureuse de faire l'amour avec son amant[1339].

Au lieu d'un abandon qui sauve, l'érotisme des corps produit plutôt un drame qui se noue dans les correspondances et les différences entre le social et l'individuel, entre le politique et le personnel. Alors, la prétendue frigidité de Lulu peut être interrogée en relation avec les discours des femmes sur le bonheur conjugal, avec l'idéal d'un amour mystique, avec la norme du sacrifice féminin et, de façon générale, avec le mur qui sépare les sexes, les corps, les consciences et les représentations[1340]. Quant au « quasi viol » d'Ivich, il entre en résonance avec l'imminence de la guerre et la mort de la Tchécoslovaquie. Enfin, l'homosexualité honteuse de Daniel invite à lire Gide, Jouhandeau, et Genet avec *L'Âge de raison, Le Sursis* et *La Mort dans l'âme*.

S'il faut penser les impossibilités d'un salut sartrien par l'amour, ce doit être dans un contexte qui inscrit les écrits de Sartre entre *Corydon* (1924), *De l'abjection* (1939) et *Notre-Dame-des-Fleurs* (1943). Ce doit être aussi en lien avec l'unanimisme de Romains tel qu'il apparaît dans la trilogie *Psyché :* comme l'histoire d'un amour total, d'un mysticisme d'abord charnel, allant « de la chair vers l'esprit »[1341]. Plutôt que de réaliser un inventaire, il nous semble plus pertinent de situer la problématique d'un salut par l'amour en regard du texte *L'Amour et l'Occident* de Denis de Rougemont (1938) lu et critiqué par Sartre en 1939.

β. 4. *L'Amour et l'Occident*

L'objectif de l'étude de Rougemont est de penser et de déconstruire le mythe de l'amour-passion en ayant à l'esprit les valeurs de l'amour chrétien. C'est ainsi que l'auteur fait voir dans la passion de Tristan et d'Yseult l'inverse de l'amour, et l'opposé même d'un amour salutaire. En effet,

> Tristan et Iseult ne s'aiment pas, ils l'ont dit et tout le confirme. *Ce qu'ils aiment, c'est l'amour, c'est le fait même d'aimer*. Et ils agissent comme s'ils avaient compris que tout ce qui s'oppose à l'amour le garantit et le consacre dans le cœur, pour l'exalter à l'infini dans l'instant de l'obstacle absolu, qui est la mort.[1342]

Le constat d'un désir duel et contradictoire de l'Occidental pour le bonheur et le malheur dans l'amour est fait. La distinction « amour pur », « amour-passion » et amour-malédiction » permet de la préciser. Beauvoir en reprend des éléments dans la *Force des choses*. Elle parle de l'érotisme en le replaçant dans

[1339] J.-F. LOUETTE, « À propos d' "Intimité" », *Sartre et Beauvoir, roman et philosophie*, *op.cit*., p. 155.
[1340] *Ibid*., p. 157. L'ironie sartrienne opère sur deux plans : il « frapp[e] […] les clichés dans lesquels les femmes communient, et, via la cible Montherlant, les clichés sur les femmes dans lesquels les hommes ne communient pas moins ».
[1341] *Ibid*, p. 160.
[1342] D. DE ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, « Présences », 1939, p. 31. Voir la lecture qu'en propose L. KOLAKOWSKI, *op.cit*., p. 602 sur la conscience de la « parenté » entre Éros et Thanatos. Une analyse du mythe, qui convoque le texte « Psychologie de l'homme féodal » de Sartre (parution posthume en 2007), doit être citée : celle d'A. CORBELLARI, « Sartre et le mythe tristanien », *ÉS*, n° 23, 2019, p. 189-207. L'article donne une lecture de l'amour courtois en termes de « choix libre », à partir de la critique sartrienne du filtre d'amour, apportant un éclairage nouveau aux développements sur l'amour dans le compte rendu de *L'Amour et l'Occident*, et, surtout, dans *L'Être et le Néant*.

le cadre d'une « incapacité des bourgeois d'aujourd'hui à assumer leur corps »[1343]. Quant à Sartre, il propose une lecture critique de l'essai dans le numéro 198 de la revue *Europe*[1344].

L'article s'intéresse en premier lieu au mythe pour le décrire comme le fruit d'une époque. Sartre rapproche ainsi les travaux de Rougemont de ceux de Caillois[1345]. Le mythe de l'amour-passion peut être pensé comme une construction sociale, construction analogue à celle qui produit une ville (Paris) comme un mythe. Avec ce rapprochement, le mythe est concevable comme un produit de l'Histoire, ce qui a le mérite d'invalider les explications naturalistes et finalistes faites au sujet des différents mythes sociaux, dont celui de l'amour-passion. Or, d'après les remarques de Caillois : « Il s'en faut que l'instinct soit dans tous les cas une puissance de salut et de préservation, qu'il ait toujours une valeur pragmatique de protection et de défense »[1346]. La validité des analyses de Rougemont tient, selon la critique sartrienne, aux rapprochements entre l'art militaire et l'art amoureux. La thèse est la suivante : « Tout changement dans la critique militaire est relatif à un changement dans la conception de l'amour ou inversement ». En mettant le doigt sur un désir de la mort pour elle-même dans la passion amoureuse, on comprend mieux cette passion dans le cadre des « arts militaires » : « La passion veut (sans le savoir) qu'au-delà de [la] gloire, la mort soit véritablement la fin de tout »[1347].

L'article de Sartre s'arrête toutefois sur des incohérences et des confusions. Par exemple : l'assimilation de « Caldwell, Lawrence, Faulkner, Céline » à des « représentants d'une mystique [nationale-socialiste] de la vie » ; ou encore, la contradiction entre un relativisme de l'amour-passion et un absolutisme de l'amour-divin ; ou bien la non-explicitation de la distinction entre l'homme de l'Occident et l'homme de la foi. Et Sartre d'indiquer une dialectique qui serait propre à l'amour, non comme un comportement purement érotique, non comme pure production linguistique et stéréotypée, mais comme un phénomène psychologique qui pose, tout comme le mysticisme, la question de la transcendance[1348].

La dernière remarque nous intéresse en particulier. Quoi de mieux, pour sauver l'amour, que de convoquer cette transcendance et singulariser avec elle le monde émotif et magique de l'amour en le distinguant d'un « désir sexuel, obtus et béat »? De plus, la distinction permet de saisir de manière plus fine ce qui se joue dans les relations entre la langue, le silence et l'amour, mais aussi de distinguer l' *érotisme* de l' *érotique*[1349]. Sartre a souvent repris une phrase stendhalienne pour dire la complexité de la vie amoureuse : « Si le mot d'amour est prononcé entre eux [Fabrice et la Sanseverina], je [moi, le

---

[1343] *FdC*, p. 289.
[1344] Lecture qui impliquera, notamment, une réécriture de *L'Amour et l'Occident* par son auteur, parue, avec une nouvelle préface, en 1956.
[1345] Voir la contextualisation de R. M. GUASTALLA dans « Naissance de la littérature », intervention au Collège de Sociologie du mardi 10 janvier 1939, dans D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op.cit.*, p. 469.
[1346] R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme* [1938], repris dans D. HOLLIER, *Le Collège de sociologie. 1937-1939*, *op.cit.*, p. 83-84.
[1347] D. DE ROUGEMONT, « Arts d'aimer et arts militaires », repris dans D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, *op.cit.*, p. 432.
[1348] « L'Amour et l'Occident », *SI*, p. 81, 84, 85 et 86. Voir aussi L. KOLAKOWSKI, *op.cit.*, p. 602, qui critique la lecture réductrice de D. de Rougemont en convoquant les mystiques.
[1349] On reprend ici la différence construite par S. LILAR à la fin de son étude sur Sartre et l'amour.

comte Mosca] suis perdu »[1350]. Le renvoi à *La Chartreuse de Parme* autorise à percevoir une figure transcendante de l'être aimé comme de l'amour lui-même. On peut parler ici d'une *mystique* amoureuse à distinguer d'une technique de l'amour aux airs d'art militaire. Car ce qui fait cette singularité, c'est précisément ce que Sartre analyse dans *L'Être et le Néant* au sujet de l'expérience de l'amour : une relation avec la transcendance de l'autre en tant qu'elle est insaisissable et inaccessible, et, pour cela, hautement désirable.

Rougemont ne néglige pas cette dimension mystique, mais il semble ne pas voir de manière suffisamment claire ce qui peut être propre à l'amour mystique. Ainsi, Denis de Rougemont, pour donner une justification à sa conception de l'amour-passion, convoque deux types de mysticisme. Le mysticisme de maître Eckhart (Sartre y renvoie dans son mémoire) présente l'union à Dieu comme totale. Cette approche s'oppose à celle de Ruysbroeck, pour qui pareille union est impossible : l'âme du croyant ne peut qu'aspirer à l'union sans jamais l'atteindre, elle se retrouve ainsi comme une conscience malheureuse faisant l'épreuve d'une négativité sans fin. L'essayiste utilise cette seconde mystique pour révéler la tendance amoureuse de l'Éros : les amours sans cesse contrariées du mystique verront leurs expressions reprises dans un langage passionnel[1351].

Sartre adhère-t-il à cette distinction? Il montre surtout que Rougemont ne défend pas bien son idée d'une transcendance mystique : il l'intègre à une approche immanentiste, il ne comprend pas la dimension existentielle de la transcendance avec laquelle il faut aussi penser l'amour et la quête d'un salut par l'amour. La seule distinction faite par Rougemont entre les deux mystiques montre que sa vision de la mystique, comme celle de la transcendance, ne tient pas.

N'y a-t-il pas, comme seul véritable mystique amoureux parmi les deux décrits par Rougemont, l'amant malheureux de Dieu, Ruysbroeck? En effet, c'est chez lui que l'on peut repérer les traits d'un *désir* mystique de l'Absent, impliquant les tourments amoureux qui seront écrits en sonnets par Ronsard et en fragments par Barthes. Ne sont-ce pas les mots de Ruysbroeck, plutôt que ceux de Maître Eckhart, qui parlent ce langage mystique comme la langue contrariée d'une indépassable séparation? Citons-les pour rappeler ce que nous avons déjà vu sur la mystique, et pour montrer ce qu'il peut y avoir d'impossible dans le désir mystique de Dieu comme dans celui de l'amoureux :

> Voici donc venu l'irrésistible désir. S'efforcer continuellement de saisir l'insaisissable… Et l'objet du désir ne peut être ni abandonné ni saisi. L'abandonner est chose intolérable, et il est impossible de le conserver. Le silence même n'a pas assez de force pour l'étreindre de ses mains.[1352]

Dit brièvement, le véritable mystique ne peut être que celui qui vit au plus profond de lui une séparation qui le déchire et qu'il ne parvient pas à dépasser : l'union avec le désiré se dérobant toujours à

[1350] Notamment dans « L'Amour et l'Occident », art. cité, p. 85.
[1351] D. DE ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident, op.cit.*, p. 140.
[1352] J. VAN RUYSBROECK, cité par D. DE ROUGEMONT.

lui. Donc, le vrai mystique n'est pas tant celui qui *fait un* avec Dieu que celui qui *aspire à faire un* avec lui. On ne saurait dès lors considérer comme valide la distinction faite dans *L'Amour et l'Occident*. Pas plus, on ne saurait voir une validité dans la ligne d'opposition établie entre Maître Eckhart et Ruysbroeck. Le jeune Sartre a démontré, dès 1927, en quoi le maître rhénan était bien un mystique, en proie au « tragique » mystique qu'il a fait ressortir : pour quitter un monde d'images, il s'agit de refuser toute image de Dieu, même celle du Christ, et de se réfugier dans le néant le plus pur. Ce mouvement est présenté, avec les mots d'Eckhart, de la façon suivante : il s'agit de joindre le fond de l'âme, aussi silencieux et mystérieux que Dieu — et c'est là où peut s'accomplir le « Salut du monde entier »[1353]. Cheminement plutôt qu'atteinte. On ne sort pas d'un monde d'images ; on ne réduit pas non plus la distance qui nous sépare de l'Autre.

On peut lire, en effet, chez Ruysbroeck, que l'atteinte d'une union absolue avec le Créateur est impossible. Si l'on peut bien aspirer à cette union, et s'en rapprocher le plus possible avec l'amour qu'on porte à Dieu, il est en revanche impossible de se confondre tout à fait avec lui :

> jamais la créature ne devient Dieu. Jamais elle ne se confond avec lui. L'union se fait par l'amour : mais la créature sent et voit entre Dieu et elle l'éternelle et invincible distinction. […]. L'esprit sent la vérité, la magnificence et l'union divine : mais il sent en lui-même une pente essentielle vers son antique situation, et cette pente sauvegarde en lui le sentiment de l'abîme essentiel qui est entre Dieu et lui. Rien de plus sublime que le sentiment de cette distance.[1354]

Gardons à l'esprit cette irréductible transcendance que l'expérience mystique vit comme un drame tragique. Ne nous bornons pas, cependant, à la dire seulement. En effet, Sartre, contre Rougemont, ne l'oublie pas. Il déploie cette transcendance pour lire à travers elle toute forme de relation amoureuse, même la plus charnelle : « le désir sexuel est lui-même transcendance ». L'idée d'un salut par l'amour, dans ses différentes résonances, qu'elles soient christiques ou plus largement sacrées, se pense relativement à cette dimension de l'existence dont l'envers est le risque :

> Désirer, c'est se jeter dans le monde, en danger auprès de la chair d'une femme, en danger dans la chair même de cette femme ; c'est vouloir atteindre, à travers la chair, sur la chair, une conscience, cette "absence divine" dont parle Valéry.

Rien que Bataille n'eût avoué, mais il aurait remplacé le mot « conscience » par celui de « mort ». Ce mot de « mort », Sartre l'emploie d'ailleurs, pour qualifier la passion authentique, en jouant Heidegger contre Rougemont. On doit prendre des précautions avec cet emploi en ayant à l'esprit la critique, par Sartre, de « l'être-pour-mourir » d'*Être et Temps*. Cela n'interdit pas de reconnaître la double impossibilité à laquelle se confronte l'amour, qui n'échappe pas au sort des autres entreprises humaines :

[1353] *Mémoire*, p. 173-174.

[1354] J. V. RUYSBROECK, *Ruysbroeck l'admirable. Œuvres choisies*, tr. fr.par E. HELLO, Paris, Perrin et Cie, 1912, p. 200-201. Nous remercions J.-Ch. CORRADO de nous avoir indiqué ce texte.

la visée d'un être qui se dérobe toujours et, pour reprendre l'image sartrienne, un « goût de cendre » qui demeure toujours dans la bouche[1355].

La fin de l'article de Sartre revient à l'articulation contextuelle de l'amour et du christianisme faite par Rougemont. Que le christianisme ait laissé à l'Occident une vision de l'amour, c'est un fait, mais qui ne doit pas faire oublier l'essentiel justifiant le recours à la mystique. La dimension dramatique de l'amour-mystique possède une signification existentielle et invite à penser l'expérience de l'amour-impossible dans le cadre d'une réflexion ontologique et métaphysique. On peut, évidemment, retrouver chez Sartre des reprises de l'amour chrétien. Amour qui méprise la chair, comme l'indique notamment Suzanne Lilar. Parmi plusieurs exemples dans l'œuvre romanesque de Sartre, l'exemple d'une relation sexuelle entre Boris et Lola est marquant. Sartre y présente l'épreuve même de l'abandon et celle du conflit entre la volonté et la chair : « "Je ne veux pas" [….] il se laissa aller sur le corps de Lola et ne fut plus qu'un tournoiement rouge et voluptueux »[1356]. La suite est plus éloquente encore et donne à voir les éléments de ce que certains ont appelé le « puritanisme » de Sartre : « Ça me dégoûte de faire l'amour […] [c'est] la même chose avec toutes, c'est du physiologique »[1357]. Avons-nous là une description des difficultés propres à la masculinité? Des réminiscences des désirs et souvenirs maternels liés au fait, pour un personnage masculin, d'être avec une femme plus âgée? C'est une hypothèse recevable[1358], sans voiler le fond paulinien et augustinien de l'écriture. D'autant que l'image de la résurrection du Christ est associée plus loin au personnage de Lola dont le « cadavre » revient à la vie dans l'esprit de son amant : « il sentait qu'elle vivait, c'était comme une résurrection ». Mais cette vie ne revient pas, sous le masque mortuaire, comme l'effet d'un amour pur : elle reprend par les mouvements, au moins imaginaires, de l'amour-passion, « elle était habitée par une petite colère vivante ».

β. 5. Amours florales, amours sales

La vie de l'amour, lorsqu'elle commence par la séduction, passe par une incarnation. Sartre en explore la dimension duale.

Prenons l'exemple de la symbolique lyrique de la fleur, active aussi bien dans *Les Amours* de Ronsard que dans *Notre-Dame-des-Fleurs* de Genet. Nous constaterons que Sartre l'emploie avec un double sens. Dans *L'Âge de raison*, l'image de la rose est utilisée tout spécialement dans les scènes où apparaît Marcelle. La rose peut avoir une signification religieuse et servir à représenter la vierge Marie (la *Rosa sine spina* est triplement symbolique : elle illustre à la fois le mystère de l'Incarnation, l'Immaculée

[1355] « L'Amour et l'Occident », p. 87. Voir aussi cette synthèse de Ch. BIDENT dans *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Paris, Champ Vallon, 1998, p. 71 : « […] l'accomplissement de tout amour véritable qui serait de se réaliser sur le seul mode de la perte, c'est-à-dire de se réaliser en perdant non pas ce qui vous a appartenu mais ce qu'on n'a jamais eu, car le "je" et "l'autre" ne vivent pas dans le même temps, ne sont jamais ensemble (en synchronie), ne sauraient donc être contemporains, mais séparés (même unis) par un « pas encore » qui va de pair avec "un déjà plus" ».
[1356] *AR*, p. 429.
[1357] *Ibid*.
[1358] Voir par ex. J.-P. BOULÉ, *Sartre, Self-Formation and Masculinities*, *op.cit*. p. 155-158 et J. PACALY, *Sartre au miroir*, *op.cit*., p. 180.

Conception et l'Assomption de la « Fleur des fleurs »), ou encore le Christ (la couronne d'épines symbolise la Passion). Mais, dans le tome I des *Chemins de la liberté*, Sartre l'emploie de manière détournée. La chambre rose fonctionne comme le réceptacle d'une tache monstrueuse : l'enfant à naître. Elle est aussi une rose qui accueille un bouton de rose : la « fleur coupable » du sexe de Mathieu. Enfin, le cocon rosé est imagé pour dire l'anus et signifier un fantasme homosexuel, qui peut être celui de Daniel — lequel reçoit des œillets et désire lancer des fleurs aux beaux soldats allemands — comme celui de Mathieu — qui imagine, avec douceur, « un petit trou satiné de rose »[1359]. Les accents joyciens et christiques de cette trinité romancée des roses entrent en résonance avec un jeu discret autour du motif de la sodomie. Les échos forment comme une constellation autour de l'idée d'une impossibilité de l'amour pur. La thèse est présente chez Bataille : si l'amour est communication et communion, « il souille ceux qu'il unit »[1360].

Ce n'est pas l'idée du personnage d'Hilda, dans *Le Diable et le Bon Dieu*, qui présente ainsi son pur amour pour Goetz et son engagement dans cet amour :

> Je t'ai soigné, lavé, j'ai connu l'odeur de ta fièvre. Ai-je cessé de t'aimer? Chaque jour tu ressembles un peu plus au cadavre que tu seras et je t'aime toujours. Si tu meurs, je me coucherai contre toi et je resterai jusqu'à la fin, sans manger ni boire, tu pourriras entre mes bras et je t'aimerai charogne: car l'on n'aime rien si l'on n'aime pas tout[1361].

Pur amour, à la fois réel et désirable, qui transfigure les impuretés du corps? Désir fou qui place dans l'impureté tout ce qui permet à l'amour d'être humainement réel?

Philippe Knee, dans *Qui perd gagne*, renvoie à cette scène pour souligner l'apport d'un amour débarrassé de la référence à Dieu et de la quête de l'amour divin : « débarrassé du Regard absolu sur lui, l'humain triomphe et chaque homme peut aimer et être aimé totalement, jusque dans l'abjection »[1362]. En effet, pour Sartre, tout amour authentique ne peut être que *contre* Dieu, et la vérité de l'amour se trouve dans le véritable amour, à savoir : « salut et sauvegarde de tout l'homme en la personne d'un homme par une créature humaine » — autrement dit : la vérité de l'expérience amoureuse est celle de l'humain[1363]. Hilda en est-elle l'incarnation? Le problème se fait particulièrement jour ici. Car Hilda aime totalement et absolument, au point, finalement, de s'oublier. Elle tombe dans le piège — mythe féminin étudié par Beauvoir — du sacrifice, quand Goetz est confronté à celui de l'amour-propre. Sartre a ainsi précisé ce que l'engagement d'Hilda dans cet amour sans bornes a eu d'impossible et finalement, de *non*-humain : « [Son] engagement […] sera alors le dernier : une liberté qui finit par se suicider ».

[1359] *AR*, p. 599.
[1360] G. BATAILLE, *OCVI*, p. 43.
[1361] *DBD*, p. 487-488.
[1362] Ph. KNEE, *Qui perd gagne. Essai sur Sartre*, *op.cit.*, p. 63.
[1363] M. CONTAT et M. RYBALKA, *ÉdS*, p. 237-238.

β. 6. Horizontalité et ludisme : faire l'amour avec les mots

Plutôt que dans l'amour charnel ou l'amour-passion, n'est-ce pas dans le compagnonnage militant qu'on peut envisager un salut? La fin du *Diable et le Bon Dieu* va dans ce sens. On se souvient que Goetz finit par dire à Hilda : « Restons : j'ai besoin de voir des hommes ». C'est aussi le besoin de Brunet, de Boris et de Mathieu dans *Les Chemins de la liberté*. L'amour fraternel vaudrait mieux que l'amour-passion chargé d'hétérosexualité? L'hypothèse est à entendre ; elle pourra même recevoir une dimension désirable, tout en ayant ses propres limites — métaphysiques et sociales.

Cela est-il mieux pour les femmes? Sartre a montré, avant *Le Deuxième sexe*, ce que les relations féminines peuvent porter en elles de méfiance, de séduction et de rivalité. Les personnages de Lulu et Rirette, dans « Intimité », révèlent la complexité de ces rapports. La façon dont Sartre intègre cette relation amicale au sein de relations hommes-femmes — d'amour et de sexe — a le mérite de nous amener à douter des causes de ces amitiés-amoureuses (?) qui n'ont rien de pur ni de simple. Est-ce à cause d'une homosexualité cachée? Ou bien encore à cause d'une frustration de l'une (Rirette) quand l'autre (Lulu) se sent submergée et dépassée par les envies d'un homme (Pierre)? Est-ce encore à cause des mythes jugés « féminins » des revues « pour femmes »? Toutes ces réponses sont valables. Un constat reçoit un relief singulier : le salut de la femme par l'amour d'un homme et le bonheur du foyer, ou encore celui d'une union mystique de l'épouse et de son mari dans le corps et l'esprit, semblent ne pas convenir à Lulu. D'après les analyses de Geneviève Idt, la nouvelle s'appuie sur les images véhiculées par les magazines féminins — *Ève* ou encore *Votre bonheur*[1364]. « Intimité » les raconte et tente de les déconstruire, en même temps qu'elle contribue à dévoiler l'impossibilité d'une perfection dans l'amour comme dans l'amitié[1365].

L'impossibilité du pur amour, ou amour mystique, ferait de l'amour un simple mythe à dépasser. Même le militantisme ne saurait apporter des solutions sûres au problème d'un salut par l'engagement et par l'action collective. En ce qui concerne ce dépassement pour lui-même, sans la voie militante, il est valable de le qualifier d' « impossible » et de rappeler que la grande affaire de chacun demeure celle de Stendhal : être aimé. Notamment parce qu'elle est une réponse à la scandaleuse réalité du mal. Bataille, encore : « Nous attendons de l'amour la solution de souffrances *infinies*. Mais que faire d'autre? »[1366].

Une voie plus certaine serait celle de l'union des sexes dans les mots. Une manière de jouir et de faire jouir par le langage. La plénitude désirée à travers l'image de l'amour pourrait se trouver réalisée dans et par « le plaisir du texte », ou le jeu avec ce que Barthes appelle la « dialectique du désir » et

[1364] G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 155 ; voir aussi J.-F. LOUETTE, « À propos d' "Intimité" », art. cité p. 155.
[1365] G. PRINCE souligne cela au chapitre III de *Métaphysique et Technique dans l'œuvre romanesque de Sartre*, *op.cit*., p. 43 : « Lulu n'a ni avancé, ni reculé. […] Rirette croyait pouvoir influencer son amie, mais ses efforts se révèlent futiles. La construction souligne aussi, d'une autre façon, que ce qui arrive n'a aucune importance et que Lulu ne changera pas. Toutes les actions de la nouvelle, sauf une, se déroulent loin du lecteur, ce qui en montre la vanité. La seule action dont il est spectateur est la bataille entre Rirette et Henri pour gagner Lulu. Or, Rirette l'emporte, mais Lulu restera avec Henri… »
[1366] G. BATAILLE, *OCVI*, p. 145.

l'« *imprévision* de la jouissance »[1367]. Or, pour maintenir active cette dialectique, il peut être profitable de tirer l'amour du côté d'un érotisme libéré de cadres sexués et génériques. À défaut de transformer la bisexualité et l'androgynie en références salvatrices de l'amour[1368], on trouve dans la langue des ressources pour produire un espace ouvert au déplacement et à la confusion. Dans le texte lui-même, sur le plan lexical et grammatical, se forme une critique des mâles de l'espèce. Sans permettre de satisfaire le désir du pur amour, la critique a le mérite d'ouvrir des fenêtres sur d'autres manières de désirer et d'aimer.

Un exemple est pris par Sartre dans le *Plaidoyer pour les intellectuels* (1972) : une phrase de Genet sur les « brûlantes amours de la sentinelle et du mannequin ». On sait que le terme « amour », masculin au singulier, se féminise au pluriel. Quant au terme « sentinelle », il est un féminin, mais signifiant le soldat qui guette et préserve. « Mannequin » est un terme masculin, renvoyant d'abord à la femme mannequin posant pour un couturier. Cette phrase, écrit Sartre dans le *Plaidoyer*, transmet une information qui nous intéresse : par le désir et par son expression, l'homme peut être féminisé, la femme masculinisée, les amours peuvent changer de sexe, en même temps que la langue peut faire passer un genre dans un autre, et se déporter d'un genre à l'autre. On assiste ainsi à un double jeu sur le signifié et le signifiant, sur la nature lexicale et sur la signifiance, qui n'a rien d'un salut christique ni d'un amour mystique, mais qui a le mérite de faire se mouvoir la langue et les représentations au lieu de les figer dans des phrases et des lieux communs sclérosés[1369].

Pareil usage ludique et érotique de la langue serait-il une alternative à l'impossibilité d'un amour absolu? On sait, grâce aux analyses de *L'Être et le Néant*, le risque permanent du conflit dans l'amour entre un pour-soi et un autre pour-soi. La Passion inutile de l'être humain, en quête de l'en-soi-pour-soi, est également celle de la passion amoureuse. Nonobstant, ce constat philosophique ne prive pas l'écrivain d'user de la langue pour être aimé.

Pourquoi écrit-on? Pour qui écrit-on? Les grandes questions de *Qu'est-ce que la littérature?* reçoivent des éléments personnels de réponse avec *Les Mots* : on n'écrit pas forcément pour être lu, mais assurément pour être aimé — « Je voulais des obligés et non pas des lecteurs »[1370]. Obligés ou obligées. Sartre écrit pour plaire à son grand-père, mais aussi pour plaire à Anne-Marie et à tous ses contemporain.e.s, hommes et femmes réuni.e.s, *inclusivement*, absolument : « la grande affaire pour moi fut d'aimer et d'être aimé. »[1371] Sarah Kofman a présenté cet appétit de séduction dans *Séductions. De Sartre à Héraclite*. Sartre a lui-même reconnu ce trait dans ses lettres, à Beauvoir comme à Simone

[1367] R. BARTHES, *Le Plaisir du texte*, *op.cit*., p. 11.
[1368] Sur ces thèmes chez Sartre, voir la lecture qu'il en fait déjà chez Flaubert et chez Genet (*CRD*, p. 107-108 et *SG*, p. 618) et voir aussi la synthèse de J.-F. LOUETTE dans « À propos d' "Intimité" », art. cité, p. 170.
[1369] Peut-on y lire l'écho au déploiement conceptuel opéré autour de la notion de *gender*? Voir sur cette hypothèse du « transfert » et du « contre-transfert », É. MARTY, *Le Sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Seuil, « Fiction & Cie », 2021, p. 14.
[1370] *M*, p. 98.
[1371] *CDG*, p. 508.

Jollivet : séduire et être aimé — en étant l'unique élu, « le seul dans votre amour » —, sans réserve[1372]. Pareil amour est un amour-passion. Un amour qui déborde les cadres, à la façon dont l'espace du désir amoureux déborde la correspondance épistolaire entre Sartre et Beauvoir. Comme l'a fait remarquer Alain Buisine, les lettres du duo sont le lieu d'une érotique : elles sont, « par excellence, leur façon [à Sartre et à Beauvoir], de faire l'amour »[1373]. Chacun, chacune, voit dans un lit partagé l'occasion de livrer à l'écrit : « On ne se met au lit que pour pouvoir ensuite se mettre dans la lettre »[1374].

Il n'empêche que cette expérience ne contribue pas à faire de la lettre amoureuse un instrument de salut. C'est la contingence de la situation et le sentiment d'une liberté par l'ouverture à l'autre qui participent d'un bonheur d'écriture et de lecture mutuel. Cette liberté se retrouve dans le refus d'institutionnaliser l'amour par le mariage. Pas de soumission au sacrement ni à une instance chargée de protéger l'union. Alors cet amour, qui n'est pas d'Église ni de contrat juridique, a-t-il plutôt le caractère mystique des chrétiens sans Église? Peut-on voir, dans le « je vous aime », une résonance christique?

Revenant à la relation amoureuse de Sartre à l'écriture, nous pouvons répondre, « oui », car il s'agit bien de se donner à l'écriture pour « sauver [l]es voisins » (le prochain qui est tout être humain, selon l'enseignement chrétien). « Oui, mais pas seulement ». Le schéma est trinitaire. La loi d'amour de Sartre est aussi une loi divine, « "écoutez-moi, ne me voyez pas" — qui m'aime ne me voit plus, entend une merveille et ignore le crapaud »[1375].

Enfin, on l'a déjà dit, l'un des fantasmes de Sartre est de se faire « souffle pur », ou « courant d'air », à la façon d'un Esprit qui sauve : être aussi léger et entraînant que le vent. Deleuze, lecteur de Sartre, n'a pas hésité à présenter ainsi ses amours intellectuelles et littéraires pour la pensée et le verbe sartriens : souffle d'une incroyable et permanente nouveauté, bénéfique à tous et en tout, comme un « courant d'air »[1376].

β. 7. Des jeux et des mythes

Mais Sartre n'est pas dupe. La transcendance par quoi se définit l'amour, et tout particulièrement l'amour mystique, maintient un irréductible décalage rendant l'être aimé hors d'atteinte, faisant aussi douter de la sincérité de l'amour. Joue-t-on à l'amour? Est-on sincère dans l'amour? La dialectique de l'authenticité et de la mauvaise foi s'y produit avec toute son énergie complexe. Sartre n'hésite pas à en

[1372] Voir *LCI*, p. 17 et L. LILAR, « Sartre dans l'intimité : *Les Lettres au Castor* », *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 3, 1985-1986, p. 79-98.
[1373] A. BUISINE : « Ici Sartre (dans les *Lettres au Castor et à quelques autres*) », *Revue des sciences humaines*, n° 195, « Lettres d'écrivains », 1984, Lille, p. 183 à 203, sp. 185-186. Nous renvoyons aussi à C. POISSON, *Sartre et Beauvoir : du je au nous*, Rodopi, 2002, p. 52-53.
[1374] A. BUISINE, : « Ici Sartre (dans les *Lettres au Castor et à quelques autres*) », article cité, p. 189. S. DOUBROVSKY donne une certaine résonance à cette phrase, voir « Sartre : retouches à un autoportrait », déjà cité, p. 113.
[1375] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 364.
[1376] G. DELEUZE, *Dialogues* avec Cl. PARNET, *op.cit*., p. 18 ; « Il a été mon maître », *L'Île déserte,* Paris, Minuit, 2002, p. 109 et entretien avec D. ÉRIBON pour *Le Nouvel Observateur*, novembre 1995.

jouer dans *Les Mains sales*, à la mettre en scène dans un dialogue entre Hugo et Jessica. Nous reprenons ici la scène avec des remarques de Denis Hollier :

> [Jessica] lui demande ce qu'il compte faire [du revolver]. "Tuer Hoederer", répond-il. JESSICA : "Tu es assommant. Je te dis que je ne joue plus ." Suit, presqu'immédiatement, venant de Hugo, la demande d'amour : Dis-moi que tu m'aimes. JESSICA : "Je t'aime". HUGO : "Dis-le-moi pour de vrai." JESSICA : "Je t'aime." HUGO : "Ce n'est pas pour de vrai". JESSICA : "Mais qu'est-ce qui te prend? Tu joues?" HUGO : "Non. Je ne joue pas. Allons, dis-le. Dis-le *bien*". Sartre, en passant, souligne le "bien" du pathétique Hugo. Et de ces italiques, Jessica conclut qu'elle doit faire un effort supplémentaire. "Je t'aime. Je t'aime. Non : Je t'aime. Ah! va au diable".[1377]

Le salut par l'amour n'a rien de permanent ni d'éternel, et son revers n'est rien d'autre que le risque permanent de la mauvaise foi. Une mauvaise foi suspectée chez soi-même, mais aussi chez l'autre et qui fait se défier de la possibilité même des instants d'amour heureux.

Le personnage d'Anny, dans *La Nausée*, n'y croit plus. Sa disparition, dans le texte, fait émerger une idée préparée par les réminiscences de Roquentin et par ses désirs sexuels. Entre Anny, la madone évaporée, et la patronne que le personnage vient « baiser », se peut-il que l'amour et l'érotisme échappent à la contingence triste des « verges lasses »? Le récit semble plutôt montrer la nécessité de déconstruire un certain nombre de croyances : outre celles en la nécessité de l'existence et de son salut, en l'idée d'un « réconfort de la vie intérieure », il y a les illusions de mots fétiches (l'aventure, la vérité, l'amour[1378]). Impossible de se passer d'un travail de deuil pour assumer ces pertes [1379]. Puisque la vie amoureuse est à chaque fois renvoyée à un passé ou à un à-côté, le récit semble toujours manquer, aussi, cette aventure-là.

On aime dans et par la transcendance, mais on aime aussi selon des mythes. On a parlé de Tristan et Yseult. On peut convoquer également le *Vaisseau fantôme*, associant le mythe de l'aventure à celui de l'amour absolu. Sartre, certes, ne semble pas très wagnérien dans ses amours musicales[1380], mais il a mobilisé le compositeur à plusieurs endroits dans son œuvre, et selon plusieurs fonctions. Usage critique contre le christianisme, construction du personnage d'Organte dans « Une défaite » [1381] ; usage autocritique en parlant du désir d'avoir un destin « à la Wagner » dans les *Carnets*[1382], en se décrivant comme une « pauvre Walkyrie déchue » dans l'hommage à Merleau-Ponty[1383]; usage poétique, élégiaque, dans les « Notes romaines » de 1951[1384]. Inutile d'allonger la liste des références à Wagner chez Sartre ; pas plus utile de reprendre les différents commentaires sur les idées mystiques, les thèmes romantiques et

[1377] D. HOLLIER, *Les Dépossédés*, *op.cit.*, p. 50.
[1378] Cf. A. BOSCHETTI, *Sartre et les* Temps Modernes, Paris, Éd. de Minuit, 1985, p. 59.
[1379] S. ZENKINE, « Thèmes romantiques dans *La Nausée* : Sartre et Nerval », *ÉS*, n° 7, 1998, p. 159-172, sp. 160.
[1380] *M*, p. 53. Il fait référence à la *Marche nuptiale de Lohengrin* pour pouvoir mieux montrer les inconséquences des bourgeois chrétiens soucieux d'avoir une religion « commode » en guise de soutien moral.
[1381] Voir notamment, T. KEEFE et S. P. KEEFE, « Sartre's Wagner », *The Musical Times*, vol. 137, n° 1846, décembre 1996, p. 9-11 ; et P. E. ROBINSON, « Sartre on Music », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 31, n° 4, été 1973, p. 451-457.
[1382] Voir *CDG*, p. 355 et 363.
[1383] *MP*, p. 1146.
[1384] *RA*, p. 767 et 812.

leur dépassement dans le drame wagnérien[1385]. En revanche, il peut être bénéfique de rappeler l'histoire du Hollandais volant, personnage qui a marqué la génération sartrienne :

> [Le Hollandais] aspire […] au calme du bonheur. […] Il a défié l'océan et l'océan ne le lâche plus ; […] Satan le condamne à ne pouvoir mourir. Une nuit, un ange de Dieu lui est apparu dans la tempête et lui a promis la délivrance, si une femme l'aime jusqu'à la mort. Tous les sept ans, il aborde à une rive et demande la main d'une jeune fille. Hélas! Aucune de ces fiancées n'a jamais consenti à le suivre sur son noir vaisseau, toutes l'ont trahi au dernier moment. Aussi, c'en est fait de sa foi en la miséricorde humaine et en l'amour. Il n'a plus qu'un désir, s'abîmer dans l'éternel néant, qu'une espérance, la destruction du monde […]. "Lasse de moi, la mer me rejette à terre […]. Le salut que je cherche sur terre, jamais je ne le trouverai!" […] il y a une femme qui se dévouera à lui ; c'est Senta […] elle l'aime de toutes les puissances de son être. […] le voyant fuir, [elle] se jette à la mer pour le suivre. Le vaisseau fatal sombre, Senta meurt avec le Hollandais, et l'amour qui les unit dans la mort est assez grand, assez héroïque, pour que […] les deux amants […] s'élève[nt] au-dessus des flots noirs dans une gloire rayonnante.[1386]

Michel Leiris, par exemple, reconnaissait dans *L'Âge d'homme* :

> Senta, l'héroïne du drame de Richard Wagner, amoureuse du Hollandais volant, se noie volontairement pour faire lever la condamnation à l'errance éternelle qui pèse sur le maudit. […] Je ne suis pas loin de croire que cette figure fantastique […] entre pour quelque chose dans l'idée romantique que j'ai toujours eue du salut par l'amour et dans l'attrait magique qu'a exercé sur moi […] la notion de vagabondage, d'impossibilité de se fixer et, plus précisément, de s'installer en un point particulier de l'espace où l'on est pourvu matériellement et sentimentalement […].[1387]

Sartre cite le *Vaisseau fantôme* dans « Venise de ma fenêtre ». Le mythe, repris par Wagner, transporte la ville italienne dans un espace mort aux allures de cauchemar. Sartre se peint, « désemparé, au milieu d' [un] cabinet fantastique dont l'eau est le principal mirage ». Venise n'est pas tant décrite comme une malédiction maritime que comme une terre figée dans sa propre éternité. Aussi, les amours qui s'y passent sont-elles fatalement des amours mortes. Elles sont, par exemple, les amours du passé de cette « rêveuse passagère de 1900 », qui ressemble à une figure de proue, « qui connut Wagner et Verdi », et qui se laisse transporter par un « vaisseau fantôme », avant que son cortège marin se noie[1388].

L'amour pur, dans ses allures funèbres, n'empêche pas de rêver. À l'inverse de Leiris, qui trouve dans le drame wagnérien une matière onirique considérable, Sartre plonge plutôt dans le conte *La Belle et la Bête* pour nourrir l'idée d'un salut par l'amour. Sa réécriture du conte, entre 1922 et 1923, est l'un de ses écrits de jeunesse. On reconnaît facilement Sartre sous les traits d'un être bestial mais intelligent, qui séduit une belle femme sans grande finesse d'esprit… La laideur bestiale et la bêtise composent, avec une grande variété d'espèces, le bestiaire sartrien. Toute cette zoographie sert à montrer la bêtise des hommes et des femmes dans l'amour et après l'amour[1389]. Nous pourrions en faire l'inventaire, mais

---

[1385] Cf. É. SHURÉ, « L'idée mystique dans l'œuvre de Richard Wagner », *Revue des deux mondes*, période V, vol 47, n° 4, octobre 1908, p. 867-890 ; T. Picard, « Wagner, ou le procès du XIX^e^ siècle », *Romantisme*, n° 123, 2004, p. 105-118.

[1386] É. SCHURÉ, « Le drame musical et l'œuvre de Richard Wagner », *Revue des deux mondes*, période II, vol 80, n° 4, p. 948-991, sp. p. 957-958.

[1387] M. LEIRIS, *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 816-817.

[1388] *RA*, p. 697-699.

[1389] Nous avons consulté sur cela la thèse « Bêtes et bêtise : l'animalité dans l'œuvre de Sartre », présentée par B. MESSAOUDI à l'Université Paris-VIII en 2015, sous la direction de F. NOUDELMANN. La thèse convoque l'exemple de la mouche pour y trouver le signe des mauvais augures de l'amour chez Sartre. Cependant, trop souvent, le propos sur l'amour manque d'exemples animaliers. Sur

l'essentiel n'est pas là. Nous l'avons dit : Sartre ne se contente pas de réduire l'amour humain à une « confusion des chairs »[1390]. Alain Corbellari en a donné un bon exposé dans « Sartre et le mythe tristanien », avec un commentaire de la « Psychologie de l'homme féodal », texte sartrien paru en 2007 dans *Les Temps Modernes*. Il est plus intéressant de confronter cette présence de l'animalité dans les récits sartriens à une réminiscence du conte que Sartre retrouve, par exemple, dans sa lecture d'un livre sur les amours de Balzac et de Madame Hanska :

> J'aimais le conte de *La Belle et la Bête*, parce que la Bête intéresse et attendrit la Belle, d'abord sous sa forme de Bête […] je lisais un livre d'André Bellessort sur Balzac ; on y rapportait la première entrevue de Balzac et de Mme Hanska […] Mme Hanska vit avec effroi s'avancer vers elle, porteur de signe convenu, un gros homme vêtu avec une élégance criarde. Elle eut peur et fut près de s'enfuir. "Mais, disait Bellessort, elle vit ses yeux et elle resta." Il n'en fallut pas plus pour me troubler profondément pendant quelques instants. Il est vrai que j'avais, à l'époque, découvert ma laideur et que j'en souffrais[1391].

Le conte fournit une image du pur amour. Et Sartre présente, comme une entaille dans cette pureté, le fait que la Bête se transforme en prince une fois la malédiction levée : il aurait été plus beau que la bête gardât sa nature bestiale et fût ainsi sauvée absolument, du sort comme des apparences, par l'amour de la Belle. Le recours au conte fait le lien entre le thème de l'amour et celui de la beauté. Que peut-il y avoir de mystique dans la beauté ? Comment Sartre a-t-il fantasmé le fait d'être sauvé par la beauté des autres ?

γ. La beauté comme impossible « contradiction voilée »

« Qu'est-ce que le Beau sinon l'impossible? »[1392]

γ. 1. « un appétit de beauté »

La quête mystique est la visée d'un absolu. Il peut porter le nom de Dieu, de Dieu via le Christ, de l'amour ou du beau. Avec l'un comme avec l'autre, on conçoit un accès marqué par une impossibilité indépassable, sans que cela l'empêche d'être créatrice et consolatrice. L'absolue beauté, dans une pensée mystique comme celle de Jean de la Croix, est ce qui ordonne un esprit délivré de la matière, mais qui se dérobe aussi au fur et à mesure de la progression sur le chemin de perfection[1393]. Ce sont encore les mots de Ponge qui résonnent : « l'on ne sort pas des arbres par des moyens d'arbre ».

Sartre a désiré un amour absolu, qui l'aurait amené à perdre la tête, mais a reconnu dans le même temps son incapacité à se laisser perdre[1394]. Dès 1924, sous le mot « Âme » dans le *Carnet Midy,* le jeune

---

la femme amoureuse et sur l'amante, il est question de parler seulement de « fuites dans l'animalité » ou encore d'errance dans le « monde animal » (nous nous référons à la page 169).

[1390] On ne suivra donc pas jusqu'au bout la lecture que propose A. HELBO dans *L'Enjeu du discours. Lecture de Sartre*, PUF, Complexe, « Creusets », 1978.

[1391] *CDG*, p. 554.

[1392] Titre du livre I d' *IFI*, p. 651. Sartre l'explicite à la page 976 : « Puisque la beauté c'est la totalisation imaginaire du monde par le langage et puisque le langage par nature est incapable de remplir cette fonction, la conclusion s'impose : "Qu'est-ce que le Beau sinon l'impossible?" », conclusion qu'on retrouve avec le constat de « l'étrange liaison de la Beauté et du Néant » (p. 1074).

[1393] Voir J. BARUZI, *op.cit.*, p. 109.

[1394] *CDG*, p. 553.

étudiant écrivait : « Il regardait dans son âme comme il se regardait dans une glace : avec l'ardent désir de rassurer son envie immense d'être beau », avant de reprendre des vers poétiques sur l'idée de beauté et la beauté idéale du « ciel antérieur »[1395]. Le 29 février 1940, dans son carnet XII, Sartre-soldat notait : « J'avais certainement un appétit de beauté qui n'était pas vraiment sensuel mais plutôt magique. J'eusse voulu manger la beauté et me l'incorporer [...]. Je ne suis qu'un désir de beauté et en dehors de cela du vide, rien »[1396]. Un « appétit de beauté » à la fois stimulé et frustré, d'autant plus fort que l'un des grands drames sartriens a été celui de la reconnaissance de sa laideur comme une évidence.

L'évidence, personnelle, s'inscrit aussi dans une réflexion de type métaphysique décrivant un certain rapport au monde et aux autres. Pourquoi accorder de l'importance à la beauté? Pourquoi la voir comme un moyen ou encore un signe de salut? À ces questions s'ajoutent les interrogations et réponses remarquables apportées par Alain Buisine dans *Laideurs de Sartre*[1397]. Est-ce le beau qui fait écrire, mais par l'expérience de la laideur? Peut-on faire un parallèle entre le beau et le salut, comme une réponse à l'articulation laideur-mal? Retrouve-t-on chez Sartre les développements de Kant sur « le beau [comme] symbole du bien moral »[1398]? Ou bien encore, à la façon baudelairienne, est-il valable de percevoir dans l'image sartrienne de la beauté la rêverie d'un ailleurs qui nous délivre des maux de l'existence?

γ.2. Perception *sui generis*

Repartons du *Mémoire* de 1927 déjà exploité sur le mysticisme. À propos du beau, Sartre convoque Kant par le biais d'un questionnement sur l'impression *sui generis* de beau. Le rappel de la *Critique de la faculté de juger* s'accompagne de plusieurs exemples, dont Proust et un souvenir de paysage. Quel est l'objectif? Celui de montrer en quoi la perception du beau dépend de circonstances particulières propres à l'existence du sujet percevant. En clair, on perçoit toujours à partir du déjà perçu, et le cas de la beauté n'est pas une exception. Jusque-là, même dans cette notion de superperception, comme perception enrichie du beau, rien de très original[1399]. L'originalité serait plutôt du côté des personnages sartriens, comme Lulu, qui savent reconnaître un plaisir opposé à ce que la société produit comme canons de beauté[1400].

Cependant, Sartre n'en reste pas là. De la simple perception à la superperception du beau, on est amené à appréhender la beauté comme une valeur — un absolu constitué en norme d'appréciation de l'existence, ou encore un idéal du monde associé à une idéalisation du pour-soi. On l'intègrera ainsi à cette activité spéciale de la conscience qu'est l'imagination et on reconnaîtra que le beau se réalise sur un

[1395] *EdJ*, p. 443 et 488-489.
[1396] *CDG*, p. 572.
[1397] A. BUISINE, *Laideurs de Sartre*, *op.cit*.
[1398] Au §59 de la *Critique de la faculté de juger*.
[1399] F. GEORGE, dans *Sur Sartre* (Paris, C. Bourgois, 1976) reprend des développements sartriens sur le beau et l'imaginaire et les rapproche de Kant et des inspirations romantiques.
[1400] « I », *LM*, p. 282.

mode imaginaire, mais pas n'importe lequel : Sartre parle, dans *L'Être et le Néant*, de la « totalisation [imaginaire] de nous-mêmes » :

> Cela veut dire que dans l'intuition esthétique, j'appréhende un objet imaginaire à travers une réalisation imaginaire de moi-même comme totalité en-soi et pour-soi. À l'ordinaire, le beau, comme valeur, n'est pas thématiquement explicité comme valeur-hors-de-portée-du-monde. Il est implicitement appréhendé sur les choses comme une absence ; il se dévoile implicitement à travers l'imperfection du monde[1401].

Le beau, qui « hante le monde comme un irréalisable », s'inscrit dans une référence au divin. Il est l'expérience du monde que se ferait un être réalisant la synthèse en-soi-pour-soi. Cette dimension d' au-delà du beau relève des grandes thèses de la philosophie classique. Signe et idée du monde intelligible (Platon). Vérité du beau comme événement salvateur qui offre un accès privilégié à l'être intelligible et permet d'amorcer un mouvement de remontée spirituelle vers l' Un (Plotin). Présentation symbolique de la liberté transcendantale et de la liberté morale (Kant). On trouve aussi une conception analogue chez des auteurs chrétiens. C'est la beauté de toutes les beautés de Dieu, synonyme de perfection éternelle (Augustin) ; ou encore la véritable beauté du mystère divin et la simple beauté traduisant « la pureté de l'amour » (Pascal)[1402].

γ. 3. Beau désiré, beau humilié

Ce que la conception sartrienne nous apporte sur la notion de beau, c'est l'idée d'une impossibilité réelle et d'un possible irréel : je m'irréalise dans la pensée du beau, et j'imagine la beauté sur fond d'une absence dans *ce* monde. *L'Être et le Néant* offre donc une réponse ontologique aux questions posées plus haut. L'exemple sartrien confirme le désir de beauté comme le désir mystique d'un absolu inatteignable, désir d'autant plus fort qu'il dépend de la non-beauté de la réalité mondaine, et de la laideur de soi assimilée à un fait d'existence. Ce désir peut être marqué par la honte, comme cette honte de soi qui touche le mystique conscient de son impuissance devant l'absolu désiré. La voix des mystiques est celle d'êtres en souffrance dont le ravissement extatique côtoie l'impression de délirer[1403]. Sartre, avec le cas de la beauté, appréhende les expériences littéraires de Flaubert sous la lumière complexe, éclatée, d'un « parasitisme des extases ».

L'image qu'il reprend est celle de Gustave adolescent, dans le récit *Quidquid Volueris*. Le récit est un conte, écrit par le jeune écrivain en 1837. Il reprend des images du conte populaire cité plus haut, *La Belle et la Bête*. Gustave se peint sous les traits d'un être mi-homme-mi bête, né de l'accouplement d'une esclave et d'un orang-outang. Ce monstre, Djalioh, au physique repoussant, est tourmenté par une beauté qui l'excède et qu'il désire absolument : la beauté d'Adèle, femme bourgeoise aux traits froids et

---

[1401] *EN*, p. 231. Pour une analyse sur l'impossibilité du beau comme impossible synthèse d'en-soi et de pour-soi, voir A. BOSCHETTI, *Sartre* et les Temps Modernes, *op.cit*., p. 130-132.

[1402] Voir J.-M. FONTANIER, *La Beauté selon saint Augustin,* Rennes, PUR, 1998, p. 133-154 ; B. M.-J. GRASSET, « Une esthétique pascalienne », *Revue Philosophique de Louvain,* 2007, 105-3, p. 361-384, sp. 68-69.

[1403] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle),* I, *op.cit*., p. 43, 48-49 et 54.

mélancoliques. L'attention de Sartre est concentrée sur une phrase qu'il reprend intégralement et qu'il analyse rigoureusement : « Son âme se prenait à ce qui est beau et sublime, comme le lierre aux débris, les fleurs au printemps, la tombe au cadavre, le malheur à l'homme, s'y cramponnait et mourait avec lui. »[1404] Les caractères qu'il fait ressortir sont ceux du romantisme et du platonisme ; il convoque aussi l'ambiguïté des *Fleurs du mal*, tout en rappelant l'image botticellienne du printemps de la beauté renaissante. Finalement, entre le « lierre-débris » et la « fleur-printemps », on lit : « L'amour de la beauté, fils de Pénurie, Gustave le tient pour une exigeante lacune, pour un non-être honteux et désespéré, conscient de sa laideur profonde. »[1405]

Ce sont les traits de Sartre qu'on découvre. Sartre qui n'hésitait pas, comme Flaubert, à violenter l'excès de beauté (par exemple avec le personnage de Johanna, dans les *Séquestrés*), parce que la beauté est une violence faite aux beaux et aux belles, mais aussi aux êtres laids. D'où la fascination pour la fin de *Madame Bovary*, qui est préfigurée par le jeune Gustave dans ce conte : « l'ange de beauté mourra, Adèle […] fut enterrée, mais au bout de deux ans elle avait bien perdu de sa beauté, car on l'exhuma pour la mettre au Père-Lachaise et elle puait si fort qu'un fossoyeur s'en trouva mal ». Revanche de la bêtise et de la bête sur la beauté bourgeoise qui n'échappe pas à son destin de charogne? Souvenir flaubertien et sartrien de Baudelaire et de Rimbaud : tout peut être corrompu et la pureté du beau peut être renversée par celui qui n'hésite pas à humilier la beauté. On a vu quels usages Sartre a pu faire de l'image de la fleur, allant dans le sens de ce que Bataille a pu écrire au sujet du « Langage des fleurs » :

> si l'on dit que les fleurs sont belles, c'est qu'elles paraissent *conformes à ce qui doit être*, c'est-à-dire qu'elles représentent […] *l'idéal* humain. […] Mais plus encore que par la salissure [de ses organes : organes sexués], la fleur est trahie par la fragilité de sa corolle : aussi loin qu'elle réponde aux exigences des idées humaines, elle est le signe de leur faillite. En effet, après un temps d'éclat très court, la merveilleuse corolle pourrit impudiquement […] Puisée à la puanteur du fumier, bien qu'elle ait paru y échapper dans un élan de pureté angélique et lyrique, la fleur semble brusquement recourir à son ordure primitive.[1406]

Désir, honte de soi, répulsion et humiliation? Les choses ne sont cependant pas réglées avec ces quatre angles du carré illogique de la beauté.

γ. 4. Des expériences dramatiques

Appuyons-nous sur ce constat pour faire ressortir les relations plurielles de Sartre au beau. Dans la mesure où il est question d'un conflit entre la réalité perçue et la beauté imaginée, on conçoit que les rapports sartriens à cette notion rêvée ont tout du conflit mystique entre le but d'une quête et ses moyens. Ainsi, au lieu d'une rencontre harmonieuse avec le beau, on doit plutôt parler d'expériences dramatiques. Plusieurs aspects des amours impossibles de Sartre avec le beau ressortent.

[1404] G. FLAUBERT, *Quidquid Volueris*, cité par Sartre dans *IFI*, p. 226.
[1405] *Ibid*., p. 227.
[1406] G. BATAILLE, *OCI*, p. 176.

D'abord, la fascination ; une fascination qui porte en elle un lot de mystifications. Ces mystifications sont des productions historiques, qui voilent paradoxalement les réalités socioculturelles d'où elles viennent et qu'elles contribuent à reproduire[1407]. Ensuite, la beauté est visible comme une ouverture sur le néant. Cela lui donne un caractère infernal qui attire l'homme et le piège, en le maintenant en permanence dans une irréalisation névrotique[1408]. L'une des conséquences peut être l'esthétisme dont l'envers, comme l'a montré Beauvoir dans *Privilèges,* est la haine de l'humain : « La Beauté est une des plus hautes figures de cette réalité inhumaine qui constitue la vérité de l'Humain et qu'il faut maintenir *contre* les hommes. »[1409] On peut toujours suspecter, comme pour l'amour, une mauvaise foi derrière le désir du beau, voire un Mal de la Beauté (« un beau rêve de Mal et de Haine », l'impossibilité qui ronge l'homme en le faisant sans cesse désirer le désir ; l'illusion belle et effroyable de pouvoir s'achever dans une irréalisation et une totalisation cosmiques[1410]). Celui qui revendique pareil désir, en s'affirmant forçat de l'absolue beauté, est soupçonné d'un ressentiment par quoi il « ni[e] un monde qui [le] nie » et perpètre « symboliquement le meurtre de l'humanité »[1411]. Drieu la Rochelle, que cite Beauvoir, n'a pas dit le contraire : « L'amour de la beauté est un prétexte pour honnir les hommes »[1412]. Enfin, sur le plan de l'art lui-même, on doit reconnaître que l'amour du beau n'est pas toujours actuel. Avec Roquentin, Sartre bat en brèche la beauté des corps. Avec Anny, il critique la beauté des instants parfaits. Ce qui ne l'empêche pas d'y déceler une perfection qui est l'un des grands thèmes de *La Nausée*. Dans une nouvelle, « Dépaysement » (écrite en 1937), Sartre raconte un voyage en Italie avec Beauvoir, et il fait ainsi référence au temple de Neptune à Paestum : « Le temple, c'était de la vraie beauté […] il n'exprimait rien ni l'élégance, ni l'amour, ni la foi ; il était là, dur, inopportun, il se suffisait à lui-même ».[1413]

Apparaît ici l'un des paradoxes de la beauté. Il est impossible, pour l'humain, de fondre sa vie dans une forme belle qui serait la totalité de sa vie (fantasme sartrien). Je ne suis pas un temple, pas plus qu'une cathédrale, même s'il y a quelque chose de moi dans toute production monumentale. Une belle architecture humilie mon existence tout en venant d'elle, au point que « si l'on s'en prend à l'architecture […] imposant l'admiration et l'étonnement, l'ordre et la contrainte, on s'en prend en quelque sorte à l'homme »[1414].

La beauté est donc irréalisable pour l'existence en tant que telle, mais elle n'a de sens que pour elle et par elle, comme un désir inatteignable qui n'est *que* par l'absence qu'il exprime. Le beau aurait

---

[1407] Voir par ex. la *CRD*, II, p. 304. On peut faire le parallèle avec la critique bourdieusienne de l'esthétique kantienne et le « mythe du goût inné » — dans *Les Héritiers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.
[1408] C'est l'expérience de Flaubert, de Genet et de Sartre.
[1409] Voir S. DE BEAUVOIR, « La pensée de droite aujourd'hui », *FBS?*, p. 161-162. On pourra lire ce passage avec une description d'Alfred Le Poittevin dans *IFI*, p. 1016 : la Beauté que l'on contemple exige que l'on « se retranche du monde et se déshumanise ».
[1410] *IFIII*, p. 627-628.
[1411] Sur le meurtre par l'esthétique, et l'esthétisation du meurtre, *SG*, p. 115 et S. DE BEAUVOIR, « La pensée de droite aujourd'hui », art. cité p. 167.
[1412] *Ibid*.
[1413] « Dépaysement », p. 1539. Voir J.-F. LOUETTE sur « Sartre et la nouvelle », catalogue BNF, p. 48.
[1414] G. BATAILLE, *OCI*, p. 172.

donc partie liée avec le silence et avec le salut. Il serait, comme eux, un mot glissant, auquel l'esprit s'accroche et sur lequel il dérape : « J'écris "beau"! … quelque chose m'échappe, me fuit, la peur me dérobe à moi-même et, comme si j'avais voulu fixer le soleil, mes yeux glissent. »[1415]

La perfection du beau, visée par l'être imparfait que je suis, pourrait être vue comme un paradis. Mais, dans la mesure où elle renvoie l'être humain à ses propres défauts, et n'existe pour lui que par rapport à cette défaillance, elle peut se retourner en enfer. Le glissement produit est celui avec lequel joue Jean Genet, en marquant une scission entre le beau et le bien, entre la beauté et l'idéal. Il n'hésite donc pas à user d'un beau style pour présenter les beaux corps des criminels ; il n'hésite pas non plus à associer à la beauté les qualités de la force physique[1416]. Sartre en fait de même dans *Les Chemins de la liberté*, lorsqu'il présente la beauté des S.S. sous le regard admiratif de Daniel : ils étaient si beaux, écrit-il, que Daniel « aurait voulu être une femme pour leur jeter des fleurs ». Une proximité est dite et produite avec le mal. C'est un point commun aux écritures génétiennes, batailliennes et sartriennes : la beauté peut faire glisser dans un esthétisme noir, et l'écrivain peut accepter de participer à l' « étrange enfer de la beauté » (avec le pullulement des images, le montage et le démontage des mythes, l'irréalisation comme « transformation de l'être en apparence », etc.)[1417]. L'image du cristal, fournissant, avec Breton, le symbole même de la belle œuvre, est détournée[1418]. Elle est détournée avec des images *infectieuses* (Genet), *crispantes* (Bataille), *néantisantes* (Sartre).

À Beauvoir qui affirmait au sujet de Sartre, « Il y avait une attitude quasi esthétique dans votre cas », l'auteur de *La Nausée* n'infirmait pas[1419]. Au type du révolutionnaire présenté ainsi dans l'essai sur *Baudelaire* : « Le révolutionnaire veut changer le monde, il le dépasse vers l'avenir, vers un ordre de valeurs qu'il invente »[1420], un autre type s'oppose, comme la tentation du disciple du beau : « être une médiation entre l'être et le non-être, [avec] la Passion […] de se perdre pour que l'être se change en néant […] son mouvement […] reproduit l'apparition vertigineuse et néantisante de la Beauté »[1421].

γ. 5. Usages et mensonges de la beauté : *Les Faux nez*

Si le beau peut être vu comme un cristal ou un diamant, ses faces peuvent être employées pour mieux refléter le *rien*. C'est ainsi que l'esthète mystique Frantz, dans les *Séquestrés d'Altona*, montre à quel point la beauté de Johanna correspond bien à cette définition aux résonances mallarméennes : « le vide, un diamant qui ne raye aucune vitre, l'absence, la beauté »[1422]. Le « mandarinat » (terme employé

[1415] G. BATAILLE, *OCV*, p. 139.
[1416] Par exemple dans *Pompes Funèbres*, Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 1953, p. 57 et le *Journal du voleur*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1949, p. 25-26.
[1417] Nous renvoyons aux analyses de Sartre sur l' « Étrange enfer de la beauté… » dans le *SG*, p. 397-447.
[1418] Dans « La beauté sera convulsive », *Minotaure*, mai 1934.
[1419] *CdA*, p. 477.
[1420] *Bau*., p. 62.
[1421] *SG*, p. 445.
[1422] Voir J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 345.

pour définir Flaubert) renvoie à cette attitude : « culte du superflu […] [de] la contemplation mystique du tout [,du] refus de l'action, […] la rupture avec l'espèce humaine et plus radicalement avec la réalité au profit d'une irréelle Beauté »[1423].

Dans un scénario peu connu, *Les Faux nez* (1947), Sartre présente une farce sur les thèmes de la politique et de la beauté[1424]. En voici un résumé.

Une première question se pose : comment sauver un royaume (la Moravie) de la pauvreté? La solution est de marier le fils du roi, le prince André, à une princesse fortunée. Le père de la princesse Agathe a proposé une dot de cent chariots d'or, ce qui a suffi pour sceller l'accord et amener le Roi et la Reine à organiser les préparatifs du mariage. Toute l'intrigue repose sur une difformité qui apparaît comme une norme en Moravie : les souverains et les courtisans portent des « gros pifs » qui les défigurent. On comprend vite que le prince André a également cet « air de famille ». Le drame apparaît avec l'apparition du portrait d'Agathe : son nez est fin, petit, si bien que tout le monde est horrifié en voyant les traits peints et que l'on demande au peintre de corriger l'erreur et de « doter [la princesse] d'un énorme nez ». Une fois la correction apportée, on fait voir au prince le portrait de sa fiancée qui est déçue qu'on lui promette, une fois encore, une femme-Cyrano. Le prince parti, l'ensemble de la cour, le Roi et la Reine, portent la main à leur visage et enlèvent leurs faux nez. On comprend que tout le royaume ment au prince pour l'amener à considérer comme beau et normal ce trait singulier. Quand Agathe, avec Georges son serviteur et futur amant, arrive au château, elle est terrorisée par le spectacle des nez et est repoussée par le prince. Chacun veut que le mariage n'ait pas lieu. Se produit une conspiration dont le but est de révéler la vérité à André, de le faire mourir de tristesse devant sa monstruosité, et de le remplacer par un duc. Agathe prévoit de s'enfuir avec Georges, mais rien ne se passe comme prévu. Laissée de côté par George, prise au piège d'un mariage dont elle ne veut pas, Agathe finit par enlever son nez. Le prince André aperçoit alors son véritable visage et lui révèle le sien : il portait aussi un faux-nez, pour cacher la difformité de son absence de nez aux yeux des autres. Sûr d'une infirmité partagée avec Agathe, il lui promet son amour et la charme avec ses mots. Agathe est séduite et dit qu'elle croit aimer André. Une rencontre avec la nourrice est décisive. Agathe a peur que la révélation du mensonge ne perde définitivement André et leurs promesses d'amour. La scène de la révélation des faux nez livre un éclairage définitif sur la raison du mensonge. André est un enfant illégitime, que la nourrice a placé dans le berceau avec un faux-nez pour remplacer l'enfant difforme et défunt du Roi et de la Reine. La manœuvre était politique : une autre branche aurait pu prendre le pouvoir au roi sans dauphin. Quand tout le monde ôte

[1423] *IFIII*, p. 605.

[1424] Le texte paraît dans le n° 6 de la *Revue du cinéma*, Gallimard, 1947. Il est repris dans *Anthologie du cinéma invisible*, sous la dir. de Ch. JANICOT, Paris, Éd. Jean-Michel Place, 1995, p. 575-581. La compagnie des Faux-Nez est une troupe fondée à Lausanne en 1948, à partir du scénario de Sartre (voir « Faux-Nez (Compagnie des) », dans le *Dictionnaire des mouvements artistiques et littéraires 1870-2010*, Paris, Éditions du Félin, 2012, p. 183-184 ; ainsi que Ch. APOTHÉLOZ, *Cris et Écrits* (un historique des « Faux-Nez »), Lausanne, Payot, 1990.

son nez, le prince illégitime pose une question essentielle : « Faut-il être beau pour être roi? ». Le Roi accepte d'adopter André pour que le mariage ait lieu et que le royaume soit sauvé.

Ce sont là les grandes lignes qui meuvent les séquences cinématographiques prévues par Sartre. La problématique commune à la beauté et à la politique est celle du mensonge. La beauté, comme la laideur, n'est-elle pas une illusion conventionnelle à laquelle on adhère par la seule loi des coutumes? Beau mensonge que la beauté, mais elle peut correspondre aussi à ce que nous estimons être un critère de laideur. Gros nez, faux-nez, nez retroussé? Cela est suggéré par le texte : c'est une affaire d'usages. Les mots d'André, quand il découvre l'absence de faux nez d'Agathe, sont saisissants : « Moi aussi, je suis défiguré comme vous… […] Moi aussi, je suis un monstre, je n'ai pas de nez! Il ne faut pas être triste. [Même si] je sais : ils ne vous trouvent pas jolie »[1425].

Le texte est un conte. Il en reprend les différents motifs et *topoi :* un monstre, des crapauds, un mariage empêché, etc., pour montrer les étapes d'une conquête de l'identité, de l'amour et de la beauté[1426]. Mais les *Faux nez* est aussi du cinéma, cet art du mouvement et de l'irréalisation, qui produit, sur le plan de la création esthétique, la monstration, par le montage et ses rythmes, de la beauté elle-même telle que Sartre la définit dans les *Carnets de la drôle de guerre :*

> je n'entends pas seulement par beauté l'agrément sensuel des instants mais plutôt l'unité et la nécessité dans le cours du temps. […]. Au fond ce que j'ai toujours désiré passionnément [...] c'est d'être au centre d'un *événement* beau. Un événement, c'est-à-dire un écoulement temporel qui *m'arrive*, qui ne soit pas *en face* de moi comme un tableau ou un air de musique, mais qui soit fait autour de ma vie et dans ma vie, avec mon temps. [...] que cet événement fût beau, c'est-à-dire qu'il ait la nécessité splendide et amère d'une tragédie, d'une mélodie, d'un rythme, de toutes ces formes temporelles qui s'avancent majestueusement, à travers des retours réglés, vers une fin qu'elles portent en leur flanc.[1427]

Beauté : « unité et nécessité dans le cours du temps », mouvement de temps au-dedans et au-dehors de soi, liberté apparente au sein d'une fatalité. Le tout contribue à former un cercle et obéit à un modèle circulaire avec lequel Barthes définira la religion dans *Le Grain de la voix*. Naissance et résurrection, péché et rédemption, Adam et le Christ. Autant de thèmes qui participent d'une nécessité réglée en laquelle s'inscrit la liberté de l'être humain. Aussi belle qu'irréelle? On se souvient des mots de Roquentin dans *La Nausée* qui déjouent le miroir aux alouettes de l'illusion biographique : dans la vie, il n'y pas de « vrais commencements, et fins, [pas] d'épisodes finalisés »[1428]. L'éternité aurait cela en commun avec la beauté : elle est un leurre. Si le beau est d'éternité, il séduit l'humaine condition en lui faisant miroiter une justification nécessaire, *de toute éternité*. Mais la beauté a cela de plus complexe qu'elle est l'éternité qui se temporalise, qu'elle est une universalité qui s'inscrit dans la singularité, qu'elle se donne une image du sein même de la finitude qu'elle occulte. Une belle expression sartrienne dit cette

[1425] *Faux nez*, p. 580.
[1426] Voir la présentation du scénario par J.-F. LOUETTE dans *L'Anthologie du cinéma invisible*, *op.cit*., p. 574.
[1427] *CDG*, p. 572-573.
[1428] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 115 et *N*, p. 46-47.

impossibilité, ou mieux, cette « *imposture* de la beauté » : « la beauté est une contradiction voilée »[1429]. Autrement dit, la beauté est une impossibilité qu'on voile par l'apparence et qu'on ne saurait atteindre, ni à travers Dieu, ni dans la mort, ni dans l'amour. Si le beau est le paraître, ou encore le Mal déguisé[1430], c'est parce qu'il nous échappe et, avec lui, toutes les belles choses imaginables : le visage de Johanna, qui lui est étranger ; la pierre harmonieuse du temple de Neptune ; un événement comme ce « beau coup » qu'est *La Nausée*.

Maintenir active la croyance au salut ne permet pas de sortir de cette circularité impossible. Au contraire : elle y maintient, car c'est avec une fin salvatrice que l'ensemble des moments vécus apparaît dans sa plus puissante nécessité. La belle œuvre, on le verra, reprend cette dynamique de ce qu'on peut appeler, avec Sartre, « l'illusion biographique ». Névrose de Flaubert et de Sartre : celle de croire que sa vie est belle et justifiée comme un roman, tandis que *le réel n'est jamais beau* ; croire que la fin de l'existence recoupe et rattrape son début, tandis que l'existence, comme une mauvaise herbe, *pousse par le milieu* (Deleuze); croire que le récit déjoue la mort, tandis qu'il ne donne à voir qu'une *belle* apparence *de la mort et du néant*[1431].

Il s'agit donc d'en rester au constat de cette impossibilité, impossibilité séduisante par le voile qui la cache et qui permet d'imaginer et de désirer à partir d'une contradiction dont on ne voit pas le bout. C'est l'image de la spirale qui permettra de déjouer les pièges de l'impossible circularité de la beauté et du salut, en faisant de la contradiction une dynamique désillusionnée, une possibilité travaillée par l'impossibilité, se réalisant, en permanence, dans et par la temporalité de l'existence. La difficulté sera d'abandonner les illusions des cercles éternels en « passant d'un salut harmonieux et illusoire dans la vie à une ambition […] lucide et déchirée ».

Si toute visée d'un absolu est vouée à la confrontation à son impossible objet et à sa propre impossibilité, elle est d'autant plus intéressante qu'elle n'est pas tout à fait arrêtée par elle. Le salut et le beau sont des « contradiction[s] voilée[s] », mais leur voile peut être tissé tout en étant déchiré. Pour ne pas être pris dans leurs fils, il est important d'une part de voir d'où ils viennent, d'autre part, de les tisser pour en juger la résistance, l'opacité et les motifs. Enfin, il convient de les trouer pour constater autant l'impossible qu'ils recouvrent que l'existence qui peut se faire avec eux, mais surtout malgré eux. L'un et l'autre, le salut et le beau, sont une manière de réfléchir à la mort et de la réfléchir pour mieux la maîtriser, mais la vérité est là : « c'est une [vision de la] mort de derrière la glace […] une apparence de néant. Le vrai néant ne se peut ni sentir ni penser. Sur notre vraie mort, nous n'aurons jamais — ni personne après nous — rien à dire. »[1432]

[1429] L'expression « imposture de la beauté » fait le titre d'un texte de S. KOFMAN, paru chez Galilée en 1995 ; la définition de la beauté est donnée par Sartre à la fin de son article « À propos de John Dos Passos et de *1919* », art. cité, p. 31.
[1430] *SG*, p. 416.
[1431] Voir *IFIII*, p. 336 et *CdA*, p. 662. Sur « l'illusion biographique », nous renvoyons en particulier à l'article « Désillusions biographiques dans *La Nausée* » de J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 87-111.
[1432] J.-P. SARTRE, « À propos de John Dos Passos », art. cité, p. 31.

Fort de cette lucidité, Sartre peut proposer d'écrire, justement, des « contradiction[s] voilée[s]», de trouer des cercles en les faisant s'échapper par le bas et par le haut, d'écrire de beaux romans et de beaux textes biographiques. Il le fait d'autant mieux qu'il les sait, toutes et tous, impossibles : même sa propre autobiographie. Le salut, à travers l'amour, le beau, la littérature, peut ainsi être maintenu, mais afin d'être mieux décapité dans ce que l'on peut appeler, avec Sartre, un réalisme critique ou encore un « anti-réalisme réaliste »[1433].

Cette décapitation, symbolique de la désillusion, et son renouvellement, représentatif d'une démythification à poursuivre en même temps que l'athéisme, sont-ils compatibles avec une philosophie du salut dont Sartre présente des éléments en prétendant sauver deux absolus : *le monde* et *moi*? Le plan philosophique a-t-il son propre niveau d'existence, reprenant l'enseignement socratique d'un salut par la philosophie? À moins qu'il ne s'agisse d'une autre manière d'exhiber la tête sauveuse et de la couper? Dans tous les cas, s'il peut y avoir une maîtrise de sa perte, il s'agira de voir qu'elle suppose l'expérience même de cette perte : comme il faut couper une plume pour pouvoir écrire, on doit accepter de se couper pour voir plus haut que le chef coupé. Le deuil de cette perte s'impose, tandis qu'il faudra veiller à ne pas produire d'autres illusions pour combler l'illusion défunte[1434].

Notre auteur y parviendra-t-il en exploitant, dans une ontologie phénoménologique et dans une éthique de l'authenticité, des versions profanes du salut religieux? Les avatars modernes de la résurrection et de la rédemption chrétiennes sont-ils inoffensifs pour un philosophe athée? Pour délimiter des réponses probables à ces interrogations, nous traiterons plusieurs variations, apparemment désacralisées, sur le thème du salut. La *santé*, d'abord, comme version moderne ; la *vérité philosophique*, ensuite, comme attitude et construction totalisatrices. Enfin, l'idée d'une *sauvegarde de la subjectivité* par la voie d'un déplacement au sein d'une problématique immanence transcendantale. Ces trois notes convergeront vers la détermination de ce que Sartre a pu entendre par « une morale de la délivrance et du salut ». À supposer que les *Cahiers* l'esquissent effectivement, le problème est alors celui de son intension et de son extension.

[1433] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 103.

[1434] Pour M. DE CERTEAU, c'est une double perte, notamment, qui singularise le christianisme : la perte du corps de Jésus, la perte de la terre d'Israël. Et cette double privation […] ramène à la question d'un deuil impossible (*La Fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)*, I, *op.cit*., p. 109-110).

Partie III. Sauver les phénomènes, sauver le sujet

1. La santé, une nouvelle version du salut?

« — Oui, dit-il, oui, vous aussi vous travaillez pour le salut de l'homme. Rieux essayait de sourire. — Le salut de l'homme est un trop grand mot pour moi. Je ne vais pas si loin. C'est sa santé qui m'intéresse, sa santé d'abord »[1435].

Notre développement, jusqu'ici, nous a permis d'apprécier l'importance de la thématique du salut dans le christianisme et dans les marges de la mystique chez Sartre. Une difficulté est toutefois de ne pas oublier d'autres aspects de la notion de *sôteria*, notamment ceux relatifs à la santé du corps et de l'esprit. Nous l'avons indiqué dans l'introduction, nous le rappelons ici : la *sôteria* s'entend à la fois comme le fait de conserver la santé, d' être sain et comme celui de faire du bien. Werner Foerster, faisant la généalogie de la notion, précise que salut-*sôzomai* se rapporte à l'état d' être guéri, à celui de se rétablir, de rester en bonne santé, de bien se porter. Enfin, le substantif *sôteria* reçoit une signification très large qui ne désigne pas seulement la bonne santé mais le fait même de *la vie*[1436]. Nous avons déjà cité Foucault au sujet du remplacement du salut religieux par la santé, sans avoir explicité l'affirmation. Nous y revenons et explicitons maintenant ce constat : « aujourd'hui [à la fin du XIX^{e} siècle], la santé remplace le salut ».

Foucault cite l'historien et médecin espagnol José-Miguel Guardia à plusieurs reprises dans ses textes et ses entretiens[1437]. L'affirmation, « La santé remplace le salut », apparaît déjà dans la thèse de doctorat de Canguilhem (condisciple de Sartre à l'École Normale Supérieure)[1438]. Canguilhem y montre de façon critique comment la confusion des ordres du salut et de la santé (entre autres chez Paracelse, Van Helmont et Stahl) a empêché de penser la spécificité de la maladie et celle des rapports entre la norme et la pathologie médicales[1439]. Dans *La Naissance de la clinique*, en 1963, Foucault utilise l'idée pour souligner la place nouvelle de la médecine dans une certaine conception de la finitude et dans

---

[1435] Échange entre le Père Paneloux et le Dr. Rieux dans *La Peste* d'A. CAMUS, *Théâtre, récits, nouvelles*, édition de R. QUILLIOT, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 1397.

[1436] W. FOERSTER et G. FOHRER, *op.cit.*, p. 4-5.

[1437] Le texte cité est *La Médecine à travers les siècles. Histoire, philosophie*, Paris, J.-B. Baillière et fils, 1885, par ex. à la p. 685 : « Aujourd'hui, point de salut hors de la méthode expérimentale, disons mieux, en dehors de l'expérimentation » ; aux p. 757 et 758, revenant sur les restrictions imposées par le christianisme à « la satisfaction des appétits charnels, l'auteur indiquait : « L'étude des mystères et des choses célestes leur a fait perdre de vue la nature humaine ; si bien que, connaissant à fond les conditions du salut et les récompenses promises aux élus, ils ignorent de tout point l'homme, ses besoins, ses instincts, ses passions, et abandonnent par conséquent la conduite et la direction de l'humanité à la physiologie et à l'hygiène […]. » Pour l'historien étudié par Foucault sur la transition salut-santé, c'est la science qui est « la lumière et le salut de l'humanité », ce par quoi l'intelligence peut « s'étend[re] et se fortifi[er] ». C'est en particulier au passage sur « La Société royale de médecine » que Foucault pense quand il rappelle le constat. Nous lisons, à la p. 440 de J.-M. GUARDIA, *Histoire de la médecine, d'Hippocrate à Broussais et ses successeurs*, Paris, O. Doin, 1884 : « Les communications entre les médecins de tout le royaume devaient servir au perfectionnement de la médecine, en concentrant les observations et les recherches. L'hygiène publique et la police sanitaire datent de ce temps-là. Les médecins étrangers furent conviés à cette collaboration de bienfaisance ; et les résultats obtenus prouvèrent que la médecine, art salutaire, était aussi un puissant élément de civilisation. *La santé finira par l'emporter sur le salut* [nous soulignons]. »

[1438] *Le Normal et le Pathologique* est la version publiée de ces recherches.

[1439] G. CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique* [1966], Paris, PUF, « Quadrige », 2007, p. 61-62.

l'archéologie des sciences humaines qui se fait jour avec le passage d'un savoir classique à un savoir positif dont le XIXe siècle réalise le déploiement[1440].

Rien qui soit l'effet du hasard. Les études foucaldiennes ont expliqué en quoi certains problèmes médicaux ont trouvé dans des croyances et des pratiques chrétiennes (par exemple la confession, l'examen de conscience) leurs conditions archéologiques[1441]. La condition n'étant pas la confusion, la médecine a pu proposer un autre paradigme et une autre approche des problèmes de l'éthique du christianisme, et apparaître dans une centralité en rupture par rapport à sa position subalterne vis-à-vis des directeurs de conscience chrétiens. C'est ce changement que la formule de Guardia synthétise et que Foucault expliquera ainsi dans les années soixante :

> plus qu'une autre [science humaine], [la médecine] est proche de la disposition anthropologique qui les soutient toutes. De là […] son prestige dans les formes concrètes de l'existence : la santé remplace le salut, disait Guardia. C'est que la médecine offre à l'homme moderne le visage obstiné et rassurant de sa finitude ; en elle la mort est ressassée, mais en même temps conjurée ; et si elle annonce sans répit à l'homme la limite qu'il porte en soi, elle lui parle aussi de ce monde technique qui est la forme armée, positive et pleine de sa finitude[1442].

> Je pense en effet que le sens de l'interprétation, au XIXe siècle, s'est certainement rapproché de ce que vous entendez par thérapeutique. Au XVIe siècle, l'interprétation trouvait plutôt son sens du côté de la révélation, du salut. Je vous citerai simplement une phrase d'un historien qui s'appelle Garcia [*sic*]: "de nos jours –dit-il en 1860– la santé a remplacé le salut".[1443]

> [une] hypothèse : c'est la conscience des hommes qui s'est modifiée (sous l'effet des changements économiques, sociaux, politiques) ; et leur perception de la maladie s'est trouvée, par le fait même, altérée : ils en ont reconnu les conséquences politiques (malaise, mécontentement, révoltes dans les populations dont la santé est déficiente) ; ils en ont aperçu les implications économiques (désir chez les employeurs de disposer d'une main-d'oeuvre saine; désir, chez la bourgeoisie au pouvoir, de transférer à l'État les charges de l'assistance) ; […] ils y ont transcrit leur nouvelle conception du monde (désacralisation du cadavre, ce qui a permis les autopsies ; importance plus grande accordée au corps vivant comme instrument de travail; souci de la santé remplaçant la préoccupation du salut). [1444]

Si ce remplacement d'un axe de réflexion et de pratique par un autre n'a rien d'évident[1445], il convient cependant de le postuler et d'essayer de voir comment Sartre aborde la maladie et la santé dans ses textes théoriques comme dans ses récits fictifs. Cela implique, d'une part, de revenir sur la formation de Sartre en psychologie et en psychiatrie, de questionner les conditions du fonctionnement normal des facultés mémorielles, perceptives et imaginatives, et, d'autre part, d'aborder les rapports entre l'âme et le corps. Chacun de ces développements s'intègre à la constitution de l'ontologie phénoménologique sartrienne et permet de mieux saisir le soin apporté par Sartre à penser le pour-soi avec la finitude et la facticité, sans négliger ni ses productions psychologiques, ni son incarnation problématique.

[1440] M. FOUCAULT, *La Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.

[1441] Voir l'article de FOUCAULT, « Le combat de la chasteté », et son commentaire par M. SENELLART dans « "Le combat de la chasteté". Penser la subjectivité chrétienne », *Michel Foucault et les religions,* sous la dir. de J.-F. BERT, Paris, Éd. Le Manuscrit, 2015, p. 87-104, sp. 97.

[1442] M. FOUCAULT, *La Naissance de la clinique*, *op.cit*., p. 201-203.

[1443] M. FOUCAULT, discussion suivant une communication sur « Nietzsche, Freud, Marx » (juillet 1964), repris en 1967, texte n° 46 des *Dits et Écrits, I, op.cit*., p. 440-443.

[1444] M. FOUCAULT, « Réponse à une question », *Esprit*, n° 71, texte n° 58 des *Dits et Écrits, I, op. cit*., p. 573-576.

[1445] Voir par ex. J. DERRIDA, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, *op.cit*., p. 19-46, sp. 29, sur l' « être » du vivant et la « téléologie » de l'étude sur le vivant.

1.1. Valeurs de la psychologie

La réflexion de Sartre sur l'esprit et son fonctionnement « normal » s'est élaborée de manière intense pendant les années de sa formation normalienne. Nous savons, grâce aux listes d'emprunts de la bibliothèque de l'École, que Sartre a travaillé sur un certain nombre d'écrits sur la psychologie et la médecine en général, parmi lesquels ceux de Théodule Ribot et de Pierre Janet[1446]. Nous savons aussi que l'étudiant a lu quantité d'ouvrages sur l'hérédité ainsi que de nombreuses revues de psychologie[1447]. Travail nécessaire à l'obtention du D.E.S. Rappelons d'abord, qu'un certificat de psychologie (Sartre l'a obtenu en mars 1925) était un passage obligé du cursus philosophique. Ensuite que l'étudiant est allé souvent à l'hôpital Sainte-Anne pour assister aux exposés du professeur Georges Dumas sur des cas cliniques. Enfin que Sartre a corrigé avec Nizan la traduction française de l'*Allgemeine Psychopathologie* de Karl Jaspers faite par A. Kastler et J. Mendousse.

Ces lectures n'ont donc rien d'un à-côté dans l'itinéraire sartrien. Elles entrent significativement dans les développements sur la médecine de *L'Idiot de la famille*. En effet, dans le tome I, Sartre expose la voie de la synthèse progressive et s'intéresse au scientisme d'Achile-Cléophas Flaubert. Il caractérise ses spécificités d' homme d'expérience tout en affirmant : « Le temps n'est pas venu de la "médecine expérimentale" »[1448]. Par ailleurs, les lectures sur la psychologie ne sont pas non plus indépendantes des réflexions sur l'imaginaire et ses manifestations — dont ceux des mystiques —, ni des écrits littéraires qui font voir soit des symptômes (nausée, colique, automutilation, etc.) et des pathologies (schizophrénie, pithiatisme, maladies mystérieuses, etc.), soit des figures importantes de médecins (dans les nouvelles « Le Mur » et « La Chambre », mais aussi dans *Les Séquestrés d'Altona*). Avant d'en venir au détail des analyses, nous pouvons affirmer que les recherches sartriennes sur les troubles psychiques ont été essentielles à l'élaboration du mémoire de 1927 comme à la constitution de certaines thèses de *L'Être et le Néant* — en particulier sur les modalités existentielles du pour-soi et la critique de l'inconscient

---

[1446] G. DASSONNEVILLE, « Liste des emprunts de Jean-Paul Sartre à la Bibliothèque des Lettres de l'École Normale Supérieure (1924-1928) », déjà citée.

[1447] Le détail est impressionnant. On le cite pour montrer que Sartre n'était pas en terrain inconnu dans ses travaux sur l'imagination et ses troubles. Il a donc lu : de Théodule RIBOT, *Les Problèmes de psychologie affective* (Paris, Alcan, 1910) ; *Les Maladies de la mémoire* (Paris, G. Baillère, 1883, emprunté plusieurs fois) ; *La Vie inconsciente et les mouvements* (Paris, Alcan, 1914) ; de Frédéric PAULHAN, *L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit* ; de Nicolas KOSTYLEV, *La Crise de la psychologie expérimentale* (Paris, Alcan, 1911) ; d'Emmanuel REGIS, *La Psychoanalyse des névroses et des psychoses* (Paris, Alcan, 1922) ; de Sigmund FREUD, *Psychopathologie* (i.e. *La Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. fr. de S. JANKÉLÉVITCH, Paris, Payot, 1922) ; d'Eugène GLEY, *Études de psychologie physiologique et pathologique* (Paris, Alcan, 1903) ; de Charles RENOUVIER, *Psychologie rationnelle* ; de Constanza PASCAL, *La Démence précoce* (Paris, Alcan, 1911) ; de Georges DUMAS, *Sur les Névroses et psychoses de guerre* et *Les États intellectuels dans la mélancolie* (Paris, Alcan, 1923) ; d'Ernst DUPRÉ, *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité* (Paris, Payot, 1925) ; d'Edmund CLARK SANDFORD, *Cours de psychologie expérimentale* (Paris, Schleicher,1900) ; de William JAMES, *Précis de psychologie* (Paris, M. Rivière, 1909) ; de Pierre JANET, *Les Médications psychologiques* (Paris, Alcan, 1919) ; de Georges DWELSHAUVERS, *La Psychologie française contemporaine* (Paris, Alcan, 1920) ; de Joseph BABINSKI, *Hystérie, pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe en neurologie de guerre* (Paris, Masson, 1918) ; d'Albert DESCHAMPS, *Les Maladies de l'esprit et les Asthénies* (Paris, Alcan, 1919). Sur l'hérédité, on indique les titres suivants : E. RABAUD, *L'Hérédité*, Paris, Collin, 1921 ; E. APERT, *L'Hérédité morbide*, Paris, Flammarion, 1919 ; L. BLARINGHEM, *Les Problèmes de l'hérédité expérimentale* ; E. G. CONKLIN, *L'Hérédité et le Milieu*, Paris, Flammarion, 1920. Pour les revues : notamment *L'Année psychologique*, le *Journal de psychologie* ; la *Revue des sciences psychologiques* ; ainsi que *Archiv für die Gesamte Psychologie* ; et, pour finir, le *Journal de psychologie française*.

[1448] *IFI*, p. 178.

freudien. Notre approche consistera à partir de la psychologie *expérimentale* et à en examiner les aspects afin de faire ressortir ensuite les angles de la critique sartrienne. Grâce à ces angles, on appréciera davantage ce qui caractérise en propre la psychologie *phénoménologique* et on insistera plus précisément sur ses apports — ce qu'elle sauve du sujet et du monde.

α. De la psychologie expérimentale…

α.1. Qu'est-ce qu'une psychologie expérimentale?

La psychologie expérimentale s'inscrit dans un cadre plus large que celui des seules données et activités de la conscience. Le modèle d'intelligibilité dont elle s'inspire est le déterminisme universel qui intègre l'individu humain au cœur des phénomènes naturels et qui fait de lui un être soumis, comme tous les autres, à la logique du principe de causalité. Comme l'indiquent Françoise Parot et Marc Richelle dans leur *Introduction à la psychologie*[1449], cette approche dépend, pour beaucoup, d'une lecture de l'expérimentation à l'œuvre dans les sciences médicales, avec l'impulsion de Claude Bernard. Les principes méthodiques de l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) sont connus. Rappelons le premier principe dont se réclament toutes les sciences expérimentales d'après ce texte de référence :

> Le principe absolu des sciences expérimentales est un déterminisme nécessaire et conscient dans les conditions des phénomènes de telle sorte qu'un phénomène naturel, quel qu'il soit, étant donné, jamais un expérimentateur ne pourra admettre qu'il y ait une variation dans l'expression de ce phénomène sans qu'en même temps il ne soit survenu des conditions nouvelles dans sa manifestation.[1450]

La variété phénoménale et la spécificité de l'objectif cherché par les sciences médicales comme par les sciences psychologiques, à savoir *conserver la santé, guérir la maladie*, n'empêchent pas une parenté étroite avec les sciences physiques et leur ancrage dans un sol mathématique[1451].

Indiquons également que l'expression « psychologie expérimentale » s'applique à l'ensemble des objets et champs de réflexion psychologiques dont le cœur est constitué par la psychologie dite cognitive[1452]. Bien que le cadre soit celui d'un rationalisme apparemment rigoureux, opératoire dans un champ comme celui de la psychologie dite mathématique, l'efficacité semble cependant demeurer critiquable et ouvrir la voie à de nombreuses mises en doute (comme celles de Politzer et de Canguilhem[1453]). De manière générale, c'est le caractère naturaliste (Lagache) de l'orientation de la

[1449] F. PAROT et M. RICHELLE, *Introduction à la psychologie* [1992], Paris, PUF, « Quadrige », 2013.
[1450] Cl. BERNARD, *Introduction à la médecine expérimentale*, Paris, J.B. Baillière et Fils, 1865, p. 94.
[1451] *Ibid*., p. 5 (pour la citation) et 95.
[1452] Cf. M. REUCHLIN, *Les Méthodes en psychologie*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1969, p. 3.
[1453] On renvoie au texte de G. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie* [1928], Paris, PUF, « Quadrige », 2003, et à l'article « Qu'est-ce que la psychologie? » de G. CANGUILHEM (paru en 1958 dans la *Revue de métaphysique et de morale*). On pourra exploiter aussi J.-F. BRAUNSTEIN, « La critique canguilhemienne de la psychologie », *Bulletin de psychologie*, 52, mars-avril 1999, p. 181-190 ;

psychologie expérimentale que l'on peut constater à travers les termes qu'elle emploie (« nature », « éléments », « génétique », « biologie », etc.).

En 1924, cette psychologie est encore d'actualité, mais elle est positionnée à l'« arrière-garde » des recherches psychologiques. Alain Flajoliet l'a fait voir dans *La Première Philosophie de Sartre*. En effet, au moment où le normalien étudie la psychologie pour son *Mémoire*, l'école psychologique française de l'entre-deux guerre s'appuie sur les apports de William James et d'Henri Bergson pour se polariser autour des quatre grands axes que sont l'introspection, la synthèse, l'étude de conduites singulières et la « prégnance de la psychopathologie clinique »[1454]. Sartre s'émancipe du paradigme de la psychologie expérimentale, sans s'interdire de l'employer dans ses développements sur la constitution de Flaubert et dans ses écrits fictifs. Pour pouvoir appréhender plus précisément les réflexions sartriennes autour du déterminisme psychologique chez Gustave et d'autres personnages, et pour parvenir à révéler les différentes lectures de la santé chez Sartre, nous devons revenir à quelques figures référentes.

α.2. Ribot & cie

Les textes lus par Sartre entre 1924 et 1928 intègrent, pour beaucoup, les exigences (définitions, méthodes) de la psychologie expérimentale. Les objets et objectifs s'y présentent contre tout type de référence positive au salut religieux et à la spiritualité en général[1455]. Par exemple, chez Théodule Ribot, introduisant le *Traité de psychologie* de Georges Dumas (1923-1924)[1456], on lit :

> La psychologie expérimentale se propose l'étude exclusive des phénomènes de l'esprit, suivant la méthode des sciences naturelles et indépendamment de toute hypothèse métaphysique. Elle a un objet précis : les faits psychiques, leur description, leur classification, la recherche de leurs lois et de leurs conditions d'existence. Elle s'interdit rigoureusement toute spéculation sur leur nature dernière. Elle n'est ni spiritualiste ni matérialiste, et elle ne peut assumer l'une de ces épithètes qu'à la condition de perdre tout droit au nom de science. La psychologie est, pour nous, une partie de la science de la vie ou de la biologie. […] [elle] ne s'occupe donc ni de l'âme ni de son essence…[1457]

Ni de son essence… ni de son salut. La préface est signée en juin 1914, avant la Première Guerre mondiale et l'arrêt qu'elle a imposé à la constitution complète de l'ouvrage. À cette période, Ribot est déjà vieux (il a presque 75 ans), et ses travaux sur les maladies psychiques (1881-1885) sont datés. Mais l'ensemble de ses recherches continue de faire école. Sartre lit donc la préface au *Traité* comme les recherches du philosophe sur *Les Maladies de la mémoire*.

P. ENGEL, *Psychologie et Philosophie*, Paris, Gallimard, 1996 ; F. FRUTEAU DE LACLOS, *La Psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, « Philosophie française contemporaine », 2012 *;* A. TOMÈS, « Sartre et la critique des fondements de la psychologie. Quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer », art. cité.

[1454] A. FLAJOLIET, *La Première Philosophie de Sartre*, *op.cit.*, p. 335-336. Nous reprenons ici la synthèse de G. DASSONNEVILLE dans « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité, p. 20-21.

[1455] Pour une synthèse, on lira notamment E. BOUTROUX, *Nouvelles études d'histoire de la philosophie, op.cit.*, p. 150-152.

[1456] La présentation du contexte de la parution de cet ouvrage collectif est faite par G. DASSONNEVILLE dans « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie », art. cité, p. 19-20.

[1457] Th. RIBOT, « Préface », G. DUMAS, *Traité de psychologie*, tome I, Paris, Félix Alcan, 1923-1924, p. IX-X.

Le jeune normalien trouve, dans les développements de 1881, une monographie des pathologies présentée sous la forme d'un essai de psychologie descriptive. Ribot n'a nulle autre prétention que les suivantes. En rattachant les capacités de mémorisation au système nerveux, aux actions organiques vitales, à la succession des états de conscience et aux activités de cérébration inconsciente, il cherche à ôter tout caractère mystérieux à la mémoire et à l'activité inconsciente du psychisme[1458]. En vue de cela, Ribot purifie le vocabulaire psychologique de termes compris de façon ambiguë, voire religieuse (« sacré », « vestige », « mystère », parmi d'autres). Il affirme ne garder que l'essentiel d'une *physiologie* de la mémoire, à savoir : la vérité d'une représentation de la mémoire saine et de la mémoire pathologique faisant voir ses associations dynamiques plurielles et complexes ; le constat, aussi, que la part d'oubli dans la santé de l'organisation de la faculté de mémorisation n'est pas séparable de l'observation biologique pensant la vie en termes d'acquisition et de perte, d'assimilation et de désassimilation, de sauvegarde et de suppression[1459].

Nous ne renvoyons pas à d'autres analyses de Ribot. L'ouvrage sur *Les Maladies de la mémoire* est suffisamment analytique et synthétique pour suffire à notre étude. Ribot y reprend les prescriptions ayant permis à la psychologie d'accéder aux conditions nécessaires de l'*épistémé* : s'interdire de voguer dans la région des causes premières et dans celle des mystiques, refuser de poser la question des fins dernières de l'âme, reconnaître la primauté de la méthode expérimentale sur toutes les autres approches[1460].

Parlons ici d'une démarche explicitement non-métaphysique dont se sont réclamés d'autres scientifiques étudiés par Sartre tels que le neurologue Joseph Babinski, le psychologue Nicolas Kostyleff, le philosophe Frédéric Paulhan et le médecin-chef des asiles, enseignant à la faculté de médecine de Bordeaux, Emmanuel Régis.

J. Babinski, avec J. Froment, a étudié les pathologies liées à la guerre et proposé une étude précise des « troubles nerveux d'ordre réflexe », soigneusement distingués des accidents hystériques[1461]. N. Kostyleff, dans *Les Substituts de l'âme dans la psychologie moderne*, a mis en garde contre une confusion des savoirs et des lexiques (mécanique, chimique, religieux, etc.) : la nécessité est de replacer chaque point de vue dans son angle et de rappeler que la science psychologique, sans constituer une œuvre salvatrice, a le mérite pratique de nous servir de guide pour nous orienter dans l'existence[1462]. Dans *L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit*, Fr. Paulhan résumait ainsi son projet de connaissance : montrer que des « lois générales se retrouvent dans tous les phénomènes de l'activité psychique » et que des « formes psychiques concrètes et particulières [telles que] l'amour du mal », doivent être étudiées en

[1458] Th. RIBOT, *Les Maladies de la mémoire*, Paris, Alcan, 1906, p. VI, p. 25 et 26.
[1459] *Ibid*., p. 29 et 46.
[1460] Voir Th. RIBOT, *La Psychologie anglaise contemporaine* (3e édition), Paris, Librairie Germer Baillière, 1881, p. 14, 17 et 23-24.
[1461] J. BABINSKI et J. FROMENT, *Hystérie-pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe*, Paris, Masson, 1917, p. 2 et 3.
[1462] N. KOSTYLEFF, *Les Substituts de l'âme dans la psychologie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1906, p. VIII (sur la critique des spiritualistes).

ces « lois générales de l'activité mentale »[1463]. Enfin, dans ses traités pédagogiques sur les pathologies mentales, E. Regis n'a pas hésité à recourir à un déterminisme psychique rigoureux pour mieux connaître les grandes folies comme les psychoses symptomatiques ; il a notamment démontré en quoi des croyances religieuses peuvent fonctionner comme des causes participant au développement de l'aliénation mentale[1464].

Ces différents noms sont à intégrer à l'histoire des sciences en tant que mouvement évolutif du projet de connaissance en général et distinction des disciplines scientifiques selon leurs objets et leurs méthodes. En tant que discours, aussi, et « essai pour arriver à des images universelles […] dont le développement soit immuable »[1465].

Avec ces lectures référencées de l'étudiant apparaissent plusieurs spécificités épistémologiques. Premièrement, la justification de l'autonomie des sciences psychologiques et psychiatriques. Deuxièmement, la mise à distance de la suprématie supposée de la philosophie et de la métaphysique dans la hiérarchie des savoirs. Troisièmement, une explication par des causes déterminées, bien circonscrites, du basculement de l'état sain à l'état pathologique. Il n'est plus question de salut opposé au péché, mais d'une santé qui nécessite de connaître les déterminations réelles des fonctionnements pathologiques des facultés psychiques.

Les recherches de Sartre font état d'une connaissance précise de ces textes. Connaissance sans adhésion totale, puisque l'étudiant a inscrit ses recherches à la fois dans la refonte du champ psychologique de la fin des années 1920, et dans une ouverture à de nouvelles approches doctrinales. À cela s'ajoutent les observations faites *de visu* et de vive voix à l'hôpital Saint-Anne[1466].

L'émancipation de la santé relativement au salut, par l'effet de distance du regard expérimental, a sans doute permis à Sartre d'acquérir des outils méthodiques (analytiques comme synthétiques) et objectaux (caractérisation des pathologies : névrose, psychose, hystérie, pithiatisme, etc.) essentiels pour traiter des maladies psychiques avec leurs causes et leurs symptômes[1467]. Néanmoins, comme on l'a vu, le jeune Sartre n'en est pas resté là. On terminera sur ce point. Avec les lectures de 1924-28 et le double constat des apports et des failles des recherches en psychologie expérimentale, il s'agit de reconnaître, d'une part, que les textes lus par Sartre lui ont donné à voir un certain état des sciences psychologiques et médicales et, d'autre part, qu'avec l'observation de leurs insuffisances, l'étudiant a pu sentir comme nécessaire une méthode qui ne fut pas tant explicative que compréhensive.

[1463] Fr. PAULHAN, *L'Activité mentale et les éléments de l'esprit*, Paris, Félix Alcan, 1889, p. 5-6.
[1464] Cf. E. RÉGIS, *Précis de psychiatrie*, Paris, G. Doin, 1923, p. II et III ; et *Manuel pratique de médecine mentale*, Paris, O. Doin, 1892, p. 34.
[1465] *Mémoire*, p. 177.
[1466] G. DASSONNEVILLE, « Une contribution au roman de la psychologie », art. cité, p. 21, à partir des analyses d'A. COHEN-SOLAL, *Sartre 1905-1980*, *op.cit*., p. 140 et du mémoire de Sartre, *op.cit*., p. 218.
[1467] Notamment, *Mémoire*, p. 181.

α.3. Une expérience limite : la folie

Contre quoi se pense cette nouvelle forme de salut qu'est la santé? La folie reste, à l'époque de Sartre, cette *grande étrangère* de la raison, interrogeant les limites de ses pouvoirs théorique et pratique dans le champ des sciences médicales. Avant Foucault, au milieu des années trente, Sartre a abordé le problème de la psychiatrie et de l'absence d'issue qu'elle imposait à tous les malades internés du fait de son approche de la folie :

> Ce qui [l'a] frapp[é] […] dans ce voyage aux enfers [la visite d'un asile psychiatrique rouennais], c'est l'irréversibilité de la folie, ou tout au moins de l'internement psychiatrique : "Quand on entrait ici il fallait abandonner toute espérance". Pour celui qui est considéré comme fou, les jeux sont faits et le pire est toujours sûr.[1468]

Effet de discours : celui de la raison selon ses valeurs et bénéfices sur une pathologie circonscrite par elle, discours indissociable d'une structure constitutivement aliénante. Cette structure est celle de l'asile. Retrouvons les analyses de Foucault : l'asile offre non seulement un « lieu privilégié de la folie », une objectivation possible, et un autre régime de vérité, mais il subordonne le fou à « un déterminisme irresponsable soumis au jugement moral dichotomique »[1469].

L'approche de Sartre, elle, n'est pas généalogique mais descriptive et critique. Le *Mémoire* de 1927 détaille des caractères du schizoïde, en faisant ressortir des traits spécifiques de son rapport au monde, à son corps, à ses images, etc. Ainsi, pour reprendre un exemple des recherches de Sartre : « l'aliéné dira "Je me mange par la bouche", mais il a transformé son image en réalité du monde extérieur »[1470]. Rien n'est cependant absolument valable ni évident sur le diagnostic de la folie. Le malade mental, le mystique, le savant et l'artiste sont distinguables, quoique cette segmentation demeure le fruit d'un travail de catégorisation de l'entendement qui n'a rien de tout à fait fidèle à la réalité[1471].

On l'a indiqué : Sartre ne fait pas de la folie un épiphénomène. Elle occupe une place de choix dans les nouvelles, les romans, le théâtre et les écrits (auto-)biographiques. Les personnages névrosés sont nombreux, masculins et féminins, à la folie passagère ou bien durable. Quel salut pour les pauvres fous? Nous pouvons approcher le sujet aliéné soit comme celui qui ne pourra pas être sauvé, soit comme celui qui ne veut pas l'être, soit, enfin, comme celui qui construit sa névrose autour d'un salut absolument désiré.

Au sujet du dernier cas, on pense évidemment à Sartre dans l'héritage de Baudelaire et de Flaubert. L' Art-névrose fait de l'œuvre le dernier moyen d'un salut d'autant plus désiré qu'il a été empêché par un naufrage que l'écrivain a produit lui-même. Aussi, le névrosé de l'art pour (la gloire de) l'art, est-il à la

---

[1468] Notice de la nouvelle « LC », *LM*, p.1835. À lire avec l'introduction d'*ETÉ* sur la méthode compréhensive dans son « mode existentiel » (éd. Hermann, 2010, p. 20-21) et avec son chap. II sur la théorie psychanalytique (*ibid*., p 66). Voir aussi G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre. Techniques et contexte d'une provocation*, *op.cit*., p. 187-188.

[1469] Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, nouvelle éd. suivie de *Mon corps, ce papier, ce feu,* et *La Folie, l'absence d'œuvre,* Paris, Gallimard, 1972, p. 479 et A. KREMER-MARIETTI, *Michel Foucault. Archéologie et Généalogie* [1974], Paris, Le Livre de Poche, nouvelle éd. revue et augmentée de 1985, p. 140-141.

[1470] *Mémoire*, p. 196.

[1471] *Ibid*., p. 201 : les « états caractéristiques », écrit Sartre pour conclure son chapitre III, « fusionnent et ne peuvent guère se démêler ».

fois une victime et un héros. Il crée une mystification qui l'aliène, supposée le sortir des malheurs de l'existence. La frontière entre les deux est ténue, si bien que le Salut (à majuscule) se présente comme un remède en étant, *a contrario*, un poison. *Les Mots* dévoile l'origine de cette névrose qui vient des autres (elle est transmise avec le culte des Belles-Lettres), mais qui est devenue à ce point incorporée qu'elle contribue à faire naître l'Autre en soi, confondu avec soi-même. D'où l'image d'une comédie perpétuelle, productrice d'une confusion sans fin : le névrosé joue, sans le savoir, le jeu d'une libération qui n'est que l'envers d'une mystification et d'une aliénation plus fortes[1472].

Sur les deux premiers cas, on se réfèrera à la nouvelle « La chambre » et aux différents points de vue sur le personnage de Pierre. La nouvelle concerne tout spécialement la folie que l'image de la chambre sert à symboliser[1473]. Rappelons qu'elle prend place dans le recueil *Le Mur* et que, sur le « mur », Sartre affiche aussi bien les limites de la mort, de l'aliénation mentale que celles de la conscience et de l'existence. La nouvelle sur la folie de Pierre suit la nouvelle « Le mur » où Sartre présente Pablo, un condamné à mort, pendant la guerre d'Espagne. Pablo tente d'imaginer la fusillade et de se représenter ce qui viendra *après*, sans pouvoir y parvenir[1474]. Le mur qui sépare la vie de sa fin ne se laisse pas traverser : la logique entre « la vie la mort » (Derrida) est oppositive, même si l'absurdité de la fin brouille les lignes. L'opposition est-elle plus nette entre « la raison la folie »?

Jeannette Colombel, dans sa *Lettre à Mathilde sur Jean-Paul Sartre*, lit ainsi le texte de 1938 : « une tentative, impossible, de franchir les rives de la normalité par amour »[1475]. Yves Ansel y voit la mise en scène de trois malades reclus dans une invitation à questionner les normes mêmes de la normalité — laquelle est susceptible d'être sinon pathologique, du moins pathétique — et la validité des catégories des maladies psychiques[1476]. Avec Geneviève Idt, on remarquera que la cloison entre l'univers de la maladie et celui de la santé n'est pas claire : « elle s'annule au cours de la nouvelle »[1477]. Enfin, selon les analyses de Jean-François Louette dans « "La chambre" de Sartre, ou la folie de Voltaire »[1478], il convient d'approcher et d'écouter trois voix sur la folie (positivisme, poétisme, simulation) pour ne pas s'en tenir à la seule idée selon laquelle : « les fous sont des menteurs » — le mot du « Prière d'insérer » qui ne dit pas tout ce qui peut être dit sur la folie.

L'assimilation de la folie à un mensonge est formulée dans la nouvelle par le docteur Franchot : « tous les aliénés sont des menteurs »[1479]. Cette figure fictive incarne les limites de la médecine traditionnelle. L'observation est elle-même bornée, sans nuance ni attention à l'ambiguïté de l'être-fou. Elle fait office d' idée reçue, lorsque les vues du médecin sont répétées par les synthèses trop schématiques de M. Darbédat. Selon cette vision, le fou est quelqu'un qui sombre dans le mensonge de la folie par

[1472] Sur le concept d'aliénation et ses différentes figures sartriennes (dont l'une impulsée par les travaux du jeune Lacan), voir A. FERON, « La dialectique de l'Autre. Lacan et les sources d'une nouvelle pensée de l'aliénation chez Sartre et Beauvoir », *ÉS*, n° 24, 2020, p. 189-216.
[1473] Nous avons traité de cet espace dans notre partie II, *infra*.
[1474] Cf. J.-F. LOUETTE, « Sartre et la mort : "Le Mur" et après », *Études françaises*, vol. 49, n° 2, 2013, p. 17-34
[1475] J. COLOMBEL, dans sa *Lettre à Mathilde sur Jean-Paul Sartre*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.
[1476] Y. ANSEL, « Autoportraits de Sartre en écrivain fou », art. cité, p. 148-151.
[1477] G. IDT, Le Mur *de Jean Paul Sartre*, *op.cit*., p. 43.
[1478] J.-F. LOUETTE, « "La chambre" de Sartre, ou la folie de Voltaire », *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 10-26.
[1479] « LC », *LM,* p. 256.

plaisir et jeu, qui est donc responsable de devenir un irresponsable, un « toqué » et un « fou à lier ». Anticipation partielle des vues de Foucault sur l'articulation étroite entre le diagnostic médical et le constat juridique. En somme, Franchot et Darbédat représentent les vues de l'époque, influencées par la vision classique de la folie dont le corollaire est un bon sens, universellement partagé, dont le fou s'est exclu. La référence à l'asile y apparaît moins comme celle à un lieu de soin qu'à un espace d'exclusion qui permet de protéger la société. Géographie du rejet, cartographie de l'altérité parasite : l'espace « hétérotope » est fonctionnel. C'est le reflet d'une logique de l'opposition entre la raison et la folie qui est surtout une logique de protection : on enferme le fou pour protéger les gens normaux (Ève) du mensonge destructeur de l'aliéné. Le fou ne doit, ne peut et, surtout, *ne veut pas* être sauvé.

Pareille vision n'est pas partagée par Ève. Folie amoureuse? En tout cas, la fille de M. Darbédat aime son mari et veut le sauver en partageant l'expérience de son délire. Mais ce sauvetage qu'elle entreprend de réaliser, concerne moins la séparation entre la chambre de Pierre et le reste du monde, que de la peur des statues et de la distance folie/normalité qui les sépare l'un l'autre. Ève fait l'expérience, de son côté, de l'impossible partage du délire comme de l'impossibilité d'accéder à la conscience de Pierre. Sur ce dernier plan, on s'interrogera sur la normalité d'Ève, qui accepte de se faire appeler « Agathe » pour se fondre dans les hallucinations du séquestré.

Toutefois, Sartre donne quelques signes pour permettre d'y voir plus clair dans l'obscurité de la vie délirante. Il est toujours possible de douter de la santé d'esprit d'Ève, de l'adhésion de Pierre à ses obsessions ; en revanche, le corps indique le mal psychique comme un territoire symptomatique qui ne trompe pas. Les analyses de Geneviève Idt clarifient ainsi l'énigme de la nouvelle : « la vérité du fou c'est sa dégradation physique […] le fou n'est ni un coupable, ni un inspiré ; il est physiquement un malade »[1480].

Rien qui autorise néanmoins à reconnaître, dans la construction dialectique du texte, un retour à un naturalisme psychologique. Sartre, contrairement à d'autres (dont Bataille), ne fait pas du fou un aveugle extra-lucide. Il ne l'ignore pas non plus en traitant la folie comme une marge accessoire de la vie en société. Plutôt que d'apporter une pleine lumière ou de faire tomber les délires de Pierre dans une obscurité totale, le nouvelliste donne des clés d'interprétation à défaut de fournir une explication complète à l'état de son personnage. L'un de ces outils est la critique d'une psychologie naturaliste qui traite la folie de la conscience et sa symptomatique à la façon des phénomènes naturels, autrement dit : dans une approche qui vise à détruire tous les signes et élans de la subjectivité[1481].

Cette voie critique est tracée particulièrement contre un certain regard médical dont nous devrons étudier les figures symboliques dans leurs défauts. L'expérience de la folie, sur ce point, peut bien être parlante, mais elle n'est pas la seule. Sartre, bon lecteur de Freud, sait que la complexité de la vie psychique et de la définition de la santé déborde la vie des névrosés et des psychotiques avérés. Aussi, traiterons-nous les différentes facettes de la figure du médecin chez Sartre avec les exemples de différents

[1480] G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 38.
[1481] *Mémoire*, p. 177.

médecins (fictifs et/ou réels), et relativement à d'autres expériences que celles des hallucinations délirantes.

Pour l'instant, précisons simplement que l'approche critique, envisagée dans la nouvelle « La chambre », est celle qui mobilise les travaux de recherche de Sartre depuis le mémoire sur « L'image dans la vie psychologique ». C'est à propos de cette voie que Foucault a pu écrire, dans le chapitre IV de *Maladie mentale et psychologie* en 1954 :

> Il faut maintenant se placer au centre de cette expérience ; c'est seulement en la comprenant de l'intérieur qu'il sera possible de mettre en place dans l'univers morbide les structures naturelles constituées par l'évolution, et les mécanismes individuels cristallisés par l'histoire psychologique. Méthode qui ne doit rien emprunter aux "Naturwissenschaften", à leurs analyses discursives, à leur causalité mécaniste […]. Méthode qui doit au contraire saisir les ensembles comme des totalités dont les éléments ne peuvent pas être dissociés, si dispersés qu'ils soient dans l'histoire. […] Dans la mesure où comprendre veut dire à la fois rassembler, saisir d'emblée, et pénétrer, cette nouvelle réflexion sur la maladie est avant tout "compréhension" : c'est à cette méthode que s'est exercée la psychologie phénoménologique. […] Compréhension de la conscience malade, et reconstitution de son univers pathologique, telles sont les deux tâches d'une phénoménologie de la maladie mentale.[1482]

Un tel développement est bien sûr redevable à la critique sartrienne de la psychologie que nous trouvons ainsi présentée au début de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, faisant jouer l'opposition entre psychologie et phénoménologie à la faveur de cette dernière :

> La psychologie est une discipline qui prétend être positive, c'est-à-dire qu'elle veut tirer ses ressources de l'expérience exclusivement […] le psychologue ne s'engage point [il attend le fait]. […] la psychologie, pour autant qu'elle se prétend une science, ne peut fournir qu'une somme de faits dont la plupart n'ont aucun lien entre eux. […] C'est par réaction contre les insuffisances de la psychologie que s'est constituée […] une discipline nouvelle, la phénoménologie.[1483]

β.…à la psychologie phénoménologique

β.1. Présentation et critique générales

Intégrons désormais la recherche du salut à cette voie repensée de la psychologie. L'utilisation de la notion, à titre d'exemple, a deux apports : elle présente le fait culturel, étudié plus tôt, en fait de la conscience ; elle rend compte aussi de l'originalité de la méthode phénoménologique. Ainsi, dans une perspective phénoménologique, les émotions liées à la recherche du salut ne sont pas séparables d'un état affectif de la conscience lui-même inséparable de « l'émotion comme type organisé de la conscience »[1484]. Il ne s'agit pas tant d'opposer un flux de la conscience à l'objectivisme de la psychologie expérimentale que de mettre l'accent sur une opération de réflexion par laquelle le phénoménologue « tente précisément de restituer le vécu […] en le *décrivant* le plus adéquatement […] possible : cette réflexion [étant] une *reprise* descriptive du vécu lui-même, saisi alors comme *Gegenstand* pour la conscience actuelle de celui

[1482] M. FOUCAULT, *Maladie mentale et Psychologie* [1954], Paris, PUF, 2002, p. 53-54 et 56.
[1483] *ETÉ*, p. 7, 9 12, 16-17.
[1484] *Ibid*., p. 20. Ph. CABESTAN dans son commentaire de *L'Imaginaire* de Sartre (Ellipses, « Philo-œuvres », 1999) parle de la « matière affective de la conscience » (p.16) et de « la conscience "cognitive-affective" qui devient imageante » (p. 17).

qui décrit. »[1485] Le constat aide à distinguer une école de l'autre, en dépassant l'alternative de l'objectivisme et du subjectivisme[1486].

Nonobstant, on ne rabattra pas la psychologie phénoménologique de Sartre sur celle de Husserl[1487]. Dans *L'Imaginaire*, Sartre invite à réviser la description réflexive ; dans la *Transcendance de l'Ego*, il critique la réintroduction par Husserl de l' Ego éliminé pourtant dans les *Recherches logiques*. Rien qui soit facile à comprendre. L' élaboration méthodologique de Sartre doit surtout s'entendre dans une perspective critique — avant le caractère constructiviste de l'ontologie phénoménologique qui intègrera les acquis des développements sur la psychologie[1488]. La méthodologie sartrienne doit aussi être comprise de façon compréhensive, selon l'apport de la distinction faite par Jaspers entre la compréhension et l'explication. C'est un fondement de la *Denkpsychologie* sur lequel Sartre a travaillé en 1927 avec Henri Delacroix et Paul Nizan[1489]. Le principe est le suivant : l'intelligibilité est directement dépendante d'un cadre qui la rend possible, sans quoi l'explication s'impose sans qu'un comportement donné (par exemple celui d'un psychotique) soit intelligible[1490]. C'est chez Beauvoir qu'on trouve une présentation claire et synthétique de l'importance de cette psychologie pour le jeune Sartre :

> Ce qui l'intéressait avant tout, c'était les gens. À la psychologie analytique et poussiéreuse qu'on enseignait à la Sorbonne, il souhaitait opposer une *compréhension* concrète, donc synthétique, des individus. Cette notion, il l'avait rencontrée chez Jaspers dont on avait traduit en 1927 le traité de *Psychopathologie* écrit en 1913 ; avec Nizan, il avait corrigé les épreuves du texte français. Jaspers opposait à l'explication causale, utilisée dans les sciences, un autre type de pensée qui ne repose sur aucun principe universel, mais qui saisit des relations singulières par des intuitions, plus affectives que rationnelles et d'une irrécusable évidence ; il la définissait et la justifiait à partir de la phénoménologie. Sartre ignorait tout de cette philosophie, mais il n'en avait pas moins retenu l'idée de compréhension et il tentait de l'appliquer.[1491]

Entre le dehors, la transcendance de la conscience, et une corporation qui leste la conscience d'une présence contingente, on est sauvé des contradictions de l'idéalisme et du réalisme classiques, mais on trouve une difficulté qui est celle, justement de la relation de la conscience avec le monde, avec la

---

[1485] J.-F. LYOTARD, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 51.

[1486] Quoique la lecture husserlienne de l'intentionnalité ait évolué dans le sens d'une « doctrine fortement subjectivée » et ait « retrouv[é] au bout du compte […] les voies de l'idéalisme transcendantal » (J. BENOIST, « Phénoménologie ou pragmatisme? Deux psychologies descriptives », *Archives de philosophie*, 2006/3, tome 69, p. 415-441, sp. 429).

[1487] Cf. G. DASSONNEVILLE et N. MASSELOT, « Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation », *L'Année Mosaïque*, « Objets qui nous hantent, Objets qui nous tentent. Nouvelles technologies, arts, philosophie », n° 1, 2012, p. 201-218, sp. 201-202 ; F. FRUTEAU DE LACLOS, *La Psychologie des philosophes*, *op.cit*., chap. IX en particulier (sur « Le cousin Sartre. Parenté de l'existentialisme et de la psychologie historiques », p. 195-224).

[1488] Nous ne suivons donc pas jusqu'au bout les remarques de G. SIMONDON sur la psychologie phénoménologique de Sartre, distincte de celles de Goldstein et de Merleau-Ponty (voir G. SIMONDON, *Sur la psychologie (1956-1967)*, Paris, PUF, « Hors collection », 2015, p. 114 et p. 129-132).

[1489] En 1927, Sartre a donc revu la traduction du traité de *Psychopathologie* rédigé par Jaspers en 1913. Voir l'article co-rédigé par G. CORMANN et G. DASSONNEVILLE, « Traduire la *Psychopathologie générale* : Sartre avec Lagache et Aron, face à Jaspers. Une lecture du mémoire de DES de Sartre sur *L'Image dans la vie psychologique* (1927) », *Revue Germanique Internationale*, n° 30, 2019, p. 99-129.

[1490] Selon la synthèse qu'en fait R. ARON dans *Les Étapes de la pensée sociologique* [1967], Paris, Gallimard, « Tel », 1976.

[1491] *FdA*, p. 58.

corporéité et avec elle-même[1492]. Nous verrons cela dans deux développements ultérieurs : sur le corps, son vécu et ses représentations ; sur le double objectif de *L'Être et le Néant*.

β.2. Pour une phénoménologie des émotions : le risque et la fuite

Pour lors, précisons que, dans le but d'organiser les données participant de la recherche du salut, il importe à la fois : 1° de les rapporter à la réalité humaine en tant qu'elle suppose la conscience et le monde ; 2° de les rattacher à cette réalité en tant qu'elle est indissociable d'un *Dasein* dont la liberté se retrouve dans le choix qu'il peut faire de lui-même — selon l'analytique existentiale d'*Être et Temps* de Heidegger[1493]. Ce choix, ajoute Sartre en citant Heidegger, n'est en rien une adhésion-adhérence à la succession des déterminations singulières de chacun, mais une affirmation de soi et de ses propres possibilités, avec une double *compréhension*. D'abord, compréhension de ce que les possibilités de l'existence impliquent une responsabilité. Ensuite, compréhension d'un risque que chacun encourt dans le fait de *se gagner*…[1494].

…à savoir : le risque de se perdre, un risque qui est présent dans toutes les situations de la réalité humaine. Il est pris dans les conduites d'esquive dont Sartre fait mention premièrement avec l'exemple de la peur *passive*. Ainsi, pour sortir d'un danger, « faute de pouvoir [l'] éviter […] par les voies normales […] je l'ai nié » : sans me situer sur le plan de la conscience réfléchie, où je *me* représente les moyens pour *me* sauver, « l'urgence du danger a servi de motif pour une intention annihilante qui a commandé une conduite magique ».

Un tel risque est aussi encouru avec le cas de la peur *active*, où celui qui la ressent peut faire le choix de la fuite, à défaut de « pouvoir [s'] annihiler dans l'évanouissement ». La fuite peut être *physique*, quand on imagine un *autre* espace permettant de se maintenir sauf. Elle peut aussi être *psychique*, avec les évasions dans l'imaginaire où nous formons, par exemple, la représentation rassurante d'une grâce divine nous tirant extérieurement du danger. Mais, que l'on tente de s'enfuir de l'une ou de l'autre façon, on met dans tous les cas « entre soi et le péril la plus grande distance possible »[1495] — une distance qui peut d'ailleurs nous conduire à notre perte en nous faisant couper les liens avec le monde, liens toutefois nécessaires pour trouver soi-même les conditions réelles d'une véritable issue. Dans l'abandon à la peur,

---

[1492] Cf. V. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de* L'intentionnalité *et de* La Transcendance de l'Ego, *op.cit.* et G. CORMANN, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », dans *Lectures de Sartre*, sous la dir. de Ph. CABESTAN et de J.-P. ZARADER, Paris, Ellipses, 2011, p. 93-115.
[1493] *ETÉ*, p. 13.
[1494] *Ibid.*, p. 20-21. Sur l'influence de Heidegger en France dans les années 1930 et sur Sartre, voir D. JANICAUD, *Heidegger en France*, tome I, Paris, Albin Michel, 2001 (le premier chapitre, « Premiers passages du Rhin », p. 36 à 52, et surtout le deuxième chapitre sur « La bombe Sartre », p. 55 à 79) ; voir l'article de F. DASTUR, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale*, 2011, n° 13 sur la « Phénoménologie allemande, [la] phénoménologie française », p. 35-57, en ligne à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/rgi/1120, consulté le 12 juillet 2018 ; voir aussi A. RENAUT ; « Sartre et Heidegger » dans J. QUILLIEN, *La Réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Lille, PUL, 1994 et le premier chapitre de *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993 ; voir enfin T. ROCKMORE, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, Londres et New York, Routledge, 1995 (les premières pages surtout).
[1495] *ETÉ*, p. 83, 84 et 85.

comme dans l'abandon à la tristesse, dans les replis sur les productions imaginaires, ce qui se meut pleinement et qui favorise le maintien du rythme de l'émotion, c'est une conduite *magique* de la conscience, conduisant tout le reste de notre conduite avec tout le reste des mouvements du monde[1496].

À travers le prisme de ce mode d'existence de la conscience, nous voyons autant, 1°, une *démarche compréhensive* parmi d'autres (une manière, pour le *Dasein*, de concevoir ses propres possibilités comme étant les siennes), et 2°, une *attitude* saisissant, soit sur le plan réfléchi, soit sur le plan irréfléchi, ses chances de gain ou de perte, de salut ou de péril, que, 3°, une *conduite d'échappatoire* avec ses corrélatifs noématiques pluriels (refuge, paradis, royaume éternel en Dieu, etc.)[1497].

On l'a suggéré : ces développements de *L'Esquisse d'une théorie des émotions* doivent beaucoup à plusieurs paragraphes d' *Être et Temps*[1498]; on va montrer en quoi.

β.3. Le salut entre la peur et le souci

Premièrement, ils reposent sur la méthodologie phénoménologique dont Sartre se réclame pour critiquer l'état contemporain de la psychologie et construire l'architecture d'une compréhension authentique des émotions. Aussi Sartre doit-il en partie ses positions méthodologiques au §7 d'*Être et Temps* et aux paragraphes qui composent la première section de la première partie sur « l'analyse-fondamentale préparatoire du Dasein ». Secondement, ces positions auxquelles nous lions notre réflexion sur la notion de salut chez Sartre, semblent influencées par la lecture fine d'un paragraphe en particulier de la deuxième section d'*Être et Temps* sur « *Dasein* et temporalité ».

Ce paragraphe est le n°68. Heidegger s'y concentre sur « la temporalité du Dasein dans son ouverture en général », pour préciser une interprétation du souci [*Sorge*] développée au chapitre III de la même section II. Revenant sur le souci, par rapport auquel est situable toute compréhension authentique du salut, Heidegger affirme ne l'avoir étudié que dans ses traits fondamentaux. Il passe d'une herméneutique générale à une herméneutique du détail, mettant en lumière des points de singularité concrets de la constitution temporelle du souci. C'est au cœur de cette démarche, dans le cadre d'un développement sur la temporalité de l'affection, qu'Heidegger s'intéresse aux conduites d'évasion dont le salut fait partie.

Ces conduites ont d'abord quelque chose à voir, directement, avec la compréhension accompagnant l'existence, une compréhension au sujet de laquelle Heidegger écrit qu'elle n'est pas *freischwebend* (flottant dans l'air), mais *immer befindliches* (toujours affectée), au point qu'il faille penser

---

[1496] Voir *ETÉ*, p. 115. Nous nous référons aux recherches de Gautier DASSONNEVILLE sur la question du magique chez le « premier Sartre » (du mémoire de 1927 aux notes sur la morale et au débat sur la pensée structurale en 1947-1949). Nous renvoyons, du même auteur, à l'article cité plus haut, « Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation », coécrit avec N. MASSELOT. *Confer* aussi S. RICHMOND, « Magic in Sartre's early philosophy », *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, J. WEBBER (éd.), Londres & New-York, Routledge, 2010, p. 145-160.

[1497] *ETÉ*, p. 87.

[1498] Nous nous référerons surtout à la traduction d'E. MARTINEAU, paru chez Authentica en 1985.

une connexion existentiale entre compréhension et affection. Connexion existentiale que nous comprenons par rapport à la structure fondamentale du Dasein en tant qu'il est l'être qui se temporalise, l'être pour lequel, dans ses diverses modalités d'être (être-*jeté* de la *Geworfenheit*, être-*été* de la *Gewesenheit* et être-*à-venir* de la *Zukunft*), la notion de salut fait sens[1499].

Heidegger, comme Sartre avec les conduites d'évasion, fait mention du salut dans le développement d'une analyse de la peur. Il écrit, sur l'attitude du Dasein apeuré, que celui-ci se trouve dans un état d'égarement tel qu'il oublie les possibilités constituant les meilleures solutions à une difficulté rencontrée. L'affection est inauthentique car *fermée*. Il s'agit d'une présentification ou d'un égarement dans l'avenir oublieux de soi : « Toutes les possibilités "possibles", donc aussi impossibles [*unmöglichen Möglichkeiten*], s'offrent. Celui qui prend-peur ne se tient à aucune d'elles, le "monde ambiant" ne disparaît pas, mais il fait encontre de telle sorte que l'on ne s'y reconnaît plus. »[1500]

Le salut, ici, n'est pas un salut théologique[1501], pas plus la santé, mais le simple fait de sortir d'un péril. D'après ce que Heidegger suggère, la soumission à la peur fait barrage à une sortie potentiellement sauveuse, parce que la peur *retient* l'action en retenant le Dasein dans une temporalité passée :

> En termes existentiaux, lorsque j'ai peur, je prends la situation de mon existence d'avant *comme j'étais*. C'est parce que le futur *me menace* que je projette de la valeur sur l'être que je suis comme ayant été. La sécurité du passé est ce à quoi la menace du futur s'oppose […] ce qui est menacé est cela qui *est* comme *ayant-été*. La peur est une sorte d' "oubli de soi-même"[…] [elle doit être envisagée, en sus de l'oubli, avec cette autre ekstase inauthentique : l'attente].[1502]

L'attente du salut est inauthentique en cela : elle se porte sur un événement imaginaire restreint à une dimension temporelle (*ne-pas-être-encore*), au lieu de porter sur des anticipations valables (« projections possibles de notre capacité-à-être »[1503]).

[1499] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 339.
[1500] *Ibid*., p. 342.
[1501] On peut préciser ici que, chez Heidegger (comme chez Hölderlin), le « Salut » (au sens théologique donc) est le plus souvent écrit à partir des termes dérivés du vieil haut allemand « *hredden* » : « *retten* » (sauver), « *sich retten* » (se sauver), « *die Rettung* » (le sauvetage), « *der Retter* » (le sauveur), etc. Par exemple, les mots testamentaires d'Heidegger pour le *Spiegel*, « Seul un Dieu peut encore nous sauver », « *Nur noch ein Gott kann uns retten* », sont polarisés par le verbe « *retten* » qui est employé ici en relation avec une croyance sinon religieuse, du moins mystique, faisant écho à l'attente judaïque du Messie et à la Rédemption du Christ. Voir « Spiegel-Gespräch », *Der Spiegel*, 1976, n° 23, p. 209 (parution à titre posthume, selon la volonté de Heidegger, d'un entretien qui eut lieu en 1966). On consultera D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, *op.cit*., p. 5-6, pour une réflexion philosophique sur cette parole. Il n'est pas exclu, donc, que Heidegger mobilise le verbe *retten* ce verbe pour la pluralité de ses sens : « *retten* » dans sa forme verbale infinitive peut signifier aussi bien « sauver », qu' « aider » ; dans une constructive réflexive comme « *sich vor etwas retten* », il renvoie au fait « d'échapper à quelque chose » ; avec *jemanden oder etwas retten*, il peut désigner une libération ; dans sa forme substantivée, « *retten* » devient « *Rettung* » qui peut à la fois dire le sauvetage, la sauvegarde, le Salut et la Rédemption ; et quand on parle de « *Retter* », on peut à la fois renvoyer au sauveteur, à celui qui aide, au sauveur et au Christ rédempteur ; enfin, dans la phrase : « *Das war seine letzte Rettung* », le mot « Rettung » est rattaché au trépas et aux prières, demandes, espoirs que l'on peut formuler avant de mourir. On voit donc que le « *sich retten* » et le « *retten* » ne sont pas à exclure totalement d'un champ de réflexion sur le salut théologique. La précision est importante car, on le sait, Sartre a d'abord lu *Être et Temps* en allemand. Cette analyse est une traduction personnelle d'une page d'un chapitre (« Afterness and *Rettung* ») de G. RICHTER, *Afterness. Figures of Following in modern Thought and Aesthetics*, New York, Columbia University Press, 2011. Il s'agit de la p. 74 et elle est consacrée à l'importance du mot « *Rettung* » chez W. BENJAMIN.
[1502] M. GELVEN, Être et temps *de Heidegger. Un commentaire littéral*, trad. fr. de C. DAEMS, Ch. DEFRISE, M. HOVENS, Ph. HUNT, Bruxelles, Pierre Mardaga, « Philosophie et langage », 1987, p. 205-206.
[1503] *Ibid*., p. 207.

Nous pouvons rattacher l'inauthenticité décelée dans cette conduite à ce que Sartre écrit au sujet de la conscience complice-duplice : conscience s'affectant de l'impossibilité d'agir autrement en plaçant son origine dans l'extériorité d'un objet de la situation[1504]. Cette relecture de l'attente décrite dans les paragraphes 68 et 69 d'*Être et temps* invite à lire l'*Esquisse d'une théorie des émotions* comme un texte essentiel. En effet, comme le font remarquer Florence Caeymaex et Grégory Cormann dans leur présentation des n[os] 7 et 18 des *Études Sartriennes*, l'*Esquisse*

> porte un programme et une exigence philosophique : saisir comment dans chaque situation […] une conscience qui est pourtant néant d'être […] s'attache à la vie, fait face aux difficultés et combat les aliénations qui la menacent jusqu'au plus profond d'elle-même, jusqu'à la rencontre de sa propre indifférence par rapport à ce qui lui arrive.[1505]

L'attente du salut, à l'instar des autres conduites d'évasion, n'est-elle pas l'expression d'une conscience aliénée? Mieux : l'expression d'une aliénation paradoxale ? Reprenons l'article « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». Relevons une analyse de la conscience qui la *purifie* de toute caractérisation substantielle par rapport à laquelle une critique des attentes et des évasions illusoires serait légitime : « il n'y a plus rien en la conscience, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi […] la conscience n'a pas de "dedans" ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. »[1506]

Cette aliénation doit être pensée. Elle renvoie à une manière pour la conscience, indépendamment de toute substantialité propre, d'oublier d'une part sa spontanéité et son néant, d'autre part son être-au-monde. En effet, vivre dans l'attente d'un salut, c'est s'affecter d'une passivité constitutive et poser un monde sur lequel aucune action entreprise par soi ne pourrait avoir de prise. L'attente se trouve alors emprisonnée dans une spirale émotive : « la conscience est saisie par le monde qu'elle a constitué elle-même, elle y croit, ne peut pas en douter et, oubliant sa spontanéité, est convaincue de découvrir dans le monde le principe de sa captivité. »[1507] Dans la prison de cette détresse que la conscience croit venue de l'extérieur, elle croit aussi, sinon en un autre monde, du moins en un autre-du-monde-présent, comme garantissant le salut.

Nous avons vu ici dans quel réseau d'idées et recherches sur la psychologie la notion de salut peut être intégrée. Nous avons mis en évidence quelques-unes des empreintes laissées par la formation d'une culture scientifique du jeune Sartre sur la *psyché*. La nécessité de la compréhension s'y révèle, dont la

---

[1504] Objet qui est en réalité un « quasi-objet » (comme la nausée), cf. l'analyse de R. GOLDTHORPE dans *Sartre. Literature and Theory*, Londres, Cambridge University Press, « Cambridge Studies in French », 1984, p. 15. Est cité ce passage de l'*EN* : « [Cet objet] est transcendant mais *sans distance* […]. Il est hors de ma conscience, comme totalité synthétique et déjà tout près d'être ailleurs, mais d'un autre côté, il est en elle, il pénètre en elle, par toutes ses dentelures, par toutes ses notes qui *sont ma conscience* » (p. 402).

[1505] F. CAEYMAEX et G. CORMANN, « Présentation », *ÉS*, n° 17-18, « Repenser *L'Esquisse d'une théorie des émotions* », Bruxelles, Ousia, 2014, p. 5.

[1506] « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *SI*, p. 39.

[1507] G. FARINA, « Quelques réflexions sur l'*Esquisse d'une théorie des émotions* à propos de l'affectivité de la pensée », *ÉS*, n° 17-18, *op.cit.*, p. 10-11.

valeur méthodologique sera attestée aussi bien dans la présentation de la psychanalyse existentielle (1943) que dans l'introduction à la *Critique de la raison dialectique* (1957).

La ligne qui sépare la folie des autres conduites du sujet n'a rien d'absolument net. Toujours à l'étage de la transformation du salut en santé, nous devons voir comment Sartre envisage la ligne (séparation/articulation) entre conscience-corps, comment il représente la vie du corps dans sa facticité et dans ses maux, et comment il conçoit les soins apportés à l'organisme.

1.2. Avoir, être et souffrir son corps

D'aucuns parlent d'un mépris, parfois d'une indifférence à l'égard du corps chez Sartre[1508]. C'est l'un des points qui singulariserait la pensée du Castor par rapport à celle de son compagnon et inversement.

À la façon de Leiris, Beauvoir place ses écrits dans le projet d'une confession totale, à la fois présente et personnelle[1509]. Rien de ce qui fait la santé de l'organisme, et de ce qui la met en péril, n'est négligé. Sur ce plan, on peut voir chez la philosophe une réminiscence du *cogito* nietzschéen — s'il est : « Corps je suis, donc je pense (et j'écris) ».

La santé est avant tout dépendante de la vie des organes. Elle est définissable comme un silence de l'organisme, selon une image canguilhémienne ; un silence qui permet le bon exercice de la pensée. L'écriture et la philosophie apparaissent alors comme des moyens pour porter au jour cette vie de l'existence et pour affronter ce que la finitude, dans ses manifestations — la maladie, la vieillesse — peut avoir de dramatique. L'écriture beauvoirienne est, bien sûr, hantée par la mort. Nombre de critiques ont mis l'accent sur ce point : le travail de la mémoire, chez Beauvoir, mû par un désir de résurrection (ressusciter Zaza) autant que par un besoin de conjuration de l'angoisse de mort (la crainte du silence infini)[1510].

Et chez Sartre ? Les entretiens de 1974 montrent que Sartre accepte positivement une vieillesse rendue précoce par le travail sur la *Critique de la raison dialectique*. On se souvient que le compagnon de Beauvoir n'a pas hésité à dire, sans ciller, qu'il aimait mieux avoir perdu des années de vie que de ne

---

[1508] Approche critiquable, puisque le corps a une place importante dans les premiers écrits de Sartre, dans ses nouvelles et dans ses romans. Le philosophe ne le néglige pas non plus dans *L'Être et le Néant* ; et la substitution d'une dialectique du besoin à une ontologie du désir dit assez bien l' importance grandissante de la corporéité dans la seconde philosophie de Sartre.

[1509] Voir la notice des *Mémoires d'une jeune fille rangée* par É. LECARME-TABONE, p. 1221-1222. En outre, F. JEANSON, *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre,* Paris, Seuil, « Hors collection », 1966.

[1510] S. BRAINBRIDGE, *Writing against Death. The Autobiography of Simone de Beauvoir,* Rodopi ; 2005 ; C. DAVIS, « Simone de Beauvoir et l'écriture de la mort », *Cahiers de* l'AIEF, n° 61, 2009, p. 161-176 ; Ph. DEVAUX, « Une rencontre spirituelle », *Cahiers G. Bernanos,* n° 8, janvier 1998, p. 62-72 ; J.-L. JEANNELLE, « Introduction », S. De Beauvoir, *Mémoires*, vol. I, p. XXIII ; Cl. ROY, *L'Homme en question. Description critique V*, Paris, Gallimard, 1960. Dans *Becoming Beauvoir*, K. KIRKPATRICK rappelle l'importance, dans l'écriture beauvoirienne, des « souvenirs de morts prématurées remontant à l'enfance » ; il y a là un ancrage dans la mémoire qui n'est pas sans influence sur l'exigence d'une pensée ouverte à la souffrance en général et à la souffrance des autres en particulier (voir la traduction française, *Devenir Beauvoir. La force de la volonté*, par C. MEYER, Paris, Flammarion, 2020, p. 66-67).

pas avoir produit sa dernière grande œuvre philosophique. Plutôt avoir écrit à toute allure, « en brisant des os dans [la] tête », que s'être ménagé avec une bonne hygiène de vie. Les aveux de la *Cérémonie des adieux* font voir un homme sur sa fin, mais qui n'est perturbé ni par l'incontinence, ni par les difficultés à se déplacer. Un homme aussi, qui ne suit pas les recommandations de son médecin, mais qui est obsédé par la menace de la cécité.

Les yeux ou les garants de la possibilité de lire et d'écrire. S'il est, dans le corps, un moyen de salut ou la condition d'une bonne santé de l'esprit, c'est la vue. Fenêtre sur l'âme, ouverture au monde, médium de l'intersubjectivité, etc. : l'organe visuel fait traditionnellement la jonction entre la vie physiologique et les facultés psychiques. D'où le drame de ce constat : « Mes yeux sont foutus », qui marque certains des échanges entre Sartre et Beauvoir en 1974[1511].

α. Corps et facticité

α.1. La vue et le regard

La vue, point articulatoire entre une existence et l'autre, n'est pas seulement la condition de la gloire littéraire dont parle Sartre dans *Les Mots*. Elle est aussi le lieu de l'épreuve de la facticité et de la finitude par l'intermédiaire duquel on peut imaginer Sartre en « rationaliste romantique »[1512]. À l'exigence cartésienne de la vision claire et distincte se joint l'appréhension problématique de l'être du phénomène en tant que cette appréhension est irréductible à un mode cognitif.

Ni ma perception des phénomènes, ni celle de mon corps, ni même celle d'autrui ne recoupent leur constitution en tant qu'objet connu. La vue est, plus largement, l'occasion de faire l'expérience du fait que mon existence, dans sa vie perceptive comme dans ses productions épistémiques, est limitée : la réalité, qu'elle soit celle des hommes ou celle des choses, se révèle en étant à la fois insondable et insaisissable. Dans *L'Être et le Néant*, c'est d'ailleurs par le biais de la vue, en tant que *regard* de l'autre, que je deviens pourvu d'un corps. Mon être-incarné, soumis à une corporéité finie, dépend du point de vue d'autrui sans lequel je demeurerais pure conscience, donc pur néant. C'est par son intermédiaire qu'il y a une place pour *autre chose* qu'un *rien* et qu'une *chose*, à savoir une *chair*, signifiant la facticité de l'inscription contingente d'une conscience dans le monde.

α.2. Sur la facticité et la finitude (via Giovannangeli et Foucault)

Les précisions sont importantes : elles permettent de concevoir la santé par rapport à la maladie dans une relation à autrui qui me met en présence du caractère factice de mon existence. Le désir de se sauver émerge de ce fond de nécessité contingente de l'existence.

[1511] *CdA*, p. 88-89.

[1512] I. MURDOCH, *Sartre. Un rationaliste romantique* [1953], trad. et présentation de F. WORMS, Paris, Payot, 2015..

Sur la notion de facticité, nous renvoyons surtout aux travaux de Daniel Giovannangeli. Il y montre en quoi l'apparaître d'une existence factice et finie se réalise sur un plan qui n'est pas soumis au primat de la volonté de savoir[1513].

Des passages de *L'Être et le Néant* insistent sur le caractère proprement métaphysique de la facticité qui spécifie la phénoménologie sartrienne par rapport à celles de Husserl. Ni par la distinction entre la chair et le corps, ni dans le renvoi à autrui, il n'est question d'une référence à un sens objectivant et aux déterminations des conditions de possibilité d'une idéalité par la révélation d'une existence tout à fait nue. Ainsi, la notion de facticité reçoit-elle ces définitions parmi d'autres : « [ce] qui rattache [de manière contingente] le pour-soi à l'être-en-soi sans jamais se laisser [ni] saisir [ni] supprimer » ; le « *fait* insaisissable de ma condition » ; « ce qui fait que je me saisis à la fois comme totalement responsable de mon être […] et […] comme totalement injustifiable » ; ce qui me donne l'impression d'être à la fois *rien* et *trop* ; ce qui me renvoie à une nécessité de fait au cœur de mon expérience de ma contingence ; « je ne peux pas m'empêcher d'être », ni d'être pour autrui[1514]. La naissance, la mort, comme la maladie, ressortissent à cette facticité qui se laisse penser à partir de ce que Daniel Giovannangeli présente comme la « finitude spatio-temporelle du corps », et aussi avec ce que Michel Foucault analyse ainsi, avec une réminiscence, sans doute, de l'ontologie phénoménologique de 1943 :

> Au fondement de […] ce qui peut s'indiquer de limitations concrètes à l'existence de l'homme, on découvre une finitude […] marquée par la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage ; […] la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée à l'homme de l'extérieur (parce qu'il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète.[1515]

Dans cette réflexion, la notion de salut est éclairée par une lumière nouvelle. Il ne s'agit exclusivement d'un fait de culture, intégré à la sphère familiale et approprié par l'enfant. De façon plus large et plus fondamentale, le salut est une préoccupation qui a trait à des modalités d'être existentielles, lesquelles dépendent autant de l'ontologie que de la métaphysique. Ontologie, avec la prise en compte du retard de la conscience sur l'être, impliquant l'impossibilité de le rejoindre et d'atteindre la plénitude libre de l'en-soi-pour-soi[1516]. Métaphysique, avec ces dimensions de l'existence qui relèvent de ma rencontre avec autrui.

Ce dernier plan est particulièrement important. C'est sur lui que se forme le réseau des principales pensées liées au thème du salut. La pensée de la mort, par exemple. Bien qu'elle ne soit pas celle d'un pour-soi-pour-la-mort, elle me touche par le biais de la mort d'autrui et par le fait que cette mort me livre une image de moi en tant que *libre mortel*. La distance avec Heidegger est tangible. Elle peut être résumée

---

[1513] D. GIOVANNANGELI, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Berne, Peter Lang, 2009, p. 86-89.
[1514] Voir *EN*, p. 119, 120, 121.
[1515] D. GIOVANNANGELI, *Figures de la* facticité, op.*cit*., p. 89. L'auteur cite ce texte de Foucault extrait de *Les Mots et les Choses*, *op.cit*., p. 326.
[1516] D. GIOVANNANGELI, *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001.

ainsi[1517]. Puisque la mort, chez Sartre, survient toujours « par-dessus le marché », elle me concerne sans être mienne : je ne suis jamais assez vieux pour la vivre ni fait pour mourir. À l'inverse, les §49-51 d'*Être et Temps* montrent en quoi chaque *Dasein* est un « être-pour-la-mort », toujours-déjà fait pour mourir, avec l'idée selon laquelle l'acceptation de la « mienneté » de la mort conditionne la possibilité d'une existence authentique[1518]. Nous y reviendrons dans les développements qui suivront.

Pour lors, l'autre exemple que nous pouvons prendre est celui de la douleur et de la maladie. Le fait d'être sauvé s'entend au sens d'une délivrance à l'égard d'une souffrance. Le fait d'être en bonne santé se comprend comme l'état de celui qui n'est pas ou plus malade. Néanmoins, ces termes, « douleurs », « souffrances », « maux », etc., ne peuvent être *connus* que par le biais du regard et du diagnostic d'autrui. Si je veux agir sur un mal et en avoir une maîtrise, je ne saurais me passer du point de vue d'un autre par lequel *le mal* devient *maladie* et par rapport auquel la guérison devient une issue possible. La maladie est bien un *état*, mais je la saisis comme une réalité psychophysiologique à travers la référence déterminante à un pour-soi différent de moi. Aspect qui fait l'originalité de la phénoménologie sartrienne de la maladie : elle ne relève pas du solipsisme de ma conscience mais de la donation de mon corps à autrui grâce à qui, seulement, ce corps existe.

Du coup, les termes « facticité » et « finitude » reçoivent une extension plus large, non conditionnée par le seul fait de la mortalité. Si ces deux structures sont celles du pour-soi, elles ne le concernent pas existentialement en tant qu'il est mortel. En somme, je dois faire avec cette mortalité au même titre que je dois faire avec une maladie, une crise sociale ou encore une catastrophe sanitaire. Mais, si cela s'impose comme une nécessité de fait, je peux tenter de lui donner un sens selon un choix fini que je fais. Grégory Cormann l'a montré : une émotion de ma conscience, au lieu de me renvoyer à une *dénégation* du monde par l'expérience d'une fin définitive (= la mort), est plutôt un « mod[e] de régulation de [s]on rapport au monde »[1519].

La notion de salut n'est pas séparable de cette articulation. La remarque vaut pour mieux comprendre la sotériologie religieuse. La créature croit au salut parce qu'elle se sait finie, ce qui ne se limite pas au fait de mourir mais renvoie plutôt à l'imperfection caractéristique de l'existant et à la conscience qu'il en a. La remarque est valable aussi pour penser tout ce qui touche à la santé : être *fini* s'entend au sens où *je ne suis pas fait* et où *j'ai à faire* quelque chose de moi, ce qui implique de faire des choix déterminants pour mon être-sain comme pour mon être-malade, parmi d'autres. Un éclairage important nous est donné par les *Carnets de la drôle de guerre* où Sartre précise ce qu'il entend par « finitude » et raconte comment il vit son être-en-guerre avec ses réalités psychophysiologiques.

[1517] Nous nous inspirons d'une analyse de M. CRÉPON (dans *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Paris, Hermann, 2008, p. 41-61).
[1518] Voir notamment *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. fr. de H. CORBIN, Paris, Gallimard, 1938, p. 154-155.
[1519] G. CORMANN, « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen », *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 481-503.

La finitude dans les *Carnets* est séparée de la mortalité avec laquelle on a pris l'habitude de la penser[1520]. Sartre reprend la distinction traditionnelle entre l'infini et le fini, sans la rabattre sur l'opposition entre l'immortel et le mortel[1521]. L'influence est cartésienne. Notre auteur y lit la distinction entre moi et Dieu, selon mes limites et ma face d'ombre avec lesquelles je peux faire l'expérience du refus, de l'indifférence et du doute[1522]. L'influence est également spinoziste. Elle est d'importance car elle concerne aussi bien la question de la limite, que je détermine en choisissant et en agissant, que le cadre particulier d'une situation et de mes relations avec autrui[1523]. Enfin, l'influence est kantienne. Elle concerne les limites (*Grenzen*) de mes capacités et l'impossibilité, *de droit*, de pouvoir trouver une justification susceptible de rendre raison de mes obligations et de mes choix.

Néanmoins, on ne doit pas en rester à ce repérage. En effet, le *fini*, chez Sartre, comme l'a indiqué Laurent Husson, n'est pas toujours assimilé ni assimilable au *limité*. C'est que le fait d'être fini, sur le plan de ma structure immédiate, est ce qui conditionne mes projets et me permet aussi de les dépasser[1524]. Un exemple parlant est celui de mon attitude face à une maladie, selon un choix existentiel que j'ai fait et qui *n*'est *que* ce choix-là — au lieu que la limite peut être assimilée à ce qui vient borner mes possibilités de l'extérieur[1525].

La guerre est donc définissable comme une structure qui me contient, me cerne : un cadre limitant qui borne mes choix et mes actes. À l'inverse, le choix que je fais de mon être-en-guerre est la détermination de mon existence comme finie selon ses conditions et selon l'orientation que je peux/veux lui donner. De plus, la finitude sartrienne n'est pas concentrée sur les usages de la raison comme chez Kant. Ce n'est pas en particulier dans le cadre de l'obligation morale que je suis amené à appréhender la finitude de la raison théorique dans son incapacité à fonder par elle-même son usage pratique en tant que raison pure.

On s'appuiera donc sur les *Carnets* pour marquer la séparation entre l'ontologie sartrienne et *Être et Temps*, mais aussi pour déporter les observations sartriennes de cette « analytique de la finitude humaine » qui, à partir de Descartes et de Spinoza, mais surtout de Kant, a fait l'unité des représentations, des discours et des analyses empiriques des sciences humaines[1526]. Que retenir, donc,

---

[1520] Avant, donc, les pages décisives de *L'Être et le Néant* dans la partie IV, voir p. 590-592. Sur la finitude-mortalité, voir F. DASTUR, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2007, spécialement le chapitre IV sur « Mortalité et finitude », p. 153-190. On regrettera les renvois très superficiels à Sartre dans l'ensemble de cet ouvrage, qui se contente seulement d'indiquer (nous résumons) que Sartre « englobe Rilke, Malraux et Heidegger » dans sa critique de la tentation idéaliste de « *récupérer* la mort » (p. 153).

[1521] *CDG*, p. 222-223, not. : « Il n'y a pas de priorité de l'infini sur le fini mais ces deux moments s'impliquent réciproquement comme la thèse et l'antithèse ».

[1522] Cf. l'article « La liberté cartésienne », *SII*, p. 286-305.

[1523] Voir B. SPINOZA, *Éthique,* I, déf. 2.

[1524] On peut déjà renvoyer à *EN*, p. 366. On l'étudiera quand il sera question de penser le salut par rapport au projet originel et dans le cadre de cette méthode spéciale qu'est la psychanalyse existentielle.

[1525] L. HUSSON, *Dévoilement du monde et appréhension existentielle de l'être dans* L'Être et le Néant *de Jean-Paul Sartre*, thèse de doctorat, 2001, p. 346

[1526] Selon les remarques de M. FOUCAULT dans *Les Mots et les Choses*, *op.cit*., p. 355-358. Cf., sur Foucault et la finitude, les textes suivants : Ph. SABOT, *Lire* Les Mots et les Choses *de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006 (surtout le chapitre sur « La contestation des

pour notre sujet, de ce que Sartre dit de la finitude et qui fait autant l'originalité des *Carnets* que celle des autres textes (*L'Être et le Néant*, les *Cahiers pour une morale*, *Vérité et Existence*) reprenant le pli sartrien du fini?

Le « Carnet I » déploie une vision positive du fini, dans la ligne de la pensée antique de la *finité*, du *finitisme* du monde grec, synonyme de complétude et de perfection[1527]. C'est le recoupement circulaire, salutaire par l'achèvement, du commencement et de la fin,

> pour moi ma vie a bien une fin avant que je ne meure, de même qu'elle a un commencement bien après ma naissance […]. Il en résultait pour moi une existence consciente, parfaite et finie, quasi circulaire, où les attentes étaient exactement recouvertes par les résultats, l'informe étant en deçà et au-delà de ma vie réelle, car l'essentiel n'est pas d'être immortel. L'essentiel c'est que la vie ait un achèvement.[1528]

La précision donne à comprendre la finitude humaine comme une possibilité de se constituer soi-même comme une totalité, « dans et par le libre projet de la fin qui m'annonce mon être ». On est loin de la finitude-mortalité d'*Être et Temps*, mais tout près de la partie IV de *L'Être et le Néant* et de ce que Sartre reprend au texte heideggérien *Vom Wesen des Grundes* : « ce qu'est [fondamentalement] la finitude humaine, cela ne se révèle que dans la transcendance *en tant que celle-ci est liberté-pour-fonder* »[1529]. Ajoutons, avec Sartre, « liberté-pour-*se*-fonder » dans la mesure où « la finitude est condition de ma liberté. […] tout choix est choix de la finitude. L'acte même de la liberté est […] assomption et création de la finitude. Si je me fais, je me fais fini, et de ce fait, ma vie est unique »[1530].

La dimension positive du fini de l'existence ouvre sur ce qu'on a déjà évoqué avec Geneviève Idt : une forme de « joie poétique » ou « euphorie de la finitude »[1531]. Elle est définissable comme un contact avec le caractère absolu de l'existence dans le fait même de sa temporalité comme *temporalisation* et dans la possibilité, pour chaque être humain, de la faire librement *sienne* avec la détermination d'une fin choisie[1532]. Cette *grâce* est compréhensible aussi comme une *grâce des choses* (selon les descriptions sartriennes des paysages vus et rappelés), à condition cependant de la rapporter à *un* point de vue choisi sur le monde d'après la configuration d'une situation donnée — le cadre que je choisis au sein du cadre

---

sciences humaines ») et Cl. VISHNU SPAAK, « L'être de l'homme à travers limites et finitude. Foucault et la critique de l'ontologie heideggérienne », *Philosophie*, 2014/4, n° 123, p. 28-57.

[1527] Voir *CDG*, p. 223. Nous renvoyons, sur le fini du *cosmos*, à l'ouvrage de référence d'A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini* [1957], tr. fr. de R. TARR, Paris, Gallimard, 1988. Voir aussi M. BITBOL, *Maintenant la finitude*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019, p. 55-56.

[1528] *CDG*, p. 165-166.

[1529] M. HEIDEGGER, *Ce qui fait l'essentiel d'un fondement ou raison* dans *Question I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 158. Sur la finitude chez Heidegger, cf. O. DEPRÉ, « Finitude et transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, série IV, tome 87, n° 75, 1989, p. 516-530, sp. 516.

[1530] *EN*, p. 368, 540 et 591.

[1531] *Infra*.

[1532] Voir G. IDT, « L'Engagement dans "Journal de guerre I" de Jean-Paul Sartre », art. cité, p. 402, repris par J. SIMONT, « Notice » des *CDG*, éd. citée p. 1380. On renvoie également à G. CORMANN, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 1, 2012, p. 286-302.

où j'existe, et que je vois dans son absoluité, à la fois parce qu'il est pour moi et parce que je sais que je peux le dépasser[1533].

Arrêtons-nous et terminons sur la note du mardi 26 septembre 1939. Sartre expose comment la finitude humaine, loin de se distinguer seulement de la mortalité, se vit plutôt *contre* la mort, à la fois comme une *réalité* et comme une *exigence*. *Réalité*, car la mort est la limite extérieure de mon existence — elle m'échappe et je réalise mes possibles contre cet événement que « je ne peux pas connaître et qui […] n'a pas pour moi de vérité »[1534]. *Exigence*, également, puisque, pour le soldat, « nous sommes finis — mais nos tâches aussi sont finies. On doit pouvoir se retenir de la mort jusqu'à ce que la tâche soit terminée. Après, on n'a plus qu'à se laisser aller. »[1535]

Ainsi ma finitude se vit-elle *en dépit* de ma mort ou alors *contre* elle. Dans tous les cas, elle n'est pas déterminée par la mortalité comme ce pour quoi, en vue de quoi, elle serait libre. D'où la remarque suivante : « Nous ne connaissons que la mort d'autrui, par suite notre mort est objet de croyance »[1536]. Croyance sur laquelle repose la croyance au salut, mais croyance qui oriente aussi les dispositifs de connaissance et de soin autour de la santé. Si le fait de la mort est appris par autrui, la maladie comme la santé dépendent aussi de lui, tout comme la finitude. En effet, la finitude n'est pas une création de moi par moi avec ma liberté et ma conscience. Elle est ce qui conditionne la liberté dans et par une inscription dans un monde où je me donne à autrui par le biais de mon corps. Alors, puisque « le corps conditionne la conscience comme pure conscience du monde », il est aussi condition d'un être-fini que je peux réaliser : ce corps, avec ses maladies, ses infirmités, etc., « est précisément la nécessité qu' *il y ait un choix*, c'est-à-dire que je ne sois pas tout à la fois »[1537]. En conflit contre l'idée de salut, Sartre est précisément en conflit contre ce désir d'être tout (union mystique que nous avons vue, avec sa variation bataillienne sur l'impossible), désir qui est aussi son désir littéraire (tout écrire) et philosophique (penser l'être comme le non-être). L'importance reconnue au fini, éloignée aussi bien de l'antique schème cosmologique que de la mortalité heideggérienne, est le moyen d'une lutte contre l'idée de salut qui se réalise aussi au niveau de la réflexion de type phénoménologique.

Maintenant que nous avons vu les singularités de l'approche sartrienne de la finitude, nous nous intéressons davantage à ce corps. Nous verrons quels sont ses maux et quelles conduites il est susceptible de conditionner.

[1533] Selon la remarque de J.-F. LOUETTE dans *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 408 : « la finitude est aussi la possibilité de dépasser perpétuellement la finitude ».
[1534] Selon les mots de *VE*, p. 71.
[1535] *CDG*, p. 175.
[1536] *Ibid.*, p. 225.
[1537] *EN*, p. 368.

β. Des maux

β.1. Dissociation, automutilation et anorexie

L'approche du mal physique est plurielle chez Sartre. Elle sert, entre autres, à marquer la distinction entre le psychique et le physiologique. Dans le champ romanesque, et notamment dans *L'Âge de raison*, cette séparation est incarnée par des personnages tels que Boris ou Ivich.

Ainsi, Boris ressent-il un dégoût profond pour son corps et tous ses mouvements. Il hait autant ses désirs charnels que les marques du temps sur son visage. Il ne se reconnaît pas dans ses mains qu'il voit comme des crêpes. Quant à Ivich, elle avoue détester qu'on la touche et craindre la lumière du soleil. Par contre, elle se laisse éblouir par l'événement de son automutilation. Acte de provocation, certes, mais il y a aussi dans cette blessure le signe d'une dissociation radicale entre l'esprit et le corps que la jeune femme résume ainsi : « Je croyais que ma main était une motte de beurre »[1538].

Les exemples de douleurs physiques que les personnages s'infligent à eux-mêmes sont nombreux[1539]. Dans le cas de Daniel, le désir de se faire mal physiquement répond au modèle de l' « héautontimorouménos », du bourreau de soi-même, que Sartre trouve chez Goethe et Baudelaire. La punition est une autosanction. Le mal moral et la honte de soi se transposent dans un mal imposé au corps[1540]. Des analyses de l'hystérie flaubertienne vont dans ce sens. Le rapport entre l'âme et le corps ne s'entend plus alors sous l'angle de la distance, mais sous celui d'un lien *dynamique*. Les maux corporels sont comme la métaphore d'un conflit psychique intense et sans résolution. D'autres analyses de Sartre font aussi du corps la scène de troubles psychiques. Elles portent sur les maladies alimentaires et fournissent des vues intéressantes pour aborder l'anorexie.

Qui est l'anorexique? On connaît mieux les réponses de Lacan (1958) et de Deleuze (1977) à cette question. Loi du désir[1541], corps anorganique[1542]. L'anorexie est une maladie qui procède moins par *représentation* que par *revendication*. Avec le corps amaigri s'exprime autant le jeu de la trahison des besoins que l'affirmation d'une irréductibilité assumée de l'existence désirante à la mécanique des besoins-plaisirs[1543].

Les analyses sartriennes sur le comportement anorexique sont moins connues, mais elles n'ont rien de négligeable. Dans *L'Idiot de la famille*, Sartre fait un parallèle entre l'anorexie et l'hystérie flaubertienne pour inscrire les deux névroses au sein du même spectre pathologique. Dans un cas comme dans l'autre,

---

[1538] *AR*, p. 609.

[1539] Cf. l'article « Sartre and the Self-Inflected Wound » de K. DOUGLAS, dans *Yale French Studies,* n° 9, 1952, p. 123-131.

[1540] Voir J.-P. MARTIN, *La Honte. Réflexions sur la littérature* (2006), Paris, Gallimard, « Folio », 2017 — à partir de *Le Livre des hontes*, Paris, Seuil, «Fiction & Cie», 2006.

[1541] Dans « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » (1958), Lacan révèle que le sujet anorexique est celui qui cherche à signifier l'irréductibilité de son désir à un besoin. L'envie de « manger *rien* » fait figure de renvoi au décalage perpétuel entre un objet et l'autre, que l'on peut mettre en perspective avec l'impossibilité d'atteindre l'objet-a du désir.

[1542] Deleuze, dans ses entretiens avec Claire Parnet, place l'anorexique au cœur d'une architecture complexe des désirs qu' « elle » se construit selon les constructions opérées par le cadre socio-économique. Pour résumer : l'anorexique veut se créer *un corps anorganique* qui ne soit pas soumis à la satisfaction des besoins ni, par conséquent, aux rythmes de la vie physiologique.

[1543] J. LACAN, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » [1958] et G. DELEUZE, *Dialogues* avec Cl. PARNET, *op.cit*.

une liberté s'aliène dans une structure pathique de culpabilité et de culpabilisation. Elle s'inscrit au cœur d'une difficulté originelle (*désamour* maternel ou *trop bel amour* maternel) qui, différemment mais profondément selon les sujets, va creuser le désir et rendre son objet à jamais indisponible[1544]. La clarification suppose de passer par une approche analytique et synthétique pour intégrer le trouble à tout le processus par lequel une misère mentale s'exprime en privant le corps.

Question essentielle : *que* fait l'anorexique? La réponse sartrienne est synthétisable comme suit : l'anorexique met en œuvre le désir d'une libération de la culpabilité par la culpabilité et la supplication de l'autre. L'anorexique fait donc de son corps la scène du désir[1545]. Sartre le montre en étudiant le cas de l'ami de Flaubert, Alfred Le Poittevin, un anorexique « typique »[1546]. Le *drame* du jeune homme se joue au sens d'une *dramatisation* (une scéno-*praxis*) : « Il prend son anorexie réelle pour *analogon* d'une anorexie imaginaire »[1547]. Comme l'a soutenu Jean Bourgault, l'ensemble de cet impossible drame ne peut être compris que par rapport au langage et au sein d'une structure familiale dont les résonances vont être déterminantes dans l'ensemble des rapports intersubjectifs : « On n'est pas impunément le fils de la belle Madame Le Poittevin ». La compréhension et le soin du trouble anorexique ne sauraient faire abstraction de ce constat, quoi qu'ait pu en dire une critique de « Sartre, lecteur de Freud » comme Josette Pacaly[1548] L'approche sartrienne offre une clé de compréhension supplémentaire qui permet de mieux cerner les aspects d'une solution misérable, ou d'un *salut horrible* qu'un sujet a trouvé afin de résoudre les « contradictions qui le déchirent »[1549]. Par exemple, le rapport de Flaubert à sa mère éclaire au moins partiellement la part anorexique (« part du Démon ») qui s'écrit dès les récits de jeunesse avec la défense d'une anorexie apathique dont le monde est responsable : si je ne désire *rien*, c'est parce que « les voluptés terrestres ne sont pas désirables »[1550]. Cette responsabilisation des autres n'est pas une solution de facilité, pas non plus un mensonge à soi ni une sorte de simple déni.

L'une des réponses au pourquoi de l'anorexie (désir du *rien*, désintérêt pour les plaisirs de la vie) est donc celle d'une mémoire malade constituée au sein de ce premier réseau relationnel qu'est la famille. Le vécu de cette mémoire, selon le récit qui en est fait et le projet du sujet, peut amener un trouble psychosomatique complexe. Afin de mieux le dénouer, il convient d'examiner ses fils (frustration, ressentiment), le lieu où ils vont (culpabilité de l'autre) et le point d'où ils viennent (« infinie lacune »)[1551]. Fils d'un nœud ou d'une tresse sans dénouement, sans fin : on ne peut pas *tout* comprendre d'une maladie. La finitude concerne donc aussi le champ du savoir et de ses effets : le médecin ne peut ni tout savoir, ni

---

[1544] *IFI*, p. 289-290. Sur la carence originelle de Flaubert, cf. A. CHABOT, *Sartre et le Père*, *op.cit*., p. 244-246. Sur les aspects lacaniens dans la théorie sartrienne de l'aliénation à partir de 1947-48, voir A. FERON, « La dialectique de l'Autre. Lacan et les sources d'une nouvelle pensée de l'aliénation chez Sartre et Beauvoir », article cité, p. 197-201 et p. 209-215.

[1545] Nous reprenons une synthèse dans « Group Therapy as a Revolutionnary Praxis. A Sartrean View », *Sartre Today. A Centenary Celebration*, A. VAN DEN HOVEN et A. LEAK (éd.), New York & Oxford, Berghahn Books, 2005, p. 133-152, sp. 147 (pour la citation et l'essentiel de l'analyse sur l'anorexie dans l'*IF*).

[1546] *IFI*, p. 1000-1001.

[1547] *Ibid*., p. 1021.

[1548] Voir *Sartre et la Psychanalyse, op.cit*., p. 366.

[1549] *IFII*, p. 1751-1752. Voir aussi *IFIII*, p. 131.

[1550] *IFI*, p. 238.

[1551] *Ibid*., p. 290-292.

tout soigner — il n'est pas Dieu. La désacralisation réalisée n'a pas pour conséquence une exigence moindre dans le travail de diagnostic et de soin. Les malades ne se ressemblent pas et ne se traitent pas identiquement ; ils exigent un effort accru de réflexion. Par exemple, les névroses de Flaubert et de Le Poittevin ne sont pas les mêmes, leur compréhension suppose des angles d'analyse différents. Elles se perçoivent plus distinctement quand elles sont comprises aussi bien dans les traits singuliers des relations familiales, que dans une certaine lecture linguistique des traits familiaux (l'amour pour Gustave, la beauté pour Alfred).

L'approche du comportement anorexique est clarifiée. L'attitude du sujet névrosé est une auto-destruction dont l'envers constitutif est une vengeance passive retournée contre les autres, s'accompagnant tantôt du dégoût de soi (Flaubert), tantôt d'un narcissisme profond (Le Poittevin). Avec les clés sartriennes, on ne tombera pas dans une reproduction monotone du freudisme, mais on parviendra à déchiffrer plus justement les aspects de l'histoire complexe d'un sujet avec les pièges qui sont les siens[1552]. L'anorexie est l'un de ces pièges. On en comprendra mieux les mouvements quand on ne les verra pas tant comme des rouages ou comme des problèmes individuels, que comme des formes de régulation perturbées par certaines fictions et relations familiales. On les comprendra davantage aussi quand on les interprètera en lien avec la régulation émotionnelle dans une « problématique d'intersubjectivité et d'intercorporéité »[1553]. Sur ce point, nous retrouvons l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. Jérôme Englebert a défendu pertinemment cette thèse : la psychologie phénoménologique enrichit notre approche du sujet anorexique en *comprenant* ses émotions en tant qu'elles régulent le monde, dans des modalités adaptatives et constructives qui sont variables, mais qui sont subjectivement dépendantes des rapports aux autres et des façons de se subjectiver et de s'intersubjectiver à travers le corps et les discours autour de ce corps. Un point de compréhension remarquable est celui du projet, pour le sujet hystérique et, plus particulièrement, anorexique, de se sauver par un absolu défini (néant, beauté). Il innerve et rejaillit sur la signification conférée aux douleurs infligées et à leur vécu.

Soulignons, en outre, l'apport de l'idée de complexes de relations psychosomatiques qui ne sont pas séparables d'une certaine lecture et écriture du corps au sein de relations multiples. Trois propositions fondamentales peuvent être relevées. 1. Mon corps et ses maux sont dépendants des autres, dans le cadre de ce qu'on peut appeler une donation et cognition phénoménologiques présentées dans *L'Être et le Néant*. 2. Mes émotions régulent un monde où j'existe avec d'autres, selon ce que montre Sartre dans *L'Esquisse d'une théorie des émotions*. 3. Enfin, mes attitudes qui se jouent dans mon corps ne sont pas séparables de rapports subjectifs incarnés et linguistiques. Ces trois propositions s'inscrivent dans une réflexion nécessaire sur *ce que souffrir veut dire*, par rapport à laquelle se posent la question du salut —

[1552] J. BOURGAULT, « On n'est pas impunément le fils de la belle Mme Le Poittevin », *TM*, n° 634-635, p. 94-127, p. 120.
[1553] J. ENGLEBERT, « Troubles du comportement alimentaire et régulation émotionnelle », *Centre international de psychosomatique*, 2018, n° 8, p. 38-46.

horrible ou non — et la détermination du sens, comme des conditions, de sa version nouvelle qu'est la santé.

β.2. Ce que souffrir veut dire

Loin d'être absurde, la souffrance *signifie* et elle signifie même de manière plurielle[1554]. La thèse sert à critiquer une psychologie mécaniste qui se passe de mots. Elle est aussi mobilisée par Sartre, dans la *Transcendance de l'Ego*, pour souligner la faiblesse de l'idéalisme et de ses représentants (Léon Brunschvicg en tête). S'il est un salut ou une santé véritable à atteindre par le bon usage de la pensée, ça ne saurait être par la philosophie idéaliste, ce système d'idées « sans mal […] où l'effort d'assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées. »[1555]

Il faudrait donc privilégier une approche réaliste, à condition de ne pas plaquer sur la souffrance vécue des schémas explicatifs qui négligeraient sa *signification* (articulable), ou alors, son *sens* (inarticulable). Si souffrir veut bien dire quelque chose, cela ne suppose pas que la souffrance puisse être analysée simplement de façon linguistique (phrase → syntagmes, syntagmes → idiomes, idiomes → morphèmes et phonèmes). Cela n'implique pas d'être absolument séparé du sens de ses propres douleurs et des douleurs de l'autre.

Sartre essaye ainsi de comprendre la souffrance de Flaubert et de voir comment l'auteur de *Madame Bovary* en est venu à confondre tout son être avec sa névrose et à voir en elle, moins une maladie qu'un moyen nécessaire pour se sauver :

> Flaubert n'a cessé de considérer sa névrose comme le fait le plus hautement significatif de sa vie […] il n'a jamais pensé qu'il s'adaptait ou qu'il s'adapterait à sa maladie mais, tout au contraire, que sa maladie était, par elle-même, adaptation […] il la tenait pour une réponse, pour une solution.[1556]

Il est donc essentiel d'inscrire ce sens dans le réseau de ce qui est dit et de ce qui est tu, entre les mots *pour rien*, les aveux importants, les silences, les lettres, les fictions, etc., et ce qui est dit *indisable*. Quand *l'idée se fait chair*, pour prendre l'exemple de la nervosité névrotique de Flaubert, ou encore quand *la chair fait naître l'idée* de la souffrance, l'expression du mal peut produire du sens même quand elle concerne une dimension absurde de l'existence.

Le mal vécu par soi, ou reconnu chez l'autre, se pense ainsi en relation avec la question du sens, au sein du problème posé par deux questions d'enjeu essentiel : peut-on trouver du sens au fait de souffrir?

[1554] À la façon dont une phrase dite dit toujours plus que l'information qu'elle délivre (selon une hypothèse de P. BOURDIEU défendue notamment dans *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982).
[1555] *TE*, p. 18-19.
[1556] *IFII*, p. 1809-1810. En *IFIII*, p. 9, Sartre rappelle que la névrose est « une adaptation au mal, entraînant plus de désordres que le mal lui-même ». L'idée de la névrose comme conduite adaptative se trouve déjà chez Freud (cf. l'article « Névrose » dans *Vocabulaire de la* psychanalyse, par J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS ; sous la direction de D. LAGACHE, Paris, Gallimard, Quarto, 2007).

si oui, comment et comment l'entendre? On prendra deux exemples sartriens pour creuser le sillon d'une réponse.

Premier exemple, la torture. Ce thème « hante la pensée de Sartre et la suscite »[1557]. En 1957-1959, plusieurs textes abordent les silences complices autour de *la* question en Algérie — dont *Les Séquestrés d'Altona*[1558]. En 1941-46, Sartre s'est interrogé sur la crainte de trop souffrir pour se taire et en a fait notamment la pièce *Morts sans sépulture*. La première question de la scène I du premier tableau présente l'essentiel de l'intrigue et des échanges entre les personnages : « Allez-vous parler, à la fin? »[1559]. Le questionnement ne porte donc pas tant sur ce qui se passe à la fin (la mort) que sur ce qui la précède (la souffrance pour taire, celle de dire). Ce sont les mots de Sorbier à Lucie : « Qui t'a parlé de mourir? On cause sur ce qu'ils vont nous faire *avant*. Il faut bien qu'on s'y prépare »[1560]. Les formes et degrés de souffrance sont présentés dans une certaine diversité : *ne pas trop* souffrir, souffrir *pour rien*, souffrir *pour de vrai*, souffrir *ensemble*, souffrir *pour gagner*, etc. Sartre précise les expressions du souffrir dans les descriptions des scènes de torture — les poignets qui se serrent avec les mâchoires, les ongles arrachés, les cris, les syncopes, etc.[1561] Et chacun des personnages vit singulièrement la souffrance selon des raisons qui lui appartiennent. Sorbier : « c'est mon corps qui m'inquiète […]. J'ai un sale corps mal foutu avec des nerfs de femme »[1562]. Henri : « je me sens coupable », je souffre de ne pouvoir justifier ma vie, et, par conséquent, de ne pas pouvoir « sauver ma mort »[1563]. Jean : « je suis le plus malheureux de tous » car je suis séparé de la souffrance des autres qui souffrent pour moi. François : « j'agonise » de l'attente de la torture. Lucie : je ne sens rien et « voudrais que la douleur me dévore »[1564].

Cette diversité est cependant ordonnée par deux catégories : 1° il y a la souffrance qu'on *s*'inflige (« Tu peux te casser les os, tu peux te crever les yeux : c'est toi, c'est toi qui décides de ta douleur »), 2° il y a celle qu'on *nous* inflige (« Chacune [de nos souffrances] est un viol », parce qu'elle a été imposée par d'autres[1565]). D'où cette question sur *la* question : « Est-ce que ça garde un sens de vivre quand il y a des hommes qui vous tapent dessus jusqu'à vous casser les os? »[1566]. L'acception générale du verbe « souffrir » est à penser au sein d'une dimension de ce *scandale de la raison* : *le mal que l'homme fait à l'homme*[1567]. On ne confondra pas cette souffrance avec la supplication douloureuse de Job. Ce sont les limites de l'humain au sein de celles de l'humanité qui font question : lorsque la frontière entre la bête et

[1557] On renvoie à l'article de J. SIMONT, « "Ils se taisaient et l'homme naissait de leur silence". À propos de la torture dans l'œuvre de Sartre », *TM*, 2007, n° 643-644, p. 174-191.
[1558] Notre partie IV y reviendra.
[1559] *MsS*, p. 147.
[1560] *Ibid*., p. 152.
[1561] *Ibid*., p. 170, 174
[1562] *Ibid*., p. 154.
[1563] *Ibid*., p. 156 et 157.
[1564] *Ibid*., p. 187.
[1565] *Ibid*.
[1566] *Ibid*., p. 196.
[1567] Nous renvoyons à l'essai de M. REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique* [1995], Paris, Flammarion, « Champs Essais », 2010, ainsi qu'à M. FŒSSEL, *Le Scandale de la raison*, *op.cit*.

l'homme devient poreuse, et qu'on accepte que des êtres humains souffrent comme des chiens, ou comme des rats, « pour rien et sans faire ouf ».

Sauver sa souffrance, comme sauver sa mort, c'est pouvoir exprimer le « ouf » d'un soulagement : pouvoir la récupérer avec le sens qu'on lui donne. La pièce *Morts sans sépulture* résonne avec *Bariona*, non pas sur le plan de l'objet (la torture), mais sur celui du « jeu de la douleur et de l'espoir » — peut-on avoir l'espoir de sauver la douleur par le sens ouvert d'un espoir qui transforme le futur en avenir? La fin de la pièce de 1946 marque une distance, car la torture n'est pas un sujet comme un autre. Les derniers échanges entre les tortionnaires autorisent à envisager comme une signification vraie la proposition « Tout est noir » — car les morts sont injustifiables et les décisions prises, prétendument humaines, n'ont finalement rien d'humain[1568].

Sartre l'a expliqué dans ses déclarations sur *Morts sans sépulture*, la pièce concerne la justification de la souffrance infligée, pour le bourreau et pour la victime. Il y a une interrogation sur les limites entre l'humain et l'inhumain, celle-ci est redoublée par le poids d'une question sur les limites du sens, de l'absurde et du non-sens. Comment penser la torture si elle enlève du sens à la souffrance vécue? S'agit-il de ce qui est *absurde*, parce que le sens est tronqué (puisque la fin de la souffrance n'est pas justifiable) ou absent (puisqu'aucune raison ne peut rendre raison du fait de torturer)? S'agit-il d'un *non-sens*, parce que la souffrance ne signifie *rien* dans le contexte de la torture, ni même ne signifie rien du tout en soi? On pourra affirmer qu'il s'agit bien d'une situation limite entre l'absurde et le non-sens. La fin de *Morts sans sépulture* signifie l'absurde, spécialement compris au sens de la bêtise des bourreaux. Elle fait écho à l'absurdité de la fin de la nouvelle « Le Mur » : le sens est *arraché* par le dénouement, à la façon dont la mort arrache les possibilités de l'existence. On ne peut que suivre Michel Contat et Michel Rybalka en adhérant à ce constat : par le dénouement, sans salut ni grâce, de la pièce, on est ramené à voir ce qu'il peut y avoir à la fois de contingent et d'absurde dans la situation de la torture[1569].

En revanche, les échanges entre les prisonniers placent la pièce dans un *non*-sens au sens deleuzien d'un *trompe*-sens[1570]. Chacun des personnages essaye de voir si sa souffrance, sa vie d'avant et d'après, sa torture, peuvent avoir un sens, quel qu'il soit. Le verbe « gagner », répété à plusieurs reprises, s'entend ainsi : c'est le fait de pouvoir récupérer ce qui a été fait, les morts provoquées et sa propre mort dans et par la certitude d'avoir sauvé et de s'être sauvé par le silence. La belle signification de la phrase : « Ils se taisaient et l'homme naissait de ce silence », faisant résonner l'absoluité de l'humain dans le refus de parler, est partiellement mise à mal par *Morts sans sépulture*. Cette pièce, qualifiée par Sartre de drame « très sombre », met en scène finalement cette difficulté : on croit que du sens peut exister, et qu'il peut

[1568] *MsS*, p. 190-192.
[1569] M. CONTAT et M. RYBALKA, « Notice » de *MsS*, *TC*, p. 1341.
[1570] G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

produire le salut d'une vie en la sortant d'une situation absurde, sans savoir ni si ce sens existe, ni même s'il peut exister véritablement[1571].

À ce régime d'opposition, entre les victimes et les bourreaux, on ajoutera un autre couple d'opposés : les verticaux et les horizontaux. Pour ce faire, on prendra l'exemple des « potteux » et en particulier du personnage de Charles dans *Le Sursis*.

Charles est donc atteint de la maladie de Pott (une tuberculose osseuse) qui le contraint à vivre allongé. Au début du récit, il se trouve dans un établissement de soin : le sanatorium de Berck, qui sera évacué le 25 septembre 1938. Les scènes autour de cet événement apportent plusieurs lumières à la situation de l'être en souffrance, et, plus particulièrement, à celle du malade. Différents sens et significations sont donnés à la situation.

Un premier porte sur l'infirmité. L'infirme n'est pas seulement celui qui se trouve dans l'incapacité de réaliser telle ou telle action. Il est aussi un être incapable de réaliser sa volonté. Ainsi Charles répète-t-il à plusieurs reprises « Je ne veux pas, je ne veux pas », sans que cela aboutisse à un quelconque changement. L'infirme apparaît alors comme un être réduit au corps à la façon des choses. Charles emploie tout un lexique de la vie organique et minérale pour se décrire et décrire l'attitude des autres vis-à-vis de lui :

> Il ne s'ennuyait jamais. Les pots de fleurs ne s'ennuient pas. On les sort quand il fait soleil, on les rentre à la tombée du soir. On ne leur demande jamais leur avis, ils n'ont rien à décider, rien à attendre.[1572]
> […] J'étais malade, moi, personne ne m'a demandé mon avis […] ils me déposeront dans un coin comme une crotte.[1573]

Quand ce lexique n'est pas celui, plus indifférencié, de la chose ou de l' objet :

> quelque chose va leur arriver à tous. Pas à moi : Moi je suis un objet[1574].
> Une chose. Une pauvre petite chose abandonnée[1575].
> […] il avait oublié ses jambes, il avait trouvé naturel d'être poussé, roulé, porté, il était devenu une chose […].[1576]

En effet, selon les observations d'A. Helbo, « Charles dans *Le Sursis* est manipulé comme un objet mou […] [il] est "fait comme un rat" »[1577]. L'infirmité de son corps le voue à une vie horizontale, au ras des choses, faisant de lui une chose parmi les autres, sans nulle possibilité que celle d'une présence sans avenir. L'essentiel de la signification « être-infirme » est celle d'une chosification que Charles exprime avec un langage qui sert à la communiquer. Il s'analyse à la façon dont les autres le voient. Il présente son infirmité en tant qu'elle ôte tout sens-direction à sa vie : « Moi, je suis un objet »[1578].

[1571] J.-P. SARTRE, déclarations pour *Combat*, 30 octobre 1946 et pour *Les Cahiers libres de la jeunesse*, n° 1, 15 février 1960, *TC*, p. 202-203. Voir aussi la notice de la pièce par M. CONTAT et M. RYBALKA, *TC*, p. 1332-1341.
[1572] *S*, p. 758.
[1573] *Ibid*., p. 775.
[1574] *Ibid*., p. 761.
[1575] *Ibid*., p. 922.
[1576] *Ibid*., p. 945.
[1577] A. HELBO, *L'Enjeu du discours*, *op.cit*.
[1578] *S*, p. 761. L'expression est celle d'une aliénation de réification, selon les analyses de F. FISCHBACH, « L'aliénation comme réification », dans *Sartre et le marxisme*, sous la direction d'E. BAROT, Paris, La Dispute, 2011, p. 285-312.

Sa présence est *de facto* une présence morte. C'est l'autre lumière sur l'être-infirme que Sartre révèle avec le point de vue de Charles lui-même et avec la présentation de deux cadavres : celui d'Armand et celui de Charles. Le récit du 25 septembre raconte d'ailleurs, de manière simultanée, l'évacuation des malades et le départ du cortège funèbre :

> On avançait petit à petit, un arrêt après chaque tour de roue, la fosse sombre était au bout […]. De tout son long ; on le poussait vers la fosse obscure, il sentirait l'ascenseur se dérober sous lui […]. Ils le descendront dans la fosse avec des cordes et personne ne se penchera sur lui […] c'est triste de mourir comme ça […] il y eut un petit choc, il sembla à Charles qu'il planait à quelques centimètres au-dessus de sa gouttière, ils s'enfonçaient dans la fosse, le plancher du troisième étage était déjà au-dessus de sa tête, il quittait sa vie par en dessous, par un trou d'évier.[1579]

L'indistinction pronominale, le mouvement de descente, l'image finale de la fosse favorisent la confusion des destins. Qu'est-ce qui distingue l'être du malade allongé de l'être du cadavre? Rien, pour l'instant : « L'engluement dans la chair et dans la mort est identique », l'identité entre les deux étant en grande partie liée à la manière dont les autres, les vivants, « les debout », considèrent les êtres à l'horizontal : « Les pensionnaires de Berck, le [cercueil] sont traités par les porteurs comme de simples objets »[1580]. Pas étonnant, donc, que le potteux Charles reprenne ce point de vue. À titre d'exemple, on s'appuiera sur le récit du 23 septembre 1938, date à laquelle Charles apprend de l'infirmière Jeannine qu'il va être déplacé. L'analyse est celle de Jean-François Louette :

> [Charles apprend] que tous les malades de Berck vont être évacués, il s'exclame : "Ils m'auront eu jusqu'au bout." Le futur antérieur correspond au sentiment d'une vie close, sur laquelle on peut déjà prendre le point de vue de l'instant final futur, de la mort à venir. Et donc à la négation par Charles de sa propre liberté.[1581]

Pas étonnant non plus que Charles voie dans la guerre un moyen, pour les autres, devenus des cadavres renversés, de le rejoindre dans un type d'existence parallèle :

> S'il y avait la guerre, on serait tous parallèles […]. Les debout sont fatigués d'être debout, ils vont se coucher à plat ventre dans des trous. Moi sur le dos, eux sur le ventre : on sera tous parallèles.[1582]
>
> Il y avait assez longtemps qu'ils se penchaient sur lui, qu'ils le nettoyaient, le récuraient […] et qu'il restait immobile, avec toutes ces mains sur le corps, à regarder leurs visages à partir du menton […] la ligne noir des cils à l'horizon : "Ça serait à leur tour de s'étendre".[1583]

La guerre vengerait les malades? Pas tout à fait, puisque Charles reconnaît cette autre grande séparation liée à l'opposition couché/debout. Ceux qui portent leur existence sur leurs jambes vont connaître la guerre, la vivre, avant de tomber dans un ultime mouvement de verticalité. Alors que Charles reconnaît que la guerre ne lui arrive pas à lui, puisqu'il n'est plus un homme. Ici, on constate que la maladie est dépourvue d'un sens complet à la façon de la mort. Sa fin la fait tomber dans l'absurde avec

---

[1579] *S*, p. 925.
[1580] A. HELBO, *op.cit*.
[1581] J.-F. LOUETTE, « *Le Sursis* : cas limite du roman historique? », *Revue des sciences humaines*, « Écrits de guerre. Laboratoires esthétiques », n° 326, 2/2017, p. 147-166, 151 pour la citation.
[1582] *S*, p. 760.
[1583] *Ibid*.

un sens tronqué par une fin — « la fosse » — sans justification possible — injustifiable et qui laisse injustifié. Dans cette situation, le constat de Foucault au sujet du « salut —> santé » fonctionne d'autant mieux : l'idéal d'une *santé pour tous* (médecine universelle) est annulé par une grande différence entre les aptes et les inaptes, les valides et les invalides.

On sait l'importance de la perception du sujet concernant la détermination de la santé et de la maladie dans les travaux de Canguilhem. Sartre s'y intéresse également dans *Le Sursis*, en montrant d'abord comment la perception est fonction d'une certaine objectivation. Charles est un objet-malade dont les autres s'occupent. Sa position par rapport à l'altérité du personnel soignant le rend disponible. Selon le récit qui est fait des premiers moments de la vie de Charles à Berck, l'infirme devient malade à partir du moment où il accepte de se soumettre au regard médical et aux mains expertes des infirmières. La maladie peut ainsi être vue comme le produit d'une objectivation et d'une subjectivation : l'infirme devient malade en formant la pensée de soi en tant qu'objet — « Il fallait penser : "Je ne suis qu'une pierre, je ne suis rien qu'une pierre" »[1584]. Ce qui l'amène à la fois à lui donner une signification analysable, grâce au point de vue et aux mots des autres, et à envisager les options d'existence possible à partir de la connaissance qu'il possède d'elle. Facticité, quand tu nous tiens…

Reste que la pétrification évoquée n'est pas tout à fait une cadavérisation. On s'éloigne ici de l'analyse d'André Helbo pour souligner en quoi, avec le cas de Charles, Sartre rend compte des différentes dimensions de l'existence du malade, selon ses rapports avec les autres, et selon ses propres perceptions qui sont travaillées par ces rapports. Car l'objectivation, comme on l'a dit, est dépendante d'une subjectivation, et c'est d'elle que dépend la limite entre le normal et le pathologique. Charles ne cesse pas de percevoir, même si sa perception est modifiée par sa position : son odorat et son ouïe sont surtout mis en avant dans les descriptions de sa vie perceptive. En ce qui concerne la vue, Sartre la donne à voir selon les bornes qu'impose la position couchée ; et il montre, à plusieurs reprises, le personnage de Charles faisant tourner un miroir mobile pour parvenir à mieux voir ce qui se passe à côté de lui et derrière lui. La souffrance d'être infirme et malade est ainsi atténuée par un artifice technique.

Par ailleurs, le fait de devenir *comme une pierre* peut être vécu positivement par le malade. Si Charles se vit souvent comme une chose inerte, il se sent aussi soumis aux mouvements involontaires de son corps : « [des] fourmillements inquiets dans les cuisses et dans les jambes, [des] révoltes violentes et vagues de tout son corps l'avaient tourmenté sans répit […] »[1585]. La pétrification est ainsi une manière de lutter contre ces troubles physiques et contre l'angoisse qu'ils produisent. D'où la peur que la conscience de sa tempête organique ne revienne : « Mon Dieu, ça ne va pas revenir? ».

Le devenir-pierre peut s'appréhender à la façon, stoïcienne, de devenir indifférent. La distinction classique *ce qui dépend de moi/ce qui ne dépend pas de moi*, semble s'imposer pour recommander l'usage

[1584] *Ibid.*, p. 945.
[1585] *Ibid.*

d'une volonté et d'un jugement adaptés au meilleur vécu possible de la maladie. Ainsi, Charles paraît-il travailler sur lui pour adopter cet optimisme stoïcien que Sartre a présenté et critiqué dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Le personnage n'est plus tant dans la résignation que dans une forme de refus stoïque par lequel il accepte d'être l'objet de l'action des autres[1586]. Salut et santé se rejoignent dans un exercice de la volonté par lequel le sujet s'élève au-dessus de l' adversité.

Cependant, on ne poussera pas le rapprochement plus loin, car Charles n'est pas tant un héritier de Sénèque, adoptant une éthique du refus symbolique et abstrait de la réalité, qu'un malade qui vit sa maladie existentiellement, c'est-à-dire concrètement. La construction du personnage doit beaucoup aux critiques sartriennes du stoïcisme faites dans les *Carnets*. Résumons-les ainsi, avant de les traiter plus longuement : « le stoïcien ne parvient à sauver qu'une dignité humaine abstraite »[1587]. L'attitude de Charles, au moment de l'évacuation, n'est ni purement théorique, ni absolument symbolique, ni tout à fait complice. Disons, plus adéquatement, que le personnage fait l'expérience douloureuse d'une réalité passée qu'il doit quitter, pour concevoir d'autres possibilités selon un sens *à lui* qu'il veut leur donner. De ce point de vue, Charles incarne un déplacement des thèses de Sartre entre 1939-40 (rédaction des *Carnets*) et 1942-44 (rédaction du *Sursis*) : s'il faut accepter la situation imposée pour la vivre humainement, il faut aussi accepter de *se changer* pour envisager de nouvelles possibilités.

Dans *Le Sursis*, la rencontre entre Charles et Catherine est un opérateur important de changement. Au moment où Charles voit la femme malade, l'entend uriner et sent l'odeur de ses urines, il change d'approche. On quitte la perspective théorique présentée ainsi, avec les spécificités du stoïcisme (généralisation, abstraction, surplomb, distanciation) : « "Il n'y a que des malades". Ils se croient tout permis parce qu'ils sont des malades. Ni hommes ni femmes : des malades. Il souffrait ainsi mais il était fier de souffrir : je ne cèderai pas ; moi, je suis un homme. »[1588] On entre dans une description qui singularise la situation et qui impose une nouvelle conduite avec une palette de nouvelles possibilités : « C'est une malade. Toutes les envies, tous les désirs s'étaient effacés, il se sentait propre et sec, c'était comme s'il avait recouvré la santé. Une malade […] il était là, sec et dur, délivré ; il la protègerait. »[1589] Par là, le fait de devenir « sec et dur », comme une pierre, devient véritablement un choix. Un choix pour l'autre et pour soi, dans ce qui est envisagé, avec le conditionnel, comme l'engagement, et même, le serment, dans un avenir commun refluant sur le présent et le transformant. C'est la réinvention d'une liberté que Charles réalise ici, grâce à Catherine. La main du potteux, qui attrape celle de la malade, symbolise cette manière nouvelle de « prendre sa vie en main », avec ce que les *Cahiers pour une morale* présenteront comme « l'invention immédiate d'un projet nouveau » et la détermination de nouvelles « normes pour demeurer homme »[1590].

[1586] Selon la distinction qui est faite dans les *Cahiers pour une morale — CpM*, p. 344.
[1587] O. D'JERANIAN, « L'usage sartrien du stoïcisme dans les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale* », *Dialogue*, n° 55, 2016, p. 287-311, sp. 305.
[1588] *S*, p. 958.
[1589] *Ibid.*, p. 959.
[1590] *CpM*, p. 448.

On lira encore la scène des « amours potteuses » à l'aide de la référence à une autre scène pour montrer en quoi la souffrance du corps, au lieu d'affaiblir la compréhension sartrienne de la liberté présentée dès les *Carnets*, indique plutôt sa validité, avec ses nuances et ses difficultés. Puisque la liberté et la conscience s'incarnent dans une matérialité à la fois nécessaire et contingente, il importe d'en prendre acte et de voir comment, au sein même de l'infirmité d'un corps, des possibilités peuvent se faire jour. La faiblesse physique se dit en particulier au moment du départ, où Charles craint d'avoir la diarrhée : « ça l'avait pris dans le ventre comme un fou rire, cette sombre et violente envie de s'ouvrir et de pleuvoir par en bas »[1591]. Le « malade éprouve de façon exemplaire la contingence [de son] corps […] la métaphore de la pluie dit assez, sur un mode scatologique, quel renversement de tout ciel salvateur suppose et produit […] la contingence débordant le grotesque. » [1592]Le vécu de cette contingence paraît nécessaire pour pouvoir ensuite envisager, à défaut d'un paradis illusoire (Royaume céleste, Terre promise), un champ de possibles à hauteur d'homme, fût-il réduit à la position allongée. C'est la main de Charles qui produit ce champ ainsi : « Il étendit la main et la promena à tâtons […]. Le jeune corps se crispa, mais Charles rencontra une main et s'en empara. La main résista, il l'attira près de lui, il la serrait de toutes ses forces ».

On ne réduira donc pas la souffrance à la symptomatique médicale d'une maladie. On n'affirmera pas non plus que le sujet souffrant peut, pour n'importe quel mal vécu, lui donner un sens en le justifiant, ou bien par sa mort, ou bien par le refus symbolique du contexte. Le sens possible de la souffrance, choisie ou imposée, demeure rattaché à la contingence d'une situation et à la singularité du sujet qui la vit — et qui l'exprime.

Les réponses aux questions qu'on a posées ne sauraient se trouver que dans les ressources d'une psychologie phénoménologique. Celle-ci, à l'inverse du mécanisme ou de l'empirisme traditionnel, perçoit la réalité *humaine* telle qu'elle est, dans les modalités de son apparaître et de sa constitution, avec les possibilités qu'elle dessine pour les sujets. Les *Carnets de la drôle de guerre*, avant les *Cahiers pour une morale*, fournissent des apports pour aborder la notion de salut dans le cadre profane de la maladie et de son dépassement. On va donc voir quelle phénoménologie de la maladie propose le « Carnet I » et ce qui reste de cette psychologie phénoménologique dans les années 1940.

β.3. Aspects d'une écriture de la maladie dans le « Carnet I »

Les *Carnets* sont l'occasion pour Sartre de préciser plusieurs points de son rapport à la psychologie et à la phénoménologie. Les premières lignes du « Carnet I » ancrent déjà la réflexion dans l'articulation psychologie-philosophie en montrant le stoïcisme comme une *machinerie* psychologique faisant obstacle à l'exigence de se faire authentique. C'est du sein de cette exigence que l'on doit lire les *Carnets* et penser le statut spécial que Sartre donne à ses vues sur les mouvements du corps, les rapports entre le psychique

[1591] *S*, p. 956.
[1592] J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 25.

et le physiologique, les manifestations d'une maladie, la comparaison entre l'être-en-guerre et l'être-malade, etc.

La quête de l'authenticité fait en grande partie la singularité du texte. L'objet de la recherche du soldat Sartre s'appuie sur un usage singulier de l'écriture diariste. L'emploi du retour sur soi, avec une plongée dans l'intimité, n'est pas dissociable d'une entreprise critique qui bataille avec les lieux communs ainsi que les postures du discours sur soi[1593]. Cette opération critique ambitionne de tout dévoiler, dont les insuffisances d'une psychologie introspective ou encore d'un finalisme psychologisant et d'un déterminisme psychologique[1594].

L'objectif du travail n'est pas tenu secret. Dès ses lettres de jeunesse, Sartre a indiqué l'intérêt, pour lui, de recourir à ce type d'écriture. Ainsi, dans une lettre à Simone Jollivet en 1926, le jeune normalien a affirmé vouloir atteindre « un certain idéal de caractère : la santé morale, c'est-à-dire le parfait équilibre »[1595]. Une influence mêlée du stoïcisme et du nietzschéisme est discernable dans une approche qui inscrit la psychologie au sein d'une éthique philosophique. Le sujet est envisagé dans une transformation qu'il produit lui-même — que celle-ci passe par l'imposition d'un ascétisme, ou encore par l'impératif d'appréhender les conditions d'une *grande santé* du corps.

En 1939-1940, Sartre a changé au point de convoquer les images de la mue, de la vie coupée en deux (grandes images de la conversion sartrienne). Ce changement implique un autre rapport au salut et à la santé. Il passe par la critique du soubassement individualiste des philosophies commandant à l'individu, dans la solitude fondamentale de son être, de faire son salut. Non que Sartre ne reconnaisse ni ne revendique sa singularité, en la mettant en perspective par rapport à d'autres dans leur usage du journal — Chamson, Gide, Green, Leiris, etc. — et dans leurs approches de la psychologie — psychologie stoïcienne, psychologie d'introspection proustienne, psychologie cynique, etc.[1596]Il n'empêche que cette singularité apparaît comme devant se vivre et s'écrire sur un plan collectif, lequel n'implique pas une homogénéisation des existences, mais l'idée d'une « histoire » qui croise les plans de la temporalité originelle, de la temporalité psychique, de l'*Erlebnis* et de l'histoire collective[1597].

Dans ce canevas, le mot « psychologie » reçoit une compréhension spécifique par l'auteur des *Carnets*. Le terme est entendu, au sens large, moins comme une science des états de la conscience, que comme une certaine appréhension des formes d'existence de la conscience (conscience spontanée,

---

[1593] Nous indiquons les analyses de J.-F. LOUETTE dans « La main extime de Sartre », à la notice du texte par J. SIMONT et à l'article co-écrit par M. CONTAT et J. DEGUY, « *Les Carnets de la drôle de guerre*. Effets d'écriture, effets de lecture », *op.cit*.

[1594] *CDG*, p. 277.

[1595] *LCI*, p. 9-11, citée par M. CONTAT et J. DEGUY dans « *Les Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », art. cité, p. 39. En effet, il ne faut pas négliger « l'autre Simone », cf. J. LECARME, « L'autre Simone », *ÉS*, n° 24, 2020, p. 217-231.

[1596] Cf., sur Sartre lecteur de Gide en 1939-40, les analyses de F. WALSCH, « Lecture, écriture de soi et engagement de l'écrivain. Autour de Sartre lecture du *Journal* de Gide durant la drôle de guerre », *Politiques de la littérature. Une traversée du XX^e siècle français*. Article d'un Cahier Figura, en ligne sur le site de l'Observatoire de l'imaginaire contemporain : http://oic.uqam.ca/fr/articles/lecture-ecriture-de-soi-et-engagement-de-lecrivain-autour-de-sartre-lecture-du-journal-de. Consulté le 20 mai 2020.

[1597] Voir *CDG*, p. 244.

conscience empoisonnée, conscience désincarnée, etc.). La psychologie se lie à la *psychè*, selon une caractérisation déjà donnée en 1936 et qui sera reprise puis précisée par *L'Être et le Néant* : « Nous nommons *psychè* la totalité organisée de ces existants qui font cortège permanent à la réflexion impure et qui sont l'objet naturel des recherches *psychologiques* »[1598].

La dégradation de la conscience, lorsqu'elle passe de la pureté à l'impureté, de la réflexion pure à la réflexion impure, recevra une détermination ontologique permettant d'inscrire les actes et objets psychiques dans la perspective d'une « décompression d'être » et d'un « décollement de l'être »[1599]. On n'anticipe pas sur ce qui concernera le double sauvetage réalisé par le traité de 1943.

Pour lors, d'après les *Carnets*, la psychologie présentée par Sartre est revendiquée comme étant une psychologie de la liberté. Elle est placée dans la dépendance d'une philosophie existentielle — condition pour ne pas tomber dans la confusion de la psychologie et de la physique, avec l'imposition d'un déterminisme et la négligence de ce qui fait l'existence humaine[1600]. C'est avec *cette* psychologie en tête que l'expérience de la maladie est présentée.

L'épidémiologie maniée est classique. Les maladies mentionnées (le choléra, la bronchite) le sont pour leur différence de nature, sans être convoquées pour elles-mêmes. Dans la mesure où l'objectif des *Carnets* est de penser l'être-en-guerre afin de parvenir à mieux le vivre, sans la prétention de le dépasser, la référence aux maladies virales et bactériennes sert essentiellement de point de comparaison. Peut-on assimiler la guerre à un virus? Qu'est-ce que la maladie change pour un soldat? Les questions s'inscrivent dans les « Tribulations d'un stoïque » et ouvrent sur des propositions pour déterminer la meilleure psychologie à adopter.

À la page 149 des *Carnets*, Sartre écrit : « la guerre n'est pas le choléra ». Selon le soldat-diariste, c'est Beauvoir qui lui aurait permis de revenir sur l'association guerre-maladie pour voir dans la guerre un mal à part. L'aveu ne clarifie cependant pas l'idée. En effet, dans le *Journal de guerre*, le Castor multiplie les rapprochements entre le mal de la guerre et celui qui ronge le malade. Par exemple, à la date du 8 septembre 1939, on lit : « Je ne sais par quel bout saisir la guerre, rien de plein, comme disait Roulet à propos de la maladie, une éternelle menace »[1601]. Menace décrite entre l'attente d'un miracle, la critique de la fuite dans la peur et le renoncement au monde d'avant. Plus loin, à la date du 20 septembre 1940, Beauvoir reprend la même association pour définir son rapport au monde informe de la guerre : « Le malheur est en moi, comme une maladie intime et particulière. Une vraie maladie — ce n'est pas la saisie d'un objet, ni de ma vie, ni de la vôtre. »[1602] Alors, comment comprendre ce passage des *Carnets* : « En

[1598] *EN*, p. 198.
[1599] *Ibid.*, p. 113.
[1600] *CDG*, p. 549.
[1601] *JG*, p. 33.
[1602] *Ibid.*, p. 356.

septembre 1939, j'ai dit : "Je subis et j'accepte la guerre comme le choléra". Mais c'était un point de vue faux, comme le Castor me l'a montré. La guerre n'est pas le choléra »[1603] ?

À l'inverse de Beauvoir qui pense, dans ces pages de son *Journal*, les effets de la guerre en termes de maladie pour signifier leur *intériorisation*, Sartre essaye de penser la singularité du phénomène par *dissociation*. Métaphore constructive dans le *Journal de guerre*, déconstruction dans les *Carnets de la drôle de guerre*. L'approche négative de Sartre lui permet au moins d'aboutir à une conclusion partielle sur la guerre : elle est avant tout une situation à vivre.

La remarque suivante : « et n'espérez point vous sauver par le dessus », dit beaucoup des pensées du soldat en tant qu' être-pour-la-guerre. Dépasser la situation dans et par de nouvelles fins n'est plus d'actualité. Ce qui vaut, c'est une assomption à vivre cette situation, dans les limites imposées. Olivier D'Jeranian a souligné ce point dans une lecture croisée des *Carnets de la drôle de guerre* et des *Cahiers pour une morale*[1604]. D'un texte à l'autre, le décalage entre l'acceptation et le changement est particulièrement perceptible en ce qui concerne la maladie. L'exemple fonctionne partiellement comme le terme d'une analogie avec l'être-en-guerre. Les *Carnets*, dans le va-et-vient d'une réflexion entre stoïcisme, maladie et guerre, posent fondamentalement le problème de l' assomption[1605]. Au lieu de se « sauver par le dessus » (image de la citadelle intérieure), l'individu en guerre doit assumer la situation présente sans vouloir la changer par une fin supérieure[1606]. Le rapport à l'avenir est marqué par une impossibilité. Il ne porte la trace d'aucun salut puisque, selon les mots du « Carnet I », si la guerre est un mal ou une maladie, voire « *le* Mal, même », il ne s'agit pas pour Sartre, « de couper ce mal aux racines ». Nulle suppression ne peut être envisagée :

> je ne puis que l'endurer [la guerre]. […] je veux l'endurer et la comprendre, faute de pouvoir me perdre, faute de pouvoir en appeler contre elle à l'avenir. Je suis un conservateur. Je veux conserver le monde tel qu'il est, non parce qu'il me paraît bon […] mais parce que je suis dedans et que je ne puis le détruire sans me détruire avec lui.[1607]

Ainsi, l'exemple de la maladie participe d'une émancipation à l'égard de la psychologie stoïcienne qui manque deux choses, selon les remarques synthétiques d'Olivier D'Jeranian : 1° une pensée et une manière d'être authentique ; 2° l'acceptation de l' être-en-situation[1608]. Par conséquent, dans son effort d'abstraction et de maîtrise symbolique de soi, le soldat stoïque est celui qui « s'abandonne volontaire[ment] à l'autorité militaire, comme […] un malade envers ses médecins ». Pas tout malade,

---

[1603] *CDG*, p. 149.
[1604] O. D'JERANIAN, « L'usage sartrien du stoïcisme », art. cité.
[1605] *Confer* les analyses de J. SIMONT, notamment *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 80-81 ; la « Notice » des *CDG*, p. 1375-1379 et l'article « "Se vaincre soi-même plutôt que la fortune". Le stoïcisme chez Sartre et Deleuze », *ÉS*, n° 6, 1995, p. 175-193.
[1606] En parallèle avec *Le Sursis* (selon l'analyse de D. HOLLIER dans *Politique de la prose*, *op.cit.*, p. 62-65), on peut dire que les *Carnets* font voir paradoxalement le relief d'un sujet « en voie de généralisation et de dissolution » (p. 62). Cela est particulièrement visible dans le « Carnet I » où Sartre raconte les scènes de l'intimité (toilette, défécation) en commun et affirme que les corps deviennent humiliés à la façon d'une « machine » à vidanger ou de la vie « baveuse et obscène » de l'escargot (*CDG*, p. 152-153).
[1607] *Ibid.*, p. 211-212.
[1608] O. D'JERANIAN, « L'usage sartrien du stoïcisme », art. cité, p. 292.

mais celui qui se laisse aller à un optimisme dont l'envers est le déni de la réalité présente et même, de la réalité humaine en tant que « facticité investie »[1609].

Alors, pour continuer sur la voie de l'analogie entre la maladie et la guerre, on pourra observer, selon les notes des *Carnets*, que les deux doivent être vécues dans le cadre indépassable qu'elles imposent. Pas de salut dans l'avenir, mais une possibilité de mieux vivre ce qu'il y a de nécessaire relativement au présent du vécu. D'après cette psychologie de l'assomption à exister (comme acceptation de la situation présente et réalisation de soi à travers elle) : « Je suis beaucoup moins malheureux si j'accepte de souffrir »[1610]. Le bon rapport à la maladie comme à la guerre n'est donc pas celui de la « machinerie stoïcienne », pas plus que celui d'une fuite dans l'émotion — deux attitudes qui, selon Juliette Simont, ont en commun la rupture qu'elles produisent « de la relation synthétique et conflictuelle avec l'être »[1611].

La bonne psychologie, pour ne rien perdre de cette relation, est celle de la liberté en tant que totalisation. Pensée totalisante, mais cependant pas égalisatrice ni homogénéisante. Sartre file la métaphore entre la guerre et la maladie ; il fait aussi de la maladie un cas à part. On peut certes, en temps de paix, se sauver d'une maladie et trouver du sens à vouloir dépasser l'état malade par la santé. En revanche, le temps de la guerre n'est pas celui d'un mal viral ni microbien dont il s'agirait de sortir[1612]. Par ailleurs, la distinction y est renforcée entre les malades et les bien-portants. Comme on l'a vu avec le personnage de Charles — inspiré de l'expérience vécue par Lionel de Roulet —, « le malade se transforme en chose dans la mesure où on lui ôte ses possibilités propres et où il dépend des possibilités d'autrui »[1613]. Le processus de chosification du malade est accentué, non seulement parce que le malade n'est pas bon pour assurer la défense de la patrie, non seulement parce que son statut est acté sur un plan administratif, mais parce que cette chosification est concomitante et même constituante de l'être-en-guerre : « je prête mon corps »[1614]. On ajoute que la distinction sain/malade s'inscrit dans une séparation plus large entre le mal vécu comme une maladie et *« le* Mal » de la guerre. Peu importe d'avoir une bronchite ou de s'en remettre, pour reprendre un exemple sartrien : dans tous les cas, les possibilités d'avenir sont coupées et le corps de chacun n'est qu'une « misère anonyme »[1615].

La note du jeudi 5 octobre 1939 montre comment Sartre, progressivement, sépare un mal de l'autre. La guerre est décrite d'abord comme une maladie, apparue le 2 septembre 1939 et transportée par les soldats : « Nous sommes comme des pestiférés qui apportons partout notre mal avec nous et contaminons tout »[1616]. Ensuite, le diariste voit la situation de conflit comme un état à part, qui évolue selon sa propre logique dans le corps des soldats et qui, dans le même temps supprime tout horizon de

[1609] *Ibid*.
[1610] *CDG*, p. 146.
[1611] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté, op.cit*., p. 80.
[1612] *CDG*, p. 212.
[1613] *Ibid*., p. 153.
[1614] *Ibid*., p. 185.
[1615] *Ibid*., p. 209.
[1616] *Ibid*., p. 208.

sens et ôte toute valeur significative à la souffrance. Alors, pour que la guerre ne soit pas qu'une « drôle de guerre », Sartre est impatient de la souffrir dans son corps, mais il reconnaît aussi : la souffrance physique est sans importance, elle « ne compte *pas ici* », dans la mesure où elle se vit avec la destruction du champ des possibles[1617].

Si les *Carnets* associent la guerre à la maladie, avant de l'en dissocier, ils fournissent toutefois de quoi produire une psychologie de la maladie dont la validité est indexée à l'authenticité. Au lieu de favoriser un décrochage entre le malade et son mal, et au lieu d'inviter le sujet souffrant à soumettre les conditions de sa vie aux seules mains des professionnels de la santé, Sartre inscrit la maladie dans le cadre du présent et montre comment la vivre au sein de cet état. On reconnaîtra là les aspects d'un humanisme *du corps* avec ses apports éventuels[1618]. Sans produire un héroïsme de la souffrance ni présenter une psychologie du martyre, le soldat montre que la souffrance imposée doit être vécue et acceptée comme une nécessité, tant qu'elle s'avère inévitable. Y verra-t-on le signe d'une limite imposée à l'approche sartrienne de la liberté, mettant en péril ce que Sartre peut en dire dans les *Carnets* et dans *L'Être et le Néant*? C'est le constat que fait Guillaume Seydoux lorsqu'il aborde l'exemple de la souffrance physique[1619]. C'est un constat que l'on refuse, selon la manière sartrienne d'envisager l'existence libre de l'humain. Au lieu que cette existence refuse toute forme de limite, elle est faite par celle-ci et les *investit* selon le sens qu'elle se donne dans les bornes qu'elles imposent. Les possibles n'existent que par rapport à ce cadre, et la psychologie authentique est celle qui permet de les assumer et de les réaliser sans tomber dans les positions factices du fatalisme, du déterminisme et du libre arbitre.

La présentation sartrienne de la maladie dans le « Carnet I » s'inscrit donc dans la problématique de l'assomption où l'être-malade est accepté et souffert comme tel, sans la perspective d'une santé à venir — puisque la guerre barre les horizons, dont cet horizon. On constate la finesse d'une vision historique qui intègre une situation humaine dans la production du Mal par les hommes. Pareille vision ne sera plus d'actualité dans ce que Sartre présentera, en 1943, comme une « phénoménologie de la maladie ». Elle se distinguera aussi des développements que Sartre rédigera en 1947-48 dans ses notes pour sa morale postérieure à *L'Être et le Néant*.

β.4. Une phénoménologie des maux

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre produit donc ce qu'on peut appeler une phénoménologie de la douleur et de la maladie. Les descriptions s'inscrivent dans le cadre d'une pensée du corps, dont dépend la notion de salut comprise au sens du bien-être — la santé, la forme, parmi d'autres[1620]. L'originalité des

[1617] *Ibid*.
[1618] Ils sont utiles à un traitement de « l'oscillation » entre humanisme et non-humanisme chez Sartre, comme celui que réalise par exemple Ch. PERRIN dans « Sartre ou la fausse question de l'humanisme », *Archives de Philosophie*, 2010, tome 73, p. 297 à 319.
[1619] Voir l'article « De la douleur "physique" comme "contre-exemple flagrant" au postulat sartrien de la liberté », *Le Portique*, n° 16, 2005, en ligne à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/leportique/730, consulté le 30 mai 2018.
[1620] *EN*, p. 499 not.

analyses sartriennes se fait jour par contraste avec ce que Bachelard a reproché aux phénoménologies husserlienne et heideggérienne : la négligence de l'adversité, la négation de la résistance que les choses du monde peuvent produire[1621]. Jocelyn Benoist l'a explicité[1622] : les développements sartriens sur la fatigue et sur la souffrance générale du corps font droit à cette résistance. Et, au lieu d'en rester au seul constat d'un « coefficient d'adversité », réalisant une juste « évaluation intensive et matérielle » des forces en présence dans le monde[1623], Sartre construit une pensée de l'ustensilité.

La notion qui organise les formes utilitaires des objets pour les êtres humains est celle de corps. Ce corps, avant tout vécu, éprouve la résistance des objets et de ses propres forces vis-à-vis d'eux[1624]. L'adversité dont il fait l'expérience externalise la « conscience-corps ». Les développements du traité de 1943 qui s'y consacrent, dans la partie III sur « Le pour-autrui », s'appuient sur les acquis de *L'Esquisse d'une théorie des émotions* où Sartre a montré comment la conscience peut être affectée par ses projets. Au chapitre II de la partie III de *L'Être et le Néant*, le philosophe n'en reste cependant pas à cette idée d'une conscience émotive touchée par sa propre intentionnalité. Inversion : si la conscience peut s'émouvoir dans ses rapports à des objets selon ses projets, elle s'incarne aussi dans une présence en deçà du projet qui structure son appréhension. On retrouve le terme de facticité dont l'exemple paradigmatique est celui de la douleur.

Celle-ci n'est pas une dimension accessoire du vécu corporel. Le pour-soi, touché par le mal physique, est celui qui s'éprouve comme une conscience incarnée dans une chair souffrante. Finalement, à l'image de la guerre telle qu'elle est présentée dans les *Carnets*, cette souffrance est existentielle. Reprenant l'exemple sartrien de la douleur oculaire, il est valable de dire : je n'ai pas seulement mal aux yeux, je suis ce mal lui-même. Le fait de recouvrer une vue sans souffrance s'avère en cela heureux : il n'y a pas seulement une possibilité qui est offerte — lire sans souffrir —, mais une manière pour la conscience de s'intentionner sans être soumise à un état douloureux ni être encombrée par l'état nauséeux de l' « encombrement de la facticité »[1625].

Selon le projet de chacun, les manières de souffrir sont variables. Une fatigue, à l'instar d'un paysage, est susceptible d'*être soufferte* (selon l'exemple de la montagne dans *L'Être et le Néant*). Ce mal peut apparaître comme insupportable, ou encore comme seulement supportable. Jean-François Louette l'a souligné : le rapport à la fatigue, tel que Sartre l'illustre avec l'exemple de la marche dans le traité de 1943, n'est intelligible qu'à la lumière du projet fondamental[1626]. Ainsi, un marcheur peut tomber de fatigue et refuser de marcher, quand un autre peut, au contraire, *aimer* les souffrances de son corps fatigué[1627].

[1621] G. BACHELARD, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière* [1942], Paris, José Corti, 1957, p. 213-214.
[1622] Dans un cours d'agrégation sur *L'Être et le Néant* (Paris-I Panthéon-Sorbonne, séances de septembre-décembre 2012).
[1623] Les mots sont de G. BACHELARD, *L'Eau et les Rêves*, *op.cit*., p. 213.
[1624] Cf. les synthèses sur Sartre et le corps (avec des rapprochements Sartre-Merleau-Ponty) de F. BRAUNSTEIN et J.-F. PÉPIN dans *La Place du corps dans la culture occidentale,* Paris, PUF, 1999, p. 131-177.
[1625] J. BENOIST ainsi que R. MOATI, *op.cit*. J. STAROBINSKI y renvoie aussi dans un développement sur la « cénesthésie » dans *Le Corps et ses raisons*, Paris, Seuil, « La Librairie du XX^e^ siècle », 2020, p. 85-86.
[1626] J.-F. LOUETTE, « Éclats autobiographiques dans *L'Être et le Néant* », *TM*, n° 641, 2006, p. 168-196, p. 181.
[1627] Sartre souligne, *EN*, p. 532.

Ces relations existentielles aux maux du corps s'inscrivent dans une façon singulière d'être au monde. Celle-ci reçoit un éclairage de la comparaison avec les autres qui la fait ressortir par contraste. C'est particulièrement par rapport à ce point que l'on peut faire ressortir le décalage entre le mal physique (la douleur) et le mal objectivé (la maladie). On identifie une complexification de la question de la santé, justifiée par ce qui fait l'expérience vécue et par les relations entre mon corps et les autres. En effet, alors que la douleur du corps ressortit à l'épreuve d'une incarnation vécue, celle de la maladie est particulièrement révélatrice de mon être-pour-autrui. La maladie, comme souffrance objectivée, me soumet au jugement de l'autre, dans le cadre thétique des développements sur le regard. À travers le mal connu en tant que maladie, Sartre produit un exemple paradigmatique qui fait l'originalité de la troisième section du chapitre consacré au corps : je me reconnais comme corps exposé, corps vulnérable, dans un perpétuel dehors. Revers du concret qu'autrui donne à mon existence à travers son jugement…Si j'existe sans me réduire à une intériorité vide, c'est grâce au corps qui est révélé à moi-même par le fait d'avoir un corps-pour-autrui. Mais le risque de cette épaisseur de mon existence est l'objectivation de ses maux. Certes, il s'agit là de la condition de la santé, mais aussi de la possibilité du dégoût de moi en tant que malade, réduit à une chair-pour-l'autre — une facticité qu'autrui me renvoie.

Selon la typologie du chapitre III, le sens que je donne à mon corps par rapport à l'autre est rattachable à deux attitudes fondamentales : la confrontation (où s'inscrit le rejet), la complicité (avec une potentielle récupération). Si, selon la phénoménologie sartrienne, mon être-malade est toujours déjà pour-autrui, alors la maladie est cette expérience mêlée par au conflit qui fait le sens originel du pour-autrui. Le sens que j'associe à mon corps-malade est dépendant de la position adoptée par rapport à la signification qu'autrui me donne à travers mon corps, selon les symptômes et les concepts qu'il a produits. Donc, c'est l'autre qui est responsable de ma maladie. C'est par rapport à l'autre que le désir de la santé se fait jour, désir qui ne va pas de soi dans son appréhension.

Georges Canguilhem l'a montré dans *Le Normal et le Pathologique*. La « santé a remplacé le salut » : un autre sens que celui de la faveur de la grâce est donné au fait de ne pas ou de ne plus être malade. Par rapport à cet outil du soin du corps, on voit qu'on a affaire surtout à une question d'interprétation relative à une certaine configuration sociale, en tout cas à une construction intersubjective. La « vérité du corps » (Canguilhem) est dès lors dépendante d'un mode d'intelligibilité de ce que signifie le fait d'être en bonne santé. Si la façon de se sentir en bonne santé ou dans un état de maladie relève, au moins en apparence, d'une appréhension subjective non négligeable[1628], les paramètres qui forment ce jugement ne sont pas dissociables de la réalité pour-soi-pour-autrui dans laquelle s'inscrivent les situations de la santé et de la maladie[1629].

Dans *L'Être et le Néant*, à travers un développement consacré au passé, Sartre prend l'exemple d'un souvenir d'enfance : la coqueluche vécue à cinq ans. Cette antériorité de la maladie par rapport à la

[1628] Nous renvoyons aux thèses de G. CANGUILHEM dans *Le Normal et le Pathologique*, *op.cit. :* « C'est [...] parce qu'il y a des hommes qui se sentent malades qu'il y a des médecins » (p. 53). Voir la synthèse de F. DAGOGNET, *Georges Canguilhem, philosophe de la vie,* Paris, Éd. Synthélabo, « Les Empêcheurs de Penser en Rond », 1997, p. 90-91.

[1629] Et, de manière générale, toute approche judicative puisque « le jugement est un phénomène interindividuel » (*VE*, p. 23).

vie présente n'est pas anodine. Elle est convoquée par les souvenirs, elle détermine aussi une réflexion sur l'immunité acquise, etc. À partir de cet exemple, Sartre présente l'idée d'une structuration sociale du temps de l'existence, laquelle est particulièrement visible dans le cas de la santé. Il y a donc des maladies de l'enfance qui organisent un calendrier personnel de la santé, et chacun se l'approprie dans une articulation complexe de collectif-individuel, d'objectif-et-de subjectif.

Dans la donation de mon corps à l'autre, par qui je me rends compte de mon incarnation, et dans la détermination de la maladie, à partir des concepts d'autrui, je constate donc la responsabilité d'un regard qui m'est extérieur. Cela n'empêche pas que je sois moi-même responsable de ma manière d'exister ma maladie : de l'assumer au présent (selon les propos des *Carnets*), de la renvoyer à l'avenir avec la possibilité d'un changement (selon les précisions des *Cahiers pour une morale*). Aussi, au sujet d'une « morale qui met [de] la grandeur […] dans l'acceptation de l'inévitable et du destin », Sartre écrit-il : « elle est incomplète car il ne faut l'assumer que pour la changer. Il ne s'agit pas d'adopter sa maladie, de s'y installer, mais de la vivre selon des normes pour demeurer homme. »[1630] Reprenons le commentaire d'O. D'Jeranian sur les notes de 1947-1948. Ce

> "grand irrationnel" déshumanisant [qu'est la maladie] *doit* être adopté pour être changé *afin* de vivre dans une humanité concrète et non abstraite. Cela suppose que la situation puisse contenir en elle la possibilité de son affranchissement et donc, d'une vie "humaine". Cela suppose, de la part du malade […], un refus de l'attitude stoïque *au nom* de l'humanité concrète de la réalité-humaine.[1631]

La responsabilité par rapport à la maladie s'avère indissociable d'un certain rapport à l'historicité du pour-soi (sa façon, pour lui, d'être dans le temps, en se temporalisant, et d'être dans un temps collectif, dans une temporalité qu'il partage avec d'autres). Cela nécessite de prendre en compte la particularité des fins humaines selon le sens donné à l'avenir. S'il s'agit de demeurer homme dans la maladie, cela passe par un refus des structures d'attente (les structures passéistes que l'on retrouve aussi dans la littérature dégagée). Il importe donc de refuser aussi bien de rester dans la maladie en se soumettant à l'action des autres, que d'espérer l'action d'une quelconque grâce divine pour sortir de l'état malade. « La santé a remplacé le salut », ce qui indique un rapport actif des êtres humains dans les conditions de leur bien-être. Ce changement historique est à prendre en compte, mais la morale humaine dont Sartre esquisse les traits en 1947 n'est pas un décalque d'une situation collective. Une exigence d'engagement pour soi est présentée avec le verbe « vivre » dans l'expression verbale « vivre des normes ». On ne se contentera donc pas d' appliquer ou de suivre des normes, mais on se les appropriera dans un présent volontariste ouvert à la perspective d'un changement, dans ce que Denis Hollier a révélé avec les tourniquets présent/avenir des années quarante de Sartre. Qu'est-ce que donc, la santé, pour moi, si je suis malade? C'est ce que je peux viser comme un programme, même un devoir que je m'impose, avec ce choix originel et matriciel humain qui me permet de *demeurer* homme (le devenir et le rester) : « l'affirmation du primat du principe de réalité »[1632]. L'essentiel étant de reconnaître l'importance de ce

[1630] *CpM*, p. 448.
[1631] O. D'Jeranian, « L'usage sartrien du stoïcisme », art. cité, p. 307.
[1632] D. Hollier, *Politique de la prose*, *op.cit.*, p. 77-79 et 97.

que Sartre appelle, dans les *Cahiers*, la *situation intime*, qui fait qu'un rapport à la maladie, comme à une autre situation, puisse changer d'une manière ou d'une autre : « Il n'est pas de maladie, de délire, d'amputation, de lésion, d'intoxication qui vues du dehors par le médecin ne soient altération d'une substance passive, il n'est pas de maladie, de délire, d'amputation, de lésion, d'intoxication qui ne soient existés du dedans comme projet. »[1633]

On pourra généraliser l'exemple d'un symptôme vécu par un malade avec ses effets (fièvre et délires) en reconnaissant que la maladie, selon le projet d'existence de chacun (choix existentiel ou projet originel) est telle que le malade la vit en « se projetant hors d'elle vers le monde »[1634]. Selon ces précisions, on parviendra à mieux envisager les manières sartriennes d'aborder un point essentiel relativement à la substitution relative de la santé au salut : celui du soin, en lien avec des portraits de médecins.

1.3. Types de soin et traits du médecin

« […] il dédaignait l'analyse qui ne dissèque jamais que des cadavres ; il visait une intelligence globale du concret […] »[1635].

α. Quels soins?

Un courant de la psychothérapie contemporaine reprend des aspects de la philosophie de Sartre pour proposer une forme existentielle de thérapie[1636]. Les thèses de Sartre auraient l'intérêt considérable de favoriser l'adaptation au monde d'un sujet et, par suite, lui permettraient de sortir de sa souffrance. Leur richesse thérapeutique résiderait spécialement dans la prise en compte du réel tel qu'il est et dans un regard lucide sur la situation vécue, nécessaire à l'élaboration d'un changement, d'« un but valable »[1637].

La vulgarisation des thèses de Sartre peut être critiquée sur plusieurs aspects, mais elle n'est pas que critiquable. Elle a le mérite d'inviter à regarder les textes en leur reconnaissant une efficacité sur le plan du *care*. Avant d'aborder les apports de la psychanalyse sartrienne, interrogeons les regards portés sur les soins du corps. Comment Sartre conçoit-il les soins physiologiques? Selon quelles modalités fait-il voir les différents rapports d'un sujet avec les possibilités de soin de ses pathologies organiques?

α.1. Un mal incurable : le cancer du « Père »

Les occurrences dramatiques qui concernent les maux et les moyens de les soigner mettent en avant le rôle essentiel d'autrui. Ainsi le Père, dans les *Séquestrés d'Altona*, est-il atteint d'un cancer qu'il

---

[1633] *CpM*, p. 329.
[1634] *Ibid*.
[1635] *FdA*, p. 35.
[1636] On trouve par exemple des renvois aux « bénéfices » de l'existentialisme sartrien dans des développements de Didier PLEUX — un psychologue spécialiste de « psychothérapie cognitive et comportementale, émotivo-rationnelle », co-auteur du *Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud,* avec C. MEYER (dir., Paris, Éd. les Arènes, 2005).
[1637] D. PLEUX, *La Révolution du divan, pour une psychothérapie existentielle*, Paris, Odile Jacob, 2015.

sait incurable[1638]. La référence aux médecins sert à acter l'impossibilité du soin, autant qu'à justifier l'implacable destin des Gerlach. La réification du malade par le regard clinique appelle l'aliénation dans une soumission nécessaire à un déterminisme increvable. Les deux procédés de chosification font eux-mêmes référence à l'être-chose de la mort — seule voie du sortie du drame initié par la révélation du jugement médical[1639].

On lira le choix de cette maladie dans une résonance particulière avec le *Scénario Freud* rédigé par Sartre entre 1958 et 1960[1640]. L'exemple indique la transformation singulière d'une existence en destinée avec le constat de l'incurabilité ; mais le cas du cancer révèle aussi les correspondances particulières entre l'âme et le corps, imposant un dépassement du dualisme traditionnel. Ce constat, présent chez Freud, est employé par Sartre qui déplace progressivement le point de vue sur le cancer. Non : il ne saurait être question seulement d'un désordre cellulaire mais d'une maladie qui transforme les pensées et l'existence en profondeur. En outre, le cancer du Père est symptomatique d'un mal plus profond : la maladie est moins naturelle qu' industrielle — au sens où elle est travaillée, dans la pièce, par la vie propre à l'Entreprise, et où elle est symbolique des efforts du Père pour soumettre les « milliers de destins individuels » à la logique mortifère du pratico-inerte[1641]. Sur cette scène théâtrale, la référence au point de vue médical ne possède aucun caractère comique : l'oncologue n'est pas un avatar du « médecin malgré lui ». La référence a plutôt vocation à accentuer la dimension de drame du propos en faisant ressortir les traits d'une liberté prise par le mouvement de ce qui finit par lui échapper. Les cellules cancéreuses s'inscrivent dans une histoire personnelle et familiale qui communique avec la grande Histoire. Leurs évolutions conjointes rendent, pour le Père, comme pour Frantz, la situation irrécupérable. La localisation du mal est elle-même significative de l'impossible récupération et de l'impossible dépassement de l'aliénation originelle[1642]. En effet, la perte envisageable de la parole dit l'impossibilité de guérir par la voie/voix des mots — notamment en demandant « pardon », pour enrayer la course d'une « invention humaine mal digérée »[1643].

Bien sûr, en filant la relation d'identité sous-entendue entre le Père et Dieu le Père dans la pièce, on pourra dire que la figure du médecin est là aussi pour attester une vérité. Un prétendu dieu humain, tel

---

[1638] On ne connaît que son nom de famille, Gerlach. I. GALSTER met le choix de ce nom en lien avec W. Gerlach, un professeur de médecine (« Le théâtre de Sartre devant la censure (1943-1944) », *Cahiers de l'association internationale des études françaises,* 2010, n° 62, p. 395-418, sp. 407)…

[1639] Nous nous référons ici à quatre analyses, en particulier, sur le texte. D'abord, à l'étude des *Séquestrés* de M. CONTAT, pour l'obtention de sa maîtrise universitaire (reprise dans *Pour Sartre, op.cit.*). Puis, au chapitre consacré aux *Séquestrés* dans *Sartre. Literature and Theory* de R. GOLDTHORPE, *op.cit.*, p. 134-158. Aussi, à l'article de L. GOLDMANN sur les « Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre de Jean-Paul Sartre », art cité, p. 29-30. Enfin, à l'article de M. FIELDS, « De *La Critique de la raison dialectique* aux *Séquestrés d'Altona* », *PMLA*, vol. 78, n° 5, décembre 1963, p. 622-630, sp. 624.

[1640] S. MASSCHELIER, dans « Scénario Sartre » (*Savoirs et clinique*, n° 18, 2015, p. 103-111), parle d'une « troisième analogie » Sigmund Freud-le père Gerlach dans les *Séquestrés* (voir p. 108).

[1641] Voir M. FIELDS, art. cité, p. 624.

[1642] Cf. A. FERON, « La dialectique de l'Autre. Lacan et les sources d'une nouvelle pensée de l'aliénation chez Sartre et Beauvoir », art. cité, p. 195 : « l'existence de l'aliénation […] est absolument indépassable : "sans envers ni voie de sortie" », et S. HABER, *L'Aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, 2007, p. 175.

[1643] M. FIELDS, art.cité, p. 629.

que le *Pater familias*, peut certes tomber malade en œuvrant pour les nazis et en amenant l'un de ses enfants à vouloir payer de son sang sa propre faute… Reste qu'il n'est pas soignable : il ne peut que mourir. L'irréversibilité du mal cancéreux renvoie alors à cette alternative mortifère : se donner la mort ou se laisser mourir. Le fonctionnement est métaphorique et métonymique. Le cancer incurable nous déplace vers l'assignation à la fatalité infernale du regard d'autrui dans *Huis clos ;* mais il est aussi ce mal incarnant, dans sa singularité, l'universalité du Mal de l'Histoire, dans ses mouvements dialectiques sans solution[1644].

L'exemple du jugement médical repris par le Père Gerlach montre, plus généralement, l'originalité d'une approche phénoménologique de la maladie qui révèle que, dans la transformation de la souffrance en maladie et dans la détermination du type de soin apporté au mal diagnostiqué (soins curatifs ou seulement palliatifs), il est nécessairement question d'une donation du corps à l'autre. Donation à une approche cognitive (celle du médecin), ou bien à une curiosité morbide (celle du narrateur de *L'Ange du morbide*), mais dans tous les cas, au moins, une donation de l'existence corporelle dans des lieux spécifiques (les établissements de soin : sanatorium, hôpital, etc.) qui l'encadrent, voire la disciplinent. Quels sont les aspects de ce *dispositif* [1645]?

α.2. Soins infirmiers et lieux de soin

Sartre insiste à plusieurs reprises sur les mains expertes du personnel soignant. Les infirmières qui entourent Charles dans *Le Sursis* ne sont pas les éléments d'un décor romanesque. Elles soignent le potteux, effectivement avec des « mains justes », ce qui n'empêche pas les marques d'une révolte contre cette soumission docile. Charles utilise ses propres mains pour marquer son choix de jeter une tasse contre les recommandations faites par l'infirmière Louise. Ces figures soignantes ont un rôle important dans le deuxième tome des *Chemins*, mais elles ne sont pas les seules présentes dans la trilogie romanesque. Ainsi, dans *L'Âge de raison*, Sartre utilise-t-il l'image de la professionnelle du soin pour illustrer la gestuelle experte des personnages qui cherchent à diagnostiquer et à faire guérir. Ce sont, par exemple, les mains de Lola, au chapitre XI, posées sur le front d'Ivich. Et dans la seconde partie de *La Mort dans l'âme*, l'infirmière devient un infirmier auquel on commande d'agir, mais qui parcourt le paysage de la narration pour mieux faire ressortir l'impossible débâcle que Brunet constate aux côtés de Schneider : « l'humanité souffrante […] [comme celle de] ce type qui a souffert leur souffrance jusqu'au bout ; ça sent la défaite et la mort »[1646].

[1644] Il faudrait faire le deuil de cette solution, comme il faudrait faire le deuil du pardon (et en inscrire l'impossibilité en en constatant l'aporie, voir J. DERRIDA, *Donner la mort*, *op.cit*., p. 182-183 et le séminaire *Le Parjure et le Pardon*, volume 1, 1997-1998, Paris, Éd. du Seuil, 2019, p. 63).
[1645] Cf. l'approche du terme par G. AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, trad. M. RUEFF, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 31.
[1646] *MdA*, p. 1373.

Entre le sanatorium et le champ de bataille, le soin demeure marqué par le cadre d'une situation qui semble à la fois décalé par rapport à la réalité et impliqué par elle. Le soin des tuberculeux, dans le conte de jeunesse de Sartre, est présenté comme un espace de fantasmes où circule le désir de la maladie elle-même. Mais ce désir est rapidement court-circuité par la réalité du mal qui se manifeste dans les raclures de la femme qui crache. Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, le diariste pose la question de la valeur d'une maladie comme une bronchite et de son soin en temps de guerre : à quoi bon soigner et se soigner puisque les possibilités humaines sont décapitées au sein du conflit? Non que Sartre reprenne à son compte l'argument dit paresseux. Au lieu d'une fatalité sophistique (« Que tu aies appelé ou non le médecin, tu guériras »), et même d'une confatalité stoïcienne (« il est autant dans ton destin d'appeler le destin que de guérir »[1647]), il y a là plutôt la formulation d'une question légitime dans l'être-en-guerre. Cela nous conduit à nous interroger encore sur le sens de la maladie et du soin, selon les possibilités humaines qui sont les suivantes : *choisir* de (se) soigner ou de ne pas (se) soigner, de guérir ou de ne pas guérir, selon l'évolution du mal.

Avec cette précision, on s'intéressera de plus près aux médecins de notre graphomane, qui, sans être ni Céline ni Canguilhem, était au moins le jeune parent du docteur Albert Schweitzer, le beau-fils du scientiste Joseph Mancy, et le petit-fils d'Eymard Sartre — le médecin de la campagne dordonnaise installé « dans la triste grand-rue de Thiviers, en face du pharmacien »[1648].

β. Deux médecins dans deux nouvelles

Notons, d'abord, que l'approche de Sartre est critique. On a déjà montré, avec la nouvelle « La chambre », comment les limites de la médecine traditionnelle ont été accusées par l'écrivain. Les marques de l'observation limitée, sans nuance ni souci de l'ambiguïté, du docteur Franchot, sont ressorties de manière nette, notamment à travers leur répétition par les synthèses schématiques de M. Darbédat, le père d'Ève et le beau-père de Pierre[1649].

La description de l'approche butée du médecin belge dans la nouvelle « Le mur » reflète également le caractère critiquable d'un regard médical borné. Sartre montre un décalage stupide entre la vision purement physico-naturaliste du médecin, et la réalité observée : les prisonniers se retrouvent dans une situation insupportable qu'ils doivent vivre, mais qui les déborde et qu'ils tentent de comprendre sans y parvenir[1650]. Le risible de la scène est présenté rapidement par l'intermédiaire du personnage de Pablo.

[1647] CICÉRON, *Traité du destin*, XIII, 30.

[1648] Sur ces relations familiales, cf. J. BRABAZON, *Albert Schweitzer : a Biography, op.cit.* et A. COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980*, *op.cit.*

[1649] Voir la notice de la nouvelle « La Chambre », *LM*, p. 1836. M. RYBALKA insiste sur l'importance du mot « récapitulation » pour symboliser le caractère « arrêté » du repérage de la folie de Pierre, repérage ne prenant en compte aucune « perspective sociale et morale [du] problème de la folie » (p. 1837).

[1650] « LM », *LM*, p. 217 et 221 : « [...] nous avions toute la nuit pour comprendre », « Tu comprends, toi ? disait-il [Tom]. Moi, je comprends pas. […] Il va nous arriver quelque chose que je ne peux pas comprendre ».

Tandis que ce médecin a été envoyé pour accompagner les heures de souffrance des trois condamnés à mort, il lui manque l'essentiel nécessaire à cet accompagnement, à savoir une véritable compassion[1651]. En effet, tout dans l'attitude du médecin, telle qu'elle est décrite et interprétée, est contraire à ce pour quoi il apparaît dans la cellule : de son regard, aux notes qu'il consigne, aux jugements qu'il semble tirer et à ses mots pour les trois hommes — « [il n'avait qu']une fausse sollicitude »[1652]. Sur ce point, le jeu de dialogues et d'évitement des regards des prisonniers renvoie l'image d'une distance indépassable, d'un *mur* qui sépare les cadavres en devenir, pressés dans l'absurdité par l'imminence de la mort, du « Belge, le vivant »[1653]. Ce dernier est regardé sans être ni le sujet, ni l'objet, ni même l'auditeur passif de l'échange entre Tom et Pablo : « Il [Tom] regardait le Belge […]. Je regardais le Belge […]. Il ne lâchait pas des yeux le Belge. Celui-ci n'avait pas l'air d'écouter »[1654]. Le médecin est ainsi comme le point indifférent d'un regard qui ne veut pas le voir. Pourquoi? D'abord, parce que ce regard ne peut pas comprendre ni être compris. Ensuite, parce que le regard médical lui-même n'est pas compréhensif mais analytique — le médecin est « venu regarder [des] corps, des corps qui agonisaient tout vifs »[1655]. Ainsi, il faut que le Belge soit vu non plus comme un médecin mais seulement comme un vivant pour polariser, avec le contraste vivant/mort (symétrique de l'opposition il/nous), les regards des trois condamnés.

Le point de vue est critique. Sartre montre avec consternation les limites d'une médecine expérimentale qui ne se reconnaît aucune limite dans l'exploration analytique d'une situation de forte intensité dramatique avec un cheminement d'apparence tragique. Ce qu'elle manque, c'est le drame de l'existence en ratant l'exigence d'une compréhension de l'incompréhensibilité de la mort. Elle se situe de l'autre côté du mur, séparée du réseau complexe des pensées/symptômes de celui qui se trouve au pied du mur de la mort, sans après — pas de couloir ni d'autres couloirs[1656]. L'indéfectible foi en cette médecine expérimentale apparaît comme une fuite : c'est une projection, à travers une observation d'ordre physiologique (le pouls, le relâchement des sphincters, la sudation, etc.), de l'immortalité de la science, c'est-à-dire d'un salut de l'humanité par la voie de la raison théorique, qui est existentiellement factice dans la mesure où elle ferme les yeux sur le *vécu* de la facticité de l'existence. *La Nausée*, avec le Docteur Rogé, touche la même veine critique en présentant ironiquement les « professionnels de l'expérience ». Ces derniers, dont Rogé, « ont traîné leur vie dans l'engourdissement et le demi-sommeil » ; ils n'ont donc en rien le regard de scalpel qu'on leur prêtre fautivement.

[1651] *Ibid*., p. 218-219. Voir J.-P. SARTRE, « Conférence de presse du 5 septembre 1967 donnée à l'occasion de la présentation du film *Le Mur* au festival de Venise », texte repris dans *Jeune Cinéma*, n° 25, octobre 1967, p. 24-28 et dans les « Textes complémentaires » à la nouvelle « Le Mur », *OR*, p. 1826-1832, p. 1830 : « Ce médecin est très intéressé par tous les détails de mort, il vérifie la température, il regarde la tension, mais il est complètement incapable d'imaginer cette mort ».
[1652] « LM », *LM*, p. 223.
[1653] *Ibid*., p. 221.
[1654] *Ibid*., p. 221-222.
[1655] *Ibid*., p. 222.
[1656] Propos de l'échange entre Garcin et le garçon de service dans *Huis clos*. Voir J.-F. LOUETTE, « Sartre et la mort : "Le mur" et après », art. cité.

Retour au « Mur », pour conclure. Avec le médecin belge, nous sommes à la fois loin de la figure du médecin savant, référent et sauveur, incarnée notamment par Achille-Cléophas dans le premier tome de *L'Idiot de la famille*, tout en étant proche d'elle puisque c'est la même froideur du regard qui est décrite dans la nouvelle. C'est au père de Flaubert qu'on s'intéressera désormais, tel que Sartre le décrit dans ce « roman vrai » qu'est *L'Idiot de la famille*.

γ. Achille-Cléophas Flaubert

Sartre travaille sur Achille-Cléophas Flaubert en particulier dans les développements consacrés à la constitution de la névrose de Gustave. Le portrait du père médecin est à reproduire ici pour délimiter le regard clinique qu'il manifeste de façon typique. Ajoutons que ce portrait doit être pensé par rapport au portrait de famille que Sartre détaille au début de son *opus*. Nous devrons rendre compte de la singularité d'Achille-Cléophas, médecin, en relation avec la maison rouennaise et ses enfants. Nous montrerons quelle structure a prédominé chez les Flaubert et comment le fils écrivain s'est construit une attitude métaphysique en vue d'anéantir les acquis de l'objectivation paternelle. La conception de la santé par le Père relève ainsi d'une certaine lecture du salut, contre laquelle Flaubert écrit. Au salut de la santé, construit selon les exigences de la scientificité et de l'efficacité, sont opposées la « suprématie du silence » et la fascination pour le mourir du néant (dans ce qu'il a, lui, d'indécomposable)[1657].

À part le père de Gustave Flaubert, qui est donc Achille-Cléophas Flaubert? Il est aussi le père-géniteur du médecin Achille, son fils aîné, et même le Père-symbolique de son épouse, Caroline Flaubert[1658]. De toute évidence : pas n'importe qui.

En effet, Achille-Cléophas est un médecin-chirurgien installé à Rouen. Avant de s'installer à la tête de L'Hôtel-Dieu, il a vécu pendant sept ans au 8 de la rue du Petit-Salut, considéré comme la maison du bonheur, avant la mort du troisième enfant (Caroline, la sœur de Gustave)[1659]. Le prestige scientifique d'Achille-Cléophas n'est pas un secret. Il est évoqué dans de nombreuses biographies[1660]. Sartre le met en avant dans ses différentes facettes.

Achille-Cléophas est donc un savant inventif, passant des « heures à disséquer des cadavres »[1661] ; un scientifique éminent qui clôt la querelle des médecins et des chirurgiens par son « professionnalisme

---

[1657] Sur Flaubert-nihiliste : « L'écriture du néant » de P.-M. DE BIASI (http://www.pierre-marc-debiasi.com/textes_pdf/163.pdf) et J. Ph. RIMANN, « Le néant, sa vie, son œuvre (Sartre et Flaubert) » (*Fabula-LhT*, n° 4, « L'Écrivain préféré », mars 2008, http://www.fabula.org/lht/4/rimann.html).

[1658] Cf. l'article de Young-Rae JI, « La reconstruction sartrienne de la vie de Flaubert », *Recherches & Travaux*, n° 71, 2007, p. 49-64 : « elle considère [le jeune prévôt d'anatomie] comme "son père ressuscité" et grâce [à qui] elle "revenait en arrière et recommençait sa vie à l'âge de dix ans". Elle aime Achille-Cléophas davantage comme père que comme époux » (p. 54).

[1659] Sartre insiste sur ces précisions concernant la vie conjugale et familiale des Flaubert (voir *IFI*, p. 84).

[1660] Voir notamment les travaux de P.-M. DE BIASI, dont *Gustave Flaubert. Une manière spéciale de vivre*, Paris, Le Livre de Poche, 2011, B. FAUCONNIER, *Flaubert*, Paris, Gallimard, « Folio biographies », 2012 et M. WINOCK, *Flaubert*, Paris, Folio, 2015. Sur Achille-Cléophas Flaubert, voir G. WALL, *The Enlightened Physician. Achille-Cleophas Flaubert 1784-1846*, Peter Land, 2013.

[1661] *IFI*, p. 59. Aussi *SX*, p. 96-97 : « Cela dit, il n'est pas vrai que je n'aime pas le père, Achille-Cléophas : il y a chez lui des éléments qu'on voudrait connaître, mais pour lesquels les documents nous font défaut […] je l'aime plutôt bien. Et enfin, professionnellement, comme médecin, il invente, contrairement à son fils Achille qui ne fait guère qu'appliquer les méthodes paternelles ».

exigeant »[1662]. En décembre 1810, Achille-Cléophas rédige et soutient une « Dissertation sur la manière de conduire les malades avant et après les opérations chirurgicales ». Il fait son propre portrait à travers celui des chirurgiens-médecins exemplaires. Sartre relève en particulier cette phrase, qui a le mérite de révéler le déplacement opéré dans le champ professionnel chirurgical par Achille-Cléophas : « [les chirurgiens] connaissent l'anatomie et la physiologie, les techniques chirurgicales et médicales et ils joignent à leurs savoirs l'habileté manuelle, la finesse des sens et la force d'âme »[1663].

La santé n'est donc pas l'apanage de Dieu, mais d'un regard et d'une pratique médicaux qui concilient la précision du savoir théorique à celle d'une technique de l'opération dans son ensemble. Achille-Cléophas n'est pas comme ces chirurgiens qu'il critique dans sa Dissertation : ceux qui délèguent à la volonté divine les suites de l'intervention du technicien. Sartre fait bien ressortir l'anticléricalisme du père de Gustave, en même temps que ses analyses montrent les rapports complexes du chirurgien-médecin à la croyance. Si Achille-Cléophas est un forçat de l'intelligence et un disciple de la Raison analytique, considérée comme sacrée, il est plus ambigu quant à la croyance religieuse. On sait qu'il n'est pas un croyant pieux et qu'il a une culture voltairienne. Pour autant, les sources manquent pour le dire tout à fait athée. Sartre indique que le père « jette son fils à genoux devant Dieu »[1664], en vue, notamment, de lui ôter toute perspective de salut religieux, par le sauvetage définitif de la raison scientifique. Cette contradiction, sur le plan de l'attitude et de la croyance, fait elle-même écho à ces autres oppositions incorporées : entre le traditionalisme et le progrès, entre un naturalisme physiologique et la transmission des clés de la santé, entre le rationalisme analytique et le vitalisme[1665]. L'approche égalitaire du point de vue scientifique côtoie par ailleurs un autoritarisme marqué. Ainsi, *pater* traditionnel, Achille-Cléophas fait-il preuve d'une générosité absolue vis-à-vis d'Achille : « [le père] aura tout donné à son fils aîné : la vie, les biens matériels, son savoir, son office et finalement son corps »[1666]. Claude Burgelin parlera (à partir des analyses sartriennes) de la grande autorité scientifique d'Achille-Cléophas, qui a produit un « super-surmoi installé en [Gustave] [et] l'a constitué en impuissante négativité »[1667].

Que retenir des développements sartriens sur le père dans le premier tome de *L'Idiot de la famille*? Entre autres, le détail de la Dissertation repris par le biographe et certains commentaires de la longue note des pages 66-67. Sartre y expose le patrimoine scientifique du père Flaubert et montre, avec lui, une certaine vision de la santé : émancipation à l'égard des catégories et valeurs religieuses ; maintien d'un

[1662] *IFI*, p. 64-65.
[1663] A.-Cléo. FLAUBERT, « Dissertation » du 27 décembre 1810, citée par Sartre, *IFI*, p. 66.
[1664] *IFI*, p. 507. Voir G. COHEN, « De Roquentin à Flaubert », *Revue de Métaphysique et de Morale,* 81e année, n° 1, janvier-mars 1976, p. 112-141, p. 118.
[1665] *IFI*, p. 72.
[1666] *Ibid*., p. 124. Cf. le développement de Ch. PERRIN sur *L'Idiot de la famille* dans « Sartre et le problème des passions libres », *Revue de Métaphysique et de Morale,* 2016, n° 92, p. 497-518, sp. 515-516.
[1667] *IFII*, p. 1883, cité par Cl. BURGELIN dans « De Sartre à Flaubert ou la genèse d'un roman vrai », *Revue d'histoire littéraire de la France,* 81e année, n° 4-5, juillet-octobre 1981, p. 688-701, sp. 693. Alexis CHABOT cite aussi la phrase dans *Sartre et le Père*, *op.cit*., p. 228-229. On lira avec attention le développement qu'il consacre à la « trinité de l'aliénation [flaubertienne] : père, mère et fils » (p. 228-248).

laisser-aller en ce qui concerne la naissance et la mort infantiles ; dégagement par rapport aux questions politiques ; acquisition du savoir par l'exercice direct sur le corps, etc. Rayonne moins le prestige d'un intellectuel que la respectabilité d'une figure du salut-santé assez élevée pour concurrencer les discours des prêtres. D'où le tiraillement de Gustave, qui oscille entre des lectures scientifiques et métaphysiques du monde, entre le Père de l'Hôtel-Dieu et Dieu le Père… et qui ne trouve finalement comme solution que le repli dans l'imagination et la puissance de négation d'une littérature de l'irréel. Selon les mots de Sartre : « la littérature est son salut puisqu'il n'invente jamais que lui-même »[1668].

L'obsession de la santé d'Achille-Cléophas fournirait un moyen d'intelligibilité de la névrose flaubertienne. Obsession du salut, comme celle de Sartre? Oui, mais pas tout à fait identique. Le salut est indexé à ce désir : Gustave veut surtout punir et se venger du monde du scientiste[1669]. Plutôt qu'une obsession du salut pour lui-même, on trouve, chez Flaubert, une obsession manifeste du *néant*. Gustave, contre son père, a choisi de sauver l'indécomposable et l'indéterminable : tout ce qui échappe à l'approche d'une médecine façonnée par les principes d'une science d'autant plus rigoureuse qu'elle fonctionne en dehors de la théologie. Il n'empêche que ce sauvetage est singulier. L'écrivain le met en œuvre, afin de parvenir à mieux tout naufrager[1670]. En se faisant chevalier du néant contre le scientifique de renom, Gustave revendique la primauté de ce rien que Sartre assimile au Mal absolu, notamment contre la catégorie positive de la santé — laquelle n'a toutefois rien d'évident. La victoire de Flaubert est surtout obtenue *par surcroît* — le triomphe est l'*effet* d'une négation fondamentale. Sartre a bien montré en quoi l'écriture flaubertienne n'a pas la positivité affirmative que l'on trouve dans les sciences, mais relève, tout spécialement et singulièrement, d'une approche négative de la négativité elle-même[1671].

On l'a vu : les tensions d'Achille-Cléophas ne sont pas omises par Sartre. Elles sont présentées comme la rencontre avec une époque en mouvement, sur le plan des idées et des pratiques médicales, mais dont les acteurs ont contribué à maintenir une sorte de léthargie sociale et économique[1672]. Le portrait du père apparaît comme enrichi par le portrait que fait Sartre du XIX^{e} siècle ainsi que par ceux du continuateur Achille et de l' idiot génial Gustave[1673]. Par ailleurs, ce portrait reçoit un certain relief de la confrontation avec celui de Freud dans le *Scénario Freud*, qui dessine une autre vision de la santé[1674].

[1668] *IFI*, p. 220.
[1669] *Ibid*., p. 799.
[1670] *IFIII*, p. 141 : « L'essentiel, c'est la valorisation du non-être », et p. 185-187 : Flaubert est l'incarnation de l'impossibilité elle-même, il est le « Seigneur de l'Irréalité ». Le triomphe envisagé n'est pas celui de la récupération, mais plutôt le « renforcement du principe négatif ».
[1671] On suivra donc de manière seulement partielle l'approche d'A. CHABOT lorsqu'il affirme qu'à la question posée dans l'avant-propos à *Aden Arabie*, « Est-ce qu'on se justifie par des mots? », Flaubert « veut répondre positivement comme Sartre a été conduit à le faire avant [la conclusion des *Mots*] » (*Sartre et le Père*, *op.cit*., p. 458).
[1672] *IFI*, p. 68.
[1673] Sur Achille, voir A. CHABOT, *Sartre et le Père, op.cit*., p. 271-272 : « Achille Flaubert, quant à lui, représente ce paradoxe, d'être à la fois sauvé et condamné par son aînesse ».
[1674] Pareil rapprochement n'a rien de gratuit. Selon la préface de J.-B. PONTALIS au *Scénario Freud*, le « Freud » de Sartre « annonce » *L'Idiot de la famille* (« Préface » à *SF*, p. 15).

δ. Le Freud du *Scénario Freud*

Autre vision à plusieurs égards, mais qui reconnaît, comme celle d'Achille-Cléophas, une supériorité légitime de la raison sur les autres facultés humaines, dont la faculté de croire. La santé n'est pas le salut religieux, mais, si l'on veut conserver le terme « salut », on pourra dire, avec Freud, que l'avenir salutaire de l'humanité ne peut résider que dans les outils rationnels de la science — au point qu'il faille désirer une « dictature de la raison » (*Diktatur der Vernunft*)[1675].

δ.1. Quel Freud? Quel médecin?

Le *Scénario Freud* ne fait pas ressortir les aspects dogmatiques de la figure du père de la psychanalyse. Sartre rédige la première version du texte à la demande du réalisateur John Huston en 1958[1676]. Avant cela, le scénariste a lu la biographie de Freud par Jones, parue en 1953. Parmi les différents portraits du médecin viennois, Sartre choisit de se concentrer sur celui du jeune Freud, qui travaille sur l'hystérie alors qu'il n'a que 29 ans, et qui avoue ne rien comprendre aux troubles hystériques. Pour lors, ce Freud ne revendique rien de certain sinon une foi indéfectible en la Science, c'est-à-dire en l'expérience et la Raison[1677]. Le lexique de la foi est mobilisé par Sartre, qui profite de l'occasion pour montrer les rapports troublés de Freud au judaïsme, dans une situation où l'antisémitisme s'exprime sans fard et où Freud reconnaît qu'il doit faire le meilleur pour ne pas être accusé, en tant qu'hébraïque, du pire. La première partie du *Scénario* est très éloignée du docte ton de la dissertation d'Achille-Cléophas[1678]. En effet, la personnalité du Freud de Sartre est représentée « en lutte permanente avec elle-même et l'entourage, têtue et déchirée » (J.-B. Pontalis)[1679].

Au lieu d'être exclusivement un médecin, en accord avec les principes dont se réclament les figures référentes de la profession (celles des docteurs Mannheim et Meynert, par ex.), Freud est « [un] médecin malade, [qui] aurait presque contre son gré découvert la psychanalyse […] pour se guérir lui-même, pour résoudre ses propres conflits »[1680].

Aussi et selon les remarques justifiées d'Alexis Chabot, le début de la version I du *Scénario* donne-t-il les éléments pour mettre en place une situation de crise, laquelle aboutit à la phrase suivante du jeune médecin : « Je n'ai plus rien ». Non qu'il ne s'agisse du constat d'une irréversibilité fatale : « la crise peut

---

[1675] S. FREUD, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* [1932].

[1676] Pour la généalogie du texte, voir la préface de J.-B. PONTALIS (p. 9-12) et les article de Ph. KNEE, « La psychanalyse sans l'inconscient? Remarques autour du *Scénario Freud* de Sartre », *Laval théologique et philosophique,* vol. 41, n° 2, juin 1985, p. 225-238 (sp. 225-226) et de J. REE, « Sartre's Freud », *NLR,* 1/157, juin 1986.
Le texte est en ligne ici : https://newleftreview.org/issues/I157/articles/jonathan-ree-sartre-s-freud.pdf).

[1677] *SF*, p. 43.

[1678] *IFI*, p. 64-66 et 71-72.

[1679] J.-B. PONTALIS, « Préface » au *SF*, p. 15.

[1680] *Ibid*.

être regardée comme salutaire » en ce qu'elle permettra d'approfondir la connaissance de soi et de faire progresser les recherches ainsi que les moyens thérapeutiques sur l'hystérie et les névroses en général[1681].

Car, à l'inverse de son père de substitution, Th. Meynert, Freud considère l'hystérie comme une vraie maladie, quitte à reconnaître, en lui-même, les aspects créatifs, efficients bien qu'inconscients, de ce complexe pathologique de représentation des conflits psychiques[1682]. Le jeune médecin outrepasse les recommandations et la malédiction proférées par son maître : « Vous ferez la chasse aux monstres qui se cachent chez les autres et ce sont vos propres vampires que vous découvrirez »[1683]. Freud va aussi contre la supposée chance d'un retour en arrière, retour présenté comme une possibilité de rachat, de soutien moral, de choix assuré des sciences, de santé dans l'usage droit des facultés cognitives :

> Je comprends que la folie des autres vous attire : vous croyez oublier la vôtre et vous la retrouvez en eux. Arrêtez-vous s'il en est encore temps : vous y laisserez votre raison […]. C'est le contraire qu'il vous faut : un travail net et précis, rigoureux, objectif. Je vous donne une chance : désavouez publiquement vos théories imbéciles et revenez travailler chez moi : anatomie, histologie, physiologie, voilà votre salut. D'accord?[1684]

Dans le *Scénario*, le refus de la proposition de Meynert fait perdre à Freud le statut de médecin. Par contraste, cela suggère les qualités d'un bon médecin. Elles font son identité. Le bon médecin est celui qui œuvre pour la santé psychique, c'est-à-dire pour le traitement des troubles névrotiques et pour la transformation de la misère hystérique en malheur normal. Dans les recherches sur les maladies psychiques et les moyens de les guérir, il importe de ne pas rester dans la cécité de celui qui, comme Meynert, comme le docteur Franchot et le vieux Darbédat, affirme : « les hystériques sont des menteurs », « cette prétendue maladie n'existe pas »[1685]. Pas de négligence, ni des mensonges des malades, ni des mensonges à soi. Cela suppose une œuvre de compréhension, d'analyse, de déconstruction, et même de dissection[1686]. Ainsi, à Meynert qui assoit son autorité et sa vérité sur les seuls savoirs écrits, le Freud de Sartre incarne-t-il la position socratique de *L'Apologie de Socrate* (21d) : « Je ne sais rien […]. Je ne sais rien encore »[1687]. Il n'hésite pas à reconnaître, en revanche, ses propres maux, au lieu de se sentir préservé par la posture privilégiée du scientifique qui apparaît au début du *Scénario*. Le mouvement, surtout, est à privilégier, tant pis s'il conduit à revenir sur les acquis et à réaliser une autocritique. Car le mouvement est la condition de la vie. Aussi, Meynert, qui se prenait, selon Freud, pour « Dieu le Père », est-il mort précocement, avant même sa condamnation à mort : il n'a pas su reconnaître les bénéfices, pour la personnalité psychique comme pour le savoir, des évolutions de la pensée.

Là encore, c'est une position qui rappelle celle de Socrate. Dans *La Carte postale*, Derrida traduit ainsi un passage important du *Théétète* :

[1681] A. CHABOT, *Sartre et le Père*, *op.cit*., p. 55.
[1682] *Ibid*., p. 57.
[1683] *SF*, p. 110.
[1684] *Ibid*., p. 111.
[1685] Ce sont les mots de Meynert dans le *Scénario*, p. 34 et 35.
[1686] Cf. A. CHABOT, *Sartre et le Père*, *op.cit*., p. 57 — on substantive les verbes qu'il emploie.
[1687] *SF*, p. 34.

> Socrate — Te dirai-je encore les calmes plats et les eaux plates et tous les êtres pareils, et que les diverses formes de repos engendrent corruption et mort, tandis que le reste [les autres choses, *ta d'etera*] assure la conservation [littéralement, sauve assure le *salut, sozei*]? […] s'ils venaient [les hommes, les dieux, les êtres] à s'immobiliser comme en des liens, toutes choses tomberaient en ruines […].[1688]

Le mouvement, toujours le mouvement. D'où l'affirmation, par le médecin, de son incertitude sur sa propre santé. À la question « Êtes-vous sain? », Freud répond : « Non » — le mot le plus à même de mouvoir la réflexion et de motiver la recherche[1689]. C'est un mérite que Sartre attribue à son Freud, tandis qu'il disait, à son propre sujet, en 1964 : « Ce que j'ai regretté [notamment dans *La Nausée*], c'est de ne m'être pas mis complètement dans le coup. Je restais extérieur au mal de mon héros, préservé par une névrose qui, par l'écriture, me donnait le bonheur. »[1690]

À l'inverse, Sartre affirmait : « votre Freud, il était névrosé jusqu'à la moelle »[1691]. L'importance des névroses et le rapport entre causes sexuelles et attitudes névrotiques forment le soubassement en voie de construction par le personnage du *Scénario*. Cela produit une autre lecture de la santé. Elle n'est pas exclusivement dépendante du soin d'un praticien professionnel. Elle s'inscrit dans la durée de la relation entre le patient et son médecin. Relation faite de liens qui n'ont rien de simple. Ils évoluent, entre attirance, défiance, rejet, transfert, contre-transfert, limitation, transgression, etc. C'est ce que l'on peut lire, par exemple, avec le cas du jeune homme traité par Freud, mû par le fantasme du parricide, auquel le docteur n'était lui-même pas indifférent[1692]. C'est ce que l'on peut voir, aussi, avec le cas Cecily que le Freud du *Scénario* traite dans la partie III. Il lui dit : « J'ai gagné, Cecily. Grâce à vous, je crois que je nous comprends, tous les deux. Et que je peux nous guérir »[1693].

δ.2. La santé psychique et la normalité

Donc, qu'est-ce que la santé psychique? Elle se lit avec la normalité, comprise ainsi : la capacité d'un sujet à lutter contre des problèmes à l'aide de ressources adaptées, sans produire une apparente solution qui n'est, en réalité, qu'un problème supplémentaire ajouté à la situation vécue. La pathologie psychique du névrosé est donc celle qu'il crée, parce qu'il ne *désire* pas voir ou savoir ce qu'il porte en lui. Par exemple, le personnage de Dora, lectrice de *Madame* Bovary, a peur de la peur ; elle n'est pas réceptive quand Freud lui dit : « La peur est salutaire »[1694]. Pour autant le mot « normal » n'est pas évident à comprendre ni à définir. D'où l'italique qu'emploie Sartre quand il fait parler Freud avec Fliess :

[1688] J. DERRIDA, *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* [1980], Paris, Flammarion, 2014, p. 270.
[1689] Voir G. BACHELARD, *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (1940), Paris, PUF, 2012.
[1690] Entretien avec J. PIATIER, publié dans *Le Monde* du 18 avril 1964. Le passage est repris dans *ÉdS*, p. 64. Il est aussi travaillé par A. CHABOT dans *Sartre et le Père*, *op.cit*., p. 39. On renvoie à la notice du texte dans les *ÉdS*, p. 398-399.
[1691] Propos repris par J.-B. PONTALIS dans la « Préface », citée p. 16.
[1692] Voir l'étude de la scène par A. CHABOT, *Sartre et le Père, op.cit*., p. 54-55.
[1693] *SF*, p. 391.
[1694] *Ibid*. p. 131.

« Quelquefois, je me suis dit : ce n'est pas *normal* de le haïr [mon père Jakob] si fort »[1695]. La normalité apparaît comme un acquis…à acquérir. Au niveau psychique, Freud la pense dans une croissance conjuguée au futur, avec l'évolution de la psychiatrie et l'ouverture de l'esprit scientifique à cette vérité factuelle : « il y a des forces en nous qui ne sont pas aujourd'hui réductibles aux forces physiques »[1696].

En tout cas, le progrès des sciences et des instruments thérapeutiques ne va pas sans la capacité de penser contre soi. La recommandation bachelardienne d'adopter un esprit polémique vaut en particulier pour l'épistémologie. Le *Scénario Freud* ne délaisse pas cette exigence, au contraire. Il met notamment en scène une « ronde des pères », qui est aussi une ronde des idoles et des illusions (au sens freudien), toujours susceptible de nuire à la quête conjointe de la vérité et de la santé (susceptibles, elles aussi, d'être des idoles et des avatars d'un salut dont nous avons exposé les reliefs en I et en II)[1697].

δ.3. Traduire

Cette quête est à penser avec l'objectif freudien de la traduction (*Übersetzung* : traduction des processus inconscients en processus conscients, de l'ignorance feinte en lucidité authentique, etc.), présenté dans les *Essais de psychanalyse* en 1927. Freud y montre un salut des hommes par les hommes, reposant sur l'usage d'une science nouvelle et d'une thérapie spécifique de la parole (la *talking cure*). Production, donc, par l'être humain, de son propre bonheur, grâce à l'emploi et à l'analyse des figures mythiques du salut (on pense à celle de Moïse), afin de déceler, en son psychisme, les désirs profonds de l'humanité et de révéler, avec eux, la puissance de dépassement et de santé que la raison recèle. La phrase connue de Freud : « Wo Es war soll Ich werden »[1698], traduite ainsi par Lacan : « Là où était le "Ça", "Je" doit advenir », renvoie à l'idée maîtresse d'un processus de construction du sujet lui-même. Ce processus est effectué avec la dynamique du savoir analytique contre l'état *heilig*, souverain, omniprésent et omnipotent, de l'instance amorale des pulsions. La vérité de la démarche n'est pas illusoire, mais attestée par l'efficacité de la cure. Elle est révélée par l'être-sain que le patient se trouve capable d'affirmer, sans que le travail d'analyse soit, pourtant, achevé par le constat d'une normalité psychique, laquelle demeure menacée par l'éventualité d'un traumatisme. La psychanalyse reste une méthode aux pouvoirs thérapeutiques remarquables. Le champ de la cure construit une soupape pratique, permettant à chacun d'affronter le trauma selon des outils spécifiques. Le salut est déporté des régions du ciel pour se quérir dans les ressources psychiques du sujet, via les outils intellectuels du travail analytique. On verra le type de psychanalyse que Sartre présente dans la partie IV de *L'Être le Néant*. Il faudra montrer ce que la refonte méthodologique réalisée en 1943 apporte sur le plan de cet autre salut que Freud, dès les années 1900, a permis de concevoir.

[1695] *Ibid*., p. 361.
[1696] *Ibid*., p. 44.
[1697] Cf. A. CHABOT, *Sartre et le Père, op.cit*., p. 60-61.
[1698] S. FREUD, *Nouvelles Conférences, op.cit*.

1.4. Pour une philosophie existentielle concrète

α. Le normal et le pathologique, Freud, Canguilhem et Sartre

Les portraits esquissés ici, quoique partiels, disent une foi partagée en la Raison (sauveuse de l'humain). Ils disent aussi beaucoup des contradictions d'un homme, fût-il spécialiste d'anatomie ou du psychisme humain. Mais ils disent aussi beaucoup de l'auteur des tableaux : son intérêt pour ces savants, ce qui l'a surtout intéressé en eux. Sartre fait voir, chez Achille-Cléophas comme chez Sigmund, des nuances qui contrastent avec la certitude du primat des raisonnements analytiques parmi les différentes activités de l'esprit. La santé apparaît comme un objectif principal, selon des visions distinctes, qui se rencontrent dans l'exigence d'une vérité médicale, elle-même indexée au vrai des sciences. Ce n'est pas la vérité de la philosophie, ce n'est pas non plus la vérité subjective — approche trop imprécise et indécise. Ce n'est pas non plus la vérité de Sartre, qui intègre les savoirs épistémiques à la vérité de l'humain, laquelle s'entend au sens d'un dévoilement d'une réalité du monde et de l'exigence d'en répondre aujourd'hui, pour la liberté présente et la liberté future[1699]. Le Freud de Sartre n'est pas totalement étranger à cette injonction. Les conflits du Freud de Sartre montrent à quel point il est coûteux de vouloir le vrai pour soi et pour les autres. À quel point aussi ces lignes de démarcation qui nous aident à nous orienter dans les sciences médicales (le normal et le pathologique, le sain et le malade, etc.) n'ont rien d'absolument défini, ni d'assurément définitif.

Dès ses premiers textes littéraires, de *L'Ange du morbide* à « La chambre », du fragment « Nourritures » (1938) à *La Nausée*, Sartre a donné à voir la dissolution des limites les plus traditionnelles. Façon de mieux montrer que, dans l'humain, il n'y a rien qui soit simple et donné d'un tenant. La vérité et la santé n'y échappent pas, et la normalité psychique ne fait pas exception. Sur cette observation, on peut rapprocher, comme le fait Patrick Vauday, la psychanalyse sartrienne de celle de Freud : « L'attention à la personne du malade et la relativisation des frontières entre le normal et le pathologique rapprochent incontestablement [les deux] »[1700]. On pourra relever la résonance canguilhémienne : « la santé et la maladie ne sont pas essentiellement différentes », ainsi que son commentaire par Derrida : « Il n'y a entre maladie et santé que des différences de degré : l'exagération, la disproportion, la disharmonie des phénomènes normaux constituent l'état morbide. »[1701]

Donc, rien n'est figé dans le normal et le pathologique. La valeur d'une approche dynamique s'impose, mais on n'ira pas jusqu'à reconnaître, chez Sartre, une approche économique de la santé (avec une circulation de forces quantifiables) comme chez Freud. L'anormalité n'apparaît pas quand « l'appareil

[1699] Voir *VE*, p. 109-11.
[1700] P. VAUDAY, « La psychanalyse existentielle », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit.*, p. 401.
[1701] J. DERRIDA, *La vie la mort, op.cit.*, p. 98-99.

psychique n'est plus préparé […] à lier les quantités d'énergie qui affluent »[1702]. Surtout, on n'entendra pas le normal et le pathologique chez Sartre avec le « premier Schibboleth de la psychanalyse » : « La division du psychique en un psychique conscient et un psychique inconscient »[1703]. Aussi bien l'hypothèse de l'inconscient que celle du vitalisme sont refusées par Sartre, pour les zones d'ombre qu'elles ajoutent aux faces d'ombre suffisamment nombreuses de la réalité humaine, et même de la lucidité. À quoi bon se sortir de l'illusion du salut pour tomber dans une autre forme de *credo*, capable d'imposer un nouveau type de soumission à l'humanité? Le texte *Vérité et Existence* (addition aux *Cahiers pour une morale* rédigée en 1948) présente en effet une critique de la notion heideggérienne de mystère et de la position prétendument errante du Dasein dans son écartèlement entre « oubli de soi, [oubli] de l'Être […] et le mystère oublié »[1704].

β. L'existentialisme n'est pas un positivisme

Il s'avère bénéfique, en revanche, de penser les rapports variables, *intensifs*, entre santé/maladie, normal/pathologique, en tenant compte (comme le fait Canguilhem) de notions complexes comme celles de vécu : « simultanément présent à soi et absent à soi », « processus […] de la vie psychique [nécessairement] opaque à lui-même » au sens où il « est susceptible [seulement] de compréhension, jamais de connaissance »[1705]. Cela n'empêchera pas la recherche de la vérité qui demeure, pour Sartre, la vérité de l'humain et de sa liberté active[1706]. Or, « [cette recherche] se veut totalisante, mais il faut savoir que la totalité ne sera pas atteinte »[1707] — le rappel court-circuite le désir de l'impossible tout. Dans le même temps, on ne saurait sortir de la quête sans se perdre dans la mesure où la volonté d'ignorer est synonyme d'un refus de la liberté[1708].

Ce progrès inachevé, avec ses exigences (ne pas prendre le point de vue de Dieu, ne pas plaquer la téléologie théologique sur les vérités humaines, ne pas non plus se dire indifférent au vrai) s'inscrit dans la voie d'une totalisation toujours à faire. D'où la conséquence suivante : on ne saurait que par un abus de termes assimiler le vrai à un refuge. Que la vérité soit celle des mathématiques et des sciences physiques, plus encore celle des sciences médicales, elle est *par* et *pour* les êtres humains. Ainsi est-elle *du monde*, et vécue comme un risque (avec effort et danger), dans la finitude partagée des sujets humains, conscients, par ailleurs, de l'infinitude de ce qui sera dévoilé après eux. La médecine d'aujourd'hui n'est

---

[1702] *Ibid*., p. 329.
[1703] S. FREUD, *Essais de psychanalyse* [1927], Paris, Payot, 2004, en particulier la partie III avec l'essai « Le Moi et le Ça » [1923].
[1704] *VE*, note 3, p. 13 (n.d.é.). Lequel risque, dans « l'obnubilation » du Dasein, de conduire la réalité humaine à une « contemplation vide », à « une paralysie de l'action » (voir p. 85).
[1705] « Sartre par Sartre », *SIX*, p. 111. La distinction entre « compréhension » et « connaissance » est parallèle à celle entre « notion » et « concept ».
[1706] *VE*, p. 14 : puisque l'homme est cet être par qui « des questions viennent au monde », des questions qui, dans le jeu perpétuel des questions-réponses, meuvent le monde.
[1707] *VE*, p. 31, note 1 (n.d.é.).
[1708] *Ibid*., p. 97.

pas tout à fait celle qui viendra dans quelques décennies. Cela exige, selon Sartre, de replacer les savoirs et les pratiques dans leur contexte, et de participer, au présent, aux connaissances de demain, dans le non-savoir de leur réalisation effective — et dans le refus des illusions du « dernier arrière-monde, […] le monde d'après-demain »[1709].

La « santé a [donc] remplacé le salut ». La phrase de Guardia nous invite à envisager un autre type de paradigme et à interroger les modalités du passage d'un paradigme à l'autre. La méfiance reste de rigueur, car le risque demeure d'appréhender l'histoire des idées, des savoirs et des sciences à la lumière d'un mouvement nécessaire, irréversible, conduisant irrésistiblement l'humanité vers sa bonne fin. On sait tout ce que le positivisme prétend ne pas être : ni un empirisme sensualiste, ni un scepticisme inconséquent[1710]. Les trois âge de l'humanité, chez Comte, sont significatifs de la doctrine (la théologie pour l'enfance, la métaphysique pour la jeunesse,la physique pour la maturité).

Parallèlement, on dira que l'existentialisme de Sartre n'est pas un positivisme. C'est que la pensée positive de Comte produit ce contre quoi des textes comme *L'Être et le Néant*, et *Vérité et Existence* nous mettent en garde. 1° Le refus de l'ontologie et de la métaphysique — tandis que celles-ci nous aident, effectivement, à mieux comprendre et connaître l'homme. 2° La proposition d'une classification générale des sciences, rattachée à une homogénéisation et à une systématisation des savoirs selon le modèle newtonien — alors que cette position systématique et légaliste, pour Sartre, est une reprise de « vérité[s] éternelle[s] […] morte[s] et retournée[s] à l'en-soi »[1711]. 3° La démonstration de « la convergence progressive de toutes les sciences vers la sociologie, science finale et universelle »[1712], avec la production conjointe d'une religion positive et d'un sacerdoce rappelant les vérités et les devoirs éternels — au lieu d'être fait par les vivants et pour eux, ce mouvement soumet les contemporains d'une époque « aux fantômes de [leurs] grands-pères » autant qu'à ceux de « [leurs] arrières-petits-enfants »[1713].

Les aspects de la philosophie existentielle présentés dans les années quarante ne forment rien qui soit un catéchisme positif. Ils ne nous font pas non plus voir un remplacement définitif du salut par la santé. Le texte *Vérité et Existence* montre, en 1948, comment la position de nos savoirs demeure en question par rapport à ce qui se joue aussi avec le vrai — une certaine vision de l'Histoire, une certaine recherche de la morale d'aujourd'hui. Prétend-on en avoir fini avec le salut et avec la théologie en général? Ça n'est pas le cas : le risque du point de vue de Dieu demeure, il hante en particulier l'esprit de système. Il importe donc de lutter contre lui qui nous hante, autant que contre l'idée de salut dont celles de santé pourrait aussi bien n'être qu'un ersatz. Nous sommes peut-être délivrés des hantises du passé, mais la

[1709] *Ibid*., p. 28.
[1710] Voir A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, éd. présentée et commentée par Fl. KHODOSS [1982], Paris, Hatier, « Profils textes philosophiques », éd. numérisée en 2008 par P. HIDALGO, p. 50-58.
[1711] *Ibid*., p. 35.
[1712] L. LÉVY-BRUHL, *La Philosophie d'Auguste Comte* [1903], Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1998.
[1713] *VE*, p. 24.

délivrance à produire encore à l'égard des spectres du futur montre que la spectralité première n'est pas totalement congédiée.

On n'approchera pas, alors, la phrase de Guardia comme une vérité morte, mais plutôt comme une vérité d'existence, à réaliser : il s'agit de faire en sorte que la santé remplace *effectivement* le salut, c'est-à-dire de débarrasser l'être-sain et malade de la réalité humaine du poids d'un regard rapporté à celui de Dieu. Le savant, quel qu'il soit, Achille-Cléophas Flaubert ou Sigmund Freud, n'est pas Dieu. Quant à la maladie et à la santé, elles reçoivent tout leur sens d'une approche existentielle.

γ. « Vers le concret »

Le texte de 1948, *Vérité et Existence*, offre un point de vue sur la maladie qui rappelle des passages des *Carnets* et des *Cahiers*. Comme on l'a déjà vu, le rapport à une défaillance, quelle qu'elle soit, ou, mieux, à un décalage physique ou psychique, quel qu'il soit, gagne en épaisseur de sens quand on l'aborde à travers le prisme du projet en général, et du projet originel en particulier.

On ne réduira pas à une portion congrue les connaissances produites dans le champ des sciences psychologiques et médicales, qu'elles aient fourni les instruments d'une psychologie expérimentale, un arsenal chirurgical ou encore les outils d'une herméneutique psychanalytique. Nonobstant, on ne succombera pas à l'influence des voix du scientisme. On ne tiendra pas les sciences naturelles pour une référence suffisante permettant, à elles seules, de sortir de la théologie et du salut religieux. On aura tout à gagner, au contraire, à suivre une lecture de la maladie et de la santé qui les pense en relation avec le risque absolu du vrai, lequel relève du risque même de l'existence. Alors

> [s]i j'évite de prendre l'avion, le train, de sortir, d'entrer dans un parti, pour sauvegarder ma vie, la mort par typhoïde ou choléra, comme totalité extérieure à mon projet est fatalité. Si, au contraire, par tous [mes] engagements […], j'accepte le risque de mort comme permanent (dans l'ignorance), la mort par maladie est la forme contingente que prend un risque prévu et assumé : elle est humaine.[1714]

Il n'y a donc pas de fatalité absolue de la maladie. Pas non plus de processus de guérison mécanique susceptible de produire, par un simple déclic, le passage de l'état pathologique à l'état normal. Sartre n'est pas étranger à l'approche critique de Canguilhem dans *Le Normal et le Pathologique*[1715]. Il montre aussi, entre 1939 et 1948, qu'il n'y a pas de normalité unique, pas de type de santé et d'expérience de la maladie qui soient les mêmes pour tous.

En conséquence de quoi, la psychologie, la médecine et la psychanalyse méritent d'associer leurs méthodes et leurs objets à une approche existentielle. Sartre en donne à voir un exemple avec « W. » dans *Vérité et Existence*. De qui s'agit-il? Peut-être de Wanda Kosakiewitcz, pour son mal (la tuberculose) et

[1714] *Ibid.*, p. 129.
[1715] Voir le texte déjà cité, ainsi que ce commentaire de G. LE BLANC, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, « Philosophies », 2008.

pour son art (le théâtre)[1716]. L'identité de la femme derrière l'initiale intéresse moins que l'exemple construit par Sartre sur plusieurs pages. Voici la description de W., en lien avec la situation d'un mal dont elle ne désire pas l'objectivation vraie en tant que maladie :

> W. jouera de sa *finitude* à vérifier son talent dramatique parce qu'il n'y a pas le temps ainsi de vérifier sa tuberculose. À la limite, c'est la distraction hystérique : éclairer ferme et constamment une région pour laisser le reste dans l'ombre. […] W. jouera de l'*oubli* en laissant s'enfoncer dans le Néant les manifestations de sa maladie, en ne les totalisant pas dans l'unité d'un développement organique. Ce crachement de sang est *oublié* […]. W. jouera de la *passivité* en refusant toute anticipation, c'est-à-dire en niant sa liberté par rapport aux faits à ignorer. […] Elle *ne tient pas compte* de sa toux, elle ne lui est pas présente ; elle ne l'anticipe pas comme toux : elle ne vient pas à elle du fond de l'avenir pour l'éclairer ; elle la laisse la secouer comme une série de petits spasmes non *qualifiés*.[1717]

Le refus de se soigner relève d'un choix, mais d'un choix particulier dont les modalités sont mises en lumière par les précisions de Sartre et par la catégorie de l'ignorance-projet. Qu'est-ce à dire?

Un indice se trouve dans la diagonale de l'hystérie telle qu'elle est évoquée ici, telle qu'elle sera notamment abordée avec le cas Flaubert[1718]. Il s'agit d'une façon, pour un sujet, de s'aliéner dans cette « image renversée et figée du projet qu'on appelle le Destin ». En effet, si « le monde de l'ignorance est la Fatalité », il ne faut pas cependant en déduire que tout être humain ignorant est soumis, malgré lui, à cette issue. L'ignorance peut caractériser notre finitude et donner du relief à *une* vérité du monde. En revanche, pour W., dans sa distraction hystérique, il y a bien un jeu :

> En fait, W. sait qu'elle ignore. Elle sait même ce qu'elle ignore. Si elle ne veut pas aller chez le médecin, c'est qu'elle a peur qu'il ne lui *dévoile* sa tuberculose. C'est donc très précisément la tuberculose qu'elle veut ignorer. Plus précisément, elle ne sait pas qu'elle a la tuberculose […]. Elle sait (ou croit savoir) que la tuberculose est *possible*. Ce qu'elle veut ignorer, c'est si cette tuberculose est réelle. En un mot, elle veut *oublier* la possibilité de cette tuberculose et ignorer la *vérité* de cette tuberculose au cas où cette vérité serait réalisée.[1719]

Les catégories de la modalité sont mobilisées avec soin. Dans ce drame de W., qui rapporte la dramatisation théâtrale à la scène de l'existence, l'essentiel du synopsis réside dans des décalages de vue. Il est légitime de parler ici du cinéma mental d'une conscience souffrante qui se trompe elle-même dans le double jeu qu'elle produit pour ne pas souffrir sa maladie : le possible est pris en compte, tandis que la réalité est congédiée, cette dualité impliquant les deux types d'attitudes distinctes que sont l'oubli et l'ignorance.

Via cette cinématographie, Sartre nous fait voir les constructions mentales complexes d'une conscience malade. Dans ce drame d'oubli et d'ignorance, où W. se joue d'elle-même en se jouant de ce qu'elle *croit* savoir, la tuberculose oubliée ou ignorée, possède une place de choix en tant qu' obsession et en tant qu' Idée. Choix réel, mais singulier, où le sujet s'affecte d'impuissance en modalisant son mal en simple tuberculose possible :

[1716] On sait que le manuscrit des *Cahiers pour une morale* (dont la rédaction date de 1947-48) est dédicacé à Wanda.
[1717] *VE*, p. 73-75.
[1718] Dans l'*IFIII*, notamment p. 198.
[1719] *VE*, p. 77.

> elle est occupée à l'ignorer, à l'oublier. Ainsi, le thème organisateur de ses événements intimes, c'est la Tuberculose, être en soi et transcendant [….] être emprunté […] être possible […] un jeu d'être et de non-être. […] il est maintenu dans un avenir indéterminé puisqu'il n'est le corrélatif d'aucun acte opératoire réel. Comme *présent* (j'ai peut-être la tuberculose) il est *moindre être* ; comme *à venir* (je vais *voir* si j'ai la tuberculose) il est indéterminé ; mais un avenir indéterminé, c'est un avenir qui n'est pas *mon* avenir. […] je me mets par rapport à mon avenir dans l'état d'extériorité de l'indifférence, cela signifie purement et simplement que je nie ma transcendance. À vrai dire, il est impossible à la réalité-humaine de se déposséder de sa transcendance comme aussi bien de sa liberté. Mais il [le pour-soi] peut projeter une transcendance *contre sa transcendance*. […] la transcendance se masque elle-même *sous l'impuissance*. Ainsi, pour conférer un moindre être à ce qui me menace, je me confère une moindre liberté.[1720]

Le passage amène la thèse progressivement. On appréhendera mieux le vécu singulier d'un mal ainsi que le rapport de défiance d'un individu à l'égard d'une maladie avec les notions d'une pensée de l'existence. D'autant que celles-ci (la transcendance, la réalité humaine, la liberté et son aliénation, etc.) favorisent aussi bien la compréhension d'un mal et la connaissance d'une maladie que celles des conduites d'évasion par lesquelles un sujet envisage son salut relativement à l'autre/Autre (autrui/Dieu)[1721].

Au lieu de tenir pour acquis le passage du salut à la santé, la philosophie existentielle aborde les deux avec des modes d'intelligibilité qui lui sont propres. Ceux-ci n'ont, d'ailleurs, rien de trop abstrait par rapport au prétendu réalisme des sciences psychiques comme médicales. Sartre, au début des années 1930, ne s'est pas contenté de lire l'essai connu, à l'impact générationnel, de Wahl[1722]. Il s'est appuyé sur l'exigence de la concrétude pour élaborer sa propre philosophie de l'existence. Le projet est réaliste autant que totalisant. Il intègre les diverses sciences en les pensant à la lumière de l'ontologie et de la métaphysique. Si ce concret réside dans les relations problématiques entre le pour-soi de la réalité-humaine et l'en-soi des choses, il pourra être réalisé et sauvegardé, sur un plan philosophique, avec l'ambition de mettre « le mystère en pleine lumière »[1723]. On donnera une certaine texture à ce mot de mystère, μυστήριον, mais on se gardera de voir en lui un outil heuristique favorable à la résolution des problèmes de la pensée de Sartre, dont ceux qui sont liés à la thématique du salut. Cela a été déjà constaté avec les références critiques à Heidegger autour du mystère de l'essence de la vérité. Cela résonne, de plus, avec des difficultés accentuées par les échos qu'on y trouve au mystère marcélien.

En effet, les renvois explicites ou implicites à Wahl et au *mysterion* attirent aussi l'attention sur l'existentialisme de Gabriel Marcel. *Vers le concret*, en 1932, lui consacre l'une de ses trois méditations. La réflexion, parue à part en 1930, s'appuie sur le *Journal métaphysique* (1927) pour le confronter notamment à Bergson et à Hegel afin de mieux en faire ressortir les notions fondamentales. Un relief singulier est donné à l' expérience religieuse et à ses composantes (la subjectivité, l'incarnation, la foi)[1724].

[1720] *Ibid*., p. 79-81.

[1721] Les maux dépendraient de ce mal de la conscience : elle ne peut « consommer sa propre trahison » d'elle-même (F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit*., p. 134).

[1722] G. CORMANN fait notamment remarquer dans ses articles que Sartre connut Heidegger grâce à Wahl — figure essentielle de la réception de la phénoménologie en France.

[1723] Expression faisant le titre et la thèse de l'ouvrage de R. MOATI déjà cité. La formule de Maurice BARRÈS est reprise par Sartre dans *Mal*., p. 89.

[1724] Voir la préface de M. GIREL au texte de Wahl, pour sa réédition chez Vrin en 2004.

Sartre ne doit-il pas beaucoup à l'auteur du *Journal* quand il convoque le registre du mystérieux? Sartre avait avoué à Marcel « lui devoir le concept de *situation* »[1725] ; le phénoménologue connaissait, de plus, la distinction marcélienne entre problème et mystère. Cette distinction est importante, notre auteur la retrouve pour penser la face d'ombre de l'existence : « [ce] mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé ».[1726] L'indication ne suffit pas, en revanche, à tisser la trame d'une pensée concrète du mal et du salut.

Gabriel Marcel donnait à la relation à Dieu une dimension existentielle fondamentale. En somme, seul celui qui se sait fils de Dieu peut vivre son existence concrètement, c'est-à-dire dans le concret primitif d'une filiation. Marcel critiquait la pensée sartrienne sur ce point, en reprenant des éléments de la critique de Pierre Boutang : « l'homme chez Sartre n'est ni le fils ni le père de personne » — conséquence : il tient en l'air sans ciel ni ancrage. Pourra-t-on taxer l'existentialisme sartrien de *faux* existentialisme[1727]? On pourra déjà reconnaître que c'est bien la notion de Dieu qui impose d'aborder différemment la pensée existentielle de Sartre de celles de Pascal, de Kierkegaard, de Jaspers et de Marcel lui-même[1728]. Redite, on le sait. Reste que c'est bien cette notion qui permet d'intégrer les réflexions sartriennes sur la santé et la maladie à une philosophie faisant de Dieu l'un de ses problèmes. C'est également elle qui donne à la mobilisation sartrienne du salut une certaine résonance mystérieuse *et* problématique.

Il faudra donner toute son importance à une conception du salut qui n'est pas seulement culturelle, psychologique et médicale, mais *philosophique*. Il ne suffira pas de rappeler le thème socratique du salut par la philosophie, celui auquel Derrida s'intéresse quand il photographie les derniers temps de la vie de Socrate sur le cap Sounion. Ce n'est pas là une négligence de l'articulation réelle entre des principes socratiques tels que « connais-toi toi-même » ou encore « soucie-toi de toi », et la thématique du salut.

Du fait de l'importance, maintes fois affirmée, chez Sartre, de la philosophie stoïcienne et de la phénoménologie, nous devrons nous concentrer en priorité sur ces courants philosophiques pour traiter plusieurs aspects du salut dans la première philosophie sartrienne. D'abord, nous montrerons comment Sartre s'est sauvé du stoïcisme, puis à quel point l'approche phénoménologique a pu apparaître nécessaire pour sauver les phénomènes ainsi que la subjectivité. Ces deux appuis nous permettront d'envisager les traits d'une psychanalyse existentielle révélatrice des ambitions de la pensée de Sartre, et d'interroger l'objectif de l'élaboration d'une « morale de la délivrance et du salut ».

[1725] Entretien de 1973 à Cerisy, évoqué par G. CORMANN et J. ENGLEBERT dans « Des situations-limites au dépassement de la *situation*. Phénoménologie d'un concept sartrien », *SSI*, vol. 22, I, 2016, p. 99-116, sp. 99.

[1726] G. MARCEL, *Le Mystère de l'être*, *op.cit.,* p. 227. Voir aussi, du même auteur, *Être et avoir*, *op.cit*., p. 145 et *Les Hommes contre l'humain*, Paris, Aubier, 1968, p. 68-69. On peut lire aussi É. BRÉHIER, « La notion de problème en philosophie », *Études de philosophie antique*, 1955, p. 10-16, en particulier les p. 15-16 (elles portent sur Gabriel Marcel).

[1727] Cf. G. MARCEL, « Le primat de l'existentiel », *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Buenos Aires, 1950, p. 408-415, sp. 409.

[1728] *Ibid*., p. 410-411. Voir aussi A. MARY, « Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel : "le point de divergence, c'est le fait même de Dieu" », *Revue de la BNF*, 2014/3, n° 48, p. 52-61.

2. Un salut philosophique : ontologie, métaphysique, éthique

Une phrase de Sartre, « Vie et philo ne font qu'un », indique que la philosophie n'est pas séparée du vécu. Par conséquent, il faut lire spécifiquement la précision biographique suivante : en septembre 1939, avec la mobilisation, l'écrivain-philosophe change radicalement de vie[1729]. L'aveu est aussi une invitation à envisager sous un autre jour les textes philosophiques écrits à partir de ce moment. Autre jour, nouveau jour, prenant des distances avec les références privilégiées de la jeunesse sans les oublier tout à fait. Simplification hâtive? Non, car rien de trop simple dans les relations de Sartre à la métaphysique platonicienne et aux écrits nietzschéens. Notre auteur emprunte une voie critique, pour jouer la dénonciation des illusions des arrières-mondes contre le monde intelligible, mais aussi utiliser Platon contre Nietzsche pour conceptualiser certaines notions (le beau, le désir). De façon générale, Sartre cherche à s'émanciper de lectures et attitudes liées à la mémoire de ces auteurs dans sa vie. Qu'ont en commun une conception du salut (la *sôteria* de Socrate) et l'autre (*Gesundheit* ou *Erlösung* chez Nietzsche)? Elles font signe vers une figure de l'homme seul, ou de la surhumanité, que Sartre a lue à travers eux (celle du sage, dans son dépassement ou sa maîtrise du chaos de la vie sensible)[1730].

Des rapprochements ont été faits entre Sartre et Socrate, entre Sartre et Nietzsche. En 2005, un article paru dans *Libération* faisait « L'apologie de Sartre ». Entre le philosophe parisien et le philosophe athénien, même combat : « la défense de la contribution de la philosophie à l'existence éthique de l'individu et de la société »[1731]. Socrate, dans l'attente de la mort, vit le salut d'une philosophie pensée par rapport à son temps et pour les citoyens[1732]. Sartre, qui interroge son être-en-guerre en 1939-40 s'impose aussi de ne pas se sauver pour être de son temps et constituer une ontologie-métaphysique qui soit valable pour tous, dans la mesure où elle ne néglige pas l'existence dans sa vie concrète. Cela implique de donner de l'importance à une certaine historicité, sans qu'elle relève déjà en 1939 de la grande Histoire dialectique. Parler d' historicité peut nous amener à retrouver Nietzsche, en tout cas une histoire spéciale du rapport de Sartre à Nietzsche dont Juliette Simont a montré, avec précision et synthèse, en quoi il n'était pas réductible à une « bouffée d'enthousiasme juvénile »[1733].

[1729] « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 175 *sqq*. On y reviendra dans la partie IV.

[1730] Voir J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit*.

[1731] S. FROGEL, « L'apologie de Sartre », *Libération,* article du 11 mars 2005. Nous pouvons surtout renvoyer au témoignage de F. MASPERO (« Quelqu'un "de la famille" ») dans *TM*, en octobre-décembre 1990, p. 1011-1012 : « [Dans l'après-guerre, lorsque] tout le monde prêchait, tout le monde était péremptoire, il n'y avait pas beaucoup d'espace où se glisser pour exercer sa liberté, pour exercer sa responsabilité. Sartre, justement, ne disait pas : "Voilà ce qu'il faut faire". […] son rôle a été de poser les interrogations et de nous dire que pour les résoudre nous ne pouvions compter que sur nous-mêmes. Un enseignement socratique. Le maître enseignant seulement le refus du maître ».

[1732] Nous faisons référence ici à la lecture des *Mouches* par M. LEIRIS (« Oreste et la cité », pour *Les Lettres Françaises*, 1943).

[1733] Voir J. SIMONT, « Empédocle chez Nietzsche et Sartre », *ÉS*, n° 20, 2016, p. 79-100, p. 80.

N'oublions pas que Sartre amorce aussi une forme de conversion sur le plan philosophique dans les *Carnets*. La conversion sartrienne approche différemment la thématique du salut. Elle suppose de donner un éclairage singulier aux mentions de la notion entre 1943 et 1952. Pour constater les modalités de cette conversion, on tentera de voir comment un tel passage est écrit et pensé. Le premier texte de référence est *Les Carnets de la drôle de guerre*. Les notes donnent des indications essentielles pour comprendre l'évolution de Sartre. Elles disent une inquiétude dont on pourra repérer les échos dans les remarques sartriennes sur la morale dès 1947-48. Elles servent, par ailleurs, de base conceptuelle aux grands textes sartriens parus dans les années quarante.

L'argumentation de cette sous partie, partant des *Carnets*, est organisée en trois temps. Dans le premier moment, nous nous intéresserons à l'objectif du soldat Sartre lors de la « drôle de guerre » : faire son salut, en revenant sur son être-en-guerre et son être-pour-la-mort. Dans le deuxième moment, nous travaillerons essentiellement sur *L'Être et le Néant* pour déterminer comment la question du salut se lie à l'ontologie et à la métaphysique de Sartre. Enfin, dans le troisième moment, nous dévoilerons les différentes facettes d'une sotériologie sans orientation théologique rédigée notamment dans les notes sur la morale sartrienne. Il sera nécessaire d'en concevoir le socle afin d'interroger sa double dimension, apparemment contradictoire, *nécessaire et impossible*.

2.1. « Tribulations ». Saluts, philosophie dans les Carnets

Les *Carnets de la drôle de guerre* ont une position singulière dans l'œuvre sartrienne. Pas seulement pour leur caractère posthume[1734], mais aussi 1° pour la conversion qu'ils disent et réalisent simultanément ; 2° pour leur statut d'écrits constitutifs de *L'Âge de Raison* et de *L'Être et le Néant*[1735] *;* 3° pour le caractère inédit d'une écriture diariste avec une forme de salut produite de façon performative.

Nous faisons le choix de relever une dimension essentielle des *Carnets*. Le soldat diariste *veut* se *retenir* de/contre la mort et *sauver sa peau*, sans tomber dans l'inauthenticité[1736]. La confrontation à la réalité par l'advenue d'un événement qui n'a rien de mythique instaure en parallèle un changement d'approche du salut. En effet, au lieu de renvoyer à une lointaine immortalité culturelle, succédané de la gloire du salut chrétien, le salut du soldat Sartre est celui qui acquiert une proximité directement fonction de l'atmosphère d'urgence et de danger de son époque en guerre. La philosophie sartrienne se trouve par ailleurs chargée de cette atmosphère qui transparaît en particulier dans les passages de *L'Être et le Néant* où il est question des entrelacs pour-soi-en-soi et de la notion de situation élaborée dans la partie IV.

[1734] On renvoie aux travaux consacrés aux écrits posthumes de Sartre (dont des écrits sur le Tintoret et, surtout, les *Cahiers pour une morale*) réunis par P. VERSTRAETEN dans *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Bruxelles, Annales de Philosophie et de Sciences morales, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1987. On fait référence aux *Écrits posthumes de Sartre, II. Avec un inédit de Jean-Paul Sartre*, paru chez Vrin sous la dir. de J. SIMONT en 2001.

[1735] Ph. LEJEUNE, « Les Enfances de Sartre », *Moi aussi*, Éd. du Seuil, 1986, p. 117-163 ; J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XXXI, et J. SIMONT, « Notice » des *CDG*, cit. p. 1373.

[1736] Cf. J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XXV-XXVI.

Avec le repère de la vie concrète, est-il valable de considérer, dans les *Carnets*, la vision d'un salut *immanent* au lieu d'une sotériologie d'inspiration chrétienne — donc *transcendante*? Le coefficient d'adversité, reconnu dans les événements de 1939-40, a contribué à faire « découvrir la réalité de la situation parmi les choses »[1737] …mais aussi la réalité d'un salut inséparable du risque de mort imminente et définitive[1738].

α. Critiquer le stoïcisme

Quels sont les outils philosophiques pour faire son salut avec un être-au-monde en guerre, sans cesse menacé par la destruction ? Les tribulations d'un stoïcien du premier carnet tentent d'établir, par un examen de conscience et par une approche critique, le contenu d'un appareil conceptuel valable dans la situation vécue. Elles s'avèrent rapidement conduire à une dénonciation des instruments faussement salutaires du stoïcisme. On l'a souligné : les thèses stoïciennes sont surtout le produit d'un fondement psychologique fautivement authentique. Elles ne constituent pas une doctrine philosophique au statut objectif de véritable savoir dans la mesure où elles ne sont que subjectivement suffisantes — et cela de manière illusoire. D'où une qualification péjorative, déjà cité : « machination psychologique ». D'où un ensemble de caractérisations dévalorisantes dont celles-ci : « morale de complaisance »[1739]. Elles révèlent le passage d'une conversion (aux métaphysiques stoïciennes et spinozistes) à une autre (à une morale de l'authenticité par assomption)[1740].

Dès les premières pages, la finalité des *Carnets* apparaît sous la lumière d'une lucidité bénéfique, devant faire fi de tous les concepts réconfortants en apparence : le mythe stoïcien du « sage qui peut faire trois fois la culbute » et celui du surhomme, l'un joint à l'autre dans l'orientation vers le gain d'une plus haute dignité métaphysique, vers « un état de plus-value métaphysique », soudant ensemble la morale et le salut[1741]. Les péripéties du stoïque sont là pour faire tomber la forteresse factice des principes stoïciens, dans la situation spéciale d'une « drôle de guerre » qui n'a rien d'une véritable épreuve nécessaire au cheminement vers la sagesse. Le type du sage stoïcien apparaît comme un mythe dont Sartre doit aussi se débarrasser en dissociant stoïcisme et authenticité. Reste que la lucidité visée par la démystification et associée à ce que Sartre appelle son « orgueil » pourrait être soit un obstacle au dénuement total, soit ce dénuement lui-même en tant que retournement de l'orgueil en son contraire[1742].

[1737] « Sartre par Sartre », *SIX*, p. 99.
[1738] *CDG*, p. 166.
[1739] O. D'JERANIAN les reprend dans l'article déjà cité sur « L'usage sartrien du stoïcisme dans les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale* », p. 289.
[1740] On renvoie, sur la première, à D. ALLAND, « Difficiles morales du stoïcisme antique », *Droits*, n° 53, 2011, p. 179-194, p. 193 et à *FdA*, p. 35. Sur la seconde, à J. SIMONT, « Se vaincre soi-même plutôt que la fortune (le stoïcisme chez Sartre et Deleuze) », *ÉS*, N° 6, 1996, p. 175-191. Nous ne développons pas davantage car nous aurons l'occasion d'y revenir.
[1741] *CDG*, p. 365.
[1742] *Ibid.*, p. 343.

β. La quête d'un salut authentique

β.1. Une « cuisine casuistique »

Le salut stoïcien a la spécificité de se penser en termes d'immanence et non de transcendance, malgré le caractère ascendant du mouvement vers le bien[1743]. On inscrira alors ce salut immanentiste dans une autre eschatologie que celle du dogme du salut et de la rédemption des chrétiens, c'est-à-dire dans une eschatologie de l'Éternel retour[1744]. Les premières lignes des *Carnets*, rédigées le 14 septembre 1939, insistent d'ailleurs sur l'accord entre l'éthique et la cosmologie stoïciennes d'après le « besoin de croire que le monde est bon »[1745]. La croyance en cette bonté fait la définition du salut au sens du *summum bonum* que l'on retrouve décrit ainsi chez Zénon : le souverain bien consiste à vivre en d'accord avec le monde (*homologouménos zèn*, ὁμολογουμένως ζῆν)[1746]. Elle donne aussi leur valeur à toutes les choses salutaires qui dérivent de l'amour de soi et elle fait de l'assentiment au cours des choses le moment essentiel du pouvoir de l'agent, impulsant et manifestant sa capacité d'agir[1747].

Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre teste le stoïcisme avec l'objectif d'éviter les pièges de l'authenticité. Il reprend aux Stoïciens quelques outils méthodologiques, par exemple le legs de la conception chrysippienne de l'expérience comme exercice philosophique et connaissance de soi avec celle du monde[1748], la lutte contre soi-même[1749], l'examen approfondi de soi[1750], et la purification du jugement par l'écartement de notions mystiques[1751]. Dans ce que Juliette Simont appelle « la cuisine casuistique » des

---

[1743] J. BRUN, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1998, p. 98 ; É. BRÉHIER, « Le sage antique » dans C. BOUGLÉ, É. BRÉHIER, H. DELACROIX et M. PARODI, *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris, Librairie, Armand Colin, 1921, p. 35-36.

[1744] J. BRUN, *op.cit*., p. 26 et J.-B. GOURINAT, *Le Stoïcisme*, PUF, « Que sais-je ? », 2017, sur la palingénésie.

[1745] *CDG*, p. 145.

[1746] Cf. V. LAURAND, *La Politique stoïcienne*, Paris, PUF, « Philosophies », 2015, p. 123 et J. LAGRÉE, *Le Néostoïcisme*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2010, p. 105. Sur le « souverain bien » en particulier, J. BRUN, *op.cit*., p. 90-95.

[1747] CICÉRON, *Des fins des biens et des maux*, III, 5 et *Seconds académiques*, I, 35-42. On fait référence en particulier à D. ALLAND, art. cité, p. 192 ; B. BESNIER, « La conception stoïcienne de la nature », *La nature et ses représentations dans l'Antiquité* (actes du colloque des 24 et 25 octobre 1996), sous la dir. de Ch. CUSSET, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1999, p. 131, J. BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1995, p. 262, J.-B. GOURINAT, *op.cit*., A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1973, p. 102.

[1748] J.-B. GOURINAT, *op.cit*.

[1749] EPICTÈTE, *Entretiens*, IV, 9, 11-16 : « Entreprends la lutte contre toi […]. . Dans le cas présent, ne veux-tu pas te porter secours à toi-même ? Et combien ce secours est plus facile […] [car] rien n'est plus facile à conduire qu'une âme humaine. Il faut vouloir, et c'est fait : la voilà redressée ; en revanche, on n'a qu'à se négliger, et la voilà perdue, car c'est au-dedans de nous qu'est la perte et le salut » (trad. de J. SOUILHÉ et A. JAGU, Paris, Les Belles Lettres, 1965).

[1750] *Ibid*.

[1751] J. LAGRÉE, *op.cit*., p. 14 : le stoïcisme et le néostoïcisme formant une « anthropologie naturaliste » qui évacue, au moins « provisoirement » ces notions, dont « la demande de salut au profit d'une perfection que l'homme ne doit qu'à lui-même, à sa nature et à ses efforts. » ; et *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme. Étude et traduction des traités stoïciens* De la constance. Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens, Paris, Vrin, « Philologie et Mercure », 1994, p. 96 : quelques points sur la morale du Portique repris par des commentaires néostoïciens : « a/ le caractère strictement *naturaliste* de cette morale […] affirme [que] le chemin de la sagesse, donc du bonheur sinon du salut, est ouvert et tracé par les seules règles de conduites (*præcepta*) qui dérivent des principes (*dogmata*) donnés par la nature et donc indépendants de l'apport d'une révélation ; b/ l'insistance sur la formule qui définit le principe de la vie droite et sage : "vivre conformément à la nature" ; l'absence de dolorisme et l'accentuation du rationalisme moral […] ». Cf. sur la pratique et l'usage dans le stoïcisme, Th. BÉNATOUÏL, *Faire usage, la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'antiquité classique », 2006.

Carnets[1752], Sartre emploie aussi des « techniques mises en œuvres par Marc Aurèle, [telles que] la redescription, […] qui met à nu, qui dévalue, [le] "retournement de masques" dont parlait déjà Epictète. »[1753]

La critique sartrienne se focalise sur plusieurs points, dont l'idée d'une réalisation de l'être-essentiel de l'individu au sein de l'adversité, celle d'une intégration de la nature humaine à la nature universelle, l'insensibilité de la retraite stoïcienne et l'acceptation de certaines situations intolérables. Selon la synthèse d'Olivier D'Jeranian, Sartre accuse le stoïcien de « ne pas "vivre existentiel" », donc de ne pas exister authentiquement[1754]. Le salut stoïcien, bien qu'il s'intègre au monde et au destin, serait l'effet d'un dégagement, ou d'une fuite, relevant d'un faux jugement ontologique sur l'homme (substantiellement pensé) et d'une mauvaise détermination de la bonne attitude à adopter dans la situation vécue (acceptation et non pas assomption)[1755]. Il préfigurerait le salut romantique et post-romantique de Leconte de Lisle et de Baudelaire.

Dès les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre construit stratégiquement ses reproches au stoïcisme. Cela signifie, en particulier, qu'il a déjà formé certaines des thèses essentielles de son ontologie qui seront démontrées en 1943. Les simplifications parfois caricaturales des doctrines stoïciennes servent à rendre compte de l'originalité de la conception sartrienne du néant, de la conscience comme néant et capacité de négation, et d'un faire de l'existence irréductible à un effet[1756]. Par conséquent, le salut du soldat Sartre, en 1939-1940, doit être rattaché à l'élaboration de son ontologie phénoménologique et à celle d'une morale constituée à partir de et pour son être-en-guerre. Salut en guerre comme un *salut de combat*, parallèle à *la lucidité de combat* que Juliette Simont voit dans la générosité sartrienne[1757]. Deux raisons à cela : d'une part montrer que le salut des *Carnets* sert à refuser autant l'inauthentique salut stoïcien que l'ersatz du salut chrétien (celui que l'on retrouve dans *Les Mots*) ; d'autre part indiquer que cette approche du salut dépend de la situation vécue — laquelle a permis à Sartre de préciser sa réflexion sur le mal.

Refuser l'inauthentique salut stoïcien, c'est refuser une morale individualiste que l'on retrouve dans la réserve stoïcienne et dans la position à part du sage. Pierre Hadot, avec et au sujet de Marc Aurèle, a parlé d'une « citadelle intérieure »[1758]. Il n'omet pas d'indiquer le caractère impuissant de la résignation optimiste et joyeuse aux choses. En revanche, il n'y voit pas le *topos* de la tour d'ivoire repris par Sartre dans des développements (auto)critiques :

[1752] J. SIMONT, « Se vaincre soi-même plutôt que la fortune (le stoïcisme chez Sartre et Deleuze) », art. cité.
[1753] O. D'JERANIAN, « Le stoïcisme caché de *L'Être et le Néant* », *ÉS*, n° 21, 2017, p. 149-176.
[1754] On lira en particulier *LCI*, la lettre datée du 4 décembre 1939.
[1755] *CDG*, p. 378-379.
[1756] Olivier D'JERANIAN montre dans son article sur « Le stoïcisme caché dans *L'Être et le Néant* en quoi la relecture sartrienne de l' « exprimable » stoïcien (le λεκτὸν), parce qu'elle fait abstraction des subtilités stoïciennes (par exemple la distinction entre « non-étant » et « non-quelque chose », l'existence des corps et la subsistance des incorporels), est révélatrice d'une théorie ontologique d'une conscience néantisante, déterminante pour penser aussi la morale en situation.
[1757] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 199.
[1758] P. HADOT, *La Citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris, La Librairie générale française, « Livre de Poche », 2005. Il reprend les images topologiques de Marc Aurèle que l'on trouve dans les *Pensées pour moi-même* (VIII, 48, 3) Cf. aussi F. ILDEFONSE, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes*, n° 43, 2004, p. 58-67, p. 58.

> Il est certain, dans tous les cas, que cette façon de me réfugier en haut de la tour, quand le bas en est attaqué, et de regarder de haut en bas, sans sourciller, avec des yeux tout de même un peu agrandis par la peur, est l'attitude que j'avais choisie en 38-39 devant les menaces de la guerre.
> Je voudrais qu'en renonçant à la tour d'ivoire, le monde m'apparût dans sa pleine et menaçante réalité […].[1759]

Nous pouvons insister en outre sur le fait que les techniques de subjectivation stoïciennes, ou techniques de soi, examens de conscience et retraites en soi-même, « ont souvent été adaptées au monachisme chrétien » : Michel Foucault et Jean-Baptiste Gourinat l'ont montré[1760]. Ajoutons que certains penseurs chrétiens ont repris la doctrine de la palingénésie en termes de résurrection pour rendre compte philosophiquement de la gloire du Christ[1761].

L'idée de casuistique est opportune. Elle aide 1° à critiquer les complaisances stoïciennes et 2° à faire entrer en correspondance la critique du stoïcisme et celle du christianisme.

β.2. Une autre critique du christianisme et du nietzschéisme

La première partie de notre développement a des échos ici. Un point de jonction se trouve chez Émile Bréhier, que Sartre avait lu sur des auteurs stoïciens (Chrysippe, Philon d'Alexandrie) et sur des points du stoïcisme (les incorporels)[1762]. Une question est reprise : « quelle est, au juste, l'importance dans l'Histoire des spéculations philosophiques, du fait que la civilisation occidentale, à partir de Constantin, est devenue une civilisation chrétienne ? »[1763]

Plusieurs réponses sont possibles. L'importance peut être vue comme nulle, pour « sauver la pureté du christianisme évangélique […] [ou bien pour] garantir l'indépendance et l'autonomie de la pensée rationnelle »[1764]. Néanmoins, on peut aussi voir dans le kérygme (la proclamation de la résurrection du Christ) l'impulsion d'une *révolution* philosophique (à l'origine de l'idéalisme), ainsi que la condition d'une pensée de l'événement, de l'Histoire, de la subjectivité, du drame intime de l'existence, du vécu de la liberté, etc. : bref, l'origine doctrinale des philosophies existentielles. Pour Bréhier, au lieu d'envisager l'opposition entre un corps de doctrines (les rationalités hellénistiques) et un autre corps (les mystères christiques), il est légitime et même nécessaire d'inscrire le christianisme dans *une seule et même évolution* commune aux

---

[1759] *CDG*, p. 614-615 et 618.
[1760] Voir M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, éd. établie sous la dir. de F. EWALD et A. FONTANA, Paris, Gallimard, Éd. du Seuil, « Hautes études », 2001, p. 86-88. Voir J.-B. GOURINAT, *op.cit.*, sur « [les] nombreuses adaptations chrétiennes du *Manuel* d'Épictète ».
[1761] Par ex. ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 2, auquel renvoie J.-B. GOURINAT dans « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 127, 2002, p. 213-227, à la p. 214.
[1762] Plus précisément : E. BRÉHIER, *Chrysippe*, Paris, Alcan, 1910 ; *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1925 ; et *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928.
[1763] É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, tome I, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 488. Le volume a été lu par Sartre pendant sa scolarité à l'E.N.S.
[1764] *Ibid*.

penseurs stoïciens, aux néo-platoniciens Plotin et Proclus, et à saint Paul[1765]. L'optique continuiste ainsi proposée montre que c'est tout un régime réflexif qui fut commun au stoïcisme et au christianisme[1766].

Notons que Sartre a donné une résonance particulière au salut stoïcien, et soulignons un point important. En opposant la morale stoïcienne à sa propre morale, il s'oppose plus largement à toute une pensée de l'exercice moral salvateur — en tant qu'il donne à l'ascète stoïcien ou chrétien une « plus haute dignité métaphysique », un salut de/par l'élévation de « l'homme à une dignité ontologique supérieure »[1767]. De façon synthétique, nous dirons : en se replaçant dans l'idée commune d'une séparation entre la morale naturelle des stoïciens et la morale surnaturelle des chrétiens, le terrain de la réflexion sartrienne des *Carnets* apparaît comme celui de la constitution d'une morale qui ne soit ni le corrélat d'une anthropologie naturelle (le naturalisme stoïcien), ni celui d'une foi en un salut transcendant (la doctrine chrétienne de la grâce).

La critique sartrienne du stoïcisme connaît plusieurs étapes entre septembre et décembre 1939. Elle fait jouer plusieurs oppositions et proximités les unes contre les autres. La finalité qui sous-tend la démarche n'est pas un nihilisme mais la construction d'une morale en accord avec *ce* temps (sans être analogue à un moment de la cosmologie stoïcienne ou à une étape dans l'histoire chrétienne de l'humanité). Cette critique favorise une forme indirecte d'émancipation à l'égard des doctrines chrétiennes. Elle est également l'occasion de renforcer la critique à l'égard du nietzschéisme — la thèse de l'éternel retour doit, en effet, beaucoup aux doctrines stoïciennes[1768]. Avec la critique du salut stoïcien, c'est donc une autre critique qui se profile, par le biais de laquelle Sartre règle ses comptes avec la morale du surhomme de sa formation philosophique des années 1920-1930[1769].

Qu'est-ce que cette démarche critique apporte concrètement à Sartre pendant la rédaction des *Carnets*? Elle le conduit à affronter la difficulté considérable de l'existence du mal. « D'où vient le mal, si tout est régi par une providence toute puissante ? » : c'est la question que pose Émile Bréhier dans son article sur « Le sage antique »[1770]. Elle est celle des Stoïciens ; et elle fait se recouper les différentes théodicées qui tentent de justifier la présence du mal dans l'ordre du monde ainsi que dans l'expérience individuelle de l'être humain. Les réponses de l'école stoïcienne sont multiples : le mal est extérieur, il relève d'un mauvais jugement, il trouve sa source dans usages sociaux du mensonge[1771], etc. Les thèses convergent vers un optimisme dont Sartre reconnaît les bénéfices, mais qu'il prend soin de distinguer aussi du criterium de la seule morale véritable pour lui : une morale de l'authenticité qui ne soit pas une morale de *l'être* mais une morale du *faire*.

[1765] *Ibid*., p. 491.
[1766] *Ibid*., p. 493.
[1767] Voir *LCI*, 4 décembre 1939 : « [ma morale] est sombre comme il se doit » ; voir aussi *EN*, p. 472.
[1768] J.-B. GOURINAT, *op.cit*.
[1769] J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit*.
[1770] É. BRÉHIER, « Le sage antique », art. cité, p. 36-37.
[1771] *Ibid*., p. 38.

Souvenons-nous que la principale caractéristique des théodicées et des pensées chrétiennes du salut est une préoccupation sotériologique — au sens large : relative aux moyens du salut de l'âme. Rappelons la précision pour la rapporter à la fin du monde antique, selon Bréhier : « Les Stoïciens se préoccupent peu de la destinée de l'âme après la mort ; ils ne croient pas en général à l'immortalité personnelle ». Pareille croyance n'est plus adaptée aux nouvelles préoccupations spirituelles, déjà présentes dans l'orphisme et stimulées par « [certaines] religions orientales […] religions du salut » avec leurs pratiques rituelles pour sauver l'âme dans l'au-delà[1772].

L'absence d'inquiétude des stoïciens vis-à-vis de ce qu'il y a *après* participe de leur optimisme. C'est contre lui que Sartre défend un pessimisme lucide dans les *Carnets*. L'inspiration est-elle chrétienne? À la place de la justification logique, physique et cosmologique de l'ordre moral par le stoïcisme, ce qui a émergé, ce fut une crise de l'âme avec le mal — un drame existentiel présent dans les « Mystères […] [d'une] partie du monde païen qui s'orientait depuis bien longtemps vers le christianisme »[1773]. On sait également que les grands thèmes chrétiens (par exemple celui de la rédemption), ont trouvé leur origine dans une Grèce troublée par des conflits et des « âmes préoccupées de la destinée, de la misère humaine, du problème du salut ». Ces thèmes ont donc tiré leur force d'un sentiment commun aux croyances du premier siècle de notre ère : l'impuissance de l'homme (dans l'adversité mondaine), son besoin d'être sauvé[1774]. Brossée ainsi par Henri Delacroix, le directeur du mémoire de 1927, cette présentation des spiritualités grecques aboutit à la présentation d'une autre morale, dépendante de la sotériologie chrétienne : « sans foi religieuse, il n'y a pas de morale. "Si le Christ n'est pas ressuscité, alors mangeons et buvons, car demain nous serons morts" (saint Paul) ». Bien sûr, les ambitions sartriennes ne sont pas celles de l'historien des religions. Pourtant, revenir sur la difficulté historique du passage entre stoïcisme et christianisme révèle aussi une difficulté conséquente : comment constituer une morale, et donc une pensée cohérente du mal, sans échapper aux difficultés et aux tentations des doctrines stoïciennes et chrétiennes?

Contextuellement, c'est la guerre qui marque la rupture avec le stoïcisme, même si cette rupture ne s'impose pas d'emblée. Elle fait découvrir un mal qui n'est pas le problème tel qu'il a pu l'être pour les Stoïciens et pour les philosophes des théodicées. On retrouve la distinction marcélienne. C'est sur fond d'un *mal-mystère* que Sartre peut définir la seule morale adaptée à une situation à la fois absolument inhumaine et absolument révélatrice du tout existentiel de la condition humaine[1775].

Nous avons déjà vu les aspects de l'analogie mal de la guerre/mal d'une maladie que Sartre présente et critique dans un écho avec le *Journal de guerre* de Beauvoir. Les rapprochements et différenciations participent d'un procédé de multiplication des points de vue sur la « drôle de guerre ». Cette palette expose

---

[1772] *Ibid*., 53-54.
[1773] H. DELACROIX, « L'idéal chrétien », art. cité, p. 65-66. Voir aussi É. BRÉHIER, « Le sage antique », art. cité, p. 53-54, D. ALLAND, art. cité, p. 181 ; L. JAFFRO, « Système et subjectivité : le Soi stoïcien des Modernes », *DoisPontos*, n° 5, 2008, p. 67-90, p. 89-90.
[1774] H. DELACROIX, « L'idéal chrétien », art. cité.
[1775] Voir O. D'JERANIAN,« L'usage sartrien du stoïcisme dans les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale* », art. cité, et J. SIMONT, « Le choix originel : destin et liberté », *TM*, n° 674-675, 2013, p. 68-93.

distinctement les différents aspects des maux *in situ*. Ce mal peut être celui 1° du corps transformé en « misère anonyme », 2° de la destruction des productions humaines, 3° de la hantise d'une « guerre *fantôme* »[1776]. Dans tous les cas, il n'est pas extérieur aux individus qui y sont pris. Ainsi, quand Sartre écrit que la guerre se découvre avant tout comme un fait humain, dans son être-événement, et même quand il désigne la guerre comme « *le* Mal, même », il formule une injonction à la vivre, contre les sagesses et les propos d'inspiration stoïcienne. Le recours à l'article défini, à l'italique et au substantif à majuscule (« *le* Mal ») dit, en effet, un absolu indécomposable dont on ne saurait se dissocier[1777].

Si ce mal me fait en déterminant la valeur de mon existence, je ne peux donc le comprendre que du dedans. Compréhension valant issue salvatrice ? En tout cas, le salut de Sartre n'est pas celui, illusoire, d'une destruction du monde destructeur de la guerre. Il n'est pas non plus le fruit d'une attitude en accord avec le principe stoïcien repris par Descartes : « Se vaincre soi-même plutôt que la fortune ». La formule du *Discours de la méthode*, du moins telle que Sartre l'interprète au « Carnet III », suppose de supprimer « un mal que je suis » et dont je ne saurais me débarrasser sans me supprimer : en effet, « la guerre c'est moi ». Sartre réemploie dans sa critique le verbe « trancher » pour dire l'impossibilité de couper net, par l'indifférence et la renonciation, le lien inextricable qui m'attache à la situation, donc à la guerre que je vis[1778]. C'est pour cela que le stoïcisme apparaît comme un *truc* et une *ruse*[1779]. Il prétend instaurer une « rupture de la relation synthétique et conflictuelle avec l'être », et installer le sage dans une liberté authentique s'accordant avec son essence, avec la nature de l'être humain et avec l'ordre des choses en général[1780]. Tout cela, pour Sartre, est une *sournoiserie morale* doublée d'une ignorance ontologique de la duplicité totalisante, faite de liberté et d'aliénation, du pour-soi à l'égard de l'en-soi. Ignorance que redouble d'ailleurs une fausse appréhension de l'authenticité comme « "vraie fidélité à soi" et au monde »[1781]. Contre l'approche dualisante du stoïcisme, supposant soit la séparation entre le dehors et le dedans, soit la distinction entre *ce qui dépend de nous*/*ce qui ne dépend pas de nous*, Sartre affirme que « toute négation suppose un certain mode d'unité synthétique des réalités qu'elles nie »[1782]. Car « je reste dans "l'ensemble" », de même que le bien n'est « qu'une berquinade » s'il est séparé du mal[1783].

Le salut que Sartre veut réaliser dans les *Carnets* est donc, au lieu d'une renonciation spirituelle pouvant masquer une renonciation, le salut, *trivial*, de *la peau sauvée* (la résistance physique, le maintien de la vie) et celui, *moral*, d'une compréhension par l'engagement choisi dans/par l'être-en-guerre. Dans cette

---

[1776] *CDG*, p. 213, 247, 627.
[1777] Encore O. D'JERANIAN, « L'usage sartrien du stoïcisme dans les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale* », art.cité., p. 295.
[1778] *CDG*, p. 330.
[1779] J. SIMONT, « Notice » des *CDG*, citée p. 1377 : « Le stoïcisme est un "truc" parmi d'autres, dont la guerre, même si elle le suscite comme tentation, dévoile exemplairement l'inanité ».
[1780] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 80.
[1781] Cf. *CDG*, p. 331 et O. D'JERANIAN, « L'usage sartrien du stoïcisme dans les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale* », art.cité., p. 288. On pourra consulter aussi F. SCANZIO, *Sartre et la morale*, *op.cit*., p. 50-51.
[1782] *CDG*, p. 461.
[1783] *Ibid*., p. 239.

drôle de guerre qui met ironiquement en défaut les armes philosophiques apparemment les plus efficaces pour la combattre (le stoïcisme constructeur d'une intériorité sûre, *sauvée*), Sartre reconnaît qu'il ne saisit pas le mal de la guerre[1784]. Cet aveu d'ignorance est aussi une manière de se positionner par rapport aux déterminations stoïciennes du jugement vrai.

γ. Une entreprise de démystification

γ.1. Mythe du sage stoïcien, mythe du destin

Se révèle, dans ce canevas critique, un mal qui exige de se débarrasser d'un certain nombre de mythes pour être vécu sans masques, sans que cette authenticité implique de le vaincre. L'un de ces mythes est donc celui du sage stoïcien dont la liberté et l'approche du mal n'ont qu'une forme abstraite[1785]. La leçon à laquelle il faudrait se soumettre, pour bien dépasser le stoïcisme, serait celle d'Arthur Koestler dans *Un testament espagnol* (1939). Il faudrait reconnaître la possibilité et la nécessité d'une souffrance pure, corrélat d'une menace de mort bien sérieuse, illégitimement colorable par le blanc de l'abstraction et un enduit de complaisance. Nul vernis recevable : « Car mourir est une chose bien sérieuse, il ne faut pas en faire un mélodrame »[1786]. En nous appuyant sur l'image de *la guerre civile en Sartre*[1787], on montrera comment les *Carnets* réalisent une entreprise de démystification qui concerne aussi le salut et invite à le réévaluer.

Sartre déconstruit dès lors la valeur salvatrice du stoïcisme en temps de guerre. Les termes qu'on a vus (ruse, piège, combine, complaisance, etc.) conduisent à une opposition claire entre stoïcisme et authenticité[1788]. Dans la mesure où le diariste veut être cet homme nu, sauvant authentiquement sa peau, il doit se débarrasser des illusions du stoïcisme, dont celle qui renvoie à l'illusion biographique. C'est le mythe du destin, que les aventures vécues (dont l' expérience de la guerre) contribueraient à réaliser. C'est de ce mythe de la philosophie stoïcienne, et aussi de l'idée d'un *naturel* humain (justifiant la *tendance* à l'optimisme), que Sartre veut se départir[1789]. Le travail de la critique sartrienne, au cœur du stoïcisme, joue sur l'articulation de l'acceptation du destin et de l'authenticité, pour déchirer la solution stoïcienne de l'intérieur.

L'entreprise méthodologique conduite est imagée ainsi : il faut voir jusqu'où une théorie tient avant de finir par craquer. Sartre la déconstruit en recourant à une apagogie négative. Il fait voir, par les observations et par les conséquences, que le stoïcisme ne conduit pas à l'authenticité qu'il vise, ni même à

[1784] *CDG*, p. 157 et *JG*, p. 134.
[1785] O. D'JERANIAN, « L'usage sartrien du stoïcisme dans les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale* », art.cité.
[1786] A. KOESTLER, *Un testament espagnol* (1939), rééd., Paris, Le Livre de Poche, 1960, p. 275, cité par J. SIMONT, « Notice » des *CDG*, p. 1377.
[1787] Celle d'A. CHABOT, « Cette guerre civile en Sartre, une lecture des *Carnets de la drôle de guerre* », *ÉS*, n° 19, 2015, p. 167-183, sp. 167 : « Car s'il est une guerre civile, c'est bien en Sartre qu'il faut la chercher : permanente et violente, acharnée, irrépressible ».
[1788] *CDG*, p. 185-186.
[1789] *Ibid*., p. 184.

la tranquillité. Par exemple, à la page 184, nous lisons : « Pour être-authentique-dans-cette-guerre, il faudrait me débarrasser de mon optimisme de défense », et à la page 201 : « Si j'avais opté pour la résignation stoïque, au moins gardais-je des remords ». On constate, de façon interne à la doctrine stoïcienne et de façon externe, que celle-ci, pour Sartre, est un *mythe* inadapté au temps de la guerre, voire une comédie moraliste et une fuite dans une liberté abstraite. La critique est parallèle à l'élaboration de sa théorie de l'engagement total ; elle prend corps dans un être-en-guerre irréductible à un contexte qui *ne dépend pas de nous*[1790].

Avec l'emploi de cette méthode radicale (tester jusqu'au craquement), Sartre peut en venir à une conclusion. Elle est rédigée contre les thèses stoïciennes qui visent le salut dans le jugement et l'attitude vrais. Ainsi : « L'authenticité ne peut être atteinte que dans le désespoir », elle suppose d'accepter de se perdre et de perdre ses ressources défensives pour se sauver authentiquement, par le biais de l'appréhension existentielle de l'être-pour-la-guerre et de l'être-en-guerre, par le biais aussi, d'un *faire* débarrassé d'une soumission à l' *être*. C'est la description de Naudin, en particulier, qui justifie par contraste, la nécessité d'un travail de démystification placé sous le foyer de l'action. En abrégé : Sartre ne veut pas « sauver son inactivité par des mythes »[1791].

γ.2. Une critique du mythe de la guerre

Mythe du stoïcisme, mythe de la guerre. Dans les *Carnets*, les deux entreprises de démystification sont liées. Le diariste associe effectivement son stoïcisme de défense à une fausse approche de la guerre (influencée aussi par la pensée d'Alain[1792]), le révolté individualiste étant une autre version du sage stoïcien aux pieds d'argile[1793]. Contre Brice Parain et contre *Mars ou la guerre jugée*, Sartre dit l'impératif de *faire-la-guerre*. La présence de la Seconde Guerre dans le monde, dès septembre 1939, la fait passer d'un problème philosophique à une réalité concrète qu'on *doit* être et faire[1794].

Sartre en guerre, présentant le conflit comme une situation mondaine et existentielle, montre quels voiles l'ont progressivement éloigné d'une manière de vivre directement et authentiquement son être-en-guerre. Le parcours est retracé de manière chronologique. Il commence avec les souvenirs d'enfance, mêlé indirectement à l'histoire familiale et à une atmosphère insaisissable, mais surtout vu à travers le prisme mythique du soldat héroïque (vengeant les morts, sauvant l'Alsace). La suite aboutit au constat d'une comédie imitant celle des adultes. Les notes se poursuivent avec une présentation de la guerre comme un « mythe collectif et intemporel, accompagné de rites religieux, en somme la quintessence de la morale des grandes personnes. »[1795] La comédie de la vertu, telle qu'elle se découvre aux yeux du jeune Sartre, est le point de jonction entre le mythe de la guerre et celui du Christ, d'après les attitudes sacrées qu'ils impliquent

[1790] Voir G. IDT, « L'Engagement dans "Journal de guerre I" de Jean-Paul Sartre », art. cité.
[1791] *CDG*, p. 308.
[1792] *Ibid*., p. 202-203.
[1793] *Ibid*., p. 198-199.
[1794] « Toute conduite cohérente et librement concertée vis-à-vis de la guerre est un "faire-la-guerre" » (*ibid*., p. 178).
[1795] *Ibid*., p. 197.

(l'être-de-cérémonie décrit au début des *Carnets*) : « la guerre fut longtemps pour moi comme un mythe incarné, exactement comme Jésus pour Couchoud, un mythe auquel, par après, on avait donné dans le passé l'aspect d'un événement. »[1796] Et Sartre de poursuivre le parallèle en indiquant : « Sortir de la guerre, c'était sortir de la fausse vertu, exactement comme on sort de la religion ou du puritanisme protestant quand on perd la foi. »[1797]

À partir du point critique stoïcien, on constatera que des mythes, différents en apparence, semblent produire des effets réellement identiques. On a ainsi : 1° le mythe de l'incarnation et de la résurrection, s'accompagnant de la comédie du salut par l'imitation de Jésus et/ou par l'attente de la grâce ; 2° le mythe de la guerre, avec la comédie des commémorations, la divinisation des anciens combattants et les masques de la fausse vertu. Dans les deux cas, ce *mythe* est ce qui recouvre la réalité historique et empêche de la donner à voir. C'est particulièrement le mythe de la guerre, produit dans les années d'après-guerre et rejeté par Sartre dans l'entre-deux-guerre qui fut (parce qu'à la fois partie de son temps et hors de son temps), « *ce mythe* qui [lui] masqua toujours l'Histoire »[1798].

Contre une prise de l'événement historique par le mythe — la mythification transformant l'Histoire en légende — et contre un recouvrement, par après ou par derrière, du mythe par l'événement — l'historicisation d'une production mythique —, Sartre reconnaît que c'est l'advenue de la guerre dans sa vie, avec la possibilité de la mort, qui a fait que : « En septembre […] [il a] réalisé la guerre et [sa] liberté en face de la guerre »[1799].

Plutôt qu'une mort imaginaire, associée au passé de la Grande Guerre ou à la gloire future de l'écrivain, Sartre perçoit dans la guerre réelle, démystifiée, l'imminence d'une mort devenue, elle aussi, réelle. D'où les nombreux développements sur la mort dans les *Carnets*, mais aussi l'articulation de l'être-*pour-la-guerre* et de l'être-*en-guerre* à l'être-*pour-la-mort*. C'est la réalité de la mort, faisant partie du présent et de l'avenir le plus proche, qui nécessite une révision de la notion de salut. C'est elle aussi qui explique son omniprésence dans les *Carnets*, à la façon d'un *s.j.v.e. — si je vis encore* — et qui permet de comprendre l'importance conférée à l'être-pour-la-mort en 1939-1940 en même temps que sa critique dans la partie IV de *L'Être et le Néant* en 1943. En somme, on constate qu'avec sa critique du mythe de la guerre, menée en parallèle à celle du stoïcisme, Sartre entrevoit le sens profond de l'organisation militaire de sa vie de soldat : le néant, la mort[1800]. Il met l'accent sur la mort réelle et fait ressortir les failles du stoïcisme qui

---

[1796] *Ibid*. Cf. la note d' A. ELKAÏM-SARTRE, « Sartre vient de lire dans *La N.R.F*. de septembre 1939 "Jésus Dieu ou homme ?" ». Il faut rappeler que, pour P.-L. COUCHOUD, le Christ est un personnage mythique, dont l'existence mythique a été notamment élaborée avec une apparence d'événement historique par les écrits pauliniens. C'est cette thèse que Sartre résume avec la dernière phrase et en particulier avec la locution « par après ». Cf. aussi P.-L. COUCHOUD, « L'énigme de Jésus », *Mercure de France*, t. 162, n° 593, 1923, p. 344-406 (en particulier p. 383-384) et « Le mystère de Jésus », *Mercures de France*, t. 170, n° 617, 1933, p. 335-358 (en particulier p. 344-345).
[1797] *CDG*, p. 197.
[1798] Nous soulignons.
[1799] *Ibid*., p. 201.
[1800] *Ibid*., p. 152.

vont de pair avec la pensée mythique de l'avant-guerre et de la guerre oubliée : l'absence de prise en compte des *risques de mort*[1801].

Ainsi, dans les premiers temps de notre travail, nous avons vu quels éléments du christianisme (partie I) et du mysticisme (partie II) ont nourri la pensée de Sartre. Avec ces retours sur les *Carnets*, nous décelons également un retour sur le salut par la voie de la critique du stoïcisme et par celle des mythes qui lui sont associés. Il est légitime de parler des notes de Sartre en guerre comme de caractères composant un *graphotaphe*[1802] — une manière, pour le diariste de faire un tombeau scripturaire, dans une sorte d'épitaphe prospective. En effet, « Il y a du testament dans [la] hâte » d'écrire les carnets[1803]. Cela donne une certaine dimension à l'approche négative du stoïcisme, dans un double souci de remémoration et de conjuration. Sartre veut sauver les souvenirs de son expérience de guerre, en même temps que les souvenirs de ses lectures philosophiques et des attitudes inauthentiques d'avant la guerre qu'il rappelle dans ses notes. L'écrivain est un mémorialiste qui écrit avec un point de vue prémortel d'autant moins factice que cette mort est sentie comme une menace quotidienne. Le stoïcisme est là, en sous-texte, comme une arrière-garde qui n'a plus lieu d'être, quoiqu'elle soit encore tentante. L'anticipation évoquée en guerre n'a rien de trop théorique. À l'inverse, elle apparaît comme réaliste, et c'est elle aussi qui explique le refus du stoïcisme.

δ. Un salut par les autres et avec les autres

δ.1. Pour critiquer le salut individuel

C'est donc du sein de ce réalisme assumé, dont la signification mêle sens existentiel et mouvements absurdes, qu'il s'agit de trouver un sens ou des sens au salut, en refusant les dimensions illusoires du salut mythique. La démystification passe, on l'a vu, par la critique des formes et avatars du salut chrétien et mystique. Plus généralement, la démarche suppose la critique d'un salut individuel dont le type fondamental est celui auquel on s'intéressera en particulier dans notre partie IV : le salut de l'écrivain solitaire. Celui-ci a ses spécificités, mais il n'est pas éloigné de celui-là : le salut philosophique du penseur qui, dans son désir de la sagesse, aspire à s'extraire des vicissitudes du monde présent. L'effet de la rencontre entre un type et l'autre est corrélé à une impossibilité factuelle : celle de penser ensemble, simultanément, l'existence d'autrui et son propre vécu subjectif[1804]. Or, la guerre, déplacée du mythe à la réalité, donne un être-collectif au soldat Sartre en même temps qu'elle révèle son historicité et change la perception du salut. On évolue de l'individualité à la collectivité, mais aussi du stoïcisme théorique à l'exigence, *ontologique*, de rapporter la situation à l'être et au néant, et à l'impératif, *métaphysique*, de penser l'événement belliqueux advenu dans le monde des hommes. Alors, si la guerre est une nouvelle idée historique par rapport au temps de paix et

[1801] *Ibid*.., p. 146.
[1802] J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XXV.
[1803] M. GALEY, « La Genèse de Sartre », *L'Express*, 8-14 avril 1983, p. 43, cité par J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XXV.
[1804] *CDG*, p. 149.

aux autres guerres, elle a bien ses propres concepts et catégories, donc également sa propre notion de salut[1805].

Des changements apparaissent par rapport aux instruments théoriques des années 1920-30. Il n'est plus question seulement de convoquer les méthodes et objets mobilisés en 1927. Les développements sur *La Transcendance de l'Ego*, sur l'intentionnalité et sur *L'Esquisse d'une théorie des émotions* se confrontent à une nouvelle épaisseur dont les *Carnets* impose la sauvegarde. Avec cela et les « Tribulations d'un stoïque », Sartre congédie aussi une partie de son nietzschéisme. Le mythe du sage stoïcien répond à celui du grand homme ou de l'esthète absolu qui cherche à sublimer l'aventure de la guerre. Dans le carnet III, on n'en est plus là. Sartre en parle au passé : « *C'était* vraiment une morale du salut par l'art »[1806], d'un passé de la dévaluation sacrificielle de la vie vécue, d'un passé qui rappelle l'obsession, elle aussi obsolète en même temps que désirable, de *faire son salut* (*i.e.*, exister davantage, « cherch[er] l'absolu, [vouloir] être un absolu », s'approprier le monde et les choses par le biais d'une « cérémonie morale et sacrée »[1807]).

δ.2. Partir de « l'histoire Kosakiewicz »

Pour le soldat de la fin des années trente, c'est la situation, inséparable d'autrui, qui a changé les choses. La confrontation passionnée à une conscience brute (celle d'Olga Kosakiewicz) a été la première étape de la démystification du salut individuel envisagée dans les longs développements du 1er décembre 1939 : « la foi […] dans la valeur du construit était ébranlée par l'histoire Kosakiewicz »[1808].

Tout le second paragraphe de la page 360 décrit, par contraste, comment l'irréductible violence d'un caractère pur, parce qu'intransigeant, a révélé le fond illusoire des armes salutaires, en apparence, de Sartre-sauveur-de-lui-même. Aussi le diariste, récapitulant l'évolution des années 1935-1937, peut-il écrire le dépouillement progressif entraîné par le contact d'Olga avec, 1°, l'abandon de l'optimisme bourgeois et stoïcien, 2°, la suppression des habitudes de salaud, et 3°, la maigreur et l'égarement, l'humilité nouvelle et le désarmement. Les trois étapes conduisent finalement au *craquement* de l'idée fondamentale de tout l'arsenal sartrien. En effet, le salut solitaire finit par « paraître vain face à cette pureté cruelle, violente et nue »[1809]. Par là, on entendra certes, avant tout, le salut par la littérature, auquel on reviendra, mais aussi le salut philosophique par le stoïcisme. S'il est des différences essentielles entre les deux, la proximité se lit dans l'exigence de produire une nécessité de soi, par soi (dans et par le rapport strict, exclusif, à ce qui dépend de moi : volonté, création).

[1805] *Ibid.*, p. 256.
[1806] *Ibid.*, p. 360.
[1807] *Ibid.*, p. 365-367.
[1808] *Ibid.*, p. 370.
[1809] *Ibid.*, p. 360.

Le mot « saloperie »[1810] revient ici pour toucher le socle d'une existence qui apparaît désormais comme truquée. La conséquence est aussi la conclusion : il faut envisager une autre morale avec un autre salut, qui replace au centre d'une vie la vie *vécue* et non la vie écrite. Le dépouillement implique un détournement[1811], dans le plan ternaire d'une substantielle réflexion[1812], résumé par les propositions suivantes[1813] :

1. « […] *toute* vie est d'avance perdue », « l'homme ne vaut rien » — propositions universelles (affirmative et négative) fondées sur « l'austérité protestante » de Sartre[1814].
2. Seul l'art peut sauver (mais imparfaitement) la vie, « l'œuvre d'art est un absolu métaphysique » apportant du dehors le salut de l'homme — propositions singulières affirmatives avec adhésion subjective mais morose de l'esthète[1815].
3. Aucune vie n'est perdue, « rien ne vaut une vie » — proposition universelle négative avec adhésion subjective et objective du soldat Sartre, qui sera ensuite spécifiée de la façon suivante dans une note du 4 décembre 1939 : « Valeur métaphysique de celui qui assume sa vie ou authenticité. C'est le seul absolu »[1816].

δ.3. Un « être cérémonieux »

Le révélateur de la vie en tant qu'elle est *ma* vie — la totalité de *mes* événements que je totalise tout au long de mon existence —, c'est autrui que Sartre intègre désormais à sa recherche du salut.

Cet autre, si l'on suit la rédaction chronologique des *Carnets*, c'est par exemple le soldat, qu'on intègre au salut de cérémonie de l'environnement militaire. Le salut en guerre, concrètement, existe pour Sartre avec l'être-en-guerre comme être cérémonieux. C'est celui du sacré avec des rites et l'incarnation du spirituel (l'idée de la guerre) dans le matériel (les machines de guerre), sans qu'il s'agisse d'un salut de libération ou de construction — « L'homme ne peut donc se sauver par l'idée de travail »[1817]. Ce n'est pas non plus le salut des instants précieux qui naissent sur fond d'atmosphère de destruction, comme ceux que mentionne Simone de Beauvoir dans son *Journal de guerre*[1818]. C'est que l'être-cérémonial de la guerre s'accompagne d'une déshumanisation. Un intérêt de l'approche descriptive de Sartre est qu'elle parvient à faire ressortir cet *enchosissement* qui déporte une partie de la vie (heureuse et précieuse) dans le passé[1819]. L'analyse de la cérémonie faite par Sartre en 1952, dans le *Saint Genet*, autorise cette interprétation du salut de la cérémonie militaire. Analogue aux pièces de Genet, qui reproduisent l'événement de l'objectivation et de l'exclusion d'un paria, la cérémonie militaire est la cérémonie d'un salut qui sacrifie (consommation, consumation). Sa valeur ne tient qu'à un « processus de dissolution qui fait toute la cérémonie » et qui se confond avec la guerre elle-même[1820].

[1810] *Ibid*., p. 149. Terme déjà employé au sujet de la confiance dans les stratégies militaires.
[1811] « […] me détourner de cette morale », *ibid*., p. 360
[1812] *Ibid*., p. 359-361.
[1813] Elles sont reprises aux pages 370-371.
[1814] *Ibid*., p. 359 et 370.
[1815] *Ibid*., p. 360 et 370.
[1816] *Ibid*., p. 361 et 379.
[1817] *Ibid*., p. 152.
[1818] Voir *JG*, p. 161.
[1819] *CDG*, p. 153 *sq*.
[1820] *SG*, p. 21

À la place d'un salut-dépassement, le monde militaire convoque un salut-immanent à la guerre, qui se maintient parce qu'il s'accorde avec la situation de l'être-en-guerre et parce qu'il fait durer, avec le maintien du conflit, la cérémonie elle-même. Salut immanent cérémoniel, qui est sa propre fin et sa propre impossibilité, puisqu'il n'existe que pour faire durer le climat de mort et de destruction. Pourtant, c'est bien à ce salut qu'il faut participer, sans admiration ni simple acceptation (vision stoïcienne), mais par l'assomption qui consiste à le faire, dans son impossibilité même, parce qu'il est aussi la structure fondamentale de la situation imposée au soldat comme à tous les soldats — « je ne peux pas faire autrement »[1821].

Résumons : le fait d'assumer l'inscription militaire dans le salut de/par la cérémonie revient à se séparer de ces deux manières de faire son salut en temps de paix. 1° Avec le travail (= réalisation de soi par la transformation de la nature), car la production guerrière est d'emblée trouée par sa finalité destructrice et dans la mesure où l'être au travail est une « nudité de machine », humaine et humiliée[1822]. 2° Par le dessus (= élévation au monde de l'esprit), repris, tout comme l'activité productrice, par le plan cérémonial du salut de la guerre.

δ.4. Les autres : présent et passé

La philosophie, dans les *Carnets*, ne se fait pas pour soi, seul. Elle s'inscrit dans le cadre de la correspondance entre le soldat et le Castor, dans le plan d'une vie de la pensée construite par un couple littéraire et philosophique[1823]. Cela change le rapport au salut de l'existence, en même temps que l'écriture philosophique porte la trace du regard et des écrits de l'autre.

Aussi, le salut le plus personnel que Sartre conçoit dans les *Carnets*, est-il celui qui est moins voulu pour lui-même que pour Beauvoir. Pourquoi ne pas accepter de risquer sa vie dans l'infanterie ? La réponse du diariste montre la priorité d'un salut, non pour soi par l'art ou par la philosophie stoïcienne, mais pour l'autre, le Castor, par le choix de rester au poste de météorologue… C'est une autre lecture de la notion qui tranche avec celle du jeune révolté individualiste. En effet, le salut est celui que l'on doit à l'autre : « Il y a autre chose. Il y a le Castor. Il est évident que vis-à-vis d'elle, j'ai le devoir de sauver ma peau »[1824]. La signification du salut ne se limite donc pas à un cadre esthétique, ni à une approche stoïque. La notion peut gagner en réalité par la présence de l'autre pour qui on doit se préserver sans confondre salut et héroïsme. Dépendance donc, directe et nécessaire, de l'autre, qui, notamment en temps de guerre, participe de notre survie (devoir compter sur d'autres que soi[1825]).

[1821] *CDG*, p. 253.
[1822] *Ibid*., p. 152.
[1823] Sur le concept de « couple littéraire », nous nous permettons d'attirer l'attention sur les recherches remarquables d'E. DEMOULIN. Dans sa thèse de doctorat, E. DEMOULIN s'appuie sur l'exemple « Sartre-Beauvoir » pour expliciter les caractères au moins en partie contradictoires d'un couple en littérature (selon les modalités du *champ* littéraire et celles du *duo* d'écrivains-lecteurs).
[1824] *CDG*, p. 253.
[1825] *Ibid*., p. 149.

Autrui du présent n'est pas le seul que Sartre intègre à ses développements dans les *Carnets*. Le soldat critique, avec Gide, spécialement, le souci de sauvegarder le passé[1826]. Le salut actuel ne devrait consister qu'à sauver sa peau pour l'entourage le plus proche. Double proximité de la finalité envisagée au jour le jour, et de l'attachement favorisant une morale adaptée à l'être-en-guerre. Une proximité qui impliquerait de se défaire, sans l'attente d'une résurrection, de son moi du passé et des proches de l'époque révolue. Sartre va dans ce sens dans quelques passages des *Carnets*. Il convoque notamment une image décrivant l'être-historique du soldat comme une nouvelle peau. Sartre aurait fait sa mue, et se serait débarrassé de sa vie d'avant avec tous ses points de contact intersubjectifs : « Toute cette époque de ma vie […] a eu un commencement et une fin. […] je la juge et je m'étonne de sa relativité […] je pouvais donc vivre sans elle. Elle vient de tomber de moi comme une vieille peau. »[1827]

La « vieille peau » est traduite par l'image du serpent mort. Symbole de renaissance : il y a là quelque chose de la *Vita Nova*[1828]. C'est un motif d'écriture à examiner[1829]. Pour lors, on perçoit combien cette vie nouvelle se pense avec les autres, notamment avec ceux du présent, mais aussi avec ceux des années 1920. Cela ouvre la réflexion sur la place d'autrui et le cadre temporel des propos philosophiques de Sartre tenus entre 1939-1943. La référence à Gide, dans les *Carnets*, permet de revenir sur la critique du stoïcisme.

Puisque le salut ne s'envisage pas indépendamment de l'époque et des hommes qui la font, Sartre rédige ses réflexions avec une ambition qui n'est pas dissociable des autres : ceux qui survivront, ceux qui viendront après la guerre. La pensée de l'être-en-guerre n'est pas séparable de cet ancrage, et c'est par rapport à lui que Sartre peut convoquer le journal de Gide. À la date du 29 novembre 1939, Sartre fait une liste de ses lectures depuis le début de la mobilisation. Le journal de Gide y apparaît parmi d'autres (Dabit, Green) et cette référence s'avère particulièrement significative. Sartre y revient, en effet, à de nombreuses reprises, et en discute avec le Castor[1830]. Donc, à bon droit, les *Carnets de la drôle de guerre* sont lisibles comme un dialogue serré avec l'entreprise gidienne, sur un plan qui n'est pas seulement littéraire, mais philosophique. En effet, s'il est un « charme du journal de Gide »[1831], il y a aussi une force des pensées de l'écrivain sur la guerre. Sartre les exploite pour montrer la naïveté d'une entreprise qui consisterait à se sauver de la guerre en la niant comme une réalité extérieure ou en la présentant comme une réalité qui ne devrait pas exister : « Gide [disait] quelque part : il ne suffit pas de dénoncer la guerre pour la supprimer »[1832].

[1826] Souci bourgeois par excellence, cf. *CDG*, p. 159-160.
[1827] *Ibid*., p. 158.
[1828] Voir M. CONTAT, *Le Monde des livres*, chronique du 24 fév. 1995, J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée, p. XLVI sur l'image de la mue et J. SIMONT, « Notice » des *CDG*, p. 1374.
[1829] On le fera dans la partie IV.
[1830] *JG*, p. 132. Voir les développements d'E. DEMOULIN sur les « lectures de guerre (1939-1941) » de Sartre et Beauvoir dans « Portrait de Sartre et Beauvoir lisant (1905-1945) », *ÉS*, n° 24, 2020, p. 24-30. Sur la lecture croisée de Gide, on se reporte en particulier à la p. 108 de la « Liste croisée des lectures de Sartre et Beauvoir (1905-1945) » dans le même volume.
[1831] *CDG*, p. 169.
[1832] *Ibid*., p. 225.

Cela n'empêche pas la mise en avant de différences entre une pensée et l'autre. Parfois, comme pour la critique de la bourgeoisie, ces points sont stratégiquement atténués, mais le but demeure, pour le soldat Sartre, de maintenir un contraste afin de garder alertes l'élaboration et la sauvegarde de ses propres pensées[1833]. Par exemple, le 18 septembre 1939, Sartre singularise son rapport à *sa* guerre grâce à une distinction entre la communion et la réflexion. Gide veut se confondre avec la guerre dans un état de communion religieuse. Sartre veut penser clair 1939-40, sans nulle trace de religion, sans nulle complaisance de type stoïcien[1834].

On l'a vu : Gide se dit athée et écrit, avant Sartre, les conséquences sur le monde de la mort de Dieu. Pourtant, l'athéisme gidien reste fortement marqué par la religion chrétienne et surtout par le protestantisme. Sartre reconnaîtra plus tard comment le christianisme l'a touché *jusqu'à la moelle*. Pour l'instant, lors de sa mobilisation, il voit comment, chez les autres, les doctrines chrétiennes laissent des traces idéologiques tenaces. On trouve cet extrait du *Journal* de Gide dans le premier carnet : « Dès que l'on tient l'homme et non Dieu pour responsable, l'on ne peut plus prendre son parti de rien »[1835]. La phrase rappelle l'affirmation connue des *Frères Karamazov* de Dostoïevski, auteur de prédilection de Gide comme de Sartre : « Si l'homme est responsable de tout, donc si Dieu est mort, alors tout est permis et on ne peut plus se résoudre à faire ou à ne pas faire quelque chose »[1836]. Citant Gide, Sartre invite à une révision des pensées du mal et de la guerre. Il tente, par la reprise du *Journal* de Gide, de mieux connaître la position de l'être humain, et la sienne en propre, dans le cadre d'une guerre qui *est réalité humaine*. Il faut donc, pour bien appréhender cette guerre, se dissocier de l'idée de Dieu et envisager un salut qui n'ait rien à voir avec l'espérance divine.

Au « Carnet III », Sartre marque plus clairement l'opposition entre lui et Gide sur le plan de la question de l'être de Dieu. Notamment quand il refuse toute forme d'espérance et d'attente d'un salut, tandis que « [Gide] dit [lui] que Dieu est dans l'avenir »[1837]. Plus loin, dans le même carnet, la critique sartrienne est appuyée sur ce point :

> Frappé hier, en feuilletant à nouveau le journal de Gide, de son aspect religieux. C'est d'abord un examen de conscience protestant et ensuite un livre de méditations et d'oraisons. […] Le fond, c'est la lutte contre le *péché*. Et la tenue du journal se présente très fréquemment comme un des humbles moyens, une des humbles ruses qui permettent de lutter contre le Démon.[1838]

En bref : pour Sartre, « l'armature [du journal gidien] reste religieuse ». Elle a le caractère du recueillement dans l'acte d'écrire, et de la relecture par l'écriture qui rejoint la notion de religion[1839]. Anti-gidien sur ce point, Sartre refuse le type de l'examen de conscience avec ses carnets. Il le considère comme un exercice contraignant (vaine « pompe pieuse », aliénante méditation ritualisée), inscrit dans une métaphysique

---

[1833] Voir F. SCANZIO, *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, 2013, Naples, La Scuola di Pitagora, 2013, p. 51-52, note 3.
[1834] *CDG*, p. 157 et 164.
[1835] *Ibid*., p. 212.
[1836] A. GIDE, *Dostoïevski*, Paris, Gallimard, 1923, cf. appareil critique des *CDG*, n. 94, éd. citée p. 1495.
[1837] *CDG*, p. 306.
[1838] *Ibid*., p. 349.
[1839] *Ibid*., p. 350. Voir M. CONTAT et J. DEGUY, « *Les Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », art. cité, sp. les p. 33-34.

panthéiste hantée par des restes du protestantisme (moralisme rigide avec comptes moraux, ressaisissement, omniprésence symbolique du diable, etc.)[1840].

Le panthéisme gidien est le fruit d'une rupture avec un contenu, mais non pas avec une structure ; l'effet d'une séparation par rapport à une matière doctrinale, mais non par rapport à une idée. Aussi Dieu est-il immanent à tout, le Diable rôde-t-il sans fin et le salut peut-il être trouvé partout. C'est ce que montre Sartre dans le « Carnet V », en s'attachant à souligner la proximité fondamentale entre Larbaud et Gide dans le partage du principe de la dématérialisation[1841]. Que ce soit avec l'art ou avec le voyage, moyen de salut ou moyen d'évasion, une même logique se retrouve : une abstraction qui fait que n'importe quoi trace une voie symbolique vers une universalité profitable, une « fortune-signe » et une « possession de *rien* […] [un] rien [qui] est une hypothèque sur tout »[1842]. Sartre mentionne le personnage de Michel, héros malade puis guéri du roman *L'Immoraliste*, pour illustrer le caractère mythique de la morale gidienne. Car, en sus du salut de l'âme par une spiritualité contrôlée, Gide envisage un salut du corps. La différence n'est pas une opposition radicale, puisque, pour Gide, des instruments identiques prévalent finalement pour définir ce qui est salutaire. Ainsi : le jeûne, l'ascèse, la quête de la nouveauté, la réminiscence du regard de l'enfant, la simplicité du plaisir, etc., méritent d'être vus comme des instruments du salut quand ils le sont *de fait*. Michel « s'applique à sauver, [non] pas son corps seulement, mais les moyens par le sauvetage de ce corps de restaurer aussi bien sa puissance et sa bienfaisance spirituelles »[1843]. S'il faut suivre le précepte « Ne cherche pas, Nathanaël, Dieu ailleurs que partout », c'est dans la mesure où toute chose, grâce à un exercice de soi, contrôlant méticuleusement des éléments de salut, est susceptible de sauver[1844]. Il est courant de voir l'évolution de l'être moral gidien avec le repère de la scission, mais la dynamique du travail sur soi, par l'imposition moraliste d'une discipline comme par l'émancipation de l'immoraliste, unifie l'ensemble dans l'objectif du salut de soi. La métaphysique panthéiste de Gide y participe. La continuité d'ensemble épouse, dans la discontinuité apparente écrite avec les récits autobiographiques, le combat de l'athéisme gidien mené contre le chrétien protestant en lui.

Un salut de soi, donc, par l'exercice de soi et le travail sur soi. L'universalité postulée dans le Dieu de Gide, symboliquement et universellement présent partout (la métaphysique du *Dieu-en tout-en tous*), demeure rivée à la vision personnelle d'un écrivain qui œuvre pour sauver surtout son âme. Le Gide de Sartre, celui qu'il critique par exemple le dimanche 3 décembre 1939, c'est le contre-modèle de l'être-authentique qu'il veut être, notamment dans ses critiques et développements philosophiques. En effet, l'exercice d'écriture du journal, chez Gide, est une « spontanéité contrôlée » : Gide ne se perd ni ne s'oublie jamais, il *ne* vise *que* son salut à travers les pages rédigées[1845]. Sartre, découvrant son être-collectif avec la

---

[1840] *Ibid*., p. 34. Ces « restes » sont présents aussi bien dans le *Journal* de Gide que dans *Les Nourritures terrestres*.
[1841] *CDG*, p. 426.
[1842] *Ibid*.
[1843] R. FERNANDEZ, *Gide ou le courage de s'engager*, textes réunis par Cl. MARTIN, préfacés par P. MASSON, Paris, Klincksieck, 1985.
[1844] *CDG*, p. 375. Voir l'appareil critique de *Les Mots* sur Philoctète et l'éthique gidienne, spé. n. 156, p. 1361. Voir aussi Ch. CASTERA, *Évolution de l'être moral dans le* Journal *d'André Gide*, thèse déposée et soutenue en mars 1983 à l'université McGill, Montréal, consultée en ligne le 8 novembre 2018. Elle est lisible à l'adresse suivante : http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1541618157127~175&usePid1=true&usePid2=true
[1845] *CDG*, p. 372 et D. MOUTOTE, *Le Journal de Gide et les problèmes du moi (1889-1925)*, Paris, PUF, 1968, n. 476, p. 461.

guerre, ne tente-t-il pas de dépasser le désir, religieusement connoté, du salut personnel avec son journal? Cela justifierait le statut spécial donné à ces carnets : le témoignage d'un journal *païen et orgueilleux* qui soit un véritable acte de témoin, nécessaire à l'humanité[1846] ; mais aussi un essai philosophique qui teste et donne forme au traité d'ontologie phénoménologique[1847]. On est loin de l' acte de prière (confession, méditation), nécessaire pour se rendre aimable à Dieu[1848].

Michel Contat et Jacques Deguy l'ont souligné. Sartre, dans les *Carnets*, se veut simple témoin : il assume « la médiocrité du témoignage qui tient à la fois à son caractère général ("je ne suis pas un grand de ce monde") et à sa *relativité* historique »[1849]. Témoignage qui porte dans son histoire (dont celle du mot lui-même) la souffrance des martyrs. Le témoin Sartre sait l'étymologie, et il se sait surtout philosophe. Du sein de cette *relativité*, il produit une réflexion sur le néant et l'envisage à partir de la situation vécue. Le néant ou la destruction, bien sûr, mais aussi le rapport au passé, l'attention à l'avenir, et les relations entre l'homme et les choses, les rapports entre l'existence humaine et le monde.

La démarche, dès 1939, demeure travaillée par un objectif-phare que Sartre désigne comme sacré. C'est « l'appropriation de cet absolu, la chose, par cet autre absolu, moi-même », pour reprendre la belle expression de la note du 2 décembre 1939. L'appropriation garde saufs la conscience et le monde. Si c'est aussi par cette voie que « [l]a poésie sauve l'échec en tant que tel »[1850], c'est la phénoménologie qui sauve *de* l'échec de l'idéalisme et du réalisme traditionnels.

2.2. Sauvegarde de la conscience et sauvegarde du monde

On l'a dit à propos des critiques de Foucault et de Robbe-Grillet concernant la subjectivité sartrienne. La simplification qu'elles effectuent l'une l'autre s'avère inefficace pour rendre compte du contexte de la découverte de la phénoménologie pendant le séjour berlinois de Sartre (1932-1933). Or, ce contexte contredit justement l'approche des deux critiques. En effet, avec sa phénoménologie, Sartre n'entreprend pas une sauvegarde *coûte que coûte* de la conscience ; il construit plutôt sa propre sauvegarde de la conscience et de l'intentionnalité par le biais nécessaire d'une rupture. C'est l'un des mérites de l'autobiographie intellectuelle de Ricœur : elle replace la réception phénoménologique en France (Ricœur avec Sartre et Merleau-Ponty) en mettant en avant le caractère inédit de la pensée de Husserl :

> ce n'est ni l'exigence de fondation dernière, ni la revendication d'évidence apodictique de la conscience de soi qui furent d'abord remarquées, mais au contraire ce qui, dans le thème de l'intentionnalité rompait avec l'identification cartésienne entre conscience et conscience de soi.[1851]

[1846] Déjà dans le « Carnet Midy », cf. *ÉdJ*, éd. citée p. 464, rappelé par A. ELKAÏM-SARTRE dans l'appareil critique des *CDG*, n. 109, p. 1406.
[1847] Voir *CDG*, p. 350.
[1848] *Ibid*.
[1849] M. CONTAT et J. DEGUY, « *Les Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », art. cité, p. 34.
[1850] *CpM*, p. 46. C'est l'hypothèse à laquelle aboutit la partie I de la thèse d' A. NEGI, sur « La "Poésie de l'Échec". La littérature et le morale chez Jean-Paul Sartre », thèse sous la direction de J.-F. LOUETTE, soutenue le 30 septembre 2016.
[1851] P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 17.

Sartre insiste d'ailleurs sur cette rupture dans « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité » et Beauvoir dans *La Force de l'âge*[1852].

α. Être délivrés : intentionnalité et phénoménologie

« Extériorisation purifiante, salutaire »[1853].

Avant que Sartre en vienne à doubler cette rupture par la séparation d'avec Husserl commencée dès *La Transcendance de l'Ego*, il a trouvé, dans les *Recherches logiques*, de quoi *délivrer* la philosophie du substantialisme cartésien et du cogito proustien. Qu'est-ce que cette *délivrance* sauve, pour le sujet et ses rapports aux phénomènes? Le mot « salut » signifiant aussi à la fois ce qui protège et ce qui délivre[1854], nous explorons ici ce second aspect de la définition. L'un des leviers de l'exploration demeure l'idée maîtresse d'une *mission* de salut que Sartre tenterait de « faire sentir et de faire comprendre par [les] écrits littéraires et par [les] descriptions [de sa phénoménologie] la réalité de l'existence »[1855]. Nous verrons que cette mission implique pour Sartre une *purification* des influences philosophiques.

α.1. « Nous voilà délivrés de Proust »…

L'article de 1939 fait un coup double en lien avec les apports des *Recherches logiques*. Husserl est mis en avant en tant qu'il écarte les œillères du sujet-substance et des voiles de l'idéalisme. Délivrance par deux fois. On quitte l'assimilation de la conscience à une substance pensante et la réduction de l'activité de la conscience à la norme du savoir épistémique. Simultanément, on sort d'une assimilation du monde aux productions de l'esprit, de la raison et de l'entendement. Le *dehors* de l'intentionnalité n'est en rien un *au-delà* des choses ou un *en deçà* de l'existence mondaine (à la façon de « la pensée du dehors »). *A contrario*, il est ce par quoi le sujet existe, sans des projections fausses de lui-même et des êtres qui l'entourent. Le paradoxe est relevé par Sartre. La sauvegarde des phénomènes et la possibilité du seul mode d'existence valable pour la conscience dépendent de l'investissement du monde par une conscience sans refuge : « La philosophie de la transcendance nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière […] finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde »[1856]. En quoi que cela nous *délivre*-t-il de Proust?

[1852] Voir *FdA*, p. 189-190. Pour un résumé du rapport de Sartre à Husserl, cf. H. RIZK, *Comprendre Sartre*, *op.cit.*, p. 9-48.
[1853] J.-F. LOUETTE, « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », *Traces de Sartre*, *op.cit.*, p. 286;
[1854] W. FOESTER et G. FOHRER, *op.cit.*, p. 78-79.
[1855] D. G. JOANNIS, *Sartre et le problème de la connaissance,* Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 1997, p. 41.
[1856] « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *SI*, p. 41. À lire avec un article sur « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » (la phénoménologie et sa « nouveauté ») par E. LEVINAS (par qui Sartre a connu la phénoménologie husserlienne), *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, mai 1931, n° 43, not. p. 407 : contre les constructions/abstractions, Husserl « sauve le phénomène […] [en l'immergeant] dans la vie consciente, dans l'individuel et l'indivisible de notre expérience concrète […]. Tout ce qu'est la conscience n'est pas replié sur soi-même, comme une chose, mais tend vers le Monde. Le concret suprême dans l'homme, c'est sa transcendance par rapport à lui-même. Ou, comme disent les phénoménologues, c'est l'intentionnalité ». Voir aussi la synthèse de M. ABENSOUR dans *Le Mal élémental*, Paris, Payot & Rivages, 1997.

Le verbe « délivrer » est fort. Il désigne l'état de ce ou de celui qui n'est ou qui ne sera plus soumis à une contrainte. La délivrance signifie une libération déjà réalisée ou en voie de l'être. À quoi donc, nous soumet Proust, s'il est heureux d'être délivré de lui?

L'ambivalence des lectures et écritures sartriennes de Proust a été explorée avec précision. Alain Flajoliet, dans *La Première Philosophie de Sartre*, montre l'importance de Proust dans la formation normalienne des années 1924-29, surtout au moment de la rédaction du *Mémoire*[1857]. Josette Pacaly explore les mentions proustiennes chez Sartre dans *Sartre au miroir*. Une tendance ressort en matière d'interprétation : Sartre doit être présenté dans des rapports duels avec 1° une défiance d'ordre méthodologique, et 2° une influence décisive sur l'approche philosophique de l'image[1858]. D'autres articles et développements méritent d'être indiqués, par exemple, « Sartre, admirateur secret de Proust » (2006) de Young-Rae Ji[1859]. En outre, on se reportera avec profit au chapitre I de l'ouvrage synthétique de Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*[1860]. Au niveau des études littéraires sur Proust, nous pensons aux travaux d'Antoine Compagnon et, en particulier au texte « Proust et moi », où il est question de revenir à Sartre & Proust à l'occasion d'un retour sur *Le Degré zéro de l'écriture* (1953) de Roland Barthes. La synthèse est la suivante : « Pour Sartre, Proust est alors l'ennemi absolu, le summum de l'"esprit d'analyse" servant au maintien des privilèges de classe »[1861]. On se permet d'indiquer que le panorama le plus large et le plus précis sur les regards et usages sartriens de Proust est celui de Jacques Deguy, dans « Sartre lecteur de Proust », dont on reprend la conclusion : Sartre n'est pas n'importe quel lecteur de l'auteur de *La Recherche*, mais un lecteur *sceptique* qui lit Proust avec Bourget, Taine et Sainte-Beuve[1862].

Qu'est-ce que la littérature secondaire fait ressortir en général sur les deux écrivains et sur la façon dont Sartre, philosophe, utilise Proust, écrivain de l'intériorité, pour mieux s'en émanciper dans ce qui est présenté comme une délivrance absolument bénéfique?

Il est opportun de rappeler un entretien de 1944, où Sartre confiait : « Si grande que soit mon admiration pour Proust, il m'est tout opposé tant il se complaît dans l'analyse et je ne tends qu'à la synthèse.[1863] » Ainsi : admiration et opposition. Deux tendances qui caractérisent les mouvements du tourniquet de Sartre lecteur de Proust et qui nous invitent à voir de plus près ce que Sartre suggère quand il écrit « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (la « Note » de 1939) avec une référence à des « havres de grâce et d'amour ».

[1857] Cf. A. FLAJOLIET, les p. 386-987 de *La Première philosophie de Sartre, op.cit*. On y reviendra dans notre partie IV, en abordant le thème essentiel du « salut par l'art » et, en parlant, avec Proust et avec « Sartre, lecteur de la *Recherche* », de quelque chose comme la constitution d'un « quasi-monde » dans et par la création d'une œuvre artistique.

[1858] J. PACALY, *Sartre au miroir*, *op.cit*., p. 133, notamment.

[1859] Young-Rae JI, « Sartre, admirateur secret de Proust », *L'Esprit créateur*, vol. 46, n° 4, hiver 2006, p. 44-55. Sur ces deux aspects, on renvoie aux pages 45-48.

[1860] En particulier à la p. 24.

[1861] A. COMPAGNON, « Proust et moi », retour sur Barthes et Proust, avec le projet de conférence de Barthes sur « Proust » du même titre que l'article de l'auteur. L'article est disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.college-de-france.fr/media/antoine-compagnon/UPL18806_15_A.Compagnon_Proust_et_moi.pdf.

[1862] J. DEGUY, « Sartre lecteur de Proust », *Sartre une écriture critique*, *op.cit*., p. 73-87.

[1863] Repris dans *ÉdS*, p. 108. L'entretien peut être lu avec les propos de Sartre dans *Sartre par lui-même*, *op.cit*.

Ces havres participent d'une approche de la réalité qui lui restitue, en propre, des qualités irréductibles à la seule construction subjective. C'est ce que Sartre souligne avec sa mise en avant du retour husserlien aux phénomènes : « [il] a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses ». C'est une autre approche de l'adage grec connu dont s'est réclamée toute une tradition grecque autour de Platon et d'Aristote : *sauver les phénomènes* au sens de *sauver les apparences*. Par *sauver*, sur le plan phénoménal, on n'entend pas, cependant, *décrire* ce qui apparaît *mathématiquement* (constructions géométriques répondant aux mouvements circulaires ou paraboliques des planètes, pour reprendre un exemple de Pierre Duhem[1864]), mais *prophétiser* le réel dans sa singularité et ses différentes facettes caractéristiques (haïssables, sympathiques, horribles, aimables[1865]). Il faudra éviter de tomber dans les travers de la science moderne, dénoncés en sous-texte par Sartre lorsqu'il parle d'une manière *artistique et prophétique* d'être au monde, c'est-à-dire : sous couvert de *sauver les phénomènes*, *ne sauver* en réalité *que les instruments*[1866]. La phénoménalité plutôt que la technique traditionnelle scientifique. L'éclatement vers l'extérieur plutôt que le repli sur soi. Le choix de la nouveauté et la purification linguistique plutôt que l'inscription dans les repères heureux d'un langage placé sous la lumière créatrice de Dieu (selon les écrits vétéro-testamentaires et la matrice poétique qu'ils ont donnée à Proust[1867]).

L'opposition à l'écriture proustienne devient plus nette encore quand on lui adjoint les indications rapportées dans les analyses critiques. Alain Flajoliet :

> [l'article de 1939] s'oriente vers l'idée d'un "évidement" radical de l'intentionnalité non seulement transcendantale mais mondaine (humaine) ; en principe sont liquidés définitivement […] toutes les descriptions de la "vie intérieure" [c'est Proust qui est surtout visé].[1868]

Juliette Simont :

> [Proust] est aux antipodes de la proclamation phénoménologique (si j'aime une femme, c'est parce qu'elle *est* aimable) [il ne craint pas tant de perdre Albertine] que de perdre jusqu'au souvenir des délicates tortures qu'elle lui infligeait et qui, dûment cultivées par une âme raffinée s'il en fut, étaient source d'inspiration et de génie. […] [Avec Husserl,] nous sommes aussi bien délivrés du réalisme du "cochon de Belge" […] que de Proust et de la vie intérieure.[1869]

[1864] Épistémologue que Sartre avait lu (il le cite à plusieurs reprises, voir par ex. « Explication de *L'Étranger*, *SI*, p. 128). Le texte auquel on renvoie est *Sauver les apparences*. Sozein ta phainomena. *Sur la notion de Théorie physique* [1908], Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2005.

[1865] *SI*, p. 40.

[1866] *Ibid*.

[1867] Par ex. selon R. KAHN, dans son *Images, passages : Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris, Éd. Kimé, 1998 (en particulier dans la première partie du chapitre IV, sur « Proust et le judaïsme »). On peut lire ces indications avec la critique sartrienne de la conception des mots et de la littérature de Brice Parain. Voir « Aller et retour » dans *SI*, p. 251 : « Contre ce péril [les glissements de l'existence et du langage], il n'y a [pour Parain] qu'un seul secours : Dieu […] [qui] apparaît comme l'auteur et le garant du langage ». La preuve de l'existence de Dieu est ici de type « physico-théologique », à cette preuve s'adjoint une preuve de type moral : « il s'agit surtout de sauver l'homme du désespoir en lui laissant espérer une fixité cachée dans la vie mouvante des mots ».

[1868] A. FLAJOLIET, *op.cit*., p. 570-571. On sait, notamment grâce aux analyses de G. DELEUZE (dans *Proust et les Signes* [1964], Paris, PUF, « Quadrige », 2014), que « Toute *La Recherche* constitue comme une sorte d'immense exploration de la vie intérieure temporelle du narrateur, perdu dans les signes de la mondanité, de l'amour et des impressions sensibles » (A. FLAJOLIET, *op.cit*., note 75 de la p. 71).

[1869] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 24.

On gagne aussi à lire la note de 1939 avec des notes des *Carnets de la drôle de guerre*, des reprises des articles sur Dos Passos et Faulkner, ainsi que dans un parallèle avec des textes philosophiques tels que *La Transcendance de l'Ego*, *L'Imaginaire* et *L'Être et le Néant*.

Les *Carnets* rapportent l'inquiétude de Sartre par rapport à Proust, dans les obsessions autour du salut par l'art[1870]. La psychologie d'introspection est décrite comme ce que Sartre veut éviter. Pour ne pas se laisser hanter par soi-même, la condition est de s'ouvrir au monde et aux choses avec la conscience de leur non-appropriation[1871]. L'article sur Dos Passos oppose le romancier américain aux mécanismes psychologiques, faussement nécessaires, de Proust[1872]. La critique résonne avec la distance entre la temporalité proustienne et la temporalité faulknérienne, distance tantôt atténuée — chez l'un comme chez l'autre, le temps est *décapité*, étranglé par un *avenir barré*[1873] —, tantôt soulignée —

> [l]'éloquence, le goût des idées claires, l'intellectualisme ont imposé à Proust de garder au moins les apparences de la chronologie […]. Proust est un classique et un Français : les Français se perdent à la petite semaine et ils finissent toujours par se retrouver. […] [À l'inverse] Faulkner est un homme perdu et c'est parce qu'il se sent perdu qu'il risque, qu'il va jusqu'au bout de sa pensée.[1874]

L'une des affirmations remarquables, « le salut, pour Proust, est dans le temps même, dans la réapparition intégrale du passé », offre une autre perspective que celle du désir mystique d'oublier le temps . C'est la conception d'une temporalité créée avec la création d'une beauté mémorielle, inséparable d'une nécessité du mouvement chronologique lui-même. La chronologie proustienne, à laquelle Sartre renvoie en 1938-39, est à replacer du côté de cette psychologie de l'inerte critiquée dès 1936. Pour résumer : Proust reste du côté du *transcendant* et prétend « observer le psychique comme une chose matérielle » — du coup, il manque la *spontanéité* psychique[1875]. L'essentiel est synthétisé en 1940 dans un passage de *L'Imaginaire* :

> [avec Proust] nous restons dans le domaine mécanique des associations […] [dans des] trucs d'une psychologie associationniste. […] [où les sentiments et les représentations] n'ont pas […] de rapport réel avec leurs objets. Le lien entre mon amour et la personne aimée n'est au fond pour Proust et pour ses disciples qu'un lien de contiguïté.[1876]

On y voit en Proust un écrivain rejeté vers le périmé et le faux, influencé par Taine et ses « polypiers d'images », dans l'inertie influente mais paralysante des Écritures d'une « Bible des misanthropes » — les développements *De l'Intelligence* (1870). Les affects sont fabriqués, analysés et classés, sans qu'ils parviennent pourtant à sortir de leur « fond d'irrationalité totale »[1877]. Celui qui se « perd à la petite semaine », mais demeure englué dans les mécanismes psychiques et le chimisme symbolique de la

---

[1870] *CDG*, p. 370.
[1871] *Ibid*., p. 424 et 482 (« […] cet objet [la permission] je n'ai pu, en fin de compte, que le viser à vide. Au moment où je me croyais près de le tenir, il m'a échappé. De là à conclure qu'il n'a jamais existé que dans mon imagination, il n'y a qu'un pas que Proust, par exemple, eût vite franchi. Mais je m'en garderai »).
[1872] « À propos de John Dos Passos et de *1919* », *SI*, p. 25.
[1873] « À propos de *Le Bruit et la Fureur*, la temporalité chez Faulkner », *SI*, p. 98 et 100-101.
[1874] *Ibid*., p. 97-98.
[1875] Cf. *TE*, p. 50. Aussi A. FLAJOLIET, *op.cit*., p. 723, 752-53 (sp. la note 36) et p. 760 (la note 52).
[1876] *I40*, p. 136-137.
[1877] *EN*, p. 211.

métaphysique tainienne, perd finalement tout, sauf peut-être la beauté artificielle du chatoiement des émotions stylisées dans une somme livresque. Selon la synthèse critique de Jacques Deguy: « chimie, analyse, mécanisme, intellectualisme [sont] autant de termes qu'il [Sartre] renvoie au magasin des concepts périmés. »[1878] Le tout, au « magasin des accessoires »? Oui : dans un rangement et un inventaire à la façon d'un herbier qu'il s'agit de faire pour mieux congédier ce qui empêche d'avancer. Selon Sartre c'est cette délivrance, pour parvenir à marcher vers l'avenir, que Proust n'a pas su accomplir : « [il est, comme Bourget] la victime d'un air du temps à qui il a manqué de "s'être dégagé de la métaphysique tainienne". »[1879]

On comprend, avec ces reprises, qu' *être délivré de Proust*, c'est pouvoir retrouver la réalité phénoménale avec l'extension et la profondeur qui lui sont propres[1880]. La perte des moyens de décomposition et de classification des états de l'intériorité aide à retrouver les choses, en échappant, par là, aux pièges d'un esprit d'analyse qui manque la réalité dans ses relations (« l'homme *et* les choses »[1881]), dans ses dimensions, dans ses mystères (comme ceux de « la noirceur secrète du lait »[1882]) et dans ses mouvements, ceux qui font d'elle, aussi, « une entreprise totale de l'humanité »[1883].

α.2. … et de Descartes ?

Les mentions de Proust vont souvent de pair avec celles de Descartes[1884]. Elles soulignent des qualités communes (densité, clarté, beauté) ; ainsi que des décalages. Descartes, plutôt que Proust : plus courageux, plus métaphysique. Plus au fait, donc, de la condition humaine avec ses spécificités ontologiques comme métaphysiques et dramatiques (contingence, facticité, irrationalité[1885]). Cela n'empêche pas d'essayer d'en rendre raison.

Les textes de 1946, « La liberté cartésienne » et « La responsabilité de l'écrivain » soulignent l'empreinte cartésienne laissée dès l'époque moderne. La référence dure, elle est aussi plurielle dans ses ricochets. Sartre ne cache pas le cartésianisme de sa jeunesse ; il ne tait pas non plus son objectif de mettre en avant les apports du *cogito* des *Méditations* en lui « rend[ant] […] sa richesse concrète et son apodicité »[1886]. Le *cogito* sera dramatisé, par la voie d'un « cartésianisme de séparation » (Laurent Husson),

[1878] J. DEGUY, « Sartre lecteur de Proust », art. cité.
[1879] *Ibid*., il cite « L'homme ligoté, notes sur le *Journal* de Jules Renard », *SI*, p. 334.
[1880] Il est loisible de renvoyer ici, brièvement, aux effets de la description phénoménologique du cocktail à l'abricot sur Sartre, dans une simple mention du témoignage de Beauvoir (voir *FA*, p. 156).
[1881] Nous soulignons.
[1882] Image d'Audiberti, citée par Sartre dans « L'homme ligoté », *SI*, p. 335.
[1883] *Ibid*., p. 327.
[1884] Par exemple, dans la critique du *Journal* de Renard, citée juste plus haut, *ibid*., p. 325.
[1885] Ce sont des adjectifs employés par Sartre pour singulariser le cadre du *cogito* cartésien par rapport à celui de Bataille (« Un nouveau mystique », *SI*, p. 186).
[1886] J.-P. SARTRE, « Conscience de soi et connaissance de soi », *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 2 juin 1947, XLIIe année, n°3, avril-juin 1948, p. 49-91(nous renvoyons ici surtout aux p. 51-52). Voir les remarques de L. HUSSON sur cette conférence et sur Sartre-Descartes dans sa thèse de doctorat (note 3, p. 11).

par celle du dualisme matière/esprit, et par le retournement du prisme de Descartes sur les rapports intersubjectifs.

C'est là que la phénoménologie joue un rôle principal, lequel autorise à donner quelque crédit au portrait de Sartre, par Iris Murdoch, en « rationaliste romantique »[1887]. Plusieurs apports se distinguent. Entre autres : une voie possible pour échapper à la permanence d'un regard épistémique — porté sur les choses et sur autrui, lequel devient essentiellement le produit d'une conjecture[1888]. C'est le caractère à la fois vivant et problématique de l'existence qui est rendu sensible par la convocation de la phénoménologie contre le rationalisme de Descartes[1889].

Reste que les usages et critiques du cartésianisme ne sont pas là seulement pour inviter à garder *toute* la phénoménologie. L'emploi hégélien de la dialectique, avec le moment de la *Phénoménologie de l'esprit*, offre un regard plus éclairant sur les rapports intersubjectifs (les relations connues entre conscience de soi, d'autrui et désir). Sur le plan métaphysique, l'idée de délivrance s'intègre à une dynamique conflictuelle dont on trouve la trace chez Sartre en 1943[1890].

Alors, Hegel plutôt que Descartes? Indiquons brièvement que la phénoménologie hégélienne a ses propres limites, qui la distinguent significativement des entreprises de Husserl et de Heidegger. En effet, si la référence à Hegel paraît avoir des atouts considérables par rapport au cartésianisme, elle demeure pauvre, notamment parce qu'elle retrouve, dans le problème de la reconnaissance, un primat des notions de savoir et de totalité — le savoir total comme solution des conflits par leur réconciliation unifiante au sein de la saisie de l'Esprit par lui-même[1891]. D'après *La Raison dans l'Histoire*, s'il faut donner une raison au négatif (le mal dans la vie historique de l'Esprit), ce ne peut être que dans une théocidée, par une réévaluation

---

[1887] I. MURDOCH, *op.cit*. Pour l'analyse du titre, cf. la préface de F. WORMS à l'ouvrage, notamment aux p. 10-11.

[1888] On pense à la question de la seconde *Méditation* : « cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? ».

[1889] Nous pouvons résumer la critique de Descartes par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* et celle par Heidegger dans *Être et Temps*. Pour Husserl, Descartes étend le doute hyperbolique à tout, « sauf » au discours philosophique avec ses règles méthodiques. On peut reconnaître, avec le phénoménologue, un voile maintenu sur la réalité phénoménale : la nécessité du « je pense » occulte la contingence du « je suis ». Heidegger, dans *Être et Temps*, montre en quoi la réalité même de l'existence humaine (le *Dasein*) fait éclater les prétentions du projet rationnel du *Discours de la méthode*. L'analytique existentiale révèle une singularité existentielle du sujet existant : lorsqu'il pense, le *Dasein* comprend qu'il est indéfinissable et que ses rapports ne se réduisent pas à ceux de la constitution d'une chose en objet connaissable puis connu. Par l' « éclatement » décrit et justifié, la réalité mondaine gagne en résistance, en épaisseur, en extension et en horizon. Le seul exemple de la « dureté », pris par Heidegger, l'illustre. On lira la première *Méditation cartésienne* en priorité, où Husserl insiste sur l'auto-contradiction de Descartes dès la première des *Méditations métaphysiques* (pour Husserl, non seulement Descartes conserve un préjugé méthodique, mais il l'applique à toute pensée en le considérant comme une norme : « Pour Descartes, il allait de soi d'emblée que la science universelle avait la forme d'un système déductif au sein duquel tout l'édifice devait reposer sur un fondement axiomatique justifiant la déduction »). Sur la critique de Descartes par Heidegger, cf. le §21 d'*Être et Temps* (où Heidegger critique l'ontologie cartésienne du monde).

[1890] Résumons brièvement ce point, car là n'est pas tout le sujet qui nous occupe : l'approche confère, chez Sartre, contre un regard de type cartésien, un statut spécial à l'intersubjectivité, avec la constitution d'autrui comme événement métaphysique s'accompagnant d'un questionnement sur ce qui caractérise cet événement en tant que tel. La lecture de Hegel, et, en particulier de Hegel lu par Kojève, est l'occasion de bouleverser l'ontologie en montrant en quoi, dans la relation entre l'être et le non-être, la rencontre avec autrui constitue une menace qui pose des difficultés autres que des problèmes sur le plan de la connaissance. Voir V. DE COOREBYTER, « Note sur quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel? », *Bulletin d'information du Groupe d'Études Sartriennes*, n° 11, juin 1997, p. 84-85.

[1891] Sur la critique de la lecture hégélienne d'autrui dans l'*EN*, nous trouvons une synthèse pertinente chez B. MUNONO-MUYEMBE (même si, dans l'économie de son propos sur *Le Regard et le Visage. De l'altérité chez Jean-Paul Sartre et chez Levinas*, il aborde trop rapidement la notion de reconnaissance). Nous nous appuyons sur les pages 24-25 de l'étude parue chez Peter Lang, « Publications Universitaires Européennes », 1991.

positive, rationnelle, du négatif[1892]. La conciliation, c'est la perfection de cette présence, dont Sartre souligne l'impossibilité à la fin de *L'Être et le Néant*[1893]. Il nous faut alors revenir à Descartes et marquer plus profondément ce qui donne un avantage à la phénoménologie husserlienne. Que sauve-t-elle, par rapport au cartésianisme?

Réponse : *les choses*, puisque le mot d'ordre est d'*y retourner*. La note de 1939 y insiste et semble le faire sans réserve. Les termes « artiste » et « prophète » signifient bien un retour vers un rapport originel qui n'est pas de digestion ni de pure réflexion, mais de relation. Relation sans domination n'impliquant pas un primat de l'entendement sur les autres actes de la conscience, n'impliquant pas, donc, pour citer Alain, de « se délivrer, autant que cela se peut, de cet empêchement qui résulte des affections du corps humain »[1894]. On va pouvoir, par là aussi, souligner une autre distance considérable avec Spinoza.

On a déjà repéré le déplacement que réalise Sartre dans *L'Être et le Néant*. Ce mouvement autorise à réinvestir des notions réduites à leur coloration religieuse, et cela pour déterminer comment le pour-soi parviendrait à être au monde, en toute conscience et en toute liberté, sans se perdre. La métaphysique sartrienne, forte de l'association liberté-néant de l'héritage cartésien, appréhende ainsi la problématique du salut en donnant du sens à la négativité, avec la prise en compte du vide de la conscience et avec la reconnaissance de la structure conflictuelle des relations du pour-soi-pour-autrui — contre la métaphysique spinoziste. Il faut terminer ici en revenant sur les insuffisances de *L'Éthique* selon Sartre. Si le cartésianisme est congédié par Spinoza pour ses préjugés et ses incohérences, Sartre se propose lui de rédiger une contre-*Éthique*. Bien que Spinoza apporte un enrichissement notionnel aux notions de joie, d'amour et de salut[1895], il reste le philosophe systématique d'un ordre *more geometrico* et d'un décentrement soumettant la vie passionnelle au point de vue de Dieu[1896]. On marquera donc la préférence sartrienne pour Descartes. On pourra dire qu'il ne résiste pas à la vague du retour aux choses mais qu'il offre à l'auteur de *L'Être et le Néant* de proposer une *autre* phénoménologie en nous délivrant aussi de Husserl et de Heidegger.

α.3. Sartre, lecteur critique de Husserl et de Heidegger

Le « retour aux choses » a l'intérêt de désencombrer le phénomène d'une appréhension purement rationnelle et intellective, elle-même indexée au mode de réflexion hypothético-déductif. Retrouver le phénomène, *tel qu'il apparaît en lui-même et par lui-même*, c'est, dans le même temps, quitter cette

[1892] G. W. F. HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, traduction de K. PAPAIOANNOU, Paris, U.G.E., 10/18, 1965, p. 68 : « Notre méditation sera donc une théodicée », « [elle] consiste à rendre intelligible la présence du mal face à la présence absolue de la Raison ».
[1893] Sur le refus de la synthèse, D. G. JOANNIS, *op.cit.*, p. 24.
[1894] ALAIN, *Études sur Descartes* dans *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 960 (A. FLAJOLIET y renvoie dans *La Première philosophie de Sartre, op.cit.*, p. 412).
[1895] Enrichissement qui donne à Frédéric, le personnage principal d'« Une défaite », l'idée d'un « projet de roman », d'un beau roman, « dans le genre de l'Éthique ».
[1896] J. LACROIX, *op.cit.*, p. 9 : « Cette philosophie [de Spinoza] est du même mouvement [de décentrement de la réflexion philosophique par rapport à l'homme] une philosophie du point de vue de Dieu et une philosophie du salut, une philosophie du salut de l'homme du point de vue de Dieu […]. La difficulté consiste à déterminer en quoi consiste un tel salut. [Spinoza] […] a passé sa vie à méditer sur cet unique problème du salut. »

« philosophie douillette de l'immanence » critiquée par Sartre en 1939[1897], mais aussi faciliter une sortie de l'idéalisme qui réduit la diversité des choses au processus et au résultat de la représentation[1898]. Le mérite de cet axiome, *aux choses mêmes*[1899], est au moins double (selon la synthèse d'une note du « Carnet III » sur Heidegger). La phénoménologie, fidèle au *An die Sache selbst zurückgehen*, ne tombe ni dans l'erreur de l'idéalisme (poser l'esprit d'abord), ni dans celle du matérialisme et des naturalismes (naturaliser l'homme)[1900]. Sartre profite de cette brèche pour s'y infiltrer — et l'intérêt est majeur[1901]. Il le fait en défendant une position singulière, dont les angles spécifiques ont été étudiés à plusieurs reprises[1902].

Par rapport au husserlianisme, l'épure sartrienne est essentielle[1903]. Entre virgule et double-point, une proposition de la note de 1939 montre que Sartre s'inscrit dans les marges du champ tracé par Husserl : « tout est dehors, *jusqu'à nous-mêmes* : dehors, dans le monde, parmi les autres »[1904]. Sartre écarte, ici encore, le privilège laissé à l'ego transcendantal dans les *Ideen I*[1905]. Selon J.-M. Mouillie : « Radicalisée, l'épochè [sartrienne] n'a plus pour rôle d'exhumer le foyer d'un moi pur »[1906]. En effet, si le « Je transcendantal, c'est la mort de la conscience »[1907], il y a bien, dans cette radicalisation de la purification ou conversion phénoménologique, une entreprise de salut, d'*un salut de protection* (davantage que de délivrance) : « Telle est la raison d'être de son étude : sauver la conscience de l'effet meurtrier de l'egologie »[1908].

C'est que la conscience intentionnelle n'est pas sauvée par Husserl, à la fois parce qu'elle demeure figée dans une illusion dite substantialiste[1909], et parce qu'elle est entée sur l'exigence de la connaissance[1910]. Par là, si le *cogito* de Descartes et celui de Husserl possèdent des qualités semblables (ils sont des *faits* et

---

[1897] « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *SI*, p. 39.
[1898] « L'homme et les choses », *SI,* p. 285 (note b).
[1899] *Ibid*., p. 293.
[1900] Pour une synthèse, cf. J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté, op.cit*., p. 18-19.
[1901] On évite opportunément les aspects les plus idéalistes du cartésianisme. Selon la lecture d'O. HAMELIN dans *Le Système de Descartes* (Paris, Alcan, 1921, texte lu par Sartre à l'E.N.S.), Descartes est « le fondateur authentique de l'idéalisme moderne » (voir p. 128 et A. FLAJOLIET, qui cite l'étude dans *La Première philosophie de Sartre, op.cit*., p. 375). On évite aussi les ficelles de l'idéalisme kantien, telles que le schématisme (c'est-à-dire la présentation par laquelle le concept pur peut être appliqué au sensible) analysé par HEIDEGGER dans *Kant et le problème de la métaphysique* (1929) — tr. par A. de WAELHENS et W. BIEMEL, Paris, Gallimard, 1953, en particulier les §9-23. On évite ensuite, semble-t-il, de retrouver Dieu sous la forme de cette création souveraine des vérités, des valeurs et des facultés humaines (voir la fin de la « La liberté cartésienne »). Enfin, on ne tombe pas non plus dans une réintroduction du divin sous la forme d'un « idéal de la raison ». Sur ce dernier élément, on renvoie à « l'idéal transcendantal de la raison pure », que Kant intègre à la « Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* (AKIII, 389). Il décrit Dieu comme un « être souverainement suprême », inobjectivable et inconnaissable, servant d'idée régulatrice à la raison. Or, assimilé à cette idée, il faut bien reconnaître que, finalement, Dieu n'est pas mort mais « euthanasié ». Selon une remarque de G. LEBRUN, « Kant n'a pas tué Dieu, il l'a soumis à euthanasie » (voir de G. LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Le Livre de Poche, 2003, p. 318).
[1902] Gardons en tête le titre de l'ouvrage de Vincent DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, qui place Sartre sur une ligne critique voire hérétique : il fera un « traité d'ontologie phénoménologique », mais non sans distance par rapport aux phénoménologues. Ainsi, la note de 1939 met-elle en avant les apports de l'intentionnalité husserlienne, cependant, elle ne doit pas nous faire oublier le travail d'épure réalisé dans *La Transcendance de l'Ego*.
[1903] Sur ce point, cf. A. FLAJOLIET, *op.cit*., p. 537-541.
[1904] « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *SI*, p. 41.
[1905] Cf. J. BENOIST, cours d'agrégation sur *L'Être et le Néant*.
[1906] J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, *op.cit*., p. 24.
[1907] *TE*, p. 23.
[1908] J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè, op.cit*., p. 24.
[1909] *EN*, p. 616. Cf. J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, *op.cit*., p. 39.
[1910] *EN*, p. 17-20, voir encore A. FLAJOLIET, *op.cit*., p. 735.

des *foyers vivants*), ils ont en revanche un même défaut qui vient de ce qu'ils posent une forme de réflexion et un postulat cognitif comme premiers et nécessaires. En faisant de la conscience une pure évanescence, Sartre la sauve donc de sa prise dans un cadre purement épistémique[1911], il la délivre, dans le même geste, d'une fixation déguisée dans une forme d'intériorité substantielle. En effet, sans qu'Husserl se trahisse en faisant du noème un irréel, selon une remarque d'*Être et Temps*[1912], il retourne à une position de type cartésien qui s'étage dans une hiérarchisation cognitiviste des facultés et des jugements, mais aussi et surtout qui retrouve une forme d'extériorité dans l'intériorité pure de la conscience que le doute méthodique avait également pour ambition de révéler. Dit autrement, c'est le chosisme qui hante l'ego husserlien ; ce chosisme que, pour Sartre, la phénoménologie a le mérite d'endiguer, à la condition seulement de ne pas le retrouver en s'accrochant à une conscience *fondamentale* ou à un *je* originaire[1913] superflu et, *pire :* nuisible[1914]. C'est contre l'hypostase egologique (cette « doctrine-refuge »[1915]) que Sartre élabore un champ transcendantal sans sujet, avec la thèse d'une *immanence transcendantale* où la conscience, certes, perd de vue un îlot rassurant, mais pour finalement se retrouver dans cette spontanéité impersonnelle par laquelle elle existe réellement[1916]. S'il est un salut par la phénoménologie, il n'est que par ce champ, et il est directement dépendant de cette exigence sartrienne de débarrasser la phénoménologie elle-même des écrans posés entre le sujet et le monde dès les *Ideen*[1917].

L'objectif de Sartre, avec la reprise transformée de l'intentionnalité, est de réaliser un double sauvetage : celui de la conscience et celui du monde, en montrant que la conscience n'est pas ailleurs qu'au monde et qu'elle n'existe que par rapport au monde, sans être cependant une chose[1918]. Pour ce faire, *L'Être et le Néant* propose une *ontologie relationnelle et négative*, qui, du fond de sa négativité, sauve à la fois la conscience d'un mode d'être substantiel ou chosifiant, et les choses, d'un engloutissement dans les méandres d'une conscience digestive[1919].

[1911] Qui se justifie chez Husserl puisque son interrogation originelle concerne le problème (celui de Bolzano) des représentations sans objet (donc le statut des sciences dites « de l'idéalité » : axiomatique, arithmétique, logique), voir les *Règles logiques* (1901), et, entre autres, le chapitre VI sur « L'objet vrai » dans *Intentionnalité et langage dans les* Recherches logiques *de Husserl* de J. BENOIST, Paris, PUF, « Épiméthée », 2001, p. 135-159.

[1912] *EN*, p. 28. À expliciter avec J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 27-28.

[1913] Voir E. HUSSERL, *Ideen I*, en particulier le §57 et le §80. À lire avec *TE*, p. 20-21 et 74-75.

[1914] *TE*, p. 23. Cf. H. RIZK, *Comprendre Sartre*, *op.cit*. : le sujet transcendantal « mettrait aussitôt en péril l'activité originaire du pour-soi ».

[1915] *TE*, p. 86.

[1916] J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè, op.cit*., p. 8-9. Voir aussi P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations*, *op.cit*., p. 261-262.

[1917] On rappelle que, pour Husserl, la phénoménologie est « l'examen des *modes de données* (*Gegebenheitweisen*) » et même « la science de la conscience fondamentale ». En tant qu'elle relève de « la conscience fondamentale », elle n'est pas dépendante du mode d'appréhension des phénomènes naturels et peut être présentée en tant qu'elle est « au-delà » de ce réel. Comme l'a fait voir Jocelyn Benoist, c'est ce que Sartre refuse.

[1918] J. BENOIST, cours d'agrégation sur *L'Être et le Néant,* déjà cité.

[1919] J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè, op.cit*., p. 6-8. C'est une autre entaille faite dans le bloc bi-face (pré/post-1913) de la phénoménologie husserlienne. Si Sartre refuse l'introduction d'un habitant « egoïque » dans la conscience, c'est qu'il s'oppose, plus généralement, à l'opposition réductrice dedans/dehors, intérieur/extérieur, qui fait le lit des philosophies « alimentaires » évoquées plus haut et critiquées par Sartre. Car le vent libérateur de l'intentionnalité se retrouve empêché par la réinscription d'une forme hybride (à la façon du schème kantien), la *hylè*, laquelle retrouve le mode d'être « représentatif » de la conscience avec la distinction doctrinale des *data* hylétiques et des noèmes perçus/imaginés (voir notamment J.-M. MOUILLIE, « Sartre et Husserl : une alternative phénoménologique? » dans J.-M. MOUILLIE (dir.), *Sartre et la Phénoménologie*, *op.cit*., p. 78-79, 98-99 et 102-103).

La refonte sartrienne de la phénoménologie n'a rien de superficiel, et on accuserait à tort le traité de 1943 d'être un simple satellite français de la phénoménologie allemande constituée au début du XX^e^ siècle. La singularité de l'approche de l'intentionnalité sartrienne est essentielle aussi pour notre sujet, parce qu'elle fait signe vers un possible et réalisable salut déporté aussi bien du champ théologique que d'un cadre épistémique et d'une approche ontothéologique. Le salut n'est pas que la rédemption ou la résurrection christique ; il n'est pas non plus assimilable à une version modernisée et laïcisée sous le nom de santé. Pour soutenir l'hypothèse d'un salut par la philosophie que la phénoménologie du vécu chez Sartre réaliserait, il faut prendre des distances par rapport à Husserl, mais aussi, peut-être, à l'égard du Socrate photographié par Derrida dans *Demeure, Athènes*.

À travers sa photographie mentale, Derrida imagine Socrate dans le souvenir du navire de Thésée, dans l'attente de la mort, dans le choix de *ne pas se sauver* et dans la croyance de « se sauver et sauver en lui, au même instant, la philosophie [en ne se sauvant pas] »[1920]. La mort traverse et encadre cette imbrication de souvenirs. Sartre connaît cet héritage, mais n'astreint pas la réflexion phénoménologique à une préparation au mourir. Le premier sauvetage essentiel que prétend réaliser la phénoménologie sartrienne n'est donc pas celui qui porte la trace de la « culture de la mort ou […] [du] culte du deuil », en rapportant la réalité humaine à une mort à venir[1921] ; c'est celui qui maintient sauve la conscience dans sa spontanéité première, dans son mouvement relationnel tendu existentiellement vers le monde et vers les choses ; par là, c'est aussi le monde qui est sauvé d'une dilution dans les représentations de l'idéalisme et d'une chosification bornée par les observations empiriques ou les écueils d'un matérialisme naturaliste-objectiviste[1922].

On trouve une solution à une difficulté évoquée dans les *Carnets*, consistant à penser authentiquement la rencontre entre les deux absolus que sont la conscience et la chose mondaine. Cette difficulté a pu impliquer de mettre en doute les concepts cartésiens, comme de sauver Descartes d'un anti-cartésianisme limité, ou encore d'un cartésianisme simpliste[1923]. Elle a pu amener Sartre aussi à s'intéresser à une autre manière, *poétique*, de penser les rapports entre « l'homme et les choses » : celle de Ponge, dans un procédé singulier, ignorant des doctrines phénoménologiques, mais finalement ô combien fidèle à la lettre du *An die Sache selbst zurückgehen*,

> son procédé sera l'amour. Cet amour qui ne comporte ni désir, ni ferveur, ni passion, mais qui est approbation totale, total respect, "application extrême…à ne pas gêner l'objet", adaptation […] parfaite […] détaillée […] il s'agit moins d'observer le galet que de s'installer en son cœur et de voir le monde avec ses yeux […].[1924]

[1920] *D, A*, p. 53.
[1921] *Ibid*.
[1922] J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè, op.cit.*, p. 6-7.
[1923] Cf. « Conscience de soi et connaissance de soi », art. cité. Voir aussi la conclusion de « La liberté cartésienne ».
[1924] « L'homme et les choses », *SI*, p. 293.

On y décèle une véritable libération, inassimilable à ce piège des *a priori* masqués contre lequel Sartre a mis en garde : trouver dans le phénomène ce qu'on y a déjà mis plus tôt. Une libération qui insuffle une *légèreté heureuse*, à la fois génétique et constructiviste, qui prend le risque de l'invention, avant d'être conduite à ce « sourire de délivrance » de l'auteur du *Parti pris des choses*[1925]. Une légèreté qu'un philosophe comme Deleuze a reconnue chez Sartre dans son caractère particulièrement novateur et salvateur, tandis qu'il se déclarait lui-même sans attrait pour la phénoménologie :

> Je ne me sentais pas d'attrait […] pour la phénoménologie, je ne sais vraiment pas pourquoi, mais c'était déjà de l'histoire quand on y arrivait, trop de méthode, d'imitation, de commentaire et d'interprétation, sauf par Sartre.[1926] […]Qui, alors, sut dire quelque chose de nouveau, sinon Sartre? Qui nous apprit de nouvelles façons de penser?[1927]

On a donc pu voir les critiques et inflexions de Sartre contre Husserl, et cela même dans l'article de 1939, apparemment élogieux en tous points[1928]. Cette force d'affirmation et d'émancipation doit beaucoup à une capacité d'appropriation singulière, par la voie du détachement, que Deleuze a fait ressortir, entre autres, dans sa lecture de la *Transcendance de l'Ego* et dans la constitution de son propre problème de l'immanence et du devenir par rapport au champ transcendantal et à la conscience impersonnelle sartriens[1929].

En parallèle à sa critique de Husserl, Sartre a tracé sa propre voie en s'émancipant de la lecture destinale de l'existence humaine que l'on trouve chez Heidegger. C'est une autre forme de *catharsis* qui, loin d'atténuer cet affect pathique fondamental qu'est l'angoisse, accentue le trait d'un avoir-à-être marqué par une déflagration ontologique première. Celle-là même qui fait que le sujet, sur tous les plans, ne s'atteint jamais dans une identité à soi-même justifiant sa vie et lui donnant un caractère de nécessité au moins du point de vue de la mort.

Selon les développements connus de la partie IV de *L'Être et le Néant,* la mort ne justifie rien, pour soi ; il ne saurait donc y avoir un mouvement temporel dirigeant l'existence vers une fin qui la singularise et la sauve, au moins dans et par son issue et ses exigences. C'est ici une grande différence entre Sartre et Heidegger : assurément, nous devons mourir, mais « nous ne nous devons [pas] à la mort »[1930]. Cette approche de la fin invite à relire le processus à l'envers et à voir le jeu des distances entre les commencements, comme entre les notions fondamentales apparemment partagées, avec des décalages qui révèlent l'ontophénoménologie sartrienne comme une *autre compréhension* de la subjectivité et de la phénoménologie.

Sartre se souvient bien du §7 d' *Être et Temps* (« l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie »), mais il ne produira pas une annexe de la *Seinsfrage* (la question de l'Être ou de l'être

---

[1925] *Ibid*., p. 307.
[1926] G. DELEUZE, *Dialogues* avec Cl. PARNET, *op.cit*., p. 19.
[1927] G. DELEUZE, « Il a été mon maître », *L'île déserte*, Paris, Éd. de Minuit, 2002, p. 109.
[1928] Contrairement à l'affirmation d'A. FLAJOLIET dans sa lecture de la « Note » de 1939.
[1929] On lira notamment G. DELEUZE, « L'immanence : une vie », dans *Deux régimes de fous*, Paris, Éd. de Minuit, 2003 et le mémoire de J. SOSKIN sur « Le problème de l'immanence chez Deleuze lecteur de Sartre » (juin 2012).
[1930] C'est l'injonction qui introduit la réflexion derridienne dans *D,A*.

de l'étant). La quête d'un salut, sur cette crête philosophique, suppose de radicaliser la non-essentialité/non-substantialité de la conscience, de son fond et de son mouvement pour faire mieux sourdre en elle sa source d'angoisse et poser la question d'une authenticité proprement humaine — indépendante d'une position de travail préparatoire avant que soit formulée la question de l'Être en général[1931].

Si l'on peut toujours regarder obliquement vers cet Être/être, l'oblicité doit toutefois se soumettre à la mise au ban d'une lecture chapeauté par une telle orientation, laquelle pourrait ressusciter autant un *fantasme de l'origine* que celui d'une altérité radicale produisant une échappatoire par rapport à l'existence ici-bas. L'ontophénoménologie sartrienne manifeste (Philippe Cabestan, Hadi Rizk et d'autres l'ont bien exposé) « un refus franc, massif » de l'idée d'un être secret (Dieu ou l'Être), « irrémédiablement caché derrière le[s] phénomène[s] »[1932].

Sartre s'approprie donc un certain nombre de concepts heideggériens — l' avoir-à-être, l'être-au-monde, l'angoisse, l'authenticité, parmi d'autres déjà cités —, pour les intégrer à une entreprise ontologique singulière, qui est aussi une entreprise de différenciation par la voie de la problématisation ontophénoménologique. Gilles Deleuze l'a noté au début de *Différence et Répétition* en 1968, en insistant sur l'intérêt d'une approche de la différence irréductible à un simple degré de la contradiction. C'est une telle approche qui permet de sauver la philosophie sartrienne d'une lecture biaisée la rabattant sur les thèses de Heidegger. Il est légitime de rappeler, en effet, que le questionnement de Sartre sur l'être de la conscience et du néant le place d'emblée dans une démarche non heideggérienne[1933].

Force est de constater que Sartre n'essaye pas plus de traduire littéralement *Être et Temps* qu'il ne tente de sauver l'être de l'apparition du néant. Aussi, à l'inverse de Merleau-Ponty, comme le fait remarquer Deleuze, Sartre ne va pas tant parler de plis/replis ou encore de plissements, que de trous et « lacs de non-être »[1934]. Si l'être est ontologiquement premier par rapport au non-être, il ne se soumet pas, comme un simple pan ou relief de sa réalité, les modalités d'apparaître du néant ontologique. La thèse est efficace : Sartre peut, du même coup, concevoir une transphénoménalité de l'être, assurant la défense d'un être à part de la conscience, et justifier l'idée selon laquelle « [il y a une] prééminence ontologique de l'être sur lequel la conscience intentionnelle "s'éclat[e]" »[1935]. Non que la conscience soit qu'un à côté de la vie ontique. La question du salut concerne aussi la sauvegarde purifiée d'un *cogito* dont Sartre expose les dimensions constitutives des actes de la conscience (auto-unification, spontanéité, non-substantialité, advenue dans un monde faisant naître la dimension subjective de l'apparition des phénomènes, structure subjective de la phénoménalité[1936]).

[1931] Ph. CABESTAN, *La Philosophie de Sartre, op.cit.*, p. 56. On ne considèrera pas, avec Alain Renaut, que Sartre se trompe dans sa lecture de Heidegger, mais plutôt qu'il oriente la réflexion sur l'existence dans un sens anthropologique qui lui est propre, dans sa propre interprétation de la signification que doit recevoir la méthode phénoménologique.

[1932] H. RIZK, *Comprendre Sartre*, *op.cit.*, et Ph. CABESTAN, *La Philosophie de Sartre, op.cit.*, p. 136.

[1933] G. DELEUZE, *Différence et Répétition* [1968], Paris, PUF, 2011, p. 89 : « Quand Sartre, au début de *L'Être et le Néant*, analysait l'interrogation, il en faisait un préliminaire à la découverte du négatif et de la négativité. C'était, en quelque sorte, le contraire de la démarche de Heidegger. Il est vrai qu'il n'y avait là nul malentendu, Sartre ne se proposant pas de commenter Heidegger ».

[1934] *Ibid*.

[1935] R. MOATI, *op.cit.*, p. 21.

[1936] Voir J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, *op.cit.*, p. 6. On renvoie aussi à F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit.*, où il est montré que « pour sauver l'être et la conscience », il faut s'appuyer sur l'hypothèse de la transphénoménalité du non-être comme de l'être (à partir d'*EN*, p. 43-44), voir en particulier la p. 156 de l'essai.

Cette originalité par rapport à l'analytique existentiale, dans son caractère constitutivement existentiel et anthropologique, rappelle que l'être-là de la conscience relève bien d'un ici-bas plutôt que d'un là-bas, non pas au sens où Heidegger formaliserait quelque chose comme un au-delà du monde, mais au sens, déjà, où le primat conféré à l' Être place la réflexion ontique et ontologique dans un renvoi à ce qui n'est pas encore, cependant que ce secret à dévoiler demeure ce par quoi la vérité de l'homme, comme du monde, *est*, à la fois fondamentalement et mystérieusement.

Sartre ne vise pas l'Être, pas plus qu'il n'observe l'ensemble des mouvements de l'existence du point de vue de la mort. La partie IV de *L'Être et le Néant*, contemporaine de l'article « Un nouveau mystique », a montré ce qui demeure de fallacieux dans cette prétendue lucidité qui n'est rien d'autre qu'une autre forme d'arrière-monde ou encore de mensonge à soi. À supposer que l'étude de la mort, chez Sartre, soit *noyée* dans les descriptions phénoménologiques sur « Avoir, faire, être »[1937], c'est en partie parce que la détermination d'un être-pour-la-mort demeure encore une manière, pour la conscience, de s'attacher à l'ordre d'une nécessité de la fin, facilitant l'aveuglement devant ce que Sartre appelle « la fatalité de sa spontanéité »[1938], ou encore « la conscience impersonnelle » et « anonyme »[1939].

De là une autre purification réalisée par une nouvelle approche de l'angoisse. Quoique la disposition possède, chez les deux phénoménologues, le caractère d'un affect révélateur, elle est, chez Sartre, en proie au *rien* de la conscience elle-même, et de la liberté « tout entière transie par le Néant ». D'après cette acception, l'angoisse a moins une *fonction méthodique révélante* qu'une propriété d' épreuve. Elle est une épreuve concrète par laquelle le pour-soi a conscience de ce néant qui l'habite, néant à cause duquel l'existence s'avère justifiée par rien, pas même par la mort, ni par une facticité qu'elle doit assumer sans pouvoir y lire une raison essentielle d'exister. Variante de l'absurde camusien? Pas vraiment, puisque Sartre a bien dévoilé, dans son « Explication de *L'Étranger* », que « [l'homme absurde] est bien tranquille au cœur du désordre […] »[1940]. Paradoxal mais doux refuge d'un absurde dans l'autre.

Le glissement théorique par rapport à Heidegger est bien lisible comme une accentuation de la purification. Celle-ci fait ressortir la singularité de l'angoisse en tant que « visage de la réduction telle que Sartre l'envisage ». Elle est est rapportée à l'« esquisse [pathique] [d'] une réflexion pure » où l'existence, irréductible à un être (pour-l'origine ou pour-la-mort), apparaît dans toute sa brutalité, sa gratuité et sa facticité mêlées, comme un avoir-à-être sans cesse en quête d'un inatteignable être[1941]. Une telle angoisse, redevable, pour beaucoup, à Kierkegaard et à Kafka, est-elle une expérience dont le contrecoup positif est celui de la lucidité?

Le risque demeure d'en sortir coûte-que-coûte, quitte à retrouver l'attitude naturelle[1942], ou à s'échapper dans un futur marqué par une mort ou un salut nécessaire, en oubliant que c'est justement ce creux de non-être de la conscience qui est « indispensable à la forme synthétique totale de la

---

[1937] « Noyée » est le mot d'Henri BIRAULT au début de son texte sur « Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre », art. cité.
[1938] *TE*, p. 82.
[1939] *Ibid*., p. 78. Voir *EN*, p. 280.
[1940] « Explication de *L'Étranger* », *SI*, p. 139.
[1941] Voir J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè, op.cit*., p. 14-15 et H. RIZK, *Comprendre Sartre*, *op.cit*., p. 70 *sqq*.
[1942] *TE*, p. 82-83.

temporalité »[1943]. La réflexion sur l'angoisse doit donc se porter du côté de la liberté plutôt que de celui de la mort — sans que la perspective de cette limite soit écartée des préoccupations sartriennes. La « mort [qui] transforme ma vie en destin » (une phrase de Malraux souvent citée par Sartre), n'est pas cette fatalité ou cette destinée constitutive de mon existence. Ainsi, « *je* ne me dois pas à la mort » : je n'ai pas à en porter ni à en assumer le poids, au point de reconnaître dans ce terme un fil téléologique creusant le sillon de ma vie avec une détermination temporelle, existentiale, constitutive et nécessaire.

La référence appuyée à Kierkegaard favorise, dans *L'Être et le Néant*, la dynamique d'une émancipation qui n'a rien d'une fuite devant la mort, sans être adhésion totale à cette phrase principielle reprise par Derrida : « Nous nous devons à la mort ». La mort n'est pas non plus ce repère opportun produisant une disjonction claire et non exclusive entre un salut conçu comme un avant (Socrate, sauvé au moment même où il accepte de ne pas se sauver, de ne pas fuir Athènes, pour éviter la mort) ou comme un après (Socrate est mort, mais son âme est sauvée par sa mort et par la vie philosophique qu'elle irrigue encore). Sans que l'on tombe, avec Sartre, dans les voies du divertissement, dans la mesure même où la finitude est pensée et posée comme la maille autant que l'envers du tissu de l'existence, sans se réduire à ce qui la coupe du dehors. L'approche sartrienne de la finitude fait la nécessité de ne pas s'en tenir à une origine ou à une fin assimilée, en définitive, à une raison d'exister.

La lucidité serait-elle l'autre nom d'une voie de salut (ni chrétien, ni mystique, ni scientiste), en étant aussi le pendant positif de l'expérience de l'angoisse? La vie lucide n'est pas donnée en même temps que la conscience angoissée par sa liberté ; elle est *travaillée* à la façon dont se travaille un esprit athée et libre — « un travail critique que l'on peut faire pendant toute une vie sur soi »[1944]. C'est qu'il faut un certain exercice pour entreprendre cette purification et effectuer un « consentement lucide au devenir de toute libre-initiative ». On a parlé, plus tôt, d'un *athéisme de combat*. On reprend le qualificatif, avec Juliette Simont, pour reciter *la lucidité de combat* , impliquant de donner sa pleine mesure à l'expérience de l'angoisse mais aussi et même de « consentir à l'aliénation de la liberté pour mieux lutter contre elle »[1945].

Dès les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre a manifesté précisément le souci de l'authenticité, lequel exige rien de moins qu'une réhabilitation de la vie psychique, et un refus des dispositions stoïciennes : tous les moyens doivent être mis en œuvre pour « sauver une vie psychologique menacée de désensibilisation vis-à-vis des difficultés du monde »[1946]. Pour autant, Jean-Marc Mouillie l'a souligné, on ne doit pas se croire *sauf* (protégé, rescapé) par le biais de la seule attitude transcendantale, quoiqu'elle soit essentielle pour « concevoir l'absoluité non substantielle de la conscience ». En effet, peu importe les mérites de l'approche, ils ne « justifi[ent] pas […] une illusion à se penser hors d'atteinte ». Sartre a lui-même repéré, dès 1939, l'écueil de sa propre entreprise de purification dans lequel il est tombé avec les signes d'une guerre imminente : « La critique du moi-refuge, point d'orgue de cet article [*La Transcendance de l'Ego*], aurait ainsi servi la cause d'une "conscience-refuge" »[1947]. D'où l'exigence d'une suspicion

[1943] *EN*, p. 177.
[1944] « Sur *L'Idiot de la famille* », *SX*, p. 105.
[1945] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 210.
[1946] J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, *op.cit.*, p. 62.
[1947] *Ibid*.

maintenue dans une interrogation ouverte sur les rapports entre les risques et les possibilités de réparation. « Là où croît le péril croît aussi ce qui sauve » (Hölderlin)… On peut y consentir, à condition de ne pas y lire un renvoi à un « *pharmakon* mystérieux » — le retour du Dieu sauveur, sorti du tombeau de la mort des dieux antiques. On prendra garde également à ne pas se laisser prendre aux pièges des correspondances entre les vers de « Pain et Vin » et ceux de « Terre et Ciel », dont la fin fut reprise par Heidegger : « Vie est Mort et mort est aussi une vie »[1948].

Via la critique sartrienne, on constate que le rapport au salut change. Heidegger l'envisage dans le cadre d'un avenir placé sous la lumière mystique d'un être divin et de la nécessité d'une forme d'ontothéologie. Sartre, au contraire, pense le salut selon une dualité significative. D'une part, elle recèle une ouverture au champ des possibles d'un avenir incertain montrant que cette conclusion du traité de 1943, « l'homme est une Passion inutile », marque certes une impossibilité ontologique, sans pour autant laisser le pour-soi en proie au seul désespoir métaphysique. On peut « sauver l'autonomie de l'homme en face du système rigoureux des idées », on peut convoquer le néant de la conscience pour faire jouer la puissance de négation cartésienne contre Heidegger, on peut, enfin, trouver dans l'exigence d'envisager « l'existence sous l'aspect de la finitude », avec les menaces du monde, une manière d'être réparatrice[1949].

Par ailleurs, il y a une « morale de la délivrance et du salut » à concevoir. Elle impliquera d'être au clair avec les aspects structurels que l'ontologie dévoile et à partir de laquelle on peut penser une « corrélation de l'ipséité et de la mondanité […] [autorisant] à passer des structures […] du pour-soi à une dialectique de la subjectivité », celle-ci « ouvr[ant] l'infinité du monde »[1950]. Être au clair, c'est-à-dire, notamment, considérer l'idée de Dieu en tant que désir inatteignable mais inévitable…en tout cas, devant être appréhendé comme un envers du néant de la conscience et de son existence mondaine[1951]. On retrouve ici Descartes et l'idée de parfait, où la perfection divine est formée comme la visée d'un absolu et de l'identité à soi qui hante irrémédiablement le pour-soi : « le sujet sartrien, c'est celui qui veut être le Dieu cartésien »[1952]. Ainsi, le circuit de l'ipséité, par lequel le pour-soi établit une relation avec son être-*possible*, se trouve doublé par une dynamique de réflexion où la conscience se présente à elle-même un être-*impossible* (Dieu), *désirable* autant qu'*irréalisable*[1953]. *Irréalisable*, donc : l'épithète ne doit pas être omise. C'est que, d'autre part, le salut esquissé dans *L'Être et le Néant* n'autorise aucune excursion du côté des dieux, ni dans l'appréhension d'un *Autre* du monde, ni dans celle d'une profondeur de l'être/Être des existants, tout à fait cachée par ce que les hommes font au monde et dans le monde. Il est plus authentique de tomber dans ce que Deleuze imageait comme des « bulles de non-être » dans les « marais de l'existence » sartrienne, plutôt que de former des plis et replis jusqu'à se dire que la pliure est finalement extérieure au tissu lui-même. On ne sortira pas du dernier problème sans reconnaître le caractère fallacieux de l'hypothèse

[1948] F. HÖLDERLIN, « Terre et Ciel », cité par M. HEIDEGGER et par H. BIRAULT dans « Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre », art. cité.
[1949] J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, *op.cit.*, p. 62.
[1950] H. RIZK, *Comprendre Sartre, op.cit.*, p. 88.
[1951] Voir F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit.*, p.189 et p. 227.
[1952] J. BENOIST, cours d'agrégation, déjà cité.
[1953] On renvoie entre autres à R. MOATI, *op.cit.*, p. 117-118 sur le circuit de l'ipséité.

suivante : « Seul un dieu peut encore nous sauver » (Heidegger), ou sans se rendre compte de cette aporie analogue au casse-tête suivant : « ouvrir la serrure d'un coffre fermé qui renferme sa clé » (l'image est de Derrida[1954]).

Alors, au lieu de s'enticher d'un *Autre* ou de l' Être, on gagnerait tout à construire une « morale de la délivrance et du salut » par la médiation d'un autre : *autrui*, celui que Descartes a vu de trop loin, celui que Heidegger a constitué avec le *Mit-Sein* et le *On*, sans jamais le rencontrer[1955]. Mais avant cela, grâce aux bénéfices de l'ontologie sartrienne et de sa métaphysique de la rencontre avec autrui — sans laquelle aucun salut valable ne peut finalement être pensé —, on doit aborder la question des apports, pour le pour-soi et pour autrui, d'une méthode qu'on aurait peut-être tout à sauvegarder et à réinventer simultanément : celle de la psychanalyse existentielle.

β. Révéler par la psychanalyse existentielle[1956]

« Pour le [Flaubert] saisir vraiment, il faut aller jusqu'à l'engagement profond, un engagement par lequel il essaie de sauver sa vie »[1957].

Sartre débute sa biographie sur Flaubert, ainsi : « À présent, il faut commencer. Comment ? Par quoi ? Cela importe peu : on entre dans un mort comme dans un moulin. »[1958] Le lien avec le salut se trouve dans l'exigence de *révéler* le projet originel par la compréhension, pour trouver le sens singulier d'une existence individuelle. La « psychanalyse existentielle », nom de la méthode sartrienne inspirée de Freud mais délivrée des failles de la psychanalyse empirique, fait la jonction entre l'approche de la subjectivité indiquée jusque-là, et l'éthique dont nous dévoilerons les dimensions en tant que « morale de la délivrance et du salut ».

β.1. Une herméneutique à partir d'autrui

S'il peut être question d'un salut, dans le cadre d'une écriture de la vie d'un sujet (Baudelaire, Genet, Flaubert, etc.), c'est celui qui consistera à dévoiler la singularité des temps et des actes d'une existence selon le projet qui la définit. Ce projet constitue une forme de salut en tant qu'il est une manière d'orienter la temporalité et de se donner une durée signifiante de vie avec et malgré les pesanteurs de la finitude. Cette révélation est notamment le sens du *je-il* biographique, compris à travers le regard et l'interprétation du

[1954] J. DERRIDA, *La vie la mort, op.cit*.
[1955] Voir *EN*, p. 307, et aussi G. DELEUZE, « Michel Tournier et le monde sans autrui », *Logique du sens*, *op.cit*., p. 289, ainsi que D. GIOVANNANGELI, *La Passion de l'origine*, *op.cit*., p. 11.
[1956] Cette partie reprend des éléments d'un article (« Les débuts de la psychanalyse existentielle. La quatrième partie de *L'Être et le Néant* ») que nous avons rédigé pour un collectif sur des *Nouvelles lectures de* L'Être et le Néant, paru chez Vrin, sous la dir. d'O. D'JERANIAN et de Y. MALINGE.
[1957] « Entretiens sur moi-même », *SX*, p. 112.
[1958] *IFI*, p. 8.

biographe, selon des réglages qui l'appréhendent en première ou en troisième personne. C'est dans le décalage entre *je* et *il*, entre *lui* et *moi*, que la difficulté de la méthode sartrienne se donne à lire.

Sans qu'il s'agisse de mettre à distance une démarche de connaissance, on ne retombera pas dans le piège d'une réduction du problème d'autrui à un enjeu épistémique, ni dans le nivellement du salut par la forme homogénéisante d'un salut par la connaissance. Rappelons ce qui a été évoqué avec le personnage de Christmas[1959], repris par Sartre. L'exemple tiré de *Lumière d'août* (Faulkner) illustre l'impossibilité d'assimiler un événement métaphysique à un objet scientifique. Sartre voit en effet autrui comme ce qui vient perturber le rapport du pour-soi au monde. C'est relativement à cette perturbation qu'est introduite l'idée d'une « morale de la délivrance et du salut » et qu'est pensée la possibilité d'une relation pour-soi-pour-autrui qui puisse être vécue pour et par la compréhension.

Ce double enjeu (proposer une méthode compréhensive, constituer une morale du salut) soutient une plus grande intelligibilité des emplois des thèmes et exemples bibliques étudiés dans notre partie I. Sartre en use notamment pour envisager les actes d'une conscience dans le cadre de son projet, de ses valeurs et de ses rapports avec autrui. Ils possèdent, de plus, une valeur différentielle : avec eux Sartre 1° libère sa philosophie d'un carcan religieux, et 2° s'émancipe de la priorité réductrice donnée au salut par la connaissance (dont la connaissance de l'autre) chez Spinoza[1960], et chez les tenants universitaires d'une philosophie cognitiviste. Le modèle à congédier est en particulier celui de la production d'un savoir *sub specie æternitatis*, et plus précisément celui d'un savoir rapporté à Dieu.

La psychanalyse existentielle, dans une perspective *autre*, tout en étant proche de celle du questionnement éthique, introduit une *autre* voie. La valeur de la méthode, pour notre sujet, est entre autres celle d'intégrer l'existence d'autrui pour sauver la subjectivité d'une dilution dans une substance, et surtout pour sauver l'intersubjectivité de projections explicatives, moins en première personne qu'en objectivisme naturaliste, quasi divin, en tout cas anti-humain. Une distance significative est prise par rapport au désir de se sauver seul (le salut par un plus-être purement individuel).

La partie IV de *L'Être et le Néant* décrit donc les linéaments d'une herméneutique singulière. Celle-ci dépend de l'ontologie de la temporalité et de la définition de la réalité humaine dans sa temporalisation[1961]. Avec elle, les trois verbes du titre, « Avoir, faire et être », forment une typologie dynamique polarisant les

---

[1959] *Infra*.

[1960] On l'a déjà vu. On peut, comme le fait Deleuze dans son cours de Vincennes (1978-1981), tirer le spinozisme du côté de l'existentialisme, mais on ne doit pas omettre le fait que l'articulation de la notion de salut à l'idée selon laquelle « tout est une affaire de proportions » soit directement dépendante d'un lien théorique. On résume avec Deleuze et Matheron. Il importe de savoir, pour chaque existant, à la fois quelles sont les « parties extensives qui [le] composent », pourquoi il doit vivre selon ces parties et en quoi « [l'] existence , c'est affaire d'une proportion relative ». L'entrée dans la connaissance essentielle est, précisément, l'expérimentation la plus active de l'éternité de notre essence chez Spinoza : nous nous reconnaissons comme des parties de la substance divine éternelle et l'idée que nous avons de nous-mêmes se confond avec celle de Dieu. C'est là le salut au sens de la joie : l'expression du passage d'une moindre puissance d'exister à une plus grande puissance d'exister et une « jouissance intemporelle de la perfection attachée à notre essence [comme] participation finie à la béatitude infinie que procure à Dieu l'immuable contemplation de soi », participation à laquelle il s'agit nécessairement de faire participer autrui dans une entreprise collective. Voir A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 104, 124 et 153.

[1961] *EN*, p. 185.

projets fondamentaux qu'un pour-soi est susceptible de choisir. Sartre montre que, dans sa temporalisation et dans ce choix, tout sujet est une totalité inachevée, ce qui porte un coup à l'idée d'un salut dans et par la complétude d'une identité à soi-même.

C'est pourtant par rapport à ces projets que la méthode de Sartre possède une dimension de salut. Non pas au sens d'une résurrection, ni au sens d'une rédemption avec le rachat d'une vie. Le salut signifié est plutôt celui d'une *révélation*. En effet, la psychanalyse existentielle est l'anthropologie concrète qui peut révéler les différents types de manières d'exister et les interroger pour mieux comprendre la liberté vécue et sa manière de « consentir à [sa propre] aliénation »[1962].

S'agit-il du retour d'un *fantasme de l'origine* en lien avec le « retard originaire de la conscience » (par rapport à l'être)[1963] ? On parlera plutôt d'un *intérêt pour l'origine*, lequel va être déterminant pour envisager, sous la forme d'une unification, les différents moments d'une vie, par-delà l'impression d'un morcellement. L'exigence d'une articulation fait en partie la pertinence de la section sur la méthode de Sartre, dans son rejet explicite et argumenté de la théorie de l'inconscient psychique[1964]. Cette sauvegarde partiale/partielle de Freud a-t-elle la valeur qu'elle prétend avoir? Le paradoxe, évident, d'une appropriation parcellaire a été maintes fois relevé[1965].

L'écho entre la partie IV et la partie I du traité maintient active la critique. Pour Sartre, on *doit* faire abstraction de l'hypothèse inutile de l'inconscient freudien avec son socle déterministe et obscur, et on *peut* le faire avec une psychanalyse de la liberté qui rend signifiante la perspective d'un devenir[1966]. Le salut ici n'est pas celui par la science, tel que Freud le conçoit par opposition à « l'avenir d'une illusion » (les névroses clivantes des croyances religieuses). Ce salut est envisageable dans une correspondance avec la liberté de l'existence ; il est pensé pour la sauver, afin que, par elle, l'être humain puisse continuer de se former un avenir, en gardant active l'idée de pouvoir l'organiser et de le réaliser. Il est alors possible, à la fois, de considérer le devenir dans un avenir ouvert qui ne soit pas la proie des désirs et des souvenirs issus du passé ; et de donner à comprendre les modalités d'un devenir libre qui ne soit pas l'expression d'un libre arbitre. On se place donc en-dehors de l'alternative traditionnelle *déterminisme ou liberté* en pensant une liberté inséparable des « figures de la facticité » (D. Giovannangeli) de l'existence.

[1962] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté, op.cit.*, p. 210.

[1963] Voir la synthèse de D. GIOVANNANGELI sur la lecture derridienne de l'ontologie phénoménologique de Sartre dans *Le retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001 et l'article « Du retard *dans* la conscience au retard *de* la conscience », *Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang.

[1964] Sartre le fait dans la partie I du traité.

[1965] Voir A.J. ARNOLD et J.-P. PIRIOU, *Genèse et critique d'une autobiographie :* Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, *op.cit.* (en particulier la partie I, « Sartre et Freud », qui fait le point sur les rapports évolutifs de Sartre à la psychanalyse, p. 6-27) ; Ph. CABESTAN, « Sartre et la psychanalyse : cécité ou perspicacité ? », *Cités*, 22, 2005, p. 99-110 ; B. CANNON, *Sartre et la psychanalyse*, tr. fr. L. BURY, Paris, PUF, 1993 ; A. CHABOT, *Sartre et le Père*, *op.cit.* ; Ch. HOWELLS, « Sartre and Freud », *French Studies*, XXXIII, n° 2, avr. 1979, p. 157-179 ; E. ROUDINESCO, « Sartre lecteur de Freud », *Les Temps Modernes*, n° 531-533, oct.-déc. 1990, p. 589-613, et les numéros 674-675 des *Temps Modernes* (2013). Pour replacer la psychanalyse freudienne dans le contexte de la formation intellectuelle de Sartre, voir S. de BEAUVOIR, *FA*, p. 25, p. 133, p. 135 et p. 192.

[1966] Sur cela, voir en particulier A. GORZ, « Sartre ou de la conscience à la praxis », *Livres de France*, 1966, repris dans *Jean-Paul Sartre et la critique*, Paris, Garnier, 1973, p. 151-158, sp. 156.

Parce que les modes et manifestations de la conscience sont complexes, il faut rechercher le sens qui les rassemble par une réflexion d'ordre temporel. S'il est un salut à considérer dans et par l'ouverture de l'avenir, c'est celui qui suppose de parvenir à voir la ligne temporelle par laquelle un sujet fait et donne du sens (signification, orientation) à sa vie. En *EN*, IV, 2, 1, Sartre détaille les lignes théoriques essentielles de cette réflexion [1967] ; elles seront mises au point par ajustements dans les « étranges machines herméneutiques » et « étrange[s] toupie[s] » que seront les biographies de l'après-guerre[1968].

Disons déjà que la méthode psychanalytique n'a rien d'un noyau doctrinal achevé et autonome. Elle ne fait pas exception à un état général de l'arsenal conceptuel sartrien car elle est, quand Sartre l'écrit, la solution méthodique *se faisant,* inscrite dans un temps ouvert[1969]. Avec le projet du « mystère [mis] en pleine lumière » [1970], la psychanalyse existentielle se révèle à l'image de l'existence qu'elle appréhende : l'« esquisse d'une solution » en tant que celle-ci n'est jamais que « l'esquisse d'une solution du problème de l'être », une solution que chacun *devient*, et que « nous ne saurions […] saisir qu'en la vivant »[1971]. Cela va dans le sens de la ligne directrice et méthodique de notre travail, indiquée dans l'introduction ; cela dévoile l'angle général d'approche sartrien de l'idée même de solution : elle est à construire, non pas à attendre comme une terre promise ou une grâce divine.

La psychanalyse existentielle demeure donc ce chantier en cours dont les débuts doivent être lus à travers le prisme du problème posé au début de *L'Idiot de la famille* : « que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui ? »[1972]. « Connaître », ce verbe absent du titre de la section II de *L'Être et le néant* IV, s'impose avec une dimension spéciale. Il oriente la recherche sartrienne et invite à envisager une continuité, non pas causale mais *enveloppante*[1973], dans son impératif d'une compréhension de la réalité humaine concrète distincte de la psychanalyse freudienne *et* des phénoménologies husserlienne et heideggérienne. La purification phénoménologique s'accompagne d'une purification psychanalytique commencée dès l'*Esquisse d'une théorie des émotions*[1974].

À partir de stade liminaire, la psychanalyse freudienne apparaît déjà comme une psychanalyse *empirique*. Elle met au jour des racines protohistoriques porteuses de sens, mais recourt à une méthode

---

[1967] *EN*, p. 614-615. Voir la synthèse de G. IDT dans Les Mots. *Une autocritique « en bel écrit »*, *op.cit*., p. 13-15.

[1968] J. BOURGAULT, « On n'est pas impunément le fils de la belle Madame Le Poittevin », art. cité, p. 126 et S. DOUBROVSKY, « Une étrange toupie », *Le Monde des livres*, juil. 1971, repris dans *Jean-Paul Sartre et la critique*, rec. cit., p. 119-124. Voir aussi M. SCRIVEN, *Sartre's Existential Biographies*, London, Macmillan, 1984 et G. BLIN, « J.-P. Sartre et Baudelaire », *Fontaine*, avr.-mai 1947, art. repris dans *Jean-Paul Sartre et la critique*, rec. cit., p. 103-110

[1969] Cf. J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 15 et « Notice » des *CDG*, éd. citée p. 1386 ; Ph. CABESTAN, « Avant-propos » à *Sartre*, sous la dir. de Ph. CABESTAN et J.-P. ZARADER, Paris, Ellipses, 2011, p. 14 ; Ph. KNEE, *Qui perd gagne*, *op.cit*., p. 173 ; G. WORMSER, *Sartre*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 5.

[1970] *EN*, p. 616. Expression de M. BARRÈS, reprise par Sartre (déjà citée dans cette partie).

[1971] *EN*, p. 507.

[1972] *IFI*, p. 7. Voir également l'interview donnée à M. CONTAT et M. RYBALKA le 14 mai 1971 (*Le Monde*), reprise en partie dans *Jean-Paul Sartre et la critique*, rec. cité, p. 26-27.

[1973] Cf. J. SIMONT dans *Jean-Paul Sartre*, *op. cit*., p. 161, ainsi que J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 115.

[1974] Voir A. TOMÈS, « Le projet philosophique de Sartre dans *L'Esquisse d'une théorie des émotions* », préface à J.-P. SARTRE, *ETÉ*, éd. Hermann (2010), c'est l'éd. que nous utilisons principalement ici. On renvoie en particulier ici aux p. ix-x, xvii, xix, xxxi de la préface.

inadaptée[1975] ; elle *sauve les apparences*, sauve sa propre scientificité méthodologique avec ses instruments mais…elle rate ce qui fait la singularité, la richesse et *la profondeur* de la vie subjective. Ainsi, dans l'*Esquisse*, Sartre affirme-t-il suivre la psychanalyse de Freud tant qu'elle suit elle-même une démarche *compréhensive*[1976] *;* en revanche, il s'en sépare dès qu'elle sort de la vie affective, des réminiscences et des protensions de la conscience[1977].

Parlons donc d'une sauvegarde relative et avisée du freudisme, contribuant à sauver la subjectivité de son engloutissement dans les régions d'un inconscient moins réel que désiré. L'approche est nuancée. Elle consiste à relever les bénéfices des théories de Freud, en les désencombrant de ce qui amène une vision duale (conscient/inconscient), schématique, dogmatique et fallacieuse de la réalité subjective du psychisme. Le but est ainsi de constituer une psychanalyse qui ne soit pas seulement une psychanalyse *anti*-freudienne[1978]. Cette voie de constitution ne se borne pas à mobiliser des matériaux freudiens pour les retourner contre le freudisme. Grégory Cormann a montré en quoi la psychanalyse existentielle de 1943 dépend de quelques lignes directrices tracées dans l'*Esquisse*[1979]. Par ailleurs, dans plusieurs nouvelles du *Mur*, Sartre n'a pas hésité à moquer les thèses de Freud et à recourir aux outils méthodiques freudiens pour les tester[1980]. Dans la partie IV de *L'Être et le Néant*, les comptes avec Freud sont réglés pour l'essentiel. Sartre peut passer à la constitution de sa propre psychanalyse dans le souci d'une fidélité aux dimensions ontologiques et métaphysiques de l'existence, dans l'exigence de la mise au jour de l'idiosyncrasie des orientations d'une vie et dans le parti pris de *sauver un sujet* plutôt que de *sauver les instruments* des sciences naturelles.

Sauver *un* sujet, cela suppose d'essayer de faire tenir ensemble ce qui fait le nœud de notre problématique sur le salut : 1° la conciliation d'un caractère d'événement, d'une singularité semblant échapper à l'Histoire (la transhistoricité) au point d'exiger des outils conçus pour dire l'irréductibilité d'un vécu ; 2° l'éclaircissement de ce vécu par les acquis d'une ontologie antéhistorique et par une métaphysique de l'événement dont dépend l'Histoire au lieu de la constituer ; 3° l'emploi d'instruments historiques, qui supposent de replacer un sujet dans l'Histoire, comme le fait Sartre en s'étudiant dans les *Carnets*[1981], et en

---

[1975] Sur le *fait* du déterminisme psychique selon Freud, cf. *Essais de psychanalyse*, *op.cit*., p. 92-93 et 179-185.

[1976] Sartre reprend la distinction de Dilthey entre sciences (explicatives) de la nature et sciences (compréhensives) de l'esprit. Ph. CABESTAN y insiste dans *L'Être et la Conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 38-39.

[1977] *ETÉ*, p. 37-38 et 56-57. Voir le résumé de S. DE BEAUVOIR dans *FdA*, p. 133 notamment.

[1978] Sur ce point, cf. Ph. KNEE, « La psychanalyse sans l'inconscient ? Remarques autour du *Scénario Freud* de Sartre », art. cité, p. 228, note 6.

[1979] G. CORMANN, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », dans Ph. CABESTAN et J.-P. ZARADER (dir.), *Sartre*, *op.cit*., p. 95.

[1980] On renvoie en particulier à G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 185-200 et à J.-F. LOUETTE, « "L'enfance d'un chef" : la fleur et le coin d'acier », art. cité, p. 365-384 et *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 168.

[1981] « […] me traiter […] successivement et simultanément par les diverses méthodes les plus récentes d'investigation : psychanalyse, psychologie phénoménologique, sociologie marxiste et marxisante afin de voir ce qu'on peut tirer concrètement de ces méthodes » (*CDG*, p. 191).

étudiant l'empereur Guillaume II à partir des analyses d'Emil Ludwig[1982]. Le cas de l'empereur illustre la réflexion sur les multiples couches signifiantes de l'événement historique et développe le questionnement sur la façon de se « comporter en psychologue vis-à-vis de [soi]-même » et des autres[1983]. Un pas est fait vers le dépassement de l'opposition entre vérité historique (particulière) et vérité ontologique (universelle). Ce mouvement intègre l'importance de « la détermination originelle » et de l'« historialisation libre »[1984].

Le programme de cette science du singulier est de faire voir la translucidité de la conscience, de fournir des méthodes anthropologiques valables sans tomber dans l'écueil d'une mythologie de l'inconscient. Le salut est débarbouillé de ses couleurs chrétiennes et mythiques, sans pour autant être déplacé sur le terrain d'un sauvetage des apparences et de la vraisemblance, ni même replacé dans la perspective des influences de la science moderne. C'est que le projet de Sartre est mû par l'ambition d'une saisie/révélation de l'existentialité toute singulière de chaque existence individuelle.

β.2. Temporalisation et limites

Faut-il voir, comme cela a été affirmé, la psychanalyse existentielle de 1943 comme une « herméneutique (non dialectique) de l'existence »[1985]? « Herméneutique », Sartre l'autorise[1986]. Quant à la dialectique, aux dires de Sartre, « il n'y avait rien de tout cela » en 1939-45. Pourtant, ce dernier a estimé dans les années quarante les bénéfices de la lecture dialectique de Baudelaire par G. Blin… Il convient de reconnaître une place à une méthode que Sartre, avant Barthes[1987], a distinguée du cercle[1988], dialectique lisible à travers les tentatives pour saisir le dépassement perpétuel du pour-soi[1989]. Cette dialectique exprime la tension entre totalité et détotalisation caractéristique de la temporalisation perpétuelle de chaque existence. La dynamique de l'« incessante totalisation détotalisée » (Juliette Simont[1990]) est celle qui permet de penser : 1° le but difficile de la psychanalyse existentielle (la compréhension d'un homme), 2° son cœur notionnel et principiel (le choix originel), 3° la fin qui donne le cadre existentiel du drame de tout pour-soi (le désir

[1982] L'exemple étudié est développé dans le carnet XII. Voir *CDG,* p. 582-615, à partir de E. LUDWIG, *Guillaume II* (1925), tr. fr. P. LEBRUN, Paris, Payot, 1930. On se permet de renvoyer à cet article de G. IDT, « Préhistoire de Sartre biographe d'après *Les Carnets de la drôle de guerre* », *Literarische Diskurse des Existentialismus*, H. HARTH et V. ROLOFF (éd.), Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1986, p. 57-73. Dans l'appareil critique des *CDG*, Juliette Simont a montré que l'exemple de Guillaume II accompagne l'œuvre sartrienne et la finalité de la psychanalyse existentielle. On le retrouve ainsi dans *Les Mots* et dans *L'Idiot de la famille*, cf. *CDG*, éd. citée, p. 1473, n. 41. Voir aussi J. SIMONT, « Sartre lecteur en guerre. À propos du *Guillaume II*, par Emil Ludwig » dans Ph. CABESTAN et J.-P. ZARADER (dir.), *Sartre*, *op. cit*., p.251-262, ainsi que « Genèse de *Réflexions sur la question juive* de Sartre », *Revue des sciences humaines*, n°308, 2012, p. 133-146.

[1983] *CDG*, p. 551 et 562. L'ensemble du développement est un dialogue avec Aron et avec Kant. Cf. l'article de J. SIMONT, « Le choix originel : destin et liberté », art. cité, p. 77-83.

[1984] Respectivement p. 599 et 608 *sq*.

[1985] A. FLAJOLIET, « *L'Idiot de la famille* », art. cit., p. 26.

[1986] Il le fait en revenant sur les apports et les défauts d'*Être et Temps* en termes de compréhension du *Dasein*, en proposant un « dépasse[ment] [des] résultats de l'herméneutique heideggérienne vers un projet plus fondamental encore », et en définissant son entreprise de « compréhension » existentielle selon les exigences du « travail herméneutique […] c'est-à-dire un déchiffrement, une fixation et une conceptualisation » (*EN*, p. 610 et 614 pour les citations).

[1987] R. BARTHES, « L'adjectif est le "dire" du désir », *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Seuil, 2002, p. 465.

[1988] *EN*, p. 403.

[1989] Not. p. 121-122.

[1990] Dans l'article déjà cité, « Le choix originel », ici p. 83.

d'être). Le salut-révélation est intégré à cette approche de la compréhension de *tout un homme* : une *notion* de salut, plutôt qu'un *concept ;* notion évoluant à la jonction de l'historicité et de la tranhistoricité vécue, dans le choix personnel de viser, dans l'Histoire ou au-delà de l'Histoire, son salut[1991].

Sartre révèle aussi par là sa complexe acception de la notion de liberté (comme mise à l'épreuve aux prises avec le monde, les autres et la facticité de l'existence, que l'on peut penser à la fois en termes d' arrachement et de condamnation). On en mesure la densité paradoxale dans la section sur la situation qui pose la question des limites de cette liberté et du donné que la liberté néantise en le percevant et en l'éclairant déjà par la fin choisie[1992].

Dans le huitième résultat de sa compréhension ontologique de la liberté, Sartre convoque le « projet fondamental » (déjà abordé en IV, I) et donne surtout une précision éclairante sur la notion complexe de conversion. S'il est toujours possible de métamorphoser le projet originel, il est important de préciser que le projet antérieur n'est pas supprimé mais passéifié et assimilé par la situation qui fait l'histoire singulière de chaque pour-soi[1993]. Le déplacement par rapport à la psychanalyse freudienne est donc aussi justifié par une *autre* approche de la conversion. Chez Freud, le thème est vu à travers son paradoxe causal dépassé par la symbolisation ; chez Sartre, la conversion est intégrée à la compréhension temporelle de la liberté, celle-ci étant « accompagnée d'une conscience […][de la] "conversion" par laquelle je "métamorphose totalement mon projet originel" pour engendrer une nouvelle continuité. »[1994] Rupture avec ou sans solution de continuité? La psychanalyse existentielle indique plutôt la voie d'une intégration dialectique de la continuité et de la discontinuité temporelles à la conversion d'un pour-soi.

La méthode présentée s'écrit contre une thèse de *La Nausée* et reprend une autocritique des *Carnets de la drôle de guerre* : « Dans *La Nausée* j'affirme que le passé n'est pas »[1995]. La psychanalyse de Sartre montre bien que le passé existe, mais en soi, et que son efficience dépend de sa valeur d'après le filtre du choix originel et de la fin projetée[1996]. Le passé est donc sauvé, en même temps que le pour-soi est sauvé de la fatalité d'un passé voué à se répéter. On est loin de la manifestation, malgré soi, d'une certaine quantité d'énergie pulsionnelle venue *ab incunabulis*.

Centrée sur ce point focal et son filtrage, la méthode phénoménologique spéciale sert de charnière pour articuler les aspects ontologiques des rapports entre pour-soi et en-soi et les biographies existentielles[1997]. Le motif du « qui perd gagne » s'en nourrit, en étant placé notamment sous la lumière de la fin choisie et au sein du projet de compréhension.

[1991] Genet, par exemple, le vise « au-delà » de l'enfer historique (*SG*, p. 259).
[1992] *EN*, p. 529 et 532-533. Cf. G. CORMANN et J. ENGLEBERT, « Des situations-limites au dépassement de la situation », art. cité, ainsi que L. HUSSON, « De la contingence à la situation : dimensions et configurations de la facticité dans *L'Être et le Néant* », dans J.-M. MOUILLIE (dir.), *Sartre et la Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 133-174, en particulier, p. 155-163.
[1993] *EN*, p. 524, à lire avec la p. 525.
[1994] Voir J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 206.
[1995] *CDG*, p. 495.
[1996] *EN*, p. 627.
[1997] *Ibid.*, p. 621 et 626.

Au cœur de ce programme théorique exigeant, Sartre insiste sur l'importance de l'invention d'un certain équilibre entre une langue (commune) et l'autre (style propre)[1998], qui donne une certaine résonance, aussi, à la temporalisation et aux dimensions spécifiques d'une époque[1999]. On ne saurait sauver le sujet en négligeant ses contemporains et sa manière de se temporaliser avec eux, mais il faudra reconnaître ce qui fait le propre du sujet dans ses rapports à l'Histoire. Sartre trouvera une approche ambiguë pour dire cette ambiguïté dans « L'universel singulier » : « le vrai rapport de l'homme à son être ne peut être vécu, dans l'Histoire, que comme une relation transhistorique »[2000]. Ainsi, avant l' absolu-relatif, l'historique-transhistorique de *L'Idiot de la Famille*[2001], on décèle l'irréductible drame du pour-soi exiger une focalisation sur l'idée d'une « unification irréductible […] d'un *projet originel* […] [devant] se révéler à nous comme un *absolu non substantiel* »[2002]. Le drame fait signe vers ce que Sartre appellera plus tard l'« irréductibilité dialectique » et la « dialectique décapitée » d'une existence[2003]. Salut et psychanalyse (le salut révélé par elle, le salut qu'elle opère par la compréhension-révélation) chez Sartre partagent, selon nous, la critique de deux idées : celle d'une rupture totale entre 1943 et 1971[2004], celle d'un Sartre qui serait resté, dans ses parcours de 1938 à 1973, dans un interminable destin « à la Gribouille »[2005].

La psychanalyse sartrienne s'intéresse à la façon dont le pour-soi configure les limites de sa situation autour d'une ligne tendue par sa décision radicale vers le projet d'être — un être visé comme un salut, mais impossible à atteindre. Puisque ces limites font partie de tout projet, il faut s'interroger encore sur la limite de la mort. La vaincre, c'est le grand projet des sotériologies, pour que la mort n'ait jamais le dernier mot. Mais un salut pourrait aussi être trouvé dans le fait de lui donner un sens, voire de la lire comme l'instant d'une récapitulation où le sujet se saisit et se réalise tout entier. L'idée d'une liberté intrinsèquement liée à la mort relève des thèses des paragraphes 49 à 53 d'*Être et Temps* sur l'être-pour-la-mort[2006]. Sartre critique le noyau de ces thèses dans les *Carnets de la drôle de guerre*[2007], ainsi que dans *L'Être et le Néant*[2008]. Nous l'avons vu : l'idée d'une finitude-mortalité, caractéristique du temps originaire et condition d'une existence authentique[2009], est refusée ; lui est substituée celle d'une finitude-liberté[2010]. Sartre affirme donc l'absurdité

[1998] S. DOUBROVSKY, *Pourquoi la nouvelle critique. Critique et objectivité* (1966), Paris, Denoël-Gonthier, 1972, p. 260. Voir aussi G. CORMANN, « L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan : une étrange histoire de *L'Idiot de la famille* », *Recherches et travaux*, n°71, 2007, p. 151-176. Lire avec *EN*, p. 559-560.
[1999] G. CORMANN et J. ENGLEBERT, « Des situations-limites au dépassement de la situation », art. cit.
[2000] « L'universel singulier », *SIX*, p. 168.
[2001] *IFI*, p. 7.
[2002] *EN*, p. 606.
[2003] « Sartre par Sartre », *SIX*, p. 109 et *MP*, p. 1106.
[2004] Voir A. FLAJOLIET, « *L'Idiot de la Famille* », art. cit, p. 281.
[2005] J. PACALY, *Sartre au miroir, op.cit*., p. 452.
[2006] Avec les thèses suivantes : 1/ *Dasein* comme être en excédent, refoulé par les sciences de l'homme ; 2/ inauthenticité du « recouvrement » de l'existentialité de l'existence ; 3/ finitude organisant les configurations singulières de chaque existence ; 4/ expérience fondamentale de l'angoisse révélant au *Dasein* le point d'attache de son « être qui a à être » et de sa mort.
[2007] *CDG*, p. 165-167 et 174-175.
[2008] *EN*, p. 576-592.
[2009] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op.cit*., §65 et 74, p. 323-331 et 382-387.
[2010] H. BIRAULT, « La pensée de la mort dans la philosophie de Sartre », art. cité : « […] si on veut saisir la vérité profonde des deux analyses, sartrienne et heideggérienne, il est nécessaire d'opérer une disjonction essentielle entre le *devoir mourir un jour* de Sartre,

de la mort, pour pouvoir mieux sauver les possibilités propres de l'existence vivante, dans un avenir qui demeure ouvert — tout en devant être rapporté au présent pour ne pas être un après-monde ou arrière-monde du futur. La partie IV du traité est donc écrite en partie contre « la phénoménologie heideggérienne de l'être-mortel […] [qui] individualise la mort par le *Dasein* et le *Dasein* par la mort »[2011], surtout lorsque Sartre démontre que la finitude n'est en rien la trace de la vérité d'un pour-soi-pour-la-mort[2012].

L'ontologie sartrienne de la finitude est ainsi un parcours des conditions de possibilité de la temporalisation du pour-soi et de toute histoire. La mise au jour de la structure ontologique du pour-soi et des événements premiers est relayée par la méthode psychanalytique dans la mesure où « la *finitude* est condition nécessaire du projet originel »[2013]. C'est donc cette finitude qui confère son sens au médium progressif-régressif de l'analyse. On comprend davantage le choix qui peut être fait, par un pour-soi, de *ses* fins singulières, c'est-à-dire des limites internes et des situations limites externes. Choix qui lui permet de *se* sauver lui-même en assumant ses propres limites et en s'appropriant les bornes imposées du dehors. Alors, si la psychanalyse sartrienne sauve ces dimensions de l'existence, il ne faut pas omettre d'indiquer qu'elle est aussi légitimée par ce qu'il y a de fini dans la réalité humaine. Pas de psychanalyse existentielle *in fine* sans une finitude qui soit le socle de tout projet d'exister choisissant la figure de *cette* vie et déterminant le rapport de chaque personne aux ek-stases temporelles du pour-soi[2014]. L'intérêt de la méthode est de remonter au projet originel pour lui associer la configuration d'une existence individuelle, mais aussi pour indiquer pourquoi et comment un pour-soi, qui n'est pas un être-pour-la-mort, a pu choisir cependant de se faire être-pour-mourir ou « chevalier du Néant »[2015] — en espérant se sauver, d'une manière ou d'une autre (par l'humiliation des autres et du monde, par la gloire, etc.). Le but demeure de montrer le lien *vivant* et tendu entre choix originel et désir d'être – désir qui est aussi celui de *se faire fini*, c'est-à-dire de *s'achever* en trouvant un sens premier à la vie[2016]. Quand bien même la mort est l'advenue d'un événement extérieur mettant fin à toutes les possibilités personnelles, pour celui qui étudie cette existence devenue chose, il s'agit de la voir sous l'angle ouvert de ses attentes et des tensions/extensions réelles et singulières entre son passé, son présent et son futur[2017].

À partir du *Baudelaire* de 1947 et en cohérence avec *L'Être et le Néant*, les biographies existentielles de Sartre montrent comment chaque écrivain étudié s'est temporalisé avec son choix fondamental. Elles concilient les deux positions contraires d'un regard depuis la mort et d'un regard immergé, par la quête du

---

qui est de l'ordre du fait, et le *pouvoir mourir toujours* de Heidegger, qui est de l'ordre de l'être », p. 203. Cf. aussi F. ROUGER, « Le déplacement d'une thématique : finitude et mortalité chez Heidegger et Sartre », *Les Études philosophiques*, n°3, juillet-septembre 2000, p. 311-331. Sur l'articulation « finitude-liberté », on doit lire les p. 108-109 de *VE*.

[2011] F. DASTUR, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF, 2007, p. 153-190.

[2012] *EN*, p. 591 : « la mort est un fait contingent qui ressortit à la facticité ; la finitude est une structure ontologique du pour-soi qui détermine la liberté et n'existe que dans et par le libre projet de la fin qui m'annonce mon être ».

[2013] *Ibid*., p. 336 et 366.

[2014] *Ibid*., p. 93.

[2015] *IFIII*, p. 408-409.

[2016] *EN*, p. 610.

[2017] Sur la mort chez Sartre, voir en outre M. CRÉPON, *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Paris, Hermann, 2008, p. 41-61, et J.-F. LOUETTE, « Sartre et la mort : "Le mur" et après », art. cité.

projet originel et de la dynamique immanente à cette vie, transcendée vers son possible ultime, dans le mouvement vécu d'une existence « libre contre la mort (et non, comme dit Heidegger, libre pour mourir) »[2018]. La notion de vécu y puise sa richesse (l'individu submergé par lui-même), dans un programme qui donne une résonance essentielle au devenir et… à la vie.

La révélation suppose de passer par ce mouvement duel. On le retrouve dans la conception sartrienne de l'acte compréhensif : « un retour du futur vers le présent »[2019], le tout étant chargé de peser le poids de l'histoire passée (qui dépend lui-même d'une certaine fin anticipée)[2020].

Dans *L'Être et le Néant*, à la fin de la partie IV, la recherche psychanalytique du projet originel s'étend vers une fin que l'ontologie a permis de révéler : avoir et/ou faire *pour être*. Les catégories du titre se réduisent à deux[2021], puis, *in fine*, à une seule[2022]. La « psychanalyse des choses » que Sartre expose à ce moment, en marquant ses différences avec la psychanalyse de Bachelard[2023], sert à faire une mise au point[2024]. Son objectif est celui d'une sauvegarde totale du monde d'un pour-soi, commandant une approche totale de son existence qui doit donc interroger aussi les modalités d'être des choses et leurs significations symboliques de l'être[2025].C'est l'utilité, non négligeable, de la révélation de l'être du projet lui-même et des obstacles *herméneutiques* qui prennent le pas sur les obstacles *épistémologiques*[2026].

Sartre oriente surtout sa psychanalyse du choix vivant et total d'une existence vers une *éthique*[2027]. L'ajustement aux circonstances est sans fin et la méthode doit sans cesse être revue. L'objectif demeure celui d'une compréhension *vraie* rendant compte de l'efficace de la psychanalyse à partir de l'intuition *finale* du sujet[2028], et d'un double éclaircissement (structure ontologique ←→ projet singulier, et inversement). Plus précisément, ce que cherche la psychanalyse existentielle, c'est une intelligibilité *propre* assurant une sauvegarde par la révélation compréhensive des aspects fondamentaux de l'existence d'un sujet. *Propre*, parce que purifiée des simplifications et exclusions méthodiques arbitraires. *Appropriable*, car elle cherche à comprendre comment un pour-soi tente de s'approprier vainement, mais singulièrement et significativement, un être pour pouvoir se récupérer définitivement[2029]. *Appropriée*, pour ses contradictions apparentes, ses ambivalences et ses déterminations méthodologiques, parce qu'elle pense le problème de

[2018] *CDG*, p. 174.
[2019] *Ibid*., p. 503.
[2020] Voir *QM*, p. 46.
[2021] *EN*, p. 627.
[2022] *Ibid*., p. 645.
[2023] *Ibid*., 646-649.
[2024] Elle est reconvoquée pour traduire en signification existentielle l'horreur du visqueux décrite dans *La Nausée* et d'autres récits (voir p. 659 de l' *EN*).
[2025] *Ibid*., p. 660.
[2026] Parmi ces obstacles : l'« idée de partir de zéro », celle de « la simple juxtaposition » et la « libido » pour la psychanalyse de l'inconscient (G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938, p. 14-16, 207-209).
[2027] *EN*, p. 619 et 627.
[2028] B. CANNON, *Sartre et la Psychanalyse*, *op.cit*., p. 46 et A. TOMÈS, « La critique sartrienne de l'inconscient », art. cit., p. 57.
[2029] Sartre-philosophe ne tombe pas tant dans les « pièges » du verbe « être » (selon la critique de Deleuze), qu'il ne dévoile comment tout sujet (dont lui), est victime *malgré lui*, *à cause de lui*, de ces pièges. Sur la critique de G. DELEUZE, « [Sartre] est resté pris dans les pièges du verbe être », voir les *Dialogues* avec Cl. PARNET, *op.cit*., p. 72.

l'appropriation-connaissance comme son *propre* problème — à la façon dont Sartre s'est approprié aussi, le problème du salut en général.

La conclusion sur le choix appropriatif de l'être montre que la méthode doit, elle aussi, être comprise comme une compréhension possible mais toujours suspecte[2030]. La mythologie chosiste guette, avec la mauvaise foi de la démarche réflexive, avec le sérieux-salaud de l'attitude naturelle[2031]. Le risque demeure de tomber dans des considérations figées et des liaisons causales schématiques, au point de faire mourir le projet vivant en rabattant un passé déterministe sur les ek-stases temporelles vécues.

Aussi bien la psychanalyse existentielle ne peut-elle pas échapper à une *désappropriation*. Sartre n'en fait pas *sa* propriété, pas plus qu'il n'assume la propriété de *la* vérité. Le salut d'une vérité révélée par l'élection est tenu à distance, autant que la sagesse stoïcienne[2032]. « Cette psychanalyse n'a pas encore trouvé son Freud », reconnaît Sartre. Le « pas encore » fait écho à la conclusion ouverte de *L'Être et le Néant*. Il invite à participer au progrès du travail sartrien, sans directeur de conscience sans propriétaire définitif, sans sauveur exclusif[2033]. Nulle chape tutélaire, mais une entreprise de compréhension totale et massive dont l'avenir dépend d'un *presque rien* ontologique.

Le *presque* mot de la fin est le *quasi* du décalage faisant « la quasi-multiplicité de l'être-pour-soi » ainsi que les ek-stases temporelles vécues (débordement, frustration d'être). Le *quasi* n'est pas un *rien*, mais le signe d'un projet qui marque ses distances avec un systématisme total, conceptualisant le salut avec la révélation du savoir total ou avec l'appréhension de l'éternité d'une vérité (« le salut des ignorants »). L'originalité du projet de Sartre réside en grande partie dans cette approche « considérée comme une quasi connaissance », par quoi c'est le concret de la vie elle-même qui se livre[2034]. On parlera même d'un genre sartrien de la « quasi biographie »[2035]. Ce *quasi*, qui dit aussi la désappropriation, signifie l'ouverture à un échange indexant la recherche d'une vérité, même partielle, à un projet éthique.

En conséquence de cela, la psychanalyse existentielle de *L'Être et le Néant* n'a rien d'une doctrine achevée, d'autant qu'elle dépend elle-même d'une morale (de la délivrance et du salut) à venir. Le projet méthodologique de sauver le projet originel et existentiel d'un pour-soi est donc rattaché au programme ultérieur de la détermination d'une éthique. Celle-ci laisse entendre, déjà dans son annonce de 1943, la possibilité d'un salut intersubjectif. Rien qui soit tout à fait opposé aux méthodes difficiles du travail interprétatif de l'écriture biographique[2036]. La psychanalyse existentielle en dépend. Elle ressortit aussi à cette écriture *bio*-graphique qui pense le *bios* de l'existence avec l'idée selon laquelle « la synthèse

---

[2030] Voir *EN*, p. 662. À parcourir avec F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit.*, p. 265.
[2031] Voir les remarques de Ph. KNEE dans *Qui perd gagne*, *op.cit.*, sur les rapprots entre ontologie, psychanalyse existentielle et morale (p. 147-148).
[2032] Ce qui participe du mouvement d'affranchissement à l'égard de l'élection en général (thème dénoncé par *Les Mots*).
[2033] Cf. l'article de R. HARVEY, « Panbiographisme chez Sartre », qui place sous les mots de Garcin à la fin de *Huis clos* « Eh bien, continuons », le travail biographique de l'auteur (*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 186, n° 3, juillet-septembre 1993, p. 369-382).
[2034] *EN*, p. 616.
[2035] S. DOUBROVSKY, « Une étrange toupie », art. cit., p. 120.
[2036] *Ibid.*, p. 123.

compréhensive ne s'arrête qu'à la mort »[2037]. Écriture spéciale car impulsée et maintenue vivante par une difficulté redoublant le problème de la compréhension : comment *écrire* une vie[2038]? En 1943, c'est ce problème qui transparaît déjà. Il faut donc lire la section « La psychanalyse existentielle » avec la problématique de l'écriture de l'autre et de l'Autre (de mort ou de langue), dans une sauvegarde ne négligeant ni moi, ni «l'autre en moi [celui-là même qui] fait mon langage [c'est-à-dire] ma façon d'être en l'autre »[2039]. Chercher l'origine du drame d'une vie ainsi que celle de sa grammaire singulière, cela participe d'une compréhension en intériorité[2040], laquelle s'inscrit contre deux excès : 1° le transfert du modèle des lois naturelles (dans un salut par la raison théorique et le modèle de la physique-mathématique), 2° l'introduction du rythme poétique d'une communion affective (le salut mystique du biographe-poète)[2041].

Compréhension et psychanalyse existentielle *déjà impossibles*, donc, dans la partie IV de *L'Être et le Néant*, faisant écho à « la morale impossible » de 1952 et à « l'impossible Salut » de 1964? Ce n'est pas dit en 1943. Au lieu de faire refluer sur le texte les conclusions et les contradictions du comprendre et de la morale de Sartre, constatons que la récurrence de l'objectif d'une vérité herméneutique dans les textes dit au moins les théories et les reprises possibles de la psychanalyse existentielle. Le but reste celui de traduire des opacités, des précompréhensions ou un *indisable* en pensées connues et clairement dites[2042]. Plutôt que d'un salut par l'objectivité dans les relents d'un positivisme congédié par Sartre, on doit parler d'un salut, donc, par la clarification compréhensive qui exige l'ouverture à l'autre et à son propre projet de salut. Toute la difficulté de cette compréhension est dépendante du problème moral (cette « morale de la délivrance et du salut »), lui-même à penser avec le scandale de la coexistence des subjectivités et avec la question de savoir s'il est possible de faire de ce scandale le lieu d'une morale partagée[2043].

Si le sentiment d'une impossibilité sur le plan compréhensif se fait jour dans les écrits biographiques, et s'il fait écho, par effet de renvois ou de débordements[2044], aux projets éthiques de Sartre, il importe désormais de voir comment le salut y est écrit.

2.3. Pour « une morale de la délivrance et du salut »?

Dans l'exploration des variations sur la notion de salut (un objet du premier tome de cette étude), on ne saurait faire l'économie d'une réflexion sur la morale. L'une des raisons est que Sartre a reconnu

---

[2037] *IFI*, p. 56. Sur le thème de la biographie impossible, on peut consulter avec profit l'article de V. BROMBERT, « Sartre et la biographie impossible », *CAIEF*, n° 19, 1967, p. 155-166.
[2038] J. BOURGAULT, « On n'est pas impunément le fils de la belle Madame Le Poittevin », art. cit., p. 127.
[2039] *IFI*, p. 22.
[2040] J. SIMONT, « Le choix originel », art.cit., p. 90 et *IFI*, p. 58-60.
[2041] A. MAUROIS, *Aspects de la biographie* (1928), *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Grasset, 1951, p. 36-37, 55 ; *Ariel ou la Vie de Shelley* (1923), Paris, Grasset, 1923, p. 7.
[2042] B. CLÉMENT, *Le Lecteur et son Modèle,* Paris, PUF, 1998, p. 205.
[2043] Ph. Knee, dans *Qui perd gagne*, montre que « l'enjeu de la totalisation biographique » se tient dans le problème « de la possibilité d'une réciprocité authentique » et du caractère moral de cette entreprise (Ph. KNEE, *op.cit.*, p. 163-164).
[2044] Voir D. GIOVANNANGELI, *La Phénoménologie partagée*, *op.cit.*, p. 121.

explicitement la position fondamentale du questionnement éthique dans son œuvre[2045]. Cette place n'occupe pas « un espace circonscrit et facilement localisable »[2046] ; elle est diffuse, conséquente et permanente. Francis Jeanson et Fabrizio Scanzio ont raison de reconnaître la réalité plurielle de l'exigence éthique, avec ses enjeux philosophiques, ses résonances dramatiques, ses noyaux romanesques et ses ancrages (auto)biographiques. Le critique italien a raison aussi de mettre en avant une dimension problématique du traitement de la morale, car s'il y a un caractère inachevé, voire « destiné à ne pas se réaliser » de la morale sartrienne, cette morale est restée, selon les mots de Sartre : « [s]a préoccupation dominante [—] telle elle fut [et telle elle sera] toujours »[2047]. Le problème moral est à l'image d'« un noyau conceptuel stable et non statique » qui, tout en étant « souterrai[n] […] accompagne, provoque et réabsorbe les transformations, les enjeux et les évolutions de la pensée de Sartre »[2048]. La notion de salut qui nous occupe, fonctionnant elle aussi, parfois à la surface, le plus souvent *souterrainement*, est également travaillée par les tensions de ce champ. Les thèmes du sauvetage, de la sauvegarde, de la sûreté, de la délivrance (des dimensions de l'idée de salut) évoluent autour de ce centre de la réflexion morale qu'est le mal.

L'autre raison pour laquelle nous présentons et accentuons le lien entre salut et morale tient à une note de bas de page, rédigée par Sartre à la fin d'un développement sur le pour-autrui et ses aspects conflictuels dans le traité de 1943[2049]. Il s'agit, pour l'auteur de *L'Être et le Néant*, de concevoir déjà la nécessité de donner une continuité éthique à la réflexion ontologique et métaphysique, continuité qui n'est pas n'importe laquelle, mais celle d'une « morale de la délivrance et du salut ». L' objectif est désormais de replacer la note dans l'économie de l'argumentation pour appréhender les différentes perspectives ouvertes et leur concrétisation théorique ébauchée dans les *Cahiers pour une morale*. Lisant écrits de 1947-1948, et la confrontation avec ce qui se joue autour de la rédaction du *Saint Genet*, on déterminera les raisons pour lesquelles Sartre a fini par associer à sa morale l'épithète « impossible ». On terminera sur les notes des conférences dites « de Rome » et « de Cornell » pour poursuivre des aspects déterminants du « paradoxe éthique » de Sartre. En reprenant le paradoxe, on rendra compte de l'accord apparemment impossible entre 1° l'irréductibilité et la factualité du futur rapporté au présent dans la situation historique donnée, et 2° l'avenir pur en tant que « radical arrachement […] à toute facticité, à toute temporalité »[2050].

[2045] Sur ce point, on reprend les remarques introductives de Juliette SIMONT au chapitre VIII sur « Les perspectives morales » de Sartre (dans *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de la liberté*, *op.cit.*).
[2046] F. SCANZIO, *La Réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, *op.cit.*, p. 11.
[2047] *Ibid*. *ÉdS*, p. 108 pour la citation.
[2048] F. SCANZIO, *op.cit.*, p. 12.
[2049] *EN*, p. 453.
[2050] J. SIMONT, « Morale et Histoire (conférences dites de Cornell) », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit.*, p. 327-329. Repris notamment par D. GIOVANNANGELI dans la « Postface » de *La Phénoménologie partagée*, *op.cit.*, p. 121. Sur le « paradoxe éthique », nous renvoyons aussi à H. DAVIES, *Sartre and* Les Temps Modernes, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 139.

α. Autour d'une note

α.1. Un « non-angélisme » sartrien

Francis Jeanson, dans son essai sur *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, a mis l'accent sur le caractère central de *L'Être et le Néant*[2051]. La remarque est originale lorsqu'on l'associe au questionnement éthique. Il y a, en effet, que le traité de 1943 fournit la matrice au sein de laquelle l'appréhension des valeurs se forme, une appréhension qui devra durer jusqu'en 1980 (année de *L'Espoir maintenant* et de la mort de Sartre).

Nous nous appuierons donc sur cette centralité et nous interrogerons le contexte dans lequel elle donne l'orientation d'une morale à venir. Pourquoi Sartre parle-t-il d'elle en termes de délivrance et de salut? Pourquoi ne pas en rester à l'indication d'une morale *de la liberté* et pourquoi additionner les deux épithètes au lieu de s'en tenir à l'une d'entre elles?

Sartre notifie la précision en fin de page, comme un *addenda* important mais non essentiel par rapport au corps du développement. La note de l'auteur est placée au bas de la page 453, avant les analyses de la section III de la partie III. Elle contribue à desserrer l'étau du pessimisme dans lequel on a souvent placé la philosophie sartrienne[2052].

Relativement à ce contexte, elle faire lire avec beaucoup de distance une remarque de Levinas dans *Le Temps et l'Autre* (1979) : « Il y a dans la philosophie de Sartre je ne sais quel présent angélique. Tout le poids de l'existence étant rejeté sur le passé, la liberté du présent se situe déjà au-dessus de la matière. »[2053] L'angélisme évoqué, selon la critique de Michaël de Saint-Cheron, fait signe vers une naïveté de Sartre, du moins de sa phénoménologie[2054].

Pourtant, la note de la page 453 donne un ajout à un propos sur « Les relations concrètes avec autrui »[2055], où Sartre a montré pourquoi et comment les relations pour-soi-pour-autrui peuvent déboucher sur des rapports d'aliénation avec les expériences, entre autres, de la culpabilité et du péché, de la honte et de la haine. Rien qui soit là naïf. Sartre s'est d'ailleurs opposé, dès cette deuxième section, à une morale chrétienne du laisser-faire (tendre l'autre joue), de la tolérance et de la charité (amour du Christ pour tous, et amour du prochain en vue de Dieu)[2056]. Il est révélateur de lire la critique sartrienne de Levinas à la lumière de ce passage du *Saint Genet* qui dit synthétiquement ce que Sartre pense de l'humain par rapport à l' angélisme et à l'universalisme de l'éthique du Christ : « Nous ne sommes pas des anges et nous n'avons pas le droit de "comprendre" nos ennemis, nous n'avons pas encore le droit d'aimer tous les hommes. »[2057]

[2051] F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op. cit.*, p. 15.
[2052] Voir *EH*, p. 23 : « Le reproche essentiel qu'on nous fait […] c'est de mettre l'accent sur le mauvais côté de la vie humaine ».
[2053] E. LEVINAS, *Le Temps et l'Autre* [1979], Paris, PUF, « Quadrige », 1983, p. 44.
[2054] M. DE SAINT-CHERON, « Sartre et Levinas : quel dialogue ? », *Sartre et les juifs* sous la dir. d'I. GALSTER, éd. La Découverte, « Recherches », 2005, p. 249-257, p. 250 pour la citation.
[2055] C'est le titre du chapitre III de la partie sur « Le pour-autrui ».
[2056] Voir *EN*, p. 449.
[2057] *SG*, p. 244.

Rien qui soit non plus, au contraire de ce qu'on peut lire chez Levinas, une éthique commandée par le mystère de l'autre[2058]. En effet, là où l'auteur de *Totalité et Infini* affirme « la relation à l'autre est une relation avec un mystère », Sartre assume le « mystère en pleine lumière » pour le pour-soi dans ce qui relève, notamment, de son avenir, mais reconnaît, au sujet d'autrui : « Dès la première rencontre […] [il] est donné tout entier et immédiatement, sans voile ni mystère. »[2059] N'en concluons pas à une évidence non problématique de toutes les dimensions de l'existence d'autrui. Le long affinement méthodique de la psychanalyse sartrienne est significatif d'une résolution à révéler l'irréductibilité, à la fois manifeste et énigmatique, d'autrui, sans la sacrifier ni à un sacré de type religieux, ni à un spécimen biologique.

Les perspectives morales indiquées sont jointes à ces précisions. Celles-ci, avec celles-là, sont soutenues par un impératif qui paraît être celui de la lucidité inséparable du concret dont Sartre a fait la ligne directrice de son approche métaphysique dès le deuxième grand volet de *L'Être et le Néant*. L'indication méthodologique est aussi dépendante de la psychanalyse existentielle dont on a étudié des aspects plus haut. Revenons-y brièvement car, au sein de la section II de la quatrième partie, Sartre n'hésite pas à convoquer l'exemple notionnel de la volonté de puissance pour marquer une séparation entre son approche du désir et celle de la libido freudienne. Sur le terrain du nietzschéisme, au cœur d'une notion souvent mobilisée pour justifier un individualisme à toute épreuve (car mû fondamentalement *vers la puissance*), Sartre peut parler singulièrement d'un salut intersubjectif :

> La volonté de puissance suppose aussi, originellement, l'être-pour-autrui, la compréhension de l'autre et le choix de faire son salut par l'autre. Le fondement de cette attitude doit être dans un choix premier qui fasse comprendre l'assimilation radicale de l'être-en-soi-pour-soi à l'être-pour-l'autre.[2060]

L'éloignement est tangible par rapport à la lecture de Nietzsche des années 1920. Sartre n'est plus fasciné par une surhumanité individuelle. Il se tient dans la détermination d'un choix par quoi la recherche singulière d'un être et d'une identité est mêlée à la relation à l'autre.

Fabrizio Scanzio, dans ses recherches sur la morale de Sartre (1939-52), a analysé les différents mouvements de l'évolution sartrienne. Les grands temps de sa morale trouvent leur origine, en partie, dans un sol nietzschéen. Le premier fut esthétique : « affirmation du rôle primordial de l'œuvre d'art dans le salut de l'homme »[2061]. Le deuxième fut la « la morale de l'homme seul », avec un élargissement de l'idée d'œuvre, embrassant la vie entière d'un individu, vie façonnée aux yeux des autres par ses œuvres[2062]. De l'autre-*accessoire* à l'autre-*reflétant*, on est resté dans une conception méprisante et abstraite d'autrui, que le troisième temps des préoccupations morales a contribué à corriger dès 1939. Selon la thèse de *Sartre et*

[2058] Ce terme marcélien et chrétien qu'on a déjà défini. On peut préciser que c'est par l'intermédiaire de Gabriel Marcel que Sartre et Levinas se sont rencontrés en 1938 (cf. M. DE SAINT-CHERON, art. cité p. 249).
[2059] *EN*, p. 390.
[2060] *Ibid*., 618.
[2061] Dans la droite ligne de l'affirmation suivante : « Nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité » (*Fragments posthumes*). F. SCANZIO, *op.cit*., p. 36.
[2062] *Ibid*.

la Morale, le jeune philosophe mobilisé en Alsace a eu le désir d'être « quelqu'un de bien » : ce qui a « marqu[é] un tournant et une radicalisation dans sa conception du salut »[2063]. Tournant et radicalisation n'impliquant pas, cependant, une conversion au sens d'une suppression totale des thèmes des lectures nietzschéennes, mais au moins une modulation. Ici, nous lisons les analyses de Fabrizio Scanzio en parallèle à celles de Gérard Wormser :

> [La morale existentielle des *Carnets de la drôle de guerre*] tranche avec l'attitude première de Sartre — et sa mythologie esthétique marquée par Nietzsche, qui devait s'abolir au long des années 30, sans pour autant faire disparaître le schème narratif qui fait du tout d'une vie l'horizon suprême, associé à la question de la justification et du salut.[2064]

C'est à la modulation évoquée que l'on s'intéresse, en sachant bien son originalité dans une démonstration qui a contribué à mettre en avant la dialectique du maître et de l'esclave et à justifier, au niveau d'une métaphysique phénoménologique, la thèse hégélienne reprise par le Castor en exergue de *L'Invitée* — « chaque conscience poursuit la mort de l'autre »[2065].

α.2. La tentation d'une île déserte

Continuons à lire *entre eux* les écrits de Sartre et de Deleuze sur le plan d'une approche de l'intersubjectivité[2066]. Un pour-soi n'est-il pas plus sûr d'atteindre une forme de salut sans autrui, en évitant toutefois de tomber dans les fabrications complaisantes des deux premières morales esthétisantes?

Dans un article sur Michel Tournier[2067], Deleuze a fait voir en quoi autrui participe d'une approche utilitaire, architecturée et individuée des choses du monde comme de la vie subjective. Si autrui est la « pièce maîtresse de mon univers », au sens de la structure d'une habitation et de celle de la perception par profils[2068], il est également cet « étrange détour […] [qui] rabat mes désirs sur les objets, mes amours sur les mondes »[2069]. Est-il concevable de sortir d'une pareille structure? Oui, avec un roman expérimental (*Vendredi ou les limbes du Pacifique* [1967]) qui donne à imaginer les effets d'une libération de la structure-autrui. Pour Deleuze, « [le] monde de l'île déserte figure l'issue salutaire, au terme du parcours accidenté du désir, à la spirale infernale de l'intersubjectivité, la percée hors du "cercle des rapports avec autrui". »[2070] Dans ce monde,

> les événements sont rendus à leur singularité impersonnelle et préindividuelle […] où le pour-soi et l'en-soi sont enfin rejoints […]. Le terme final [étant] Robinson devenu élémentaire dans une île rendue elle-même aux éléments : un Robinson de soleil dans l'île devenue solaire, uranien dans Uranus […] c'est la "déshumanisation", la rencontre de la

[2063] *Ibid*., p. 36-37.
[2064] G. WORMSER, « Morale », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit*., voir p. 325-327, p. 325 pour la citation.
[2065] Thèse de la *Phénoménologie de l'esprit*, citée par Beauvoir avant la première partie du roman de 1944 (*L'Invitée*, Paris, Gallimard, 1943, p. 8). Sartre la reprend à la p. 450 de *L'Être et le Néant*.
[2066] On se permet d'insister encore sur les apports du mémoire de Jonathan SOSKIN sur Deleuze lecteur de Sartre.
[2067] G. DELEUZE, « Michel Tournier ou le monde sans autrui », *L'Île déserte*, *op.cit*.
[2068] Les *Abschattungen* dont Sartre a parlé notamment dans *L'Être et le Néant* à partir de Husserl.
[2069] G. DELEUZE, « Michel Tournier ou le monde sans autrui », art. cité, p. 361.
[2070] Selon le résumé de J. SOSKIN, *op.cit*., avec la reprise d'*EN*, p. 448.

> libido avec les éléments libres, la découverte d'une énergie cosmique ou d'une grande santé élémentaire, qui ne peut surgir que dans l'île.[2071]

Ce que Sartre désavoue est écrit ici. Le désaveu n'est pas insulaire ni insignifiant. Sartre conteste ce dont il a caressé l'envie[2072]. Il refuse aussi la position expérimentale décrite, qui serait une manière déguisée de faire l'éloge d'une exception pure[2073] (à la façon, différente mais proche, de Blanchot, de Bataille et de Nietzsche). N'omettons pas ce détail : « la négation et le dépouillement révèlent toujours l'envie secrète de retrouver ce à quoi on renonce »[2074].

Si un cercle de l'aliénation des rapports pour-soi et pour-autrui doit être tracé, sans que soit légitimée la tentation illusoire d'en sortir tout à fait, il reste une question à poser : comment envisager la réserve que Sartre apporte aux affirmations sur la structure originelle du conflit entre le pour-soi et le pour-autrui[2075] ? Pour y répondre, montrons en quoi « la morale de la délivrance et du salut » peut être située dans plusieurs directions.

β. Quelle « morale de la délivrance et du salut »?

β.1. Précisions critiques

La critique sartrienne a déjà effectué quelques repérages utiles. Nous les reprenons, sans prétention à l'exhaustivité.

Dans la trame constituée par Michel Contat et Jacques Deguy sur les *Carnets de la drôle de guerre*, on lira la note de la page 484 comme l'indication d'un éclatement de l'idée d'un salut individuel. La référence à cette morale de la liberté fait lire, par effet de contexte et de correspondance intertextuelle, l'idée d'un engagement libérateur par et avec les autres[2076]. L'ouvrage de référence de Francis Jeanson, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, met l'accent en particulier sur les conditions de l'attitude authentique, à savoir : l'autonomie, la lucidité, la conversion, où le rapport libérateur avec les autres est avant tout celui qui repose sur un effort du sujet lui-même pour dépasser « toute illusion de justification des conduites par des lois [et des normes] qui prétendraient les rendre, par avance, consistantes » et pour accéder à « à un plan où la liberté cesse d'être poursuite libre d'une fin préfixée, pour se libérer aussi de cette fin en la mettant elle-même en question. »[2077]

[2071] G. DELEUZE, « Michel Tournier ou le monde sans autrui », art. cité, p. 351-352.
[2072] À lier au thème important de la séquestration — voir notamment l'ouvrage critique de M.-D. BOROS, *Un séquestré, l'homme sartrien. Étude du thème de la séquestration dans l'œuvre littéraire de Jean-Paul Sartre*, Paris, A.G. Nizet,1968 (notamment l'introduction, p. 8 à 13).
[2073] *SG*, p. 233.
[2074] F. SCANZIO, *op.cit.*, p. 333. À lire avec *SG*, p. 236 : « La conscience renonce à ses attaches avec *ce* meuble, *cette* maison, *cette* famille ; mais du coup elle se définit par ces renonciations mêmes : tout lui est rendu en intériorité et en liberté puisqu'elle se saisit elle-même comme unité synthétique de ces refus ».
[2075] Le mot de « réserve » est employé par N. SAWADA dans l'article « Autrui » du *Dictionnaire Sartre*, *op.cit.*, voir la p. 49.
[2076] M. CONTAT et J. DEGUY, *« Les Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », art. cité, p. 17-41. Engagement pensé par rapport au caractère « transformateur » de l'écriture des *Carnets* — « instruments d'une mue personnelle et historique » (p. 41).
[2077] F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit.*, p. 272.

La conversion indiquée est le pivot sur lequel se fonde le passage de *l'existant* moral (moralisé, soumis à un cadre normatif) à *l' agent* moral (qui *se moralise* en tant que sujet moral ou mieux, *éthique*)[2078]. Au lieu d'être un divertissement (autre terme pour dire une conversion immédiate, gratuite, voire absurde), elle est une démarche laborieuse qui « met en jeu un effort moral de délivrance […] manifeste une attitude nouvelle à l'égard de la liberté […] elle devra être assumée en tant que l'effort même de la personne. »[2079] Manière déguisée d'esthétiser encore sa vie, ou bien d' « imprimer à sa nature une modification totale […] la faisant passer à un état de plus-value existentielle »[2080]?

A contrario, Jeanson cite et présente la « morale de la délivrance et du salut » comme une « libre invention de l'humanité »[2081], réalisée par chacun mais avec la foi d'une libération devant être celle de tout homme et, donc, de l'humain : « Vouloir se sauver tout seul, c'est proprement vouloir s'enfuir ; vouloir sauver les autres sans eux, c'est retirer toute valeur au salut qu'on leur impose. Chacun doit décider des moyens dont il dispose pour travailler à la libération de l'humain. »[2082]

Les développements de Fabrizio Scanzio donnent des pistes et justifient l'articulation de la note de bas de page aux *Carnets de la drôle de guerre*. C'est que l'épisode de la guerre a manifesté (du sein d'un conflit réel et non pas d'une stricte théorie philosophique sur la structure originelle), l'importance de l'impératif de la *conversion*, accompagné de celui de la *purification*[2083]. D'où la mise au ban des morales de complaisance, parallèle à la construction et à l'intégration du concept de situation à l'approche éthique des années 1939-40[2084]. On comprend pourquoi le soldat Sartre tente de se libérer à la fois de la résignation, du stoïcisme, du naturalisme et du kantisme, en même temps qu'il critique « la légèreté du salut gidien, que le sujet atteint presque en dépit de lui-même », par une sorte de « ruse du Diable »[2085]. Car Sartre vise une authenticité indissociable de la détermination de trois vérités, fonctionnant aussi comme des repères pratiques dans l'élaboration morale d'un système des fins : 1° la contingence de l'être ; 2° la liberté de la réalité humaine ; 3° la nécessité d'une conversion de l'attitude naturelle[2086]. On conviendra, avec le critique italien, que la véritable morale ne saurait renvoyer qu'à l'homme. En effet, « la vraie morale impose le refus non seulement de toute eschatologie religieuse mais aussi laïque (vie future, perfectibilité humaine, progrès, etc.) ». Par ce refus, on est plus au fait des approches sartriennes, aussi bien ontologiques que morales, dans les textes de la période des années 1940. Toutefois, avec ces précisions, les « perspectives morales » sont-elles rendues plus claires?

[2078] *Ibid*. Nous soulignons.
[2079] *Ibid*., p. 240.
[2080] Selon la description sartrienne du salut spinoziste dans le passage du « Carnet III » déjà cité (*CDG*, p. 365).
[2081] F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit*., 227.
[2082] *Ibid*., p. 287.
[2083] F. SCANZIO, *op.cit*., p. 42.
[2084] *Ibid*., p. 52-57.
[2085] *Ibid*., p. 52.
[2086] Selon la synthèse que propose l'auteur des dernières pages du « Carnet III », *ibidem*, p. 58.

Il est légitime d'en douter, entre autres parce que l'auteur de *Sartre et la Morale* passe vite sur les points refusés. Le mot « eschatologie » n'est pas défini, et le syntagme « système des fins » subit la même inscription dans un sous-entendu supposément bien entendu. Or, le lecteur familier de Sartre sait qu'il ne faut pas en rester à des airs de famille qui n'en sont pas. Autant qu'il a conscience de ce que les ek-stases temporelles et approches sartriennes de la temporalité et de la finalité n'ont rien d'évident, ni sur le plan du projet, ni sur celui de la reprise, encore moins sur celui de la conversion. Les deux idées du diariste, relevées par l'auteur, sont présentées comme des évidences : « L'homme est un plein que l'homme ne peut quitter » et « Il faut perdre tout espoir. La morale commence là où s'arrête l'espérance ». L'analyse qui en est faite se borne à une paraphrase du texte sur le constat synthétique d'un athéisme revendiqué aussi par ces affirmations. Ce n'est pas faux, mais il aurait été intéressant, puisque le critique donne une homogénéité à la morale des années quarante, de méditer au moins la reprise d'un lexique religieux dans la note de la page 484. Pas d' espérance, mais un salut — à penser par et pour l'humain —, sans néanmoins renvoyer à une eschatologie, ni religieuse (salut chrétien), ni laïque (salut dans une vie future)? Ensuite, Fabrizio Scanzi établit un lien explicite entre la morale et le salut :

> la morale est le moyen qui s'impose pour réaliser pleinement son être-homme : la "santé morale" est la récompense de celui qui a atteint l'authenticité et celle-ci se donne comme un devoir précisément parce qu'elle doit introduire à une vie morale. Si la réalité humaine se pose de prime abord comme une valeur, c'est qu'aux yeux de Sartre, l'homme est toujours le lieu de cette transfiguration possible.[2087]

Pas d' espérance, mais un espoir dans une confiance en l'humain assurée par le refus nécessaire de la croyance en Dieu? Soit. Quant à l'authenticité si elle est un mouvement (de purification) ou une valeur (d'appui moral), c'est au sens où elle ne se veut pas ni ne se fait pas sans « une conversion réflexive totale » à laquelle elle doit conduire : « Autrement dit, le salut ne peut pas être donné *par nature*. Il est *à faire* »[2088]. Mais n'est-ce pas là une idée déjà présente dans *La Religion* de Kant, lorsqu'il est reconnu à la fois que la grâce ne doit pas être attendue et que la « disposition originaire au Bien » ne tombera pas du ciel? En somme, pour reprendre une phrase très sartrienne de Kant : « Ce que l'homme est […] il doit l'avoir fait ou le faire par lui-même »[2089]. Donc, sur le salut comme sur l'éthique, chez Sartre, on n'a rien de simple, ni sur les rapports à Kant, ni sur la remarque au sujet de « la morale de la délivrance et du salut ». On voit que les analyses de Fabrizio Scanzio ne sont pas pleinement satisfaisantes pour démêler les éléments d'une note qui paraît à la fois aller à rebours des thèses de *L'Être et le Néant*, et prendre à revers les points importants du « Carnet III ».

[2087] F. SCANZIO, *op.cit.*, p. 67.
[2088] *Ibid.*, p. 68.
[2089] Dans *La Religion*, phrase citée par J. SIMONT (« La liberté chez Sartre — ontologie ou morale? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XVI, 2, 2020, p. 82).

On pourra s'appuyer avec certains bénéfices pour notre étude sur l'article « Autrui » de Nao Sadawa[2090]. L'auteur montre synthétiquement que l'analyse du mode d'être originel et permanent du conflit dans le traité de 1943 relève d'un problème que les perspectives morales mentionnées dans la conclusion invitent à résoudre. Nao Sadawa précise ensuite que les *Cahiers pour une morale* donnent des éléments de résolution avec la voie d'une délivrance tracée au moins en pointillés par les idées maîtresses de générosité et d'appel[2091]. À partir de la note, la dimension envisagée est celle d'une ouverture, qui invite à regarder vers ce qui suivra, et à enrichir de nouvelles perspectives la conception pour-soi-pour-autrui. Si nous entretenons avec autrui des échanges qui sont « tordus, viciés »[2092], l'horizon suggéré dans la note de bas de page agrandit, lui, le champ des possibles — « dont l'analyse toutefois ne relève pas d'un essai d'ontologie phénoménologique mais d'une recherche éthique fondée sur l'idée de conversion »[2093].

β.2. Au sujet de la conversion

L'idée est aussi essentielle que complexe. Sartre la présente comme une condition pour aborder et réaliser la morale mentionnée. Qui/que faut-il convertir? Et comment le faire? À plusieurs égards, il s'agit d'une question de regard.

D'abord, pour revenir sur la critique précédente, l'orientation change. Les acquis ontologiques servent d'appui à une approche axiologique. On passe de l'être et du non-être en-soi, pour-soi, à la conception de l'être et du non-être des valeurs, selon la spécificité des problèmes qu'elles impliquent quant aux moyens-fins, au passé-présent-avenir, à l'être-devoir-être, etc. Nulle facilité particulière pour Sartre, puisqu'il se place sur les morales dites « édictées » pour montrer les failles de leurs impératifs et de leurs solutions.

Ensuite, la conversion relève d'un autre rapport au monde et au temps. On change de pôle et de polarisation, en même temps que le présent se charge de regarder d'un autre œil le passé, par l'appréhension singulière d'un nouvel horizon du futur. Dimension révolutionnaire? Inspiration religieuse, avec la métamorphose miraculeuse opérée par la grâce? L'idée est déjà dans *La Religion* de Kant ; elle deviendra ce noyau fécond d'échanges entre Aron et Sartre à l'E.N.S. « Révolution brutale », « régénération », « changement de cœur »[2094]. On touche au point d'une transformation radicale que Sartre ne désavouera pas en 1943, surtout parce qu'elle est intégrée, chez Kant, au projet d'une morale *pour* l'être raisonnable et fini qu'est l'homme. La religion y est intégrée comme une dimension de l'humanité, dans un usage qui n'est pas assimilable à celui qui en sera fait par Sartre[2095], quoique ce dernier ait eu parfois recours à un lexique du

---

[2090] On lira avec profit cet article en le mettant en lien avec des passages de la thèse de l'auteur sur *Écriture et morale : Question éthique chez Sartre* (Paris-I, 1994). On fait référence en particulier aux développements sur la notion d'appel.
[2091] N. SAWADA, article « Autrui » dans le *Dictionnaire Sartre*, *op.cit*., p. 48-50, en particulier la p. 49.
[2092] Selon les mots de Sartre qui permettent de préciser ceux de Garcin, voir *TdS*, p. 282.
[2093] Nous reprenons ici les propos d'un article de Ph. CABESTAN paru (« Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi-même? ») dans les *TM* en 2005 (n° 632-633-634), p. 604-625, p. 617 pour la citation.
[2094] On reprend des éléments de l'article de J. SIMONT, « De l'inconditionnel moral chez Kant et Sartre », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, X, 15, 2014, p. 41.
[2095] Nous l'avons montré dans notre partie I.

miraculeux pour appréhender le fait humain de la conversion — la conversion à la réflexion pure est « l'instant extraordinaire et merveilleux où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines, où nous lâchons pour saisir et où nous saisissons pour lâcher. »[2096]

Juliette Simont l'a fait remarquer : cette « étrange morale » pourrait n'être qu'une « transcendante chimère », une représentation d'un illusoire royaume heureux des fins, si Sartre n'avait pas fait voir le revers de ce mystère dissocié de la religion. La conversion énigmatique mérite d'être interrogée et réinterrogée car « on ne sait ni si elle se produira, ni comment, dans un monde humain dominé de façon écrasante par l'inauthenticité »[2097]. Ainsi, « la morale [de Sartre] n'est […] pas seulement liberté, elle est aussi une chape d'inertie et d'aliénation… jusqu'à ce que la liberté, entrant en possession d'elle-même, emporte tout. »[2098]

Le bon motif de la conversion n'est pas tant religieux que politique. On pensera moins à une forme de modification totale impulsée par la grâce, qu'au motif trotskiste de la « révolution permanente », dans tous les cas à la détermination normative d'un avenir à faire — ce que Sartre présentera ainsi dans sa conférence à l'Institut Gramsci en mai 1964 : l'avenir moral (ou avenir pur) « n'est préparé par rien […] rien ne m'aide à le réaliser [motif de la grâce] — [son caractère de pur avenir] le rend *avenir à faire* »[2099]. Et si la morale est conçue, dès le début des *Cahiers*, dans une atmosphère d' échec et de mystère (Sartre précise : « Il ne faut pas le prendre religieusement. Mais il est de fait que rien *n'est élucidé* »[2100]), elle relève de choix qui demeurent énigmatiques et d'une conversion qui n'est pas qu' « un moyen d'accès à un autre niveau d'existence ». Dans la première partie du premier *Cahier*, Sartre peut dès lors acter les difficultés du motif et envisager la conversion morale dans une perspective qui met moins l'accent sur le salut que sur une délivrance à réaliser sans fin, à la façon d'une révolution continuée : « La moralité : conversion permanente. Au sens de Trotsky : révolution permanente »[2101].

Le mot de délivrance a l'avantage, contrairement à celui de salut, de faire imaginer un mouvement sans achèvement, au lieu d'une issue salvatrice offerte comme un horizon réconfortant (c'est l'issue des terres promises à laquelle se réfère le soldat Sartre). L'importance est le faire qui ne se contente pas d'imaginer, pas plus de théoriser un système des fins, mais reprend l'urgence d'une norme d'action en l'intégrant aux paradoxes et aux problématiques propres à sa mise en acte. Nous observons ici que le salut est davantage présenté comme un problème, sur le plan de la conversion, que comme une solution, selon, notamment, cette question des *Cahiers pour une morale* : « Pourquoi le salut est-il nécessairement le fait d'une nouvelle démarche neutralisant la première? ». Loin d'être une fin, la question du salut se pose comme un point de départ pour l'entreprise de délivrance. L'interrogation « surgit […] lorsque la conscience se pose

[2096] *EN*, p. 556. Voir J. SIMONT, « De l'inconditionnel moral », art. cité, p. 49-50.
[2097] *Ibid*.
[2098] *Ibid*.
[2099] J.-P. SARTRE « Les racines de l'éthique », *ÉS*, n° 19, 2015, p. 21. Sartre souligne.
[2100] *CpM*, p. 19.
[2101] *Ibid*., p. 12. Voir F. SCANZIO, *op.cit*., p. 175.

devant elle-même comme conscience réflexive, et découvre qu'elle repose sur un projet […] inauthentique. »[2102]

Pour revenir à la note de bas de page avec ces précisions, nous affirmons que « la morale de la délivrance et du salut » n'est pas tant la proposition d'une solution au problème des rapports « viciés » entre moi et autrui, qu'une invitation déjà problématique (tout en étant positive), à esquisser des hypothèses potentiellement créatrices d'un champ éthique dont on peut dire, à la fois, que rien n'est élucidé et que tout est à faire et à inventer[2103]. Révolution permanente de soi, intégrée à l'affrontement permanent des conflits de la réflexion éthique.

β.3. Difficultés d'une morale à venir

En effet, il est notable de constater combien *l'addenda* accentue les difficultés de ce champ de prédilection de la pensée sartrienne. La morale du salut apparaît comme une « variation sur le thème originel de [la] culpabilité »[2104]. Au thème de la délivrance répond de façon opposée celui de l'aliénation. À celui du salut répondent, dans leurs ancrages et significations religieux, les notions de culpabilité et de péché. L'effet dialogique marque la force d'une empreinte. On a beau constater et démontrer philosophiquement la mort de Dieu, ou encore s'imposer de donner une seule interprétation métaphysique à l'orgueil et à la culpabilité, on n'en reste pas moins au sein d'un réseau de représentations et de correspondances très chrétiennes que les écrits dramatiques de Sartre ont porté au jour dans l'actualité de *L'Être et le Néant*[2105].

La note de bas de page rappelle ce cadre en convoquant le mot significativement chargé de salut. Avec lui, on retrouve les développements sur le péché d'Adam, la critique de la théodicée leibnizienne, le jeu de renvois entre autrui et Dieu qui rappelle, dans la troisième partie du traité, le Dieu cartésien de la troisième *Méditation métaphysique*. Par ces rappels référencés, le salut de la note invite à remobiliser les images de chute et de culpabilité premières en révélant ce qu'elles révèlent elles-mêmes de l'humain. Alors, de manière analogue au tissage que réalise Sartre autour du péché (avec les mots connexes de culpabilité, de honte, de faute, etc.), qui rappelle la rupture introduite par l'advenue d'autrui dans le monde, le tissu virtuellement présent autour du salut mérite que soient convoqués aussi bien les schèmes représentatifs de la sotériologie chrétienne que ceux qui relèvent d'un projet éthique de libération.

La morale ne doit donc pas faire fi du christianisme, pas plus que des options présentées dans d'autres religions (le pardon, la métempsycose, etc.), mais plutôt demeurer comme un faisceau de solutions et de problèmes partiels, dont la portée nécessite encore d'être interrogée et dépliée, toujours dans le sens de

---

[2102] *Ibid*., p. 174.

[2103] Sur cette création continuée et problématique, cf. J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 134-135. Sur l'absence de solution (morale) définitive aux problèmes posés aux hommes par le simple fait d'exister, voir F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit*., p. 284

[2104] Voir P. ROYLE, « La culpabilité dans *L'Être et le Néant* », *L'Homme et le Néant chez Jean-Paul Sartre*, Saint-Nicolas, Les Presses Universitaires de Laval, 2005, p. 45-58.

[2105] On pense à *Les Mouches* mais aussi au scénario *Typhus*.

l'humain. Le mot « salut » fonctionne donc de manière synthétique à la façon d'un renvoi maintenu à des notions ancrées, culturellement et philosophiquement parlantes. Simultanément, il fait office d'ouverture à une morale de la liberté qui pourra reprendre, sans mystifications, les opérations d'une délivrance relative à l'égard des aliénations, et le résultat d'un avenir salutaire porté par des *connaissances* chrétiennes plutôt que par les *séductions* du christianisme.

C'est à ce dernier projet que nous convie *L'Être et le Néant* dans ses passages les plus nourris de théodicée. Et c'est ce projet aussi que la note de bas de page convie à regarder, sans congédier d'emblée les valeurs et les notions des Écritures. Les perspectives morales à prendre en compte sont aussi religieuses, dans une réponse aux échos chrétiens des lignes de la fin de la partie IV, sans qu'elles soient soumises au corps doctrinal des dogmes et de la *praxis* du christianisme. Les exemples et mots chrétiennement connotés sont repris parce qu'ils parlent, parce qu'ils *nous* parlent, au niveau ontologico-métaphysique et au niveau historique. La convocation, au lieu d'une reprise docile ou naïve, participe d'un athéisme sévère, autant que d'une approche aussi complète que possible de ce qui permettrait de viser une authentique liberté comme valeur et pratique de vie.

Le terme « salut » est susceptible de parler à tous et de pouvoir être compris dans ses échos religieux comme dans ses significations le plus triviales. Morale de la délivrance et du *pardon*? Morale de la délivrance et du *qui perd gagne*? Morale de la délivrance et de la *santé*? Les multiples résonances de la note déploient une riche polysémie, *sentie* diversement, et en accord avec le projet final envisagé dans la conclusion du traité : poursuivre l'entreprise phénoménologique dans un champ ouvert, qui n'oubliera pas les analyses des parties précédentes, mais offrira, à partir d'elles, d'autres voies de pensée.

On ne profitera pas de la note pour rêver, comme a pu le faire Mauriac, Sartre en chrétien nostalgique et prophétique. Par contre, on reconnaîtra la réalisation d'une entreprise athée qui, loin d'en avoir fini définitivement avec le salut chrétien, laisse ouvert un dialogue éthique dont Sartre pourra tirer des bénéfices à la façon dont il a pu utiliser les mythes chrétiens pour donner à penser les événements métaphysiques des moments III et IV de *L'Être et le Néant*. Dans la mouvance du traité, la note maintient la discussion avec le salut chrétien. Elle permet de sortir d'une vision peut-être trop rapide où il serait question de montrer que « [le] désir de faire son propre salut et le salut de [toute] l'humanité [est] […] [seulement et déjà] tourné en dérision dans *L'Être et le Néant* »[2106].

Vision, donc, où on pourrait en rester à l'idée selon laquelle, dès 1943, Sartre aurait mis en évidence, précocement et définitivement, ce que *Les Mots* confirmeront de manière autobiographique et littéraire vingt ans plus tard, à savoir : « l'absurdité de tout salut, y compris et surtout le salut par la littérature »[2107]. La thèse souligne avec force la radicalité de Sartre dans son entreprise de démystification. Pourtant, le lien entre 1943 et 1963 n'est pas *direct*, quoique *L'Être et le Néant* donne une matière philosophique essentielle pour

[2106] A. TOMÈS, « Salut », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit.*, p. 446.
[2107] *Ibid.*, p. 445-446.

aborder des passages des *Mots*. On ne schématisera pas l'ensemble entre traçant une ligne rectiligne entre un texte et l'autre, dont le dernier grossirait seulement, et d'une autre couleur, le trait du premier. On convoquera plutôt le motif si sartrien de la spirale, qui force à envisager des circonvolutions et tensions plurielles de l'œuvre, dans un mouvement de vie qui n'est pas répétition du passé, mais autre lecture du passé selon l'orientation produite en intériorité et les choix herméneutiques faits pour aborder les problèmes rencontrés[2108].

Les différents grands temps de la morale sartrienne sont particulièrement symboliques de la validité de cette image mathématique rapportée à l'existence. Le centre reste la question de savoir ce que *peut* un homme, dans ses possibilités éthiques, selon ses conditions de vie et les horizons possibles de son avenir. Tandis que la courbe dessinée évolue dans le sens « d'une morale de la délivrance et du salut » (1943), elle se retourne et se replie dans le constat d'un échec, avant de se reprendre avec l'hypothèse d'un « *horizon* de la morale » (1952), et de revenir sur elle-même pour que soit pensée « sans horizon moral la possibilité de la libération » (1960)[2109]. Entre l'impossible conditionnel, soumis aux singularités d'une époque, et la possibilité inconditionnelle de la norme éthique, il convient de relever les tensions d'une évolution *en spirale* du salut compris dans la philosophie morale de Sartre.

γ. Vers une morale impossible

γ. 1. Un déplacement du « champ éternel de la question du salut »

Les notes de 1947-48 donnent suite aux développements de l'onto-phénoménologie. Elles déplacent, pour reprendre une expression de Pierre Verstraeten, « le champ éternel de la question du salut »[2110], dans un sillage kantien, mais en dehors d'une réhabilitation de la piété et d'une croyance en ce que « le droit chemin consiste à progresser […] de la rémission des péchés à la vertu »[2111].

L'approche de la morale est singulière dans les *Cahiers* par rapport aux significations données (ou suggérées) dans les écrits philosophiques des années 1939-43. Sartre n'en reste plus à une définition en termes de téléologie ; ni même à une loi faisant office de règle pratique. Les échos à la deuxième *Critique* et à *La Religion* de Kant se dissipent sous les voix de l'époque, notamment avec cette définition : « [la morale est] l'ensemble des actes par lesquels l'homme décide pour soi et pour autrui dans et par l'Histoire de l'essence de l'homme. »[2112]

L'évocation de « la morale de la délivrance et du salut » se concrétise dans et par une inscription historique de la conscience qui concilie des modalités ontologiques d'existence (le néant, l'être, le désir de

[2108] Cf. Ch. COLLAMATI, « Du cercle à la spirale : totalité ouverte et structures du temps historique », *ÉS*, n° 23, 2019, p. 41-62.
[2109] Selon la synthèse de J. SIMONT, reprise par F. CAEYMAEX dans « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », *PhænEx1*, n°1, 2006, p. 18-35, sp. 26.
[2110] P. VERSTRAETEN, « *L'Être et le Néant* », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit.*, p. 168.
[2111] E. KANT, *La Religion, op.cit.*, p. 374.
[2112] *CpM*, p. 39. Sur cette définition, *confer* F. SCANZIO, *op.cit.*, p. 67.

l'en-soi-pour-soi) et des considérations d'époque (l'après-guerre, le sens de l'Histoire) et « sur l'époque » (ses influences, ses extensions, ses fins). Cette conjugaison constitue, pour une grande part, l'originalité des *Cahiers*, passant par une critique au moins double, voire triple. 1° Celle des morales abstraites qui quittent l'ordre temporel pour penser l'action du point de vue de Dieu et/ou de l'Éternité[2113]; 2° celle d'un réalisme historique qui se contente de réfléchir la réalité présente sans y réfléchir[2114]; 3° celle d'une mythologie historique qui sacrifie l'existence singulière et concrète des individus à une figure mythique comme celle du Progrès[2115].

La prise de distance qu'opère Sartre n'est pas un aveuglement sur ce qui est — à cause d'un éclairage restreint sur le devoir-être. Pas non plus une cécité sur l'avenir de l'humanité — placée dans l'ombre pour que soit mis en lumière le seul présent d'aujourd'hui. *A contrario*, l'auteur des notes de 1947-48 est bien au fait d'une antinomie, qui n'est pas celle de la raison pratique pure (devoir et souverain bien), mais celle de la morale et de l'Histoire (l'idéal d'une valeur d'action et l'efficacité d'un acte historique)[2116]. Le conflit ne conduit pas au seul constat d'une impasse. La solution présentée réside dans l'action elle-même, lorsqu'elle prétend à une forme de justice dépassant l'intérêt personnel. Au dépassement du plan individuel par le plan collectif s'ajoute la détermination d'un avenir de l'humanité, sans que ni l'un ni l'autre soit conçu du point de vue d'un témoin fictif (Dieu, les générations futures). C'est au cœur de la description de ce mouvement spécifique de la pratique, orientée vers l'exigence de sauver les hommes, que Sartre présente différentes formes de salut.

Sans entrer dans des considérations dogmatiques sur la sotériologie chrétienne, notre auteur repart du constat de la mort de Dieu et montre en quoi cet événement a changé en profondeur la manière de se rapporter au temps. On est passé d'une dévalorisation de la temporalité sous le prisme de l'Éternité (la vision canonique d'Augustin), à une inscription de l'Éternité divine dans le temps historique (la lecture du matérialisme dialectique de Marx). Le fait est relevé et explicité ainsi : « Le grand changement historique : la mort de Dieu, remplacement de l'Éternel par l'infini temporel. Du temps de Dieu, l'homme était inessentiel par rapport à l'Éternel sans durée. Aujourd'hui, Dieu est tombé dans le temps ». La distance offerte par cette chute éclaire le type de l'être religieux : il veut « réussir dans la quatrième dimension », il confond le spirituel et l'impossible, il double la transcendance ontologique et existentielle d'une « hypostase de l'acte de transcendance »[2117]. Forcément, son rapport au temps fait tomber la vie présente, terrestre, dans l'ordre de l'accessoire, avec une lecture de la *praxis* soumise à la participation au salut dans l'Éternité, aussi

[2113] *CpM*, p. 24 : « La morale est donc désintérêt lorsqu'elle est abstraite. C'est une manière de retirer son épingle du jeu, c'est aussi la supposition que le salut est possible dans l'absolu ».
[2114] *Ibid*., p. 11 : le réalisme compris comme « pure passivité ou valorisation de l'Histoire en tant que telle ».
[2115] *Ibid*., p. 20 : c'est « l'idée » qui apparaît et reste au loin « comme objet ». Aussi p. 90 : « […] éclate aujourd'hui une contradiction entre le mythe de l'Histoire et la réalité historique ».
[2116] Une présentation est donnée par Sartre avec l'ex. du révolutionnaire, *ibid*., p. 110-111.
[2117] *CpM*, p. 24.

bien qu'à la tradition chargée de conserver la hiérarchie de la finitude humaine, du temps infini, et de l'Éternité. Selon la typologie sartrienne,

> [dans] le temps de l'Éternel […] toute action étant inessentielle, sauf celle qui procurait le salut individuel, et le temps infini n'étant connu que comme une image brisée de l'Éternité, l'action s'insérait au sein de la répétition et n'avait pour but que des améliorations prochaines, à court terme […] [autrement dit], l'action était conservatrice.[2118]

La conservation tient, tant que l'on reste dans l'ornière d'une vision inauthentique de la conscience et du monde. C'est ce que Sartre montre au sujet du salut par la poésie. Si le champ poétique ne constitue pas un terrain propice à une bonne création éthique, c'est dans la mesure où la poésie est prisonnière du spectre d'un salut divin — avec sa double dimension de transcendance absolue et de mystère — , qui valorise le mal subi — selon l'image du poète maudit, inspirée de Job. En effet :

> [l]a poésie sauve l'échec en tant que tel, persuade à l'homme qu'il y a un absolu. Cet absolu c'est l'homme. Mais elle ne le dit pas clairement. La poésie c'est le salut de la poursuite de l'Être vu du point de vue d'une réflexion non convertie.[2119]

La question de cette inauthenticité première, qui fait viser un salut par Dieu ou par l'œuvre poétique, doit être posée. Sartre le fait en transposant les termes « inauthentique » et « authentique » en « Enfer » et « Salut ». L'analogie fonctionne comme une image renversée de la Genèse qui montre que l'humain doit se sauver lui-même en prenant conscience de sa chute ontologique et du désir impossible qu'elle produit. Il peut le faire en plaçant l'impureté infernale au début de son parcours, et en refusant l'image de la grâce divine ou celle du Messie. « Difficulté : il y a deux ordres. L'homme de l'enfer et l'homme sauvé. […] pourquoi l'homme choisit-il toujours *d'abord* l'Enfer, l'inauthenticité? Pourquoi le salut est-il nécessairement le fait d'une nouvelle démarche neutralisant la première? »[2120] La réponse convoque les résultats des investigations dans l'ontologie, au début et à la fin de *L'Être et le Néant*. Les moyens du passage d'un ordre à l'autre (ou les instruments du salut) ne sont pas ailleurs que dans la connaissance et dans l'action. Sartre ne réalise pas toutefois une traduction phénoménologique des acquis de *l'Éthique* de Spinoza. Notre auteur déjà indiqué dans un retour sur les propositions XXI à XXIX du livre I (*De Deo*) :

> la difficulté insoluble, c'est de passer de l'Être aux modes. […] l'univers des modes est une réalité dérivée et secondaire par rapport à la substance ; et l'on voit si peu l'enrichissement que ce monde apporte, que la sagesse et le salut pour le mode fini, c'est de se saisir en tant qu'il est pure détermination de la substance, c'est-à-dire de revenir à la substance.[2121]

La dynamique du connaître et de l'agir est celle d'une connaissance et d'une action par et pour la conservation maximale de l'Être. Or, cette conservation, loin d'être un enrichissement, est un appauvrissement de la réalité humaine, qui reproduit encore le geste théorique d'une dévalorisation du

[2118] *Ibid*., p. 91.
[2119] *Ibid*., p. 46. On y reviendra dans la partie suivante.
[2120] *Ibid*., p. 577.
[2121] *Ibid*., p. 537.

monde humain par rapport à l'Éternité de la nature divine[2122]. *L'Éthique* ne fournira pas non plus ici un modèle pertinent pour concevoir un salut éthique de l'humanité. Pas davantage ne le donnera la prière.

Dans sa critique de l' acte, ou, préférable, du *non*-acte de la prière, Sartre relève plusieurs caractéristiques de cette pratique discursive[2123]. De manière générale, elle est l'expression d'une position contradictoire qui consiste, au même moment, à accepter et à ne pas accepter une situation. Il s'agit d'une impossibilité d'accepter, qui ne parvient pas à se dépasser par le refus[2124]. L'analyse souligne une aliénation à la liberté d'un Autre : « La prière s'adresse à la liberté hors de situation », comme une demande à une générosité absolue, qui est précisément immorale en cela « qu'elle se fait de haut en bas »[2125]. Le versant de cette figure, vue comme salvatrice, c'est la chute consubstantielle à la prière : « Je suis un élan retenu compensé par une chute ». D'où cette synthèse, « La situation originelle de la prière, c'est […] l'impuissance » par laquelle l'orant reconnaît son incapacité à se sauver :

> aucun acte, d'aucune sorte, fussé-je décidé à sauver ma vie par tous les moyens, ne peut émaner de moi qui modifie la situation […]. Aucune initiative [propre] ne pouvant me sauver […] ma liberté est superflue [aussi la metté-je au service de mon désir et de l'Autre].[2126]

Non qu'il s'agisse pourtant d'une manière de placer le devenir de sa vie dans les mains de Dieu. Celui qui prie peut s'adresser à autrui et le rendre, par là, maître de son existence et de l'ordre des choses : « je préfère périr écrasé par un homme que par le monde parce que cela sauve l'homme »[2127]. Cependant, ce salut ne saurait être que partiel et finalement illusoire, à la fois parce que la prière produit un jeu de voiles entre soi et autrui[2128]. On pourra finir sur cette position impossible, laquelle exige d'envisager une autre forme de salut éthique : « dans la prière, il y a un effort, mais contradictoire et brouillé, pour reconnaître l'ordre humain. […] la prière sauve l'homme en détruisant l'humain qui est l'entreprise puisqu'elle introduit à sa place l'univers de l'intuition, de l'ineffable, de l'instantané. »[2129]

L'univers de la grâce est opposé à celui du faire. Or, s'il est légitime de prendre ici la notion de salut sans son ancrage et son *telos* théologique, cela ne saurait être qu'au sein d'une *praxis* qui intègre à son entreprise une détermination et une re-détermination des règles et des usages éthiques. Cela implique d'être au clair sur la situation actuelle et sur la forme morale qu'elle commande : « La morale *aujourd'hui* doit être socialiste et révolutionnaire »[2130]. Cela implique aussi de savoir ce que *peut* être un acte moral authentique

---

[2122] L'approche du monde *sub specie durationis* est subsumée sous la vision *sub specie æternitatis* — « [les choses étant comprises] sous leur aspect éternel comme des conséquences nécessaires contenues en Dieu ». Nous citons Ch. JAQUET et nous nous référons au livre issu de sa thèse ; *Sub specie æternitatis, étude des concepts de temps durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997.

[2123] J. DERRIDA en relèvera également dans une séance de *La Bête et le Souverain* (*Séminaire. La Bête et le Souverain. Volume II (2002-2003)*, Paris, Galilée, 2010, p. 302-303. Nous résumons, dans les *CpM*, les p. 227-247.

[2124] *Ibid*., p. 227.

[2125] *Ibid*., p. 232.

[2126] *Ibid*., p. 235.

[2127] *Ibid*., p. 238.

[2128] *Ibid*., p. 247 : « la prière comprend […] toute une dialectique des libertés : je reconnais la liberté de l'autre pour sauver ma liberté mais jamais je ne reconnais en même temps et dans la lucidité de ma conscience l'une et l'autre liberté, il y en a toujours une que je voile, soit par ruse, soit par mauvaise foi ».

[2129] *Ibid*.

[2130] *Ibid*., p. 20. Sartre souligne.

dans le monde humain présent et à venir : « comme le savoir absolu est impossible, il faut concevoir la morale comme s'accomplissant par principe dans l'ignorance. »[2131] Ce point méthodique est justifié par deux vérités mises au jour dans les *Cahiers*. 1° La vérité de l'action historique, dans sa dialectique du fini et de l'infini[2132]; 2° la vérité du sujet moral en tant qu'il est d'abord un sujet existant, c'est-à-dire le sujet de *son* époque:

> En définitive, mon époque c'est moi : je suis cet être immanent à elle par quoi elle se transcende vers son propre salut. Je dois l'assumer comme je m'assume et la faire passer à l'absolu en m'atteignant moi-même comme absolu. Ainsi je manifeste […] l'époque dans et par un projet qui sauve et fonde l'époque.[2133]

La moralisation n'est pas à dissocier de l'historialisation. Si bien que l'homme moral authentique est celui qui est capable revendiquer à la fois une *vraie* gratuité (allant de pair avec sa contingence) et un *véritable* être concret (dépendant de l'époque, dans ce qu'elle est déjà, et dans qui peut être fait par, avec et pour elle), sans oublier ni l'importance de l'assomption, ni celle d'un projet d'avenir humain, qui sont les manifestations de la *vraie* générosité. Le salut moral peut être visé avec ces moyens de pensée et d'action. Il passe par une déthéologisation nécessaire en cela qu'elle ouvre l'avenir à un changement produit par l'homme lui-même, selon son propre point de vue[2134]. Le type authentique dépasse le type religieux :

> L'homme authentique ne perd jamais de vue les buts absolus de la condition humaine. Il est pur choix de ces buts absolus. Ces buts sont : sauver le monde, […] 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.[2135]

La morale de la liberté ici décrite donne des solutions aux problèmes éthiques sartriens (du mal, de l'aliénation, de la révolution, etc.). Néanmoins, elle ne le fait pas sans tensions ni objections, pour ne tomber ni dans un désespoir optimiste (mode de la prière), ni dans un défaitisme terroriste (approche du poète nihiliste). C'est pourquoi Sartre insiste autant sur l'exigence du faire, jusqu'à anticiper un « humanisme du besoin »[2136]. C'est pourquoi il ne pense pas la générosité comme une vertu idéale ou encore divine, mais comme « un engagement et un consentement lucide au devenir en-soi de toute initiative […], une assomption de l'enfoncement et de la liberté dans son incorporation »[2137], allant de pair avec l'amour total de l'humain.

Un tel amour est-il possible? Et pareille générosité peut-elle échapper au risque de sa propre aliénation? Juliette Simont a bien montré en quoi Sartre n'est pas le dindon de la farce éthique[2138]. Certes,

> notre être propre fait également problème, nous sommes contingents et avons tout intérêt à ne pas le dissimuler, à l'assumer même, et qui plus est collectivement ; ainsi tirerons-nous

---

[2131] *Ibid*., p. 19.
[2132] *Ibid*., p. 91.
[2133] *Ibid*., p. 507.
[2134] Selon la définition que Sartre donne de l'athéisme à la page 92 : « Être athée, c'est accepter qu'on se change en se voyant ».
[2135] *Ibid*., p. 463.
[2136] Le besoin dans sa « force libératoire » tel qu'il sera présenté dans la *Critique de la raison dialectique* : « agissement libre et droit imprescriptible à l'assouvissement, force radicale de transformation du monde » (selon la synthèse de J. SIMONT dans *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 209).
[2137] *Ibid*., p. 210-211.
[2138] Voir l'article « "This is a Farce". Sartrean Ethics in History, 1938–1948. From Kantian Universalism to Derision », *SSI*, vol. 22, mars 2016, p. 3-20.

> de notre misère notre grandeur, de notre gratuité notre nécessité, de notre déperdition notre salut intime et ultime.[2139]

Aussi pourrions-nous voir le sujet sartrien voué à la logique de l'expression de foire d'un « qui perd gagne » de mauvaise foi. Mais Sartre n'est pas en reste parce qu'il sait les dangers de ce tourniquet « emblémati[que] [des] stratégies personnelles de salut »[2140]. Alors,

> [i]l n'est pas question, […] chez [lui] […] du faisandé [des] exercices de rédemption spirituelle. Pas de salut. À ainsi convoquer l'être — jusqu'aux entrailles […] jusqu'à la morve, il ne faut pas espérer en venir à bout, par quelque tour de passe-passe dialectique — du type "là où croît ce qui perd croît également ce qui sauve".[2141]

Ce refus du salut-rédemption, comme de celui d'une terre promise placée au-delà d'une réalité condamnée, nous conduit à interroger la validité des déterminations éthiques données en 1947-48. Pourrait-il s'agir de propositions morales finalement illégitimes? Les belles vertus que Sartre y présente (la générosité, l'amour) auraient peut-être le défaut de leur sol d'origine : elles sont portées par l'ontologie, elles sont révélatrices d'un tout ontologique qui conduit à aimer *tout l'*homme plutôt que *tous les* hommes. N'y a-t-il pas là quelque dimension abstraite, analogue à celle des vertus théologales (foi, espérance, charité), très proche, donc, de l'universalisme idéaliste des chrétiens[2142]?

En tout cas, le champ compréhensif ne permet pas de voir tous les angles d'une approche extensive correspondant à ce que l'éthique peut être aujourd'hui et pour l'avenir proche. Sartre le reconnaît lorsqu'il affirme, dans le paragraphe 7 de la section I du Cahier II : « La suppression de l'aliénation doit être universelle. Impossibilité d'être moral seul »[2143]. Mais il voit aussi ce que sa morale en cours a, dans ses exigences et dans son cadre, d'impossible — dans et par les solutions proposées de la générosité, de l'amour, et, plus largement, de la conversion[2144]. Le roman-scénario *Les jeux sont faits* (paru en 1947), montre particulièrement bien l'échec de ces thèmes confrontés à la réalité problématique de leur concrétisation : l'ensemble signe un échec car « chacun retombe dans les ornières de son choix originel, Pierre retrouve sa communauté militante révolutionnaire, Ève sa problématique familiale et bourgeoise, ici, [donc], la conversion est impossible. »[2145]

Prétendre qu'on peut sauver les hommes et la morale en faisant preuve de générosité et en aimant « la personne totale — y compris […] ses viscères »[2146], c'est précisément « donner dans la faribole aliénante

---

[2139] J. SIMONT, « Morale esthétique, morale militante : au-delà de la "faribole"? », *Revue philosophique de Louvain*, série IV, tome 87, n° 73, p. 23-58, p. 31 pour la citation.
[2140] G. PHILIPPE, « Qui perd gagne », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit*., p. 412. Voir aussi Ph. KNEE, *op.cit*., p. 145-146 : « Le salut semble impossible puisque reconnaître sa condition, c'est d'emblée reconnaître et affirmer la mauvaise foi qui fait qu'on se la dissimule sans cesse, […] la résignation elle-même n'échappe pas à cette sanction. » Une issue est envisageable (dès l'*EN*), « la psychanalyse existentielle qui ouvre sur un travail de purification pour chaque individu » (p. 146).
[2141] J. SIMONT, « Morale esthétique, morale militante », art. cité p. 31.
[2142] On rappelle les deux préceptes christiques : « Aimer son prochain comme soi-même », et « Aimez vos ennemis ».
[2143] *CpM*, p. 487.
[2144] Cf. les analyses de G. SEEL dans l'article « La morale de Sartre. Une reconstruction », *Le Portique*, n° 16, 2005, consulté le 17 juillet 2018 à l'adresse : http://journals.openedition.org/leportique/737.
[2145] Conclusion de J. SIMONT dans « La liberté chez Sartre — ontologie ou morale », art. cité p. 89.
[2146] F. JEANSON, *Sartre dans sa vie*, Paris, Seuil, 1974, p. 232.

qu'est toute morale si elle n'est pas "totalité concrète ayant dépassé et synthétisé le Bien et le Mal" »[2147]. Sans cette dynamique dialectique par laquelle la mystification des absolus peut être processuellement levée, on reste dans une morale « totalement aliénée » qui reproduit les insuffisances de l'attitude esthétique : « […] c'est d'ailleurs sur le fond de l'esthétisme de cette morale que Sartre se justifie de l'avoir abandonnée ; c'était, dit-il, "une morale d'écrivains pour écrivains" »[2148].

De ce fait, nous ne parlons pas de l'inachèvement des *Cahiers* comme d'une manière de garder sauve la morale par l'ouverture à une stylisation, pour chacun, de sa manière d'exister. La raison étant que le terme « style », comme catégorie esthétique, contribue à river la singularité des perspectives éthiques à une mise en forme artistique d'une existence singulière. Il est tentant de conférer une actualité aux thèses de Sartre en les tirant du côté des recherches du dernier Foucault sur les techniques de subjectivation et l'éthique comprise à la lumière d'une idiosyncrasie spirituelle. Il est tentant aussi de relire Sartre à la lumière d'une thèse barthésienne que Marielle Macé a suivie pour coudre ensemble pratique littéraire et manière de vivre : vivre sa vie comme on écrit une phrase, lorsqu'on « [tient] ensemble une phénoménologie de l'expérience des œuvres et une pragmatique du rapport à soi »[2149]. Le problème étant que cette approche, que nous avons par ailleurs défendue[2150], et dont nous avons lu des justifications pertinentes à de nombreux égards[2151], ne contribue pas à bien rendre compte de la difficulté, pour Sartre, de sortir d'un sillon solipsiste creusé par les premiers temps du cheminement ontologique.

Les *Cahiers pour une morale* affrontent la difficulté essentielle du passage d'une ontologie à une métaphysique, et accusent cette difficulté avec une démarche éthique qui s'avère finalement insuffisante parce que trop dépendante, entre autres, des problématiques du pour-soi concernant sa finitude, sa facticité, etc., problématiques qui commandent, paradoxalement, les sens possibles d' « une morale de la délivrance et du salut » dirigée vers la perspective d'une libération des libertés dans un monde commun.

γ. 2. À propos d'un impossible

Il s'agit donc de faire un saut dans l'Histoire, sans les filets d'une ontologie du néant de la conscience qui pourraient, parce qu'ils sont tissés avec ce néant, toujours rassurer le sujet éthique quant à « l'exigence d'une transformation immanente de [son] projet d'être » et à « [la possibilité] [de] soutenir son projet de vivre […] d'agir : c'est-à-dire [d'] assumer sa puissance de transformation du monde, et corrélativement, du rapport à soi. »[2152]

[2147] Nous citons et résumons ici les analyses de J. SIMONT dans *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 213. Elle cite le *SG*, p. 211.
[2148] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 213.
[2149] M. MACÉ, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2011, p. 15. U. Eco montre l'histoire du « style », passant du *stilus* à la vertu et à la « façon de penser, de voir le monde » (cf. U. ECO, *De la littérature* [2002], « Sur le style », Paris, Grasset, 2003, p. 207-208).
[2150] Dans une communication sur « Sartre, "Préface à la transgression" », prononcée le 22 juin 2019 pour la rencontre annuelle du Groupe d'Études Sartriennes.
[2151] Par exemple celles de F. CAEYMAEX, « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », art. cité.
[2152] *Ibid.*, p. 30.

C'est sur « l'impossibilité qui lui échoit de se fonder et de se reprendre », ou « l'impossibilité » de mener à bien des « exercices de rédemption spirituelle » que nous pouvons insister en nous concentrant sur ce que Sartre a écrit dans le *Saint Genet* en 1952. La thèse, connue, est elle aussi présentée en note de bas de page par Sartre :

> Ou la morale est une faribole ou c'est une totalité concrète qui réalise la synthèse du Bien et du Mal. […]. On comprendra, j'espère, qu'il ne s'agit nullement d'un "au-delà" nietzschéen du Bien et du Mal mais plutôt d'une *Aufhebung* hégélienne, la séparation abstraite de ces deux concepts exprime simplement l'aliénation de l'homme. Bien que cette synthèse, dans la situation historique, n'est pas réalisable. Ainsi, toute morale qui ne se donne pas explicitement comme *impossible aujourd'hui* contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le "problème" moral naît de ce que la Morale est *pour nous* tout en même temps inévitable et impossible. L'action doit se donner ses normes éthiques dans un climat d'indépassable impossibilité. […]. Pour une conscience qui vivrait ce déchirement et qui se trouverait en même temps contrainte de vouloir et de décider, toutes les belles révoltes, tous les cris de refus, toutes les indignations vertueuses paraîtraient une rhétorique périmée.[2153]

Pour comprendre les précisions de Sartre, on se tourne vers quelques explicitations critiques. Avec Gérard Wormser, on replacera la note dans l'ensemble du *Saint Genet*, en en reconnaissant la portée singulière. La biographie fonctionne comme un diptyque avec la pièce *Le Diable et le Bon Dieu*. Elle porte au jour, de façon différente mais similaire, l'impossibilité des absolus. Sur le plan des itinéraires de vie d'un personnage et de l'autre, on perçoit une même impossibilité faisant, dans l'un et l'autre cas, un drame existentiel central : celui de l'impossibilité du Salut (compris au sens du rachat des souffrances, de la résurrection et de la gloire), renvoyant plus largement à la « mystification liée au désir funèbre de survie » (Michel Contat) et à l'impossible « effectuation du Bien »[2154]. Les deux textes révèlent théoriquement et théâtralement les tourniquets de l'absolutisation du Bien et du Mal. En bref, si l'un est l'absolu que je vise, il est toujours susceptible de conduire à son envers, et de se relativiser au contact des moyens bien réels et relatifs utilisés pour le réaliser. Le dévoiement n'a rien d'une option, en même temps que l'erreur de jugement guette toujours celui qui prêche pour la vérité. Selon un exemple sartrien des *Cahiers pour une morale* repris par G. Wormser : « Non seulement les Anabaptistes sur leur bûcher ne sont pas sauvés par la dictature du prolétariat, mais ressuscités ils la condamneraient comme impie. »[2155]

L'illustration trouve sa source dans des études et récits sur les martyrs morts à Münster en 1535[2156]. Avec l'exemple, on parviendra à comprendre plus précisément le rapport entre la pièce de 1951 et le cas Genet. Une liberté comme l'autre s' « acharn[e] à faire son salut »[2157], en se plaçant sur le terrain déjà aliéné de valeurs posées comme indiscutables parce qu' universelles (morale de Dieu, morale des Justes : morales

---

[2153] *SG*, p. 211-212.
[2154] G. WORMSER, « Bien et Mal », art. cité, p. 62.
[2155] *Ibid*. Voir *CpM*, p. 39.
[2156] Peut-être le « Miroir des martyrs » (1660). M. YOURCENAR exploitera aussi l'exemple des Anabaptistes brûlés par les catholiques dans la ville de Münster ; elle le fera en narrant le destin tragique d'une femme, Hilzonde, entrée dans la secte par amour pour son mari. Nous lisons en particulier les pages 97-98 de *L'Œuvre au noir*, Paris, Gallimard, 1968. L'exemple a peut-être eu un écho sur la conception des *Séquestrés* : une importante communauté d'anabaptistes se trouvait à Altona au XVI^e^ et surtout au XVII^e^ siècle. Voir M. MONGE, « Clandestinité, dissimulation, détachement du monde. Les anabaptistes en Europe occidentale, des XVI^e^ et XVII^e^ siècles », *Hypothèses*, 2007, p. 37-44. En ligne à l'adresse suivante : https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2007-1-page-35.htm.
[2157] *SG*, p. 121.

aliénantes). Or, c'est précisément ce terrain spécifique qui fait la tension entre morale et Histoire et qui invite à appréhender l'herméneutique de l'échec du *Saint Genet* dans le moment historique du monde contemporain, moment qui traverse, paradoxalement, aussi les siècles sans être ni fatalement éternel, ni naturellement sempiternel (avec la soumission féodale et la domination bourgeoise : XVI^e^ siècle, XX^e^ siècle).

L'impossibilité évoquée par la note est donc historique, mais l'horizon d'une délivrance est sous-entendu comme possible, dans un avenir hypothétique soumis à des conditions. Soulèvement ouvrier, révolution prolétaire. L'impossibilité actuelle pourra être dépassée lorsque les conditions d'un nouveau monde humain seront produites et universalisées. Le salut, alors, ne sera plus chrétien, mais communiste. Son horizon, qui se confond avec celui de la morale authentique, demeure inaccessible en 1952. Juliette Simont, dans ses analyses sur les perspectives morales de Sartre, dévoile ainsi les éléments de l'aporie qui sous-tend cette position de la morale comme idéal régulateur :

1. En rester au point de vue d'une lutte entre Bien et Mal, c'est faire de la morale « [une simple] arme de combat du plus fort ou idéologie justificatrice »[2158].
2. Le dépassement de cette position nécessite de se placer au cœur d'une problématique sociale et historique, qui saura affronter une vérité telle que : « l'Histoire ne peut sauver les souffrances des enfants d'Oradour »[2159], et révèlera « l'illusion d'*une* humanité »[2160].
3. Les hommes seront donc pensés dans la pluralité de leurs conditions d'existence, et dans la réalité de leurs aliénations par des normes mystifiantes. Le point problématique étant justement le suivant : « Si la formule "tous les hommes" — comme totalité impossible — se dit sur le mode de la quantité, c'est que c'est la quantité qui rend impossible l'humanité [et donc la morale] d'aujourd'hui. »[2161]

Insoluble aporie? Dans les conditions concrètes, oui, au point que le seul regard moral qui puisse échapper à la farce des absolus est celui d'une lucidité qui voit, avec déchirement, combien le cas Genet est représentatif des possibilités et impossibilités humaines de son temps en termes de morale et de salut. Car si Sartre garde l'objectif de retrouver et de retracer dans son détail une libération, il n'en fait pas moins voir des points de butée, des lieux de passage et des restes de la morale originaire de l'enfance de Genet, pour montrer en quoi la libération décrite suppose justement de rendre compte du poids de la morale des Justes — sans cesse bafouée par la subjectivité génétienne, et sans cesse reprise[2162]. Alors, on prendra des distances avec la thèse qui affirme que Sartre aurait peint le tableau noir d'une impossibilité de fait, dans une société chrétienne et inique, afin de pouvoir mieux célébrer « la libération créatrice du génie »[2163]. Plutôt,

---

[2158] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 214.

[2159] Sartre pense au massacre perpétré par une division SS le 10 juin 1944 à Oradour-sur-Glane. Femmes et enfants ont été assassinés dans l'église du bourg.

[2160] *CpM*, p. 39. Sartre souligne.

[2161] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 215.

[2162] Ce qu'a bien montré V. DE COOREBYTER dans son « Prière pour le bon usage du *Saint Genet* : Sartre, biographe de l'aliénation », *TM*, n° 632-633-634, avril-juin 2005, p. 106-139. On renvoie, en outre, aux articles de J. ENGLEBERT, « L'acte incendiaire, son sujet et sa signification : propositions à partir du *Saint Genet* de Jean-Paul Sartre », *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, n° 173, février 2015, p. 186-192 et de J.-F. LOUETTE, « "Érostrate" de Sartre, ou comment infecter le langage des Justes », *Littérature*, n° 190, 2018, p. 35-58.

[2163] C'est la thèse d'I. JABLONKA dans *Les Vérités inavouables de Jean Genet*, Paris, Seuil, 2004.

on gardera à l'esprit la conclusion de Sartre. Si Genet a été fait parasite pour que lui soit mieux refusé le salut par l'action[2164], s'il a même été jusqu'à *se refuser*, à partir de là, une possibilité d' « être sauvé par la réciprocité de l'amour »[2165], il n'empêche : le cas Genet est exemplaire des monstres et machines infernaux produits par les morales truquées aux absolus illusoires[2166]. On devra regarder dans le double reflet du miroir que tend Sartre avec le miroir tendu par Genet pour se rendre compte de ces deux états de fait. D'une part, chacun d'entre nous est « Chinois sans le savoir, à la fois Chinois victim[e] et Chinois bourrea[u] » — qui est supplicié et qui supplicie, qui tente de se sauver des autres, et qui empêche le salut d'un autre — donc, l'aliénation est permanente[2167]. D'autre part, les « fariboles des manichéismes » doivent être vues et rendues visibles avec la reconnaissance de la double modalité de la morale : *impossible-et-nécessaire*, et avec la postulation effective « d'une réconciliation ultérieure au moins possible de tous les hommes »[2168].

En 1952, le soleil de l'horizon régulateur de la morale à venir est regardé vers l'Est[2169]. Par la suite, entre l'insurrection de Budapest et « Le fantôme de Staline », Sartre en viendra à concevoir un autre horizon historique, horizon de sens d'une totalisation d'enveloppement qui suppose la ligne de pensée suivante : « fin de toute idée d'un salut par la moralisation »[2170], et par la voie d'une « transformation du régime historique »[2171]. Pour autant, Sartre ne congédiera pas tout à fait le salut et ses thèmes corrélés (l'Apocalypse, le messianisme, la Terre promise), tout en mettant au jour cette antinomie apparente : une libération amorale dans l'Histoire, une moralisation historique aliénante, avec l'idée selon laquelle la morale serait, quelle que soit sa forme, une « émanation empoisonnée de l'impuissance »[2172].

γ. 3. Un « paradoxe éthique » (Rome et Cornell)

Le fait que Sartre n'en soit pas resté à ce seul constat désespéré invite à se pencher sur le radicalisme et le paradoxe éthiques à l'œuvre dans les écrits inédits des conférences de Rome (1964) et de Cornell (1965). Pourquoi y revenir et sauver ainsi, malgré tout, la morale?

[2164] *SG*, p. 97.

[2165] *Ibid*., p. 133 — nous renvoyons, sur Genet et l'amour, à la partie II de la thèse de J.-C. CORRADO, *Le lyrisme de Jean Genet*, réalisée et soutenue sous la direction de J.-F. LOUETTE (Sorbonne Université, 2020). Nous profitons de cette note pour remercier notre collègue et ami de sa générosité fine et savante dans ses éclairages sur Genet lu par Sartre — et contre Sartre.

[2166] *SG*, p. 661-662.

[2167] *Ibid*., p. 660.

[2168] Selon les développements et remarques de J. SIMONT dans *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 216.

[2169] D'où la critique sévère de Cl. LEFORT dans sa « Réponse à Claude Lefort » (*TM*, n° 89, avril 1953, p. 1571-1629 ; repris dans *SVII* sur les « Problèmes du marxisme, 2 », p. 7-93). L'article est une réponse à « Sartre et le marxisme », rédigé par LEFORT après la parution des deux livraisons des « Communistes et la Paix » de Sartre pendant les 2nd semestre de l'année 1952 (*TM*, n° 81, juillet 1952 ; et n° 84-85, octobre-novembre 1952). Sur la controverse, nous nous référons à A. FERON, « Sartre contre Lefort. De quoi l'expérience prolétarienne est-elle le nom? », *Rue Descartes*, 2019, n° 96, p. 65 à 79. Nous avons fait, en octobre 2016, une intervention sur Sartre et Lefort à l'Université de Chambéry, dans le cadre d'un cycle de conférence sur les « Forces et faiblesses de la démocratie ». Le texte de la conférence est disponible ici :
https://www.academia.edu/29694049/Latome_et_le_lieu_vide_Critiques_sartriennes_et_lefortiennes_de_la_démocratie_Chambéry_2016

[2170] C'est l'idée d'Apocalypse des *CpM*.

[2171] G. WORMSER, « Morale », art. cité, p. 325-327. Ce qu'on traitera dans notre partie V.

[2172] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 222.

Avec J. Simont et contre la lecture que font R. Stone et E. Bowman des notes pour la présentation à l'Institut Gramsci, on reconnaît que le ton optimiste du texte — qui tranche avec l'échec reconnu des développements de 1947-48 et avec la lucidité accusatrice et déchirée de 1952 — est plutôt l'indice d'une « double carence », « sans nouvelle articulation conceptuelle en laquelle pourrait s'étayer ce "regain moral" »[2173]. D'où le revirement opéré pour les conférences aux États-Unis.

En 1964, Sartre justifie une éthique du besoin, soutenue par les développements de la *Critique de la raison dialectique* auxquels nous reviendrons dans la partie IV de notre thèse. Au cœur de cette éthique, et avec le travail déjà réalisé sur les modalités d'action de toute *praxis*, deux questions sont posées : 1° faut-il sauver la vie à tout prix?, 2° que peut faire l'homme pour que tout homme devienne tout l'homme pour lui-même et pour les autres? Parmi les exemples choisis, deux en particulier soutiennent la réponse de Sartre.

Le premier est celui du *salut par l'honneur* qui détermine les codes de la littérature chevaleresque et qui informe en grande partie l'axiologie sociale et littéraire des XVI^e^ et XVII^e^ siècles[2174]. Parmi la diversité des définitions et des approches[2175], Sartre relève celle qui concerne l'*estat* social et qui renvoie, par exemple, à la dignité d'une famille. Pour placer ce trait moral historique dans le champ de l'inconditionné éthique, le début de la conférence précise : « L'agent peut toujours *sauver* l'honneur familial », et ajoute : « l'honneur est sauf si l'agent donne sa vie pour le préserver »[2176]. On pourrait, en recourant aux instruments des sciences sociales et de l'anthropologie structurale, lire dans cet exemple un simple effet de structure de la société féodale. Mais Sartre ne s'en contente pas. Dans la mesure où l'un des objectifs du propos est de faire ressortir ce qui fait la spécificité d'une norme éthique, il faut s'appuyer sur les conditions positives pour pouvoir mieux révéler, à travers elles, « la position d'un acte qui est donné d'entrée de jeu comme inconditionnellement possible »[2177]. Ainsi, le salut de l'honneur reçoit-il cette interprétation morale :

> L'avenir répétitif de la norme — par exemple *les impératifs de l'honneur* pour un membre d'une aristocratie féodale — ne se donne pas comme provisoire et relatif à la société où il se manifeste. C'est la détermination qui se propose inconditionnellement et absolument à mon action : *il est toujours possible de sauver l'honneur*. Cela signifie que l'action qui sauve l'honneur au péril de la vie est possible *quel que soit le présent-passé et son pseudo avenir*, donc *quel que soit le système*.

[2173] Voir l'article déjà cité de J. SIMONT, « Morale esthétique, morale militante », p. 42-43. On le confronte aux remarques sur « l'optimistic side » du texte dans l'article « "Socialist Morality" in Sartre's unpublished *1964 Rome Lecture*. A summary and a commentary. », E. BOWMAN et R. V. STONE, *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 4, n° 2-3, 1992, p. 166-200, sp. 170-171. On se réfère aussi aux développements de l'article « Dialectical Ethics. A First Look at Sartre's Unpublished *1964 Rome Lecture Notes* » des mêmes auteurs, *Social Text*, hiver-printemps 1986, n° 13-14, p. 195-215, sp. 206-207.

[2174] La bibliographie étant abondante sur le thème, nous nous permettons de signaler quelques ouvrages consultés qui nous ont semblé importants pour appréhender précisément la notion : P. BÉNICHOU, *Morales du Grand Siècle* [1948], Paris, Gallimard, « Folio », 1988 ; L.-É. HALKIN, « Pour une histoire de l'honneur », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 4e année, n° 4, 1949, p. 433-444 ; O. NADAL, *Le Sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille* [1948], Paris, Gallimard, « Tel », 1991. Sur l'honneur comme « disposition à sacrifier sa vie pour ne pas trahir son camp », cf. J.-M. CHAUMONT, *Survivre à tout prix? Essai sur l'honneur, la résistance et le salut de nos âmes*, Paris, Éd. de la Découverte, 2017, p. 21 ; surtout MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952.

[2175] « Nous n'avons rien de si estimé en ce monde » (G. BUDÉ, 1515), Ce qui « vault mieulx que deniers ne or ne argent » (S. CHAMPIER, 1510), « But principal [des actions humaines] » (P. D'ORIGNY, 1578), pour reprendre certaines citations de l'étude sur l'honneur au XVI^e^ siècle d'A. JOUANNA, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 15, n° 4, oct.-décembre 1968, p. 597-623.

[2176] « RdÉ », p. 19. L'intertexte est CORNEILLE, *Horace*, acte III, scène 6.

[2177] *Ibid.*, p. 18.

> En ce sens, c'est l'avenir comme au-delà de tous les systèmes qui se manifeste ici. Mais en même temps cet avenir comme au-delà de tous les systèmes est emprisonné et aliéné dans le système.[2178]

L'exemple de l'honneur est repris dans le manuscrit « Morale et Histoire » des conférences dites « de Cornell » (intervention prévue en avril 1965[2179]). L'illustration n'est pas tant développée dans un but historique (donner à voir la singularité des mœurs d'une époque) que dans un projet de définition de la norme éthique par rapport auquel la possibilité de sauver cette qualité morale singulière apparaît comme une manifestation de l'essence même du normatif. En effet, l'honneur révèle que

> les déterminations éthiques […] visent à réglementer les relations humaines, […] [les] rapports entre les vivants, […] entre ceux-ci et les hommes à naître ("On n'a pas le droit de sacrifier les générations futures à la génération présente", "On n'a pas le droit de sacrifier la génération présente aux générations futures") et, dans certaines sociétés, entre les vivants et les morts […].[2180]

Le cas particulier de ce bien moral est placé dans une réflexion sur « ce que nous devons aux morts », elle-même mise en parallèle avec le respect de la vie à venir. Le spectre de cette spectralité (ceux qui ne sont plus, ceux qui ne sont pas encore[2181]) étend celui de l'éthique comme mode d'être relationnel dont Sartre interroge le caractère ontologique (le but étant de révéler l'être même du champ éthique). Le devoir de *sauver les dernières volontés* d'un mort et celui de *sauver l'honneur* d'une famille pour honorer le passé et assurer le maintien du mérite dans l'avenir, ont en commun de faire signe vers une possibilité inconditionnelle d'aller coûte que coûte vers ce qui n'est pas (la valeur), ou de conserver absolument ce qui est (le bien).

L'exemple de l'honneur montre en outre la relation dialectique de la morale et de l'Histoire. La morale peut être sauve par le triomphe de l'éthique au moment même où advient l'événement historique de l'échec. Sartre convoque alors la phrase connue de François Ier : « Tout est perdu fors l'honneur », laquelle s'intègre au temps particulier de la bataille de Pavie (février 1525), tout en indiquant une vérité normative[2182]. L'honneur ne vient pas de nulle part et l'évolution de son approche n'est pas indépendante des conditions, quand bien même l'honneur *finit* par relever d'un moment éthique dans une conjonction spéciale d'absolu et de relatif : « Perdue la bataille, le moment éthique devient position de repli, il montre l'honneur comme exigence inconditionnelle et nous fait savoir que cette exigence a été remplie en rejetant la victoire, l'ancienne fin, au rang de l'indifférent éthique (advienne que pourra). »[2183]

[2178] *Ibid*., p. 35.

[2179] Sartre l'a annulée pour protester contre la guerre « terrestre » des États-Unis au Vietnam à partir de mars 1965. Le texte des conférences est repris dans *TM*, n° 632-633-634, avril 2005, p. 268-414. L'exemple peut être développé en lien avec les analyses de Sartre sur « l'amour courtois », qui auraient été rédigées entre la mi-1948 et la fin de l'année 1949. Nous avons déjà cité le manuscrit « Pour une psychologie de l'homme féodal » dans notre section consacrée aux impossibilités d'une union mystique via l'amour. Sur l'honneur, les remarques de Sartre au sujet de la mort sont particulièrement importantes (il y montre la place de la mort dans une société « réelle » ou « abstraite », et les différents sens qui peuvent lui être donnés). Cf. « Pour une psychologie de l'homme féodal », *TM*, n° 645-646, 2007, p. 76-123, sp. 104-105.

[2180] « MH », p. 301.

[2181] Pour reprendre une catégorie derridienne mobilisée notamment dans *Spectres de Marx*, *op.cit*.

[2182] Sur cette phrase, voir l'article déjà cité de L.-E. HALKIN, « Pour une histoire de l'honneur », p. 433 et cet autre article du même auteur : « Tout est perdu fors l'honneur », *Tendances*, tome I, 1936, p. 70-74.

[2183] « MH », p. 386.

Dans l'ordre du normatif, l'*ethos* de l'honneur est révélateur du paradoxe d'une morale confrontée à l'Histoire. Elle pose un inconditionnel au sein des conditions, par rapport à celles-ci, tout en renvoyant à un absolu qui les dépasse. « Il est toujours possible de sauver l'honneur », mais l'honneur s'impose comme un objectif éthique à un sujet qui semble d'autant plus libre qu'il sauve l'honneur, cependant qu'il est conditionné à le faire par les normes sociales de son époque, de sa classe, de sa famille. C'est toute la question de la limitation interne/externe de l'éthique que Sartre fait ressortir avec cet exemple qui a aussi l'intérêt de révéler comment, par-delà les différences historiques, l'expérience éthique se vit d'autant plus intensément qu'elle se confronte à *la* limite qui la singularise par rapport à toutes les autres expériences.

Cette limite est celle de la mort. Ce n'est plus la borne extérieure de *L'Être et le Néant*, mais un avenir assumé et, par là, intériorisé. Avec la *praxis* dirigée par l'appropriation de normes historiquement produites, « qu'on défende son honneur féodal [ou un autre droit] […] il vient un moment où l'on "met sa vie sur la table" ».[2184] «Mettre sa vie sur la table », c'est-à-dire la risquer en la portant jusqu'à la limite où elle n'est plus. Cette limite est soulignée avec l'honneur à sauver dont l'usage didactique est synthétique. Le cas de la mort rapporté à l'éthique est pluralisé avec d'autres exemples. Celui du mensonge (le mari qui choisit de ne pas dire à sa femme qu'elle est atteinte d'une maladie grave pour préserver son bonheur[2185]). Celui du silence sous la torture (avec les cas de Brossolette, de Fučik et d'Alleg[2186]) et de l'impératif de survivre quel qu'en soit le prix (avec l'exemple des survivants des camps d'extermination[2187]).

L'exigence de préserver l'honneur s'entend donc comme un impératif à sauver, avant une nouvelle restructuration du champ pratique qui produira une *nouvelle* conjonction moyens-fin — laquelle n'ôte pas à l'éthique son caractère inconditionnel et la singularité de son approche du monde. Il y a simplement que la nouveauté du normatif dans l'Histoire révèle « [la] possibilité inconditionnelle [qui] se manifeste dans sa vérité [à chaque fois] sur la ruine des fins conditionnelles ». Les situations-limites (où l'honneur et la sincérité sont mis à l'épreuve) font sortir le sujet de son relatif confort moral pour révéler ce qui constitue l'approche éthique dans sa pureté. Son radicalisme réside dans la détermination d'une fin inconditionnelle, engendrée par les situations historiques, qui manifeste « la dialectique de l'inconditionnel et du conditionné ». Par rapport à sa *Critique,* Sartre n'élabore pas une nouvelle armature conceptuelle. En revanche, le manuscrit fait ressortir les grandes idées des notes précédentes sur la morale (invention, nouveauté), en les mettant en avant par des exemples qui confrontent la morale directement ou indirectement à la mort.

C'est l'occasion de revenir sur le christianisme et la damnation, de retracer les évolutions entre catholicisme, Réforme et Contre-Réforme par rapport aux thèmes du salut et du travail, de la vérité et du péché. Est-il moral de travailler pour son salut et est-il valable de conditionner, *casuistiquement*,

[2184] *Ibid*., p. 388.
[2185] *Ibid*., p. 336-346.
[2186] *Ibid*., p. 361-364.
[2187] *Ibid*., p. 364-365.

l'inconditionné? N'est-il pas contradictoire, sur un plan éthique, d'être un puriste, voire un puritain de la vérité[2188]? Comment penser le salut de l'humanité si celle-ci est libre pour pécher, donc *libre pour le Mal*? Et comment soutenir que la bonté humaine donne du sens, à la fois, à une œuvre salutaire des hommes ici-bas, et à la grâce de Dieu pour l'au-delà[2189]? Les développements historiques ont chacun l'intérêt de mettre en avant ce point :

> La brusque apparition de la mort, comme indépassable subi, éclaire tout à coup la détermination éthique […]. La mort comme fait irréductible dégage l'opposition de deux éthiques. […] la mort à venir révèle l'impossibilité d'être inconditionnellement l'homme de cette société et la possibilité conditionnelle et relative de réaliser *en partie* le type humain proposé.[2190]

L'importance conférée au risque de mort amène à interroger le rapport éthique à l'avenir. Sartre précise en quoi le radicalisme éthique suppose un dépassement du destin, dépassement qui est aussi un renversement. C'est l'avenir pur qui offre à voir autre chose que la production du futur par le passé sur le mode de la préfabrication. En effet, l'avenir pur relève d'une forme de grâce dans le rapport au temps. Ce n'est pas la grâce d'un miracle extérieur à soi, d'un secours inhumain, ni celle de l'optimisme des Contre-Réformés[2191]. C'est celle d'une révélation que le sujet éthique produit et perçoit avec la valeur posée (ce non-être qui *doit* venir à l'être) de telle sorte que « [sa] liberté pratique se découvre ». L'expression de cet avenir pur est celle de l'invention, c'est-à-dire le « pouvoir absolu d'asservir le monde à l'homme », le « moment où la liberté s'atteint elle-même avant de se perdre […] [fournissant] la preuve dialectique que l'*ethos* est possible »[2192]. Invention qui est à la fois l'indice et le moment du processus par lequel un sujet « met en question [sa] facticité [et la récupère pour la] […] mettre au service de la fin poursuivie ». Dit autrement : « c'est la possibilité de me produire comme sujet pur d'intériorité en subordonnant ma vie à la réussite de l'entreprise comme si c'était ma fin qui avait suscité dans le monde historique ma facticité comme l'unique moyen de se réaliser. »[2193] D'où cette définition de l'avenir pur avec l'inconditionnel :

> [il] me donne la possibilité permanente d'opérer une rupture de contact avec l'être (c'est-à-dire avec l'être passé) et de me retourner sur celui-ci pour le remanier en fonction de la norme.[2194] […] l'avenir pur me fera sujet pur si je produis comme m'étant donné ce passé de toute éternité en fonction de l'acte à faire. La présence de la norme comme avenir pur se manifeste à moi comme ma possibilité […] de remonter le cours de ma vie et d'aller au-delà de ma naissance pour me produire moi-même en produisant le monde avant moi tel qu'il me fasse naître inconditionnellement capable de réussir l'entreprise éthique. […]. Cet avenir pur n'est pas indéterminé […]. Mais il est *imprévisible*.[2195]

Imprévisibilité fondamentale d'une conception de l'avenir qui met l'accent sur la dimension de non-savoir travaillée par les *Cahiers pour une morale*. Cette dimension travaille elle-même le rapport de chacun

[2188] *Ibid*., p. 325-326.
[2189] Voir la p. 395.
[2190] *Ibid*., p. 338-339.
[2191] *Ibid*., p. 326.
[2192] *Ibid*., p. 358-359.
[2193] *Ibid*., p. 366.
[2194] *Ibid*., p. 367.
[2195] *Ibid*., p. 368.

à sa propre mort tout en faisant du risque de la mort prochaine l'occasion de vivre l'épreuve des conflits et des singularités d'une appréhension éthique du monde et du temps. L'infinité qui ouvre et ferme à la fois l'impératif sur sa propre assomption (le « non-être *doit* venir à l'être ») ne projette pas un salut dans l'au-delà. Je peux, certes, m'appuyer sur mon passé éthique (je n'ai pas parlé plus tôt sous la torture) pour en constituer un exemple à la façon d'un récit biblique (exemplification de la grâce). Reste que l'exemple constitué est le mien, qu'il relève d'une dimension supra-historique de ma propre histoire, et qu'il est avant tout là à titre d'assurance, pour le présent et l'avenir, de ce que « l'inconditionnellement possible n'est pas une mystification, […] [qu'il] a été réalisé »[2196]. Avec l'idée d'un « inconditionnel imprévisible », Sartre propose une lecture de la morale et de l'Histoire qui maintient vivante leur tension. Pas de *sacrifice* de l'une pour l'autre, mais un *exercice* pour comprendre avant tout ce qui fait le nœud de cette tension, c'est-à-dire une « tentative pour restaurer l'instance morale » en formulant le problème de l'idéalisme et de l'éclectisme (conférences de Rome), celui de l'inconditionnel et des conditions/conditionnés (conférences de Cornell)[2197].

La difficulté est sensible lorsqu'on se demande si la valeur de la vie suppose de tout faire pour la sauver. Après l'exemple de l'honneur, nous choisissons d'insister sur l'affaire des mères infanticides de Liège (ou l'affaire du Softénon). Le cas date de 1962. Sartre le présente ainsi au verso de l'un des feuillets du texte :

> Un produit médical [le Softénon] qu'on croyait un calmant inoffensif amène de telles modifications à l'embryon que les femmes qui en ont usé accouchent de monstres c'est-à-dire d'enfants pour qui les possibilités d'un enfant normal (c'est-à-dire ses chances d'avenir) se changent en impossibilités. Bref qui […] vivra sa vie comme frustration perpétuelle. Certaines futures mères se sont fait avorter. D'autres, après l'accouchement, sont allées jusqu'à l'infanticide. Ces conduites ont donné lieu […] à des débats axiologiques. […] La contradiction n'était pas seulement d'un individu à l'autre, d'un groupe à l'autre. Elle était à l'intérieur des individus. Comment en définir les termes? […]. L'impératif, lié aux survivances théologiques, concerne la vie elle-même. Il faut préserver à tout prix la vie d'un enfant. […].[2198]

L'autre terme de la contradiction concerne la valeur de cette vie, non pas en tant que norme naturaliste (la vie comme phénomène naturel *vivant*), mais en tant que norme éthique (rendant compte de « l'avenir comme nécessité de la liberté par-delà toutes les déterminations passées »[2199]). Celle-ci déplace l'ancrage naturel et son usage chrétien[2200], pour interroger la valeur d'une vie de sous-humain. C'est l'occasion de rompre avec les représentations et les comportements autour du mythe de la bonne nature, avatar du mythe de la perfection continuée de la création divine — la nature délivrera les parents d'un enfant surnuméraire ; il faut donc la laisser faire ou, en termes théologiques, considérer que la mort d'un être monstrueux adviendra selon la seule volonté de Dieu[2201].

[2196] *Ibid*., p. 372. Sartre parle ici de « concours supra-historique, [d'] une grâce » relative à l'inconditionnel déjà vécu, mais envisagé pour la suite (ajoutant : « [cet] inconditionnel reste imprévisible […] [on peut seulement] le vouloir et parier ».
[2197] Au début de « RdÉ », p. 14. C'est aussi formulé à la p. 392 des notes de « MH ».
[2198] Le résumé est dans la note 65 des p. 98-99.
[2199] *Ibid*., p. 98.
[2200] « RdÉ », p. 24 : l'idée selon laquelle « il faut préserver la vie à tout prix et particulièrement celle d'un enfant » est en réalité un impératif lié « aux survivances du théologisme féodal ».
[2201] *Ibid*., p. 27 : « Dieu nous l'a donné, Dieu nous l'a ôté ».

La norme éthique défendue par Sartre soumet le choix de la mort et de la vie à la liberté humaine. D'abord, la norme a une fonction d'instauration. Elle participe d'une entreprise fondatrice qui révèle que celle-ci n'est pas qu'une catégorie de faits, mais une sollicitation de l'avenir pur à un individu conscient des possibilités et des impossibilités du temps présent[2202]. Les mères infanticides choisissent la non-naissance de l'enfant en gestation, ou la mort du nouveau-né, pour faire un pas vers cet avenir qui refuse les répétitions et les failles du système en acte. À ce niveau, c'est sur l'exigence de sauver l'éthique d'une dissolution dans une stricte factualité sociale que Sartre peut définir l'avenir pur et rapprocher la position des femmes du Softénon du « prolétariat sauveur » de Marx. Les unes, avec l'autre, dénoncent un ordre du monde par l'appel d'un temps inédit à venir. C'est ce temps (ou avenir pur) qui « esquisse un système futur […] va[lant] la peine de détruire [*ce*] système », « c'est « la négation *vivante et concrète* — et pratique — du système présent »[2203], ou encore « [l'] avenir qui se dévoile comme négation à effectuer »[2204]. Mais les mères de Liège, à l'inverse du supposé « prolétariat messianique » tel qu'il apparaît dans la *Contribution à la philosophie du droit de Hegel*[2205], ne s'inscrivent pas dans la représentation spécifique du temps à venir, c'est-à-dire comme un groupe d'individus seul susceptible de délivrer une humanité soumise aux mouvements répétitifs de l'aliénation des rapports *physis*-anti-*physis*. C'est que les femmes infanticides sont dans la contestation présente : « elles affirment une conduite unique et sans retour prévisible […], elles manifestent par leur meurtre des enfants qu'il y a une possibilité inconditionnelle de les éviter. »[2206] Par conséquent, il y a insistance sur la force de transformation de la *praxis*, sans que l'aliénation soit laissée de côté. La situation de conflit éthique exprimée par les actes des mères liégeoises est révélatrice de la contradiction vécue entre passé-présent et avenir. Au demeurant, cet avenir n'est pas absolument séparé de ce qui précède, cela même dans sa pureté : « la nécessité de [la] transformation [de l'un par l'autre] est donnée au cœur du passé-présent » et « [l]'avenir comme réalité encore voilée […] est le sens même du passé-présent […], il apparaît au cœur du non-sens et de l'aliénation comme possibilité inconditionnée pour le passé-présent d'avoir un sens. »[2207]

Le choix de la mort des fœtus et des enfants a valeur de sacrifice éthique. Sacrifice qui relève d'une fin impérative : « réclamation d'une société où l'ensemble des techniques permettront à tous les enfants de naître avec toutes les chances », à laquelle est indexée cette fin provisoire : « réclamation d'une vigilance accrue (qui est immédiatement possible) et des créations (par inventions de moyens de contrôle plus sérieux »[2208]. La gravité de l'acte s'entend par rapport à une situation qui provoque le type de jugement suivant : « Plutôt la mort que ».

L'analyse qui en est proposée montre une refonte de l'impossibilité éthique énoncée dans le *Saint Genet*. La perspective change, car Sartre ne se demande pas ici *à quelles conditions* l'éthique est possible

[2202] *Ibid*., p. 30.
[2203] *Ibid*., p. 34. Sartre souligne.
[2204] *Ibid*., p. 38.
[2205] On y consacrera un développement dans la partie suivante.
[2206] « RdÉ »., p. 42.
[2207] *Ibid*., p. 38-39.
[2208] *Ibid*., p. 43.

aujourd'hui. Il s'appuie sur *aujourd'hui* (les années 1960-64) pour faire ressortir les vérités de l'éthique (vérités des fins, des moyens, des normes, des biens et des valeurs) et montrer vers quoi elles tendent. Le prisme phénoménologique émancipe cette morale sartrienne des théories morales et des observations sociologiques, et il est d'autant plus éclairant qu'il se double de la ligne du militantisme. Ainsi, faut-il sauver la vie à tout prix? Ou encore s'appuyer sur cette phrase de Malraux pour régler définitivement le problème : « Une vie ne vaut rien, rien ne vaut une vie »[2209]?

Sartre montre que non. D'une part en convoquant la notion de *vie intégrale* — empruntée à Marx[2210]. D'autre part, en refusant la passivité optimiste d'une telle approche. C'est ce que l'exemple des mères infanticides fait ressortir. En effet, leur « acte n'est pas position tranquille d'une valeur : il est dès le départ révolte, lutte entreprise contre un état de choses au nom d'un sens à venir de l'homme ». Il coûte de lutter contre l'état de fait, justement parce que la source de ce combat est une injonction (et une vérité) éthique : se fait jour, dans l'impossibilité morale vécue au présent, la « possibilité inconditionnelle et future que tous les nouveau-nés soient promis à la plénitude, à l'intégralité de la vie humaine ». Sartre se refuse à la définir. Signe d'une carence? Le format de la conférence pourrait être pris en compte. L'objectif du propos aussi. Il n'est pas tant question de construire une solution philosophique que de formuler avec précision le paradoxe de l'éthique, du sein de ce qui constitue l'approche éthique. La justification apportée est existentielle et morale elle-même : « cette plénitude n'est pas définie parce qu'elle n'est même pas concevable. Elle est affirmée comme l'avenir inconditionné de l'homme ». Viser une plénitude totale, ce n'est pas dénombrer ses parties, mais la considérer seulement comme devant être, parce que telle est la manière dont elle apparaît à celles qui font le choix du sacrifice pour un autre ordre du monde à venir.

Le retour au cas du Softénon est un révélateur de la pauvreté éthique du mot de Malraux. La phrase extraite des *Conquérants* — selon les précisions apportées un an plus tard, avec les conférences de Cornell — « dévoile le paradoxe éthique », mais choisit de privilégier un cinglant du style par rapport à la signification :

> [la] formulation reste assez obscure du fait que [l'écrivain] se place à deux niveaux structurels différents. "Une vie ne vaut rien" : cela signifie la vie n'est qu'un bien, elle doit être subordonnée à la réalisation des possibles inconditionnels [idée bourgeoise : la vie se reproduit sans difficultés, "elle n'est donc qu'un donné, le moyen de l'action"]. […]. Par contre lorsqu'il [Malraux] ajoute : "Rien ne vaut une vie", il se place au niveau où la reproduction de la vie est un impératif catégorique ou […] une valeur fondamentale. Ici la vie n'est pas un *donné* […] mais une fragilité, une imperfection […] qui exige d'être maintenue et réalisée dans sa plénitude contre un univers hostile.[2211]

[2209] A. MALRAUX, *Les Conquérants* [1928], cité dans « MH », p. 317.

[2210] La notion intègre l'être-social de l'homme (il inclut « La vie individuelle et la vie générique de l'homme [qui] ne sont pas *différentes*… », K. MARX, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 90) et la forme de vie autrement « élevée » visée par l'émancipation « intégrale » de la classe ouvrière (voir K. MARX, *La Guerre civile en France*, Paris, Éd.. Sociales, 1968, p. 46). Nous lisons et nous référons à l'article de L. SÈVE, « Marx et le libre développement de l'individualité », dans *Droit et liberté selon Marx*, sous la direction de G. PLANTY-BONJOUR, Paris, PUF, « Travaux du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx », 1986, p. 87 à 124. Parler de « vie intégrale », c'est s'opposer à l'idéalisme et à l'historiographie bourgeois. Sartre va explicitement dans ce sens lorsqu'il affirme : « L'homme n'existe pas […]. Je ne vois pas d'homme, je ne vois que des ouvriers, des bourgeois, des intellectuels » (dans « Jean-Paul Sartre répond », L'Arc, n° 30, octobre 1966).

[2211] « MH », p. 318.

« Une vie ne vaut rien, rien ne vaut une vie », où le chiasme et l'antanaclase favorisent l'opacité du sens plutôt que l'inverse. Le cas du Softénon montre, par les actions, ce que la littérature obscurcit :

> [l'acte extrême des mères de Liège] réconcilie en lui les termes de la contradiction originelle où *la vie humaine est valeur absolue*, mais en tant qu'elle est possibilité de réaliser en soi et pour soi — et par — les autres l'*homme intégral*. Il n'y a pas de distinction possible — au niveau de la norme — entre la vie comme plénitude humaine et l'homme comme organisme pleinement vivant.[2212]
>
> […] l'homme intégral doit être possible à la condition que l'autre terme de l'alternative, constamment présent, soit le refus de vivre en sous-homme.

Cela autorise-t-il à placer cet avenir dans le passé? Au lieu de viser le passé comme futur, il faut, préférablement, prendre conscience de l'irréversibilité d'une temporalité qui se met en scène par l'avenir humain que les hommes en se donnent, en dépit et avec le non-savoir par lequel ils le font. S'il est possible de *sauver l'humanité* de la sous-humanité et des mythes qui la maintiennent, s'il est possible, par là, de *sauver l'éthique*, c'est en maintenant actif ce processus d' « avènement de l'homme comme avenir inconditionné et de […] destruction [en soi] de la sous-humanité »[2213]. Cela suppose de débusquer trois approches morales qui contribuent à soumettre les hommes à une *sous-humanité* produite comme *humanité fétiche*. Reprenons la typologie de Sartre :

> 1. La conscience malheureuse qui consiste à « vivre le conflit en le sachant insoluble » (fausse solution dénoncée comme la position des faibles).
>
> 2. L'éthique de Nietzsche qui prétend « instaurer le règle du surhomme » (solution illégitime car favorisant l'inexistence de l'humain entre la surhumanité et la sous-humanité).
>
> 3. La morale opportuniste qui se replie sur l'idée selon laquelle « il faut limiter l'espèce humaine » (solution illusoire de facilité qui reprend à son compte la production, ininterrogée, d'une inhumanité sur le plan de l'anti-*physis*.[2214]

Dans les conférences de Rome, Sartre affine son jugement. Il voit dans le besoin le moyen nécessaire qui s'exprime dans la vérité éthique. Car le besoin est l'expression d'un manque actif qui fait naître la *praxis*. De plus, le besoin, loin d'être une pure réclamation, manifeste la nécessité de la fin (et de la faim) à satisfaire dans un milieu sans possibilités offertes. L'image illustrant cette dynamique d'action est celle des « alouettes qui ne tombent pas toutes rôties dans la bouche »[2215]. Il y a, avec le besoin, « position d'impossibilité en tant que le monde est ce qu'il est », mais aussi affirmation, rapportée à l'avenir, de la « nécessité de ce que l'objet soit possible », dans une possibilité, par-delà l'impossible, faisant de l'environnement un champ pratique susceptible de réaliser la fin. En effet, « [l]e mouvement vers l'assouvissement, c'est-à-dire vers l'homme complet, se présente *comme mouvement* vers ce qui n'a jamais été. […] entre les besoins et leur assouvissement intégral, il y a le monde et le temps »[2216].

C'est au sein de cette époque et avec l'articulation besoin-assouvissement que l'inconditionné kantien « Tu dois donc tu peux » est à revoir de la façon suivante : « Tu dois affirmer pratiquement l'homme

[2212] « RdÉ », p. 43.
[2213] *Ibid.*, p. 50.
[2214] *Ibid.*, p. 364-365.
[2215] Elle est prise notamment dans « MH », p. 352.
[2216] « RdÉ », p. 73-74.

parce qu'il t'est toujours possible de supprimer le sous-homme en ta personne et en celle de ton oppresseur »[2217]. Autrement dit, le salut de la morale va avec celui de l'humanité, selon la thèse suivante de l'être humain en tant qu'être de besoin :

> l'homme est notre possibilité fondamentale et c'est une possibilité qui se manifeste, aujourd'hui comme hier, sous forme de dénonciation violente de l'impossibilité actuelle d'être homme […]. L'homme est l'être de l'homme : cela veut dire qu'il a à se faire. Ici. Maintenant. Partout et toujours. Il n'est ni sera jamais d'homme dont l'avenir ne soit l'homme. L'homme se définit par l'impossibilité : cela veut dire par la survivance normative du non-homme qu'il est. Le "Tu dois donc tu peux" signifie la possibilité permanente et *normative* de faire que l'homme existe et disqualifie l'impossibilité *de fait* qu'il existe aujourd'hui.[…]. Ainsi l'avenir pur comme possibilité inconditionnée se manifeste comme un au-delà permanent de l'impossible[2218].

Passage de la plénitude de l' assouvissement personnel (valeur compréhensive de la satisfaction *des besoins*) à celle, extensive, de la possibilité pour chacun et tous de remplir pour soi/autrui, par soi/autrui, la lacune originelle de son être (valeur extensive de la satisfaction des besoins *de tous*). On aboutira à la synthèse compréhension-extension où l'intégralité englobe, au singulier, la totalité des possibilités de vie humaine : « Il n'y aura aucun homme intégral tant que chaque homme ne sera pas tout l'homme pour tous les hommes ».[2219]

Résidu de l'humanisme universel des chrétiens? Non pas, puisque Sartre à la fois reconnaît que cette universalité à produire ne dépend que des besoins et du travail de l'homme, et présente la motivation de l'avenir meilleur avec l'envers négatif des moyens pour le réaliser. Ni optimisme, ni pessimisme, mais réalisme d'une éthique radicale : « Il ne faut pas croire qu'on peut maintenir la *pureté de la* praxis. […]. Mais il faut savoir [que l'impureté de l'aliénation] ne peut jamais *perdre l'homme pour toujours*. »[2220]

Dans ce que certains ont appelé un « prométhéisme » du texte ou un « optimisme prométhéen » (E. Bowman et R. Stone[2221]), on lit surtout une injonction, dans et par l'éthique, à réaliser une certaine idée de l'humanité. Cette lecture est affirmée, sans reposer spécialement sur des « Questions de méthode » : Sartre n'élabore pas une méthodologie spécifique au projet de sauver la morale de son ingestion par la religion et par l'Histoire. Il sauvegarde l'éthique en affirmant sa réalité et en montrant ce qui y participe comme une racine (le besoin), sans donner à celle-ci ni l'horizon d'une pureté absolue, ni une méthodologie avec une conceptualisation constitutive[2222]. Prométhéisme et catastrophisme éclairé, ou lucidité d'une approche affirmative, sans mythes, ni illusions, mais sans fondations non plus. La position est celle d'une affirmation dite *malgré tout*, à la façon d'une injonction informative : il faut que l'éthique soit, et elle ne peut être que par le moyen du besoin, ce qui n'implique pas que soient négligées ni les insuffisances des perspectives envisagées, ni les possibilités (à venir) et impossibilités (de fait) en relation avec l'aliénation.

[2217] *Ibid*., p. 88.
[2218] *Ibid*., p. 96-99.
[2219] *Ibid*., p. 99.
[2220] *Ibid*., p. 113.
[2221] E. BOWMAN et R.V. STONE, « Dialectical Ethics », article cité, p. 213.
[2222] Voir J. SIMONT, « Morale esthétique, morale militante : au-delà de la "faribole"? », p. 42-43.

Si l'éthique est sauvée par cette approche consistant à montrer qu'il y a bien une réalité des normes éthiques irréductibles aux observations néo-positivistes, elle n'est pas conceptualisée dans sa réalisation future par un moyen qui serait un moyen de salut absolu. L'éthique ne se fera pas sans le besoin, mais ce dernier n'est pas qu'un opérateur de comportement éthique concrétisant les représentations autour de l'homme intégral. Avec cette notion, on reste apparemment dans la position duelle d'un matérialisme existentiel, et dans celle d'un *focus imaginarius* nécessaire pour donner du sens à la morale dans l'Histoire et à l'Histoire elle-même. Position d'un idéal régulateur? Surtout idée affirmée comme une fin pour redoubler, malgré les carences de l'approche, l'affirmation de l'éthique. Un *devoir-être du devoir-être* dont la fonction est pratique. La double faille de l'approche sartrienne, présentée par Juliette Simont, peut être vue comme une manière de renforcer et d'étendre l'injonction à agir librement pour une humanité plus complète.

La possibilité d'une telle *praxis* est dite par sa réalité dont chacun peut prendre conscience avec d'autant plus d'intensité que sa vie est mise sur la table, lorsque le besoin s'impose impérativement, dans et par la confrontation à la fin de l'existence. Une telle conception de l'éthique, malgré ses manques définitionnels et conceptuels, apparaît comme imparable puisqu'elle repose sur ce que l'humanité ne peut pas négliger. Sartre produit une justification réaliste de l'éthique, en l'appuyant sur le besoin. Ce n'est pas le salut par une résurrection divine. Pas non plus l'effet d'une rédemption rattachée à la conception de l'origine peccamineuse du monde humain. Avec le besoin, le salut de/par l'éthique est matérialiste et existentiel (ce qui se retrouve dans la notion d' homme intégral). Il paraît entraîner un horizon de sens optimiste sans être mystifié et aveugle aux difficultés de la réalisation de la fin éthique. Via le besoin, l'auteur ne néglige pas la reconduction d'une négativité qui est l'envers comme la condition d'une invention morale renouvelée : « l'homme est notre possibilité fondamentale et c'est une possibilité qui se manifeste, aujourd'hui, comme hier, sous forme de dénonciation violente de l'impossibilité actuelle d'être homme. »[2223]

Néanmoins, Sartre n'en restera pas là. En 1965, pour les conférences de Cornell, il reconnaît finalement que la morale du *besoin* n'est pas une véritable morale. En effet : « Il n'y a pas de morale du besoin », puisque l'homme du besoin est pris dans la nécessité de la survie. La vie éthique est plutôt une affaire de *désir*, c'est-à-dire de représentation où « la *possession* d' [un] objet […] [est vue en tant qu'elle] doit me faire *être* ce que je ne suis pas »[2224]. Sauf que ce désir ne vient pas de la lacune ontologique du pour-soi. Il vient *par l'autre* qui transforme le besoin en désir avec ce que Sartre appelle : l'« *imago* d'ordre pratique », la valeur marquée du sceau de l'impuissance, la machine infernale d'une culpabilité dépassée par une innocence impossible, « la punition qui purifie », le « besoin culpabilisé »[2225]. La synthèse proposée

[2223] « RdÉ », p. 96.
[2224] « MH »., p. 404-405.
[2225] Voir les p. 404-408.

fait le constat d'un radicalisme éthique qui a partie liée avec sa propre impossibilité, et qui n'existe paradoxalement que par elle : « Dans le domaine de l'homme fils de l'homme, l'assouvissement vient à l'enfant comme impossibilité de vivre vaincue par l'autre. »[2226]

Juliette Simont, dans l'article « Morale esthétique, morale militante : au-delà de la "faribole" », a insisté sur ce qui distingue les deux approches de la morale entre 1964 et 1965. Sartre défend une approche significativement plus noire de l'éthique dans une sorte de « pessimisme réaliste » :

> Élaborer la véritable éthique […], élaborer l'éthique du radicalisme, est une entreprise impossible, sauf à devenir elle-même une morale aliénée. […]. Il y a inconditionnalité quand l'avenir pur est soumis à un passé inerte et répétitif. Cette formulation a quelque chose d'absurde et d'insoutenable : elle rend compte pourtant de la réalité de l'éthique.[2227]

Même ce qu'il peut y avoir de supra-historicité ou de trans-historicité dans la morale (avec l'image de la grâce, par exemple) est repris par l'Histoire. C'est que « [Sartre] ne croit plus à […] une norme à partir de laquelle réaliser l'homme intégral ». La morale n'est finalement sauvée de la « faribole » qu'à la condition d'être pensée avec sa propre impuissance et d'être inscrite dans une histoire qui, au lieu d'être débordée et dépassée par elle, la déborde et la dépasse toujours dans un complexe de liberté et d'aliénation, d'invention et d'inertie, d'inconditionnalité et de conditions. La notion de « l'homme *fils de* l'homme » remplace, dans le texte, celle de « l'homme intégral ». C'est une direction du regard qui change entre une conférence et l'autre. L'avenir pur n'est plus la priorité tandis que Sartre élabore, à la fin du manuscrit, son éthique du désir. Il se tourne, plutôt que vers le non-savoir de cet avenir imprévisible, vers le savoir nécessaire qu'il y a à produire du passé d'un sujet constitué en sol fautif et culpabilisant par l'Autre. Il n'est pas anodin que le texte soit contemporain de l'intense travail de remaniement des études sur Flaubert qui donneront deux articles et des analyses constitutives des trois tomes de *L'Idiot de la famille*[2228]. C'est d'ailleurs avec des réflexions sur des traits de la morale flaubertienne que Sartre écrit et termine la cinquième partie du manuscrit pour Cornell : une « morale de privilégié », une morale cérémonielle et doloriste dont le sens essentiel est le « rachat par l'échec », le « témoignage de l'impossibilité de l'homme »[2229]. Le désir étant celui d'une pureté édénique, en deçà et par-delà la machine infernale, qui favorise son mécanisme : c'est-à-dire un désir de justification, d'une justification inaccessible parce qu'aliénée à l'autre qui est vu comme le sauveur de l'innocence alors qu'il est celui par qui la culpabilité vient au sujet éthique. Selon les mots de Juliette Simont :

> le manque principiellement impossible à assouvir […] s'inassouvit dans la mesure même où il s'assouvit — par l'Autre —, et projette cet impossible assouvissement dans "un être par-delà l'être", devoir-être, "restitution de la pureté édénique", "création ou recréation de son être" : la coïncidence rêvée comme norme ou devoir-être ; "désir de justification", d'une justification inaccessible qui, en retour, "justifie le désir" à ne pas l'atteindre, ou, en deçà du devoir-être comme coïncidence réalisée, à se mouvoir dans un espace de déperdition constante, où la norme est norme

[2226] *Ibid.*, p. 408.
[2227] J. SIMONT, « Morale esthétique, morale militante : au-delà de la "faribole"? », art. cité, p. 50.
[2228] Cf. la chronologie de G. PHILIPPE, « *L'Idiot de la famille* : repères chronologiques », *Recherches & Travaux*, n° 71, 2007, p. 177-180.
[2229] « MH », p. 405-408.

> de l'Autre, où l'assouvissement inassouvi, où l'exigence normative se relance de son inaccomplissement même, comme devoir-être… L'éthique, en somme, comme émanation vénéneuse de l'impuissance, la reconduisant infernalement.[2230]

S'observe le caractère impossible d'un salut par une éthique qui, forte de la puissance transformatrice du besoin, révèlerait et réaliserait, à travers la *praxis*, la possibilité de refuser les impossibilités factuelles en vue de réaliser l'homme intégral. La reprise des notions d'enfer, d'innocence, de faute et de culpabilité pousse à se tourner vers ce qui les produit et les maintient. Il importe donc de revenir sur cette « morale de privilégié » où le raffinement du désir, éminemment exprimé dans celui de la création esthétique, est à la fois le berceau et le tombeau de l'attitude éthique. La vérité de la morale ne passe plus vraiment son flambeau à travers l'Histoire et ses conditionnements[2231]. À la façon de la vérité, l'éthique pure est un « indépassable qui passe sans qu'on s'en aperçoive et sans avoir été jamais réalisée », à l'image d'un « flambeau au mausolée de l'histoire »[2232]. La distance est sensible par rapport au courrier de Marathon qui sert à imager le dépassement possible de soi, dans le dernier souffle d'une œuvre vivante, faite pour l'époque et non pour les siècles à venir : « On dit qu' [il] […] était mort une heure avant d'arriver à Athènes. Il était mort et il courait toujours ; il courait mort, il annonça mort la victoire de la Grèce. »[2233]

Mais distance sensible ne veut pas dire opposition car, dans les deux cas, sur la littérature et sur la morale, ce qui est justifié, c'est une approche du *fini*. De la même manière que l'homme n'est pas perdu absolument par l'Histoire, il n'est pas définitivement sauvé. On fait son salut avant tout au sein d'une situation, avec les moyens du bord : moyens aliénants dont on pourra faire quelque chose de constructif, ou moyens constructifs qui deviendront des moyens aliénants selon les nouveaux paramètres historiques et les nouvelles normes éthiques. D'où l'importance de garder à l'esprit la réalité permanente de l'inertie de l'Histoire et de penser, même les aspirations inconditionnelles du sujet moral, à l'aune de ses conditions et de ses échecs passés et futurs. De ce point de vue, la philosophie morale de Sartre (avec ses insuffisances et le choix de rapporter sans cesse l'éthique à l'Histoire) réalise cette tâche que Daniel Giovannangeli reconnaît à l'ontologie : penser « l'infini dans le fini »[2234], la supra-historicité dans l'historicité, ou le trans-historique dans l'Histoire. On gagnera à relire Derrida à la lumière des problématiques sartriennes : n'y a-t-il pas, précisément dans ces difficultés éthiques, un « non décidable » qui serait à la fois le poids et l'élan de toute décision[2235]? On gagnera aussi à relire les morales sartriennes sous l'éclairage ambigu de l'ontologie de 1943, qui formule un désir (produire « une morale de la délivrance et du salut ») tout en traçant les lignes

---

[2230] J. SIMONT, « Morale esthétique, morale militante : au-delà de la "faribole"? », art. cité, p. 45-46.
[2231] Selon la thèse de M. PLANCK que Sartre reprend dans « Les racines de l'éthique » : « une vérité nouvelle en science n'arrive jamais à triompher en convainquant ses adversaires et en les amenant à voir la lumière, mais plutôt parce que finalement ces adversaires meurent et qu'une nouvelle génération grandit, à qui cette vérité est familière » (voir la note 64 de la page 96).
[2232] J. SIMONT, « Morale esthétique, morale militante : au-delà de la "faribole"? », art. cité p. 49.
[2233] « Écrire pour son époque », *SII*, p. 398.
[2234] D. GIOVANNANGELI, *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître de Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Paris, Bruxelles, Ousia, 2003, p. 112.
[2235] Nous renvoyons à la confrontation Sartre-Derrida que D. GIOVANNANGELI met en place dans le dernier temps de *La Passion de l'origine*, *op.cit.*, p. 116-117.

qui le rendent insatiable. *Un* salut est *un* mot de la fin, mais d'une fin qui demeure *en question*, sans solution définitive ni assurée.

Le parcours que nous avons effectué ici nous a permis de constater ce qu'il y a de particulièrement fragile dans un tel projet, en même temps qu'on a pu y voir à quel point la difficulté se retrouve dans les figures psychologique, physiologique, philosophique et éthique de la notion de salut. Pourquoi cette diversité et comment lui donner du sens? Il y a certes des tensions et des étages différents dans la réflexion sartrienne sur le salut, mais une cohérence dans un objectif qui forme une trame en croisant les moments et les espaces de la pensée de Sartre. Que ce soit au niveau de la psychologie, de l'ontologie-métaphysique et de la morale-éthique, l'exigence qui structure l'ensemble est celle d'un réalisme critique qui ne sacrifie ni le monde phénoménal, ni le sujet qui l'intériorise et s'y extériorise. Les *Carnets de la drôle de guerre* avaient déjà formulé le désir de cette double sauvegarde à travers le terme d'appropriation : comment réaliser « l'appropriation de cet absolu, la chose, par cet autre absolu, moi-même »?

Nul doute que cette finalité ne soit pas étrangère à une conception du salut qui hante Sartre aussi dans la morale du faire : « Je vois enfin que la recherche du salut était la quête d'une voie vers l'absolu »[2236]. C'est également cette voie qui se retrouve dans l'horizon des morales de 1947-48, de 1952 et de 1964. C'est contre cette quête fantasmée que Sartre veut mettre sa morale à l'endroit et les pieds sur terre, aussi bien à travers la notion de besoin qu'à travers celle de désir. La défense d'un pessimisme éthique s'éclaire à la lumière de cet quête d'un réalisme désillusionné qui n'est finalement compatible avec la quête de l'absolu qu'en tant qu'il le contrarie en permanence pour lui rappeler le désir qui l'explique de manière constitutive (désir de Dieu, désir de l'Autre).

D'où la difficulté pour faire tenir ensemble la phénoménologie et le cartésianisme, après s'être délivré du stoïcisme. D'où l'Idéal régulateur kantien qui rôde, dans des notes fidèles à critiquer les failles des morales édictées — la morale du devoir en tête. D'où le recours à une dialectique sans synthèse éclairée par ses résonances littéraires et historico-politiques. Sans oublier pour autant en quoi l'objectif d'une double sauvegarde est rendu autrement difficile par une complexification de la vie subjective dont *L'Être et le Néant*, entre autres, fait la théorie et dont les textes sur la morale montrent les nœuds au niveau pratique. Cette complexification, renforcée et problématisée par la rencontre et les rapports avec l'autre, exige une méthode elle-même si exigeante qu'elle porte le nom spécial de « psychanalyse existentielle » et qu'elle sera testée sans fin du *Baudelaire* jusqu'à *L'Idiot de la famille*.

Du coup, on est bien en droit d'interroger les lacunes d'une morale que Sartre n'a pas perdue ni sauvée tout à fait. Contre les morales de l'aliénation, l'éthique serait elle-même un impératif : c'est la thèse de Jeanson. Oui, mais c'est un impératif dont l'absoluité est finalement relativisée par le levier, le milieu et l'avenir finis de l'infini. La quête de l'absolu s'est faite critique de l'absolu, et les développements sartriens

[2236] *CDG*, p. 365.

sur la morale brillent en particulier par leur forte tension critique avec des usages du salut qui font signe vers un certain état de la société (passé ou présent : le protestantisme, la Contre-Réforme, le catholicisme actuel, etc.) et vers la littérature (le théâtre cornélien et le cas du salut de l'honneur, les conduites d'échec des écrivains désireux d'être rachetés par l'échec, etc.).

Quoique la littérature ait le mérite de donner à voir des situations où les thèmes de la perte et du gain, de la chute et de la rédemption, de la mort et de la résurrection, produisent toute leur épaisseur de sens, elle doit aussi être critiquée, au moins au niveau de la morale bourgeoise qui fait écrire les écrivains avec l'image du salut posthume en tête. C'est à l'idée maîtresse — le salut par l'œuvre, la gloire littéraire — de cette pratique que l'on doit s'intéresser. Les thèmes et enjeux éthiques, dans leurs évolutions singulières, croisent la ligne directrice du salut par l'art : possibilité d'un salut qui se rejoint, dans les deux cas, sur le point instrumental de l'invention[2237] ; possibilité qui a un sens sur un plan plus compréhensif qu'extensif, avec la conception ontologique de ce que peut le pour-soi en général, sans qu'il soit le simple produit des infrastructures économiques. Si cette possibilité sera, par la suite (dans la *Critique de la raison dialectique*) rendue effectivement et finalement impossible (exclue en tant qu'horizon d'un avenir éloigné), elle ne sera cependant pas congédiée à titre de besoin ou de désir problématique en 1964-65.

Il nous faut donc revenir à cette forme de salut : le salut par l'art. Forme qui fait commencer la vie littéraire (la mystification de l'écrivain) et qui la fait se terminer (par le procès de l'autobiographe). Ce dernier tableau nous amènera, d'abord, à mieux comprendre l'objectif plusieurs fois évoqué du soldat Sartre (l'appropriation du monde par le sujet), ensuite, à voir la confrontation du salut littéraire à l'Histoire (avec l'engagement et l'Apocalypse). Cela, surtout, sera nécessaire pour comprendre la transformation d'une obsession en simple accessoire, sous l'éclairage de l'injonction que nous lisons dans « Écrire pour son époque » : « le salut se fait sur cette terre, […] il est de l'homme entier par l'homme entier, et […] l'art est une méditation de la vie, non de la mort. »[2238]

L' homme *entier* anticipe l'homme *intégral* et rappelle que « l'homme est l'avenir de l'homme » (Ponge). Il est peut-être une sommation à écrire ; en tout cas, il est un appel : celui de voir quel type d'humain est l'écrivain qui recherche un salut absolu dans et par l'absoluité ambiguë d'une œuvre et d'une pratique. La confrontation à l'Histoire, si elle problématise la morale, reconfigure aussi l'approche littéraire du salut.

Dans un imaginaire que modèle le motif de la résurrection, l'écrivain se voit d'abord comme l'auteur de son propre salut, par l'intermédiaire de l'œuvre. Ersatz de la conciliation chrétienne difficile de la double approche du salut par les œuvres et du salut par la grâce. Dans une récupération de soi par le monde historique, le salut reçoit un coefficient de réalité et d'adversité : il se pense et se vit dans et par les rapports complexes avec autrui, ce qui transforme en profondeur le sens même de l'acte d'écrire. Au cœur de ce

[2237] Voir *EH*, p. 77 : « Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans les deux cas, nous avons création et invention. Nous ne pouvons décider *a priori* de ce qu'il a à faire ».
[2238] « Écrire pour son époque », *SII*, p. 390.

complexe, où l'écrivain s'interroge sur sa pratique dans un conflit entre désir littéraire et *praxis* politique, deux figures du salut apparaissent comme des lieux de ce qu'on peut légitimement appeler des « politiques de la littérature ». D'une part, le *topos* de la rédemption (le rachat du genre humain, la rémission des péchés de tous les hommes) ; d'autre part, le territoire d'une mémoire qui garde saufs les souvenirs (par le témoignage et ses conflits avec l'Histoire). Les deux espaces feront entrevoir un dernier lieu, problématique et conclusif : celui de la Terre promise.

RÉSUMÉ

L'objectif de notre thèse est d'interroger la place du salut dans l'œuvre de Sartre avec ses sources et ses aspects philosophiques autant que littéraires. Dans la perspective envisagée, l'idée de salut se pense comme une notion problématique. Elle sert notamment, dans les dernières lignes des *Mots*, à couper le fil directeur de l'écriture littéraire ; elle se pose, dans sa persistance et dans sa condamnation, comme une « notion impossible ». Afin de donner son importance au salut chez Sartre, on devra montrer comment « l'impossible Salut » de l'autobiographie de 1964 fait résonner des difficultés multiples en ce qui concerne, de manière large, la philosophie et la littérature, et, de manière plus précise, le mal et la confession, la religion et la théologie, le mysticisme, la vocation et le rachat . Partant du constat d'une certaine efficace de la notion de salut, il s'agira de porter au jour les restes religieux qu'elle implique et les tensions que ces restes produisent. Cela supposera de concevoir plusieurs formes de salut (la résurrection, la rédemption, surtout) et plusieurs théories du salut, religieuses (la grâce, le Jugement dernier, la rédemption, la Terre promise) ou profanes (le dévoilement phénoménologique, une éthique de la délivrance, des médecines et des méthodes pour préserver la santé). Nous ferons ce travail en quatre temps. D'abord, en nous appuyant sur un corps de doctrines et de pratiques chrétiennes (influences de la Réforme, critiques du catholicisme). Ensuite, en travaillant sur les écrits sartriens dans les marges du mysticisme. Ces deux entrées nous conduiront à explorer la situation du salut dans la phénoménologie et dans la morale qu'elle esquisse. Enfin, nous verrons ce que des politiques de la littérature et de la dialectique peuvent garder du salut, notamment quand elles vont dans le sens de l'eschatologie et du messianisme.

MOTS CLÈS

Sartre (1905-1980), salut, sotériologie, rédemption, résurrection, messianisme, apocalypse, eschatologie, théologie, christianisme, protestantisme, catholicisme, judaïsme, mystique, mal, impossible, dialectique, phénoménologie, morale, subjectivité, marxisme, esthétisme, (auto)biographie.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to focus on the place of salvation in Sartre's works, investigating its sources as well as its philosophical and literary dimensions. The idea of salvation will be analyzed as a problematic notion. At the end of *The Words,* it is used to disturb the literary writing process. As a seminal preoccupation in Sartre's texts, it could also be conceived as an "impossible notion". So as to underline the pivotal dimension of salvation in Sartre's thinking, we will examine how the "impossible Salvation", discussed in his 1964 autobiography, raises numerous issues regarding philosophy and literature, to a large extent, and, to some degree, about evil and confession, religion and theology, mysticism, vocation and redemption. In order to examine these difficulties, we intend to analyze salvation in its different meanings, figures (resurrection, redemption, above all) and sacred (God's grace, Christ's redeeming work, Last Judgement, promised Land) as well as secular theories ("saving the phenomena" and phenomenology, ethics of deliverance, medical practices, theses regarding health care and its methods). Having observed the efficiency of the notion of salvation, we will throw light upon the religious remains and the tensions they produce. Our analysis will be fourfold. After focusing on a set of Christian doctrines and practices (influences of the Protestant Reform, criticisms of the Catholic Church), we will investigate the question of mysticism in Sartre's works. These two aspects will lead us to explore the place of salvation in phenomenology and in the moral philosophy it outlines. Finally, we ask what a politics of literature and dialectics — especially one imbued with messianism and eschatology — might derive from the notion of salvation.

KEYWORDS

Sartre (1905-1980), salvation, soteriology, redemption, resurrection, messianism, apocalypse, eschatology, theology, Christianity, Protestantism, Catholicism, Judaism, mystique, evil, impossible, dialectics, phenomenology, ethics, subjectivity, Marxism, aestheticism, (auto)biography.

PSL
UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l' École Normale Supérieure

Sartre et la notion de salut

Soutenue par
Éva ABOUAHI

Le 15 décembre 2021

École doctorale n° 540
Lettres, Arts, Sciences Humaines et Sociales

Spécialité : Philosophie
UMR n° 8547 — Pays Germaniques — Archives Husserl — Transferts Culturels

Composition du jury :

M. Vincent DE COOREBYTER Professeur, Université Libre de Bruxelles	*Rapporteur*
M. Marc CRÉPON Directeur de recherche, ENS/CNRS	*Directeur de thèse*
M. Jean-François LOUETTE Professeur, Sorbonne Université	*Directeur de thèse*
Mme Judith REVEL Professeur, Université Paris-Nanterre	*Examinatrice*
Mme Perrine SIMON-NAHUM Professeur, École Normale Supérieure	*Présidente du jury*
M. Patrick VAUDAY Professeur émérite, Université Paris 8	*Rapporteur*

1794
ENS
ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

TOME II.

TOME II.

Poétiques, pratiques

Partie IV. Politiques de la littérature. « Salut, salut »

Notre cheminement nous a permis de constater, dans le premier tome, l'ampleur d'une notion dont les expressions et contenus débordent l'emploi chrétien sans l'oublier tout à fait. La première partie, consacrée aux aspects chrétiens du salut chez Sartre, fait office de fondement, mais d'un fondement qui n'est pas indexé à un quelconque déterminisme (ni naturaliste, ni sociologique). Via ce parcours, on a décelé les motifs d'un salut christique, avec des croyances et pratiques variables, qui ont surtout servi à nourrir l'athéisme exigeant de notre auteur. Dans la deuxième partie nous avons lu Sartre dans les marges de la genèse chrétienne du salut, avec un mysticisme qui a déployé d'autres figures de la notion et en a révélé une configuration impossible. Enfin, notre troisième partie est allée dans le sens d'un salut philosophique, désencombré des caractères des deux premiers (le mythe, la nuit obscure, le mystère divin), 1° par une voie phénoménologique elle-même purifiée et 2° par une dialectique tenue en mouvement par sa propre impossibilité (c'est-à-dire sans solution) dans la sphère de l'éthique.

Il reste, pour achever le panorama, à s'intéresser au type de salut qui paraît synthétiser les autres. C'est le salut par la littérature dont *Les Mots* se fait à la fois le récit révélateur et le diagnostic dénonciateur. La place charnière de l'autobiographie exige de la mettre en lumière : c'est ce que nous avons entrepris dans l'introduction. Néanmoins, le texte invite aussi à éclairer ce qu'il lie, à savoir des moments essentiels d'un temps d'existence où la vie et l'œuvre se sont faites par rapport au salut. Nous allons donc retrouver le salut solitaire par l'art, ce qui sera l'occasion de traiter successivement 1° le type de salut par ce moyen singulier de production imaginaire qu'est l'œuvre d'art, 2° la névrose de Poulou favorisée par sa rencontre avec les écrivains, 3° la vocation (l'élection et l'appel) de l'écriture et le mandat d'écrire, 4° l'ouverture romanesque de *La Nausée* à l'œuvre salutaire à venir. Au sein de poétiques du salut, nous verrons notre auteur dans un nœud problématique qu'il démêlera en allant jusqu'au bout de l'impossibilité constitutive de son drame.

Nous marquerons une première rupture avec l'écriture des *Carnets*, ce qui supposera de voir dans les instruments narratifs pour dire la conversion, un caractère performatif du salut par l'écriture (l'effet d'une mise en scène dont la validité est conditionnée par l'efficacité, mais aussi commandée par la situation). Nous observerons, à partir de là, comment Sartre en est venu à concevoir cet autre salut devenu pour lui le seul salut légitime : celui de soi, avec les autres (et des autres sans soi). La littérature reçoit alors sa vocation du dehors, par ce qui la distingue de la poésie et du sens poétique. Elle retrouve le faire de la *poiesis*, et plus précisément celui d'un faire socialement, politiquement et historiquement constitué. C'est que l'engagement, avec lequel l'écrivain affirme sa pratique *in situ* et cherche à sauver les autres dans le temps fini de la vie présente, ne va pas sans la signification. Au lieu de relever d'un mystère ou d'une grâce, le salut est produit par des moyens utilitaires. Il devient une fin qui intègre, à l'instar des autres champs d'activité, la prise en compte des caractéristiques de l'action-*praxis*.

Pourtant, le travail de définition de cette forme pratique réalisé dans *Qu'est-ce que la littérature?* n'en reste pas là. L'échec de la poésie est tout relatif et le désir poétique paraît demeurer comme un désir de sauver, *même dans l'engagement*, l'opacité du sens et la gratuité d'une création où les mots sont les rois d'un autre monde. Les figures du Mal, de la faute et du péché, l'obsession rattachée au parasitisme poétique, l'image d'une terre promise comme horizon du désir, etc., sont les marqueurs d'une sotériologie sacrée qui demeure. Une sacralité autour de laquelle Sartre crée un brouillage opportun, entre le territoire religieux, l'espace flou du divin et la place mouvante du profane qui autorisent le maintien d'une tension jamais atténuée.

Il faudrait déplacer le curseur de l'image de l'écrivain à celle du militant pour entrevoir l'esquisse d'une solution plus claire sans être tout à fait satisfaisante. L'inscription dans l'Histoire — plutôt que dans *une* histoire — s'avère profitable pour appuyer la condamnation du salut, mais c'est sans compter sur une nouvelle forme d' engagement littéraire et sur une critique de l'engagement militant par lesquels Sartre reprend et condamne l'attitude névrotique de la production d'un absolu, c'est-à-dire de la quête, *malgré tout* du salut — qu'il relève de la littérature ou de la politique.

1. Un salut solitaire. L'écrivain de l'imaginaire

> *« […] j'étais l'"homme seul", c'est-à-dire l'individu qui s'oppose à la société par l'indépendance de sa pensée mais qui ne doit rien à la société et sur qui celle-ci ne peut rien, parce qu'il est libre […]* La Nausée *est l'aboutissement littéraire de la théorie de l'homme seul et je n'arrivais pas à sortir de là ».*[2239]

> *« La légende de l'homme seul nous condamnerait-elle à la haine de l'homme? Par chance, Poulou, Lui, décida de protéger l'espèce. »*[2240]

Lorsque Sartre écrit dans *Les Mots,* « ma seule affaire était de me sauver — rien dans les mains, rien dans les poches — par le travail et par la foi », il synthétise des aspects de la notion laïque, mais aux accents sacrés, de salut par la littérature. C'est la fameuse croyance névrotique dont le récit fait l'analyse. La névrose est produite en partie par la laïcisation inachevée des formes religieuses du salut et de la vocation. Que ces notions soient rapportées à Dieu ou bien à la Littérature, elles relèvent d'une double entreprise d'absolutisation et d'extériorisation. Le Dieu de Sartre est celui de la Culture qui exige, pour que l'officiant soit sauvé, la production d'une œuvre. C'est ce que le littérateur reconnaît dans un entretien avec Madeleine Chapsal[2241], en constatant une différence générationnelle : « Depuis la guerre froide, on dresse les jeunes à

[2239] « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 177.
[2240] B. LÉVY, « La légende de l'homme seul », dans *Le Nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*, Paris, Verdier, 1984, p. 13.
[2241] « Les écrivains en personne », repris dans *SIX*, p. 11-39.

penser que la mort peut arriver demain : Dieu reprend l'avantage sur la littérature ; il peut sauver à l'instant ; mon Dieu, plus cruel, exigeait une œuvre complète!…Ainsi recommence la mystification ».[2242]

Il est question de revenir sur ladite mystification et de déterminer la nature de l' œuvre par laquelle le salut littéraire est conditionné. Cela suppose de remobiliser l'image et l'œuvre de l'image, entre l'expression d'une « conduite magique d'évasion » et la « qualité de transformation du monde »[2243]. Ce retour est nécessaire à plusieurs titres. 1° Il affine la compréhension de la phrase conclusive des *Mots* faisant écho au « Sauvés » de *La Nausée*. 2° Il montre que les textes sur l'image et l'imaginaire sont une région matricielle qui nourrit la conception du Salut par l'absoluité de la Littérature et de l'Art[2244]. 3° Il justifie le passage de la détermination d'une définition de l'image et de l'imagination au régime de la croyance selon lequel « l'Art est ce qui peut nous sauver ».

1.1. L'œuvre de l'image et son salut

Pour relever ces liens, voyons comment l'image du salut est pensable à partir des thèses de Sartre développées en 1936 et en 1940[2245].

α. Une image-synthèse-obsession

D'abord, cette image n'est pas une chose[2246], pas davantage une perception fausse englobant toutes les images mentales en lien avec la résurrection, la gloire ou encore la terre promise[2247]. Ensuite, comme toute image, celle du salut est « une réalité psychologique certaine »[2248]. Elle suppose une *Erlebnis* d'invention ainsi qu'une création laissant à toute chose inventée « sa transcendance au sein même de son

---

[2242] *Ibid*., p. 36.

[2243] Nous renvoyons à l'article de G. FARINA, déjà cité, p. 11 *sqq*.

[2244] Sur la théorie sartrienne de l'image, la bibliographie est abondante. Nous mettons en évidence ces textes. Ces premiers qui portent spécialement sur Sartre. De W. LESCH, *Imagination und Moral. Interferenzen von Ästhetik, Ethik und Religionskritik in Sartres Literaturverständnis*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, « Epistemata. Reihe Philosophie », 1989. De J. BONNEMANN : *Der Spielraum des Imaginären. Sartres Theorie des Imagination und ihre Bedeutung für seine phänomenologische Ontologie, Ästhetik und Intersubjektivitätkonzeption*, Hambourg, Meiner, « Phänomenologische Forschungen », 2007. De F. NOUDELMANN : *Sartre, l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique », 1996. De B. STAWARSKA : « Defining Imagination : Sartre between Husserl and Janet », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2005, vol. 4, n° 2, p. 133-153. De L. KNAPP : « Das Bild und das Imaginäre. Sartre Schriften *L'Imagination* (1936), *L'Imaginaire* (1940) und *Un théâtre de situations* (1973) », dans M. LOMMEL (éd.), *Sartre und die Medien*, Bielefeld, 2008, p. 157-172. De L. LEVY, plusieurs articles dont : « Rethinking the Relationship between Memory and Imagination in Sartre's *The Imaginary* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, mai 2012, vol. 43, n° 2 et « Sartre and Ricœur on Productive Imagination », *The Southern Journal of Philosophy*, mars 2014, vol. 52, n° 1. De N. SAUER : « Sartre on Mental Imagery », *Sartre Studies International*, 2018, vol. 24. De R. GÉLY : « Imaginer l'acte d'imagination : réflexion sartrienne sur la vie imageante et sa description phénoménologique », dans A. WIAME et A. DUMPONT (éd.), *Image et philosophie. Les usages conceptuels de l'image*, Bruxelles, Peter Lang, 2014, p. 267-292. Ces seconds qui s'inscrivent dans le cadre de questionnements généraux sur les notions d'image, d'imagination et d'imaginaire. De C. P. PEREZ : « L'"imaginaire" : naissance, diffusion et métamorphoses d'un concept critique », *Littérature*, 2014, vol. 173, n° 1, p. 102-116. De Ph. CABESTAN : « Are all Images of the Same Family? On the Unity of Imagination », *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2015, vol. XIII, p. 237-273. De H. VÉDRINE : *Les Grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Librairie générale française, « Le Livre de Poche », 1990. De R. GÉLY : *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice de phénoménologie à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, « Anthropologie et philosophie sociale », 2012. De N. FRYE : *The Educated Imagination*, Londres, Indiana University Press, 1964 ; enfin, le chapitre 1 de la partie III de l'ouvrage de P. VAUDAY sur *La Matière des images. Poétique et Esthétique* (Paris, L'Harmattan, « La philosophie en commun », 2001) concerne les aspects fondamentaux de la « Théorie sartrienne de l'imaginaire » (p. 229-249).

[2245] Le détour par ces textes est justifié par le retour que Sartre fait en 1954-55 dans le *Cahier Lutèce*, voir « Cahier Lutèce », p. 914.

[2246] *I36*, p. 19.

[2247] *Ibid*., p. 135-136.

[2248] *Ibid*., p. 143.

non néant »[2249]. Création d'un acte : « un certain type de conscience »[2250]. Enfin, l'image du salut serait une fiction à envisager comme une *synthèse active* quand bien même elle ferait l'objet particulier d'un enseignement soumis au poids de la tradition chrétienne ou aux doctrines du judaïsme. Lorsque l'image est pensée avec des compléments imagés qui servent à la préciser (la Croix, la Christ en gloire, la terre de Canaan, etc.), elle mobilise une activité *complète* de la conscience et une particularité de la conscience imageante : la faculté de poser son objet comme un néant avec sa fonction irréalisante.

La thèse est principalement mise en avant dans *L'Imaginaire*, en 1940. Sartre y définit l'imagination comme un acte et une incantation, avec « quelque chose d'impérieux [et d'impossible dans le] […] refus de tenir compte de la distance »[2251]. Alors, l'objet en image est bien un *irréel*. C'est pour lui, afin de le faire advenir à ma conscience, que je dois m'*irréaliser*. Cet objet en image, qu'il soit résurrection en image ou centaure jouant de la flûte en image, possède « un certain caractère de néant par rapport à la totalité du réel »[2252], et c'est par un acte négatif qu'il peut être posé de différentes façons.

Le salut est lisible à travers chacune de ces positions : 1° comme *inexistant* (il ne peut pas être, il est *impossible* en soi), 2° comme *absent* (il peut être mais n'est pas dans la situation où je l'imagine) ; 3° comme *existant ailleurs* (il adviendra avec le royaume de Dieu, céleste ou terrestre), et 4° *ne pas* être posé comme existant (il n'est pas ce à propos de quoi je peux dire : « il est » au moment où je pense et/ou parle à son sujet). Sartre ajoute que les images produites sont des *termes ultimes* et non des *termes d'origine*. Elles peuvent se joindre au salut comme *obsession*, avec tous les aspects caractéristiques des images obsessionnelles et d'après des analyses de Pierre Janet[2253] : « le caractère tragique de l'obsession vient de ce que l'esprit se force lui-même à la reproduire […] l'obsession est *voulue*, reproduite par en sorte de vertige, par un spasme de la spontanéité. »[2254]

Si l'obsession est *voulue*, c'est dans la mesure où elle exaspère le circuit désir-plaisir de la pensée imaginaire. Constituer un objet irréel, par cette voie, c'est toujours tromper un instant les désirs pour pouvoir mieux les rejoindre ; c'est une façon, par l'inassouvissement feint, de mimer l'assouvissement ; c'est aussi une manière de donner une limite au désir, afin de susciter le désir de sa transgression[2255]. Selon les précisions apportées ensuite : l'obsession est bien une conscience, mais une « conscience imageante sur laquelle on a jeté un interdit » et qui provoque un « espèce de vertige »[2256]. Autre spécificité : c'est « la crainte de l'obsession [elle-même] qui la fait renaître », avec une conscience victime d'elle-même, prise au piège de l'association étroite qu'elle réalise entre interdit-transgression-menace-crainte-plaisir, « rivée en

[2249] *Ibid*., p. 147.
[2250] *Ibid*., p. 162.
[2251] *I40*, p. 239.
[2252] *Ibid*., p. 351.
[2253] Janet propose une grande description des obsessions et de la « psychasthénie » (à laquelle Freud donnera le nom de « névrose obsessionnelle ») en 1903 dans *Les Obsessions et la Psychasthénie*. Cf. C. BERNAND, « Janet exorciste. Obsessions et possessions sous la III[e] République », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n° 8 ,197, p. 93-101.
[2254] *I40*, p. 241.
[2255] *Ibid*., p. 242.
[2256] *Ibid*., p. 296-297.

une sorte de "cercle vicieux" ». Dans ces mécanismes, la conscience perd le contact avec la réalité, et ne peut parvenir à déterminer avec lucidité et attention les moyens à la fois réalistes et nécessaires pour parvenir à se sauver d'une situation impossible. Ainsi est-elle conduite à former des liaisons synthétiques cependant incompatibles avec les moyens fondamentaux de la détermination de toute issue possible[2257]. Autrement dit, elle se lance dans une entreprise de désintégration dans laquelle elle se perd partiellement (sans pour autant perdre son unité) en perdant certaines des capacités qui font d'elle une conscience agissante dans le monde. Elle se trouve dans une *vacillation* et une *nivellation* favorisant la disparition du sujet de l'objet ; elle vit une existence vespérale, en contradiction, selon Sartre, « avec l'attention et […] la conception des possibles en tant que tels »[2258].

Si la conscience obsessionnelle fait s'*écrouler* les deux mondes du subjectif et de l'objectif, donnant naissance alors à un autre type d'existence (au cœur d'un état crépusculaire soutenu par les manifestations d'une spontanéité impersonnelle), pouvons-nous dire que ce troisième type formerait, à lui-même, un *monde*?

β. Pas de monde imaginaire

On pourrait voir l'imaginaire du salut de manière analogue à celui des rêves « où l'on ne sait si on vit une scène ou si on lit un roman »[2259]. L'analogie est soutenue par le point de contact de la croyance puisque le rêve est aussi une croyance[2260]. L'intérêt de l'opération est, entre autres, celui de dévoiler le type d'activité de la conscience quand elle se donne l'image d'un lieu du salut : « [elle] ne peut pas percevoir […] parce qu'elle ne peut pas sortir de l'attitude imageante dans laquelle elle s'est enfermée elle-même. »[2261] La conscience se retrouve ainsi dans l'espace imaginaire qu'elle a elle-même imaginé.

Mais cet espace ne constitue pas un monde. En effet, « il n'y a pas de *monde* imaginaire », et tout rêve, comme le rêve du salut, est seulement un « *phénomène de croyance* » — même si « dans le rêve, chaque image s'entoure d'une *atmosphère* de monde »[2262]. Patrick Vauday l'a rappelé au chapitre I de *La Matière des images* : « Négation et affirmation s'enveloppent réciproquement mais en s'occultant tour à tour. […] Il y a une dialectique de la conscience imageante dans laquelle la conscience ne peut poser le monde qu'en le niant par imagination d'un irréel »[2263].

Pas de *monde des sauvés*, puisque toute idée de monde suppose que soient satisfaites deux conditions nécessaires relativement aux *objets* qui le composent. Il faudrait, d'une part, pouvoir distinguer chaque instance de la Trinité ainsi que chacun des individus de la hiérarchie céleste ou de la Terre d'Israël promise à Abraham. D'autre part, il faudrait que les éléments soient *en équilibre* avec un milieu constitutif

[2257] *Ibid*., p. 302.
[2258] *Ibid*., p. 303.
[2259] « Cahier Lutèce », p. 912.
[2260] *I40*, p. 315.
[2261] *Ibid*., p. 317.
[2262] *Ibid*., p. 321-322 et 323. Nous soulignons à chaque fois.
[2263] P. VAUDAY, *La Matière des images. Poétique et Esthétique*, *op.cit*., p. 231.

de la propriété de ce monde. Cela impliquerait que tous les élus et les messagers soient liés entre eux par les déterminations mondaines du royaume de Dieu et de la terre des enfants d'Israël. Or, pour Sartre, « aucun objet irréel ne [peut] remplir cette double condition ». En effet, les objets imaginaires ne peuvent être à la fois *rigoureusement* individués et être pensés dans un équilibre avec d'autres à partir duquel ils participeraient d'une atmosphère générale caractéristique du monde irréel. Sartre précise d'ailleurs que les objets d'un tel monde ne peuvent finalement pas du tout être individués car ils sont des objets-*fantômes*, ambigus, fuyants, saccadés et clairsemés — il n'y a pas assez en un objet imaginaire pour constituer une individualité rigoureuse, parfaitement continue ; aucune de ses qualités ne peut être poussée jusqu'au bout pour empêcher qu'il ne s'évanouisse dans le néant en général, ou dans un autre néant-objet imaginaire. Ces objets sont des quiddités contradictoires. Ils sont plusieurs en chacun d'entre eux, à l'image, par exemple, de l'Esprit saint — à la fois *souffle* divin, *amour* du Père et du Fils réunis, troisième Personne de la Trinité, différence et communion par rapport à Dieu et au Christ, réunion des croyants et des temps de l'histoire humaine jusqu'à la fin des temps dans l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ[2264]. Il s'agit, pour résumer, d'objets *louches* et, finalement, *impossibles*.

L'impossibilité du salut comme objet-et-monde-imaginaire se dit essentiellement dans son paradoxe constitutif, lequel est aussi celui de toutes les utopies qui projettent dans un ailleurs inexistant des propriétés idéales : dans « cet objet il y a une seule puissance et elle est négative »[2265]. Puissance négative parce qu'elle est une négation du monde et de ses lois, peu importe le type de position ou de non-position attribué à l'objet imaginé. De la position de la *non-existence* à la *non-position* de l'existence, on a le même point commun, à savoir « l'acte négatif constitutif de l'image »[2266]. La négation, qui rend l'objet irréel hors d'atteinte, est d'ailleurs double car :

> Poser une image c'est constituer un objet en marge de la totalité du réel, c'est donc tenir le réel à distance, s'en affranchir, en un mot le nier […] nier d'un objet qu'il appartienne au réel, c'est nier le réel en tant qu'on pose l'objet ; les deux négations sont complémentaires et celle-ci est condition de celle-là.[2267]

En tant qu'objet imaginé, le salut peut être vu comme symbolique de tout objet issu de l'imaginaire. Il se donne comme « un perpétuel ailleurs […] une évasion hors du monde »[2268] ; il est à la fois une fuite hors de notre condition actuelle et une échappatoire par rapport à aux contraintes de la réalité. La raison pour laquelle nous ne pouvons pas parler d'un *monde* imaginaire (Paradis ou Enfer, terre de Canaan ou Jérusalem céleste), c'est que l'objet-imaginé est précisément, selon Sartre, « une négation de la condition d'être dans

[2264] Le mot « mystère » sert à dire cette ambiguïté.
[2265] *I40*, p. 260.
[2266] *Ibid*., p. 351.
[2267] *Ibid*., p. 352-353. Cela suppose de saisir la totalité du réel comme une situation synthétique par la conscience, posant ainsi le monde ; et de penser l'objet imaginé comme hors d'atteinte par rapport à cet ensemble synthétique, c'est-à-dire poser le monde comme néant par rapport à l'image.
[2268] *Ibid*., p. 260.

le monde, [autrement dit] un *anti*-monde »[2269], lequel pourtant se constitue — c'est là un autre aspect de son impossibilité — sur le fond du monde[2270].

Cette impossibilité n'implique toutefois pas l'absence de toute forme d'effectivité. Un objet imaginé, qui trompe mais aussi stimule le désir, peut nourrir la création voire faire agir. En particulier lorsqu'il n'est pas vu comme un anti-monde ou comme un irréel marqué par l'absence. Ainsi peut-on concevoir d'œuvrer par les œuvres et par l'Œuvre. Ainsi peut-on, avec la même foi en la vie éternelle en Dieu ou en l'Art, envisager *cette* existence *présente* comme une étape vers la gloire *future*. Pour donner une validité à la thèse d'une efficacité réelle d'un objet pourtant irréel, Sartre affirme : l'objet irréel « existe comme irréel […] mais son existence est indéniable. Le sentiment se comporte en face de l'irréel comme en face du réel. Seulement, cet irréel […] c'est le simple reflet du sentiment. »[2271] Formulation d'une dialectique affective ou encore d'une autocréation continuée avec un engendrement réciproque de l'affect et de l'objet irréel. L'un l'autre composent une sorte de tension sans repos.

Nonobstant, l'imaginaire, même s'il existe ou favorise l'action, n'en est pas moins impossible, c'est-à-dire dans une position incompatible avec le réel. L'incompatibilité évoquée ne vient pas spécifiquement du salut (que l'on pourrait imaginer avec la trinité ou avec l'union mystique ou encore avec la Terre promise), mais de la nature imaginaire qui se définit précisément *contre* le réel, « le réel et l'imaginaire, par essence, ne [pouvant] coexister »[2272].

γ. Une attitude de fuite et ses paradoxes

L'objet-salut, en tant qu'objet *de l'image*, possède ainsi son espace propre et se donne *immédiatement pour irréel*. Il peut être vu, en tant qu'objet-*salut*, non seulement comme une certaine attitude face à l'irréel et face au réel, mais comme une attitude de fuite. Celle-ci reçoit un éclairage des analyses du symbolisme onirique[2273]. Sartre y assimile l'autosaisie de la conscience, par la voie symbolique, à « [un] genre de fascination sans position d'existence » auquel il donne le nom de croyance[2274]. La conscience qui rêve au salut en le projetant dans l'avenir est donc une conscience non thétique, une *spontanéité envoûtée*, dans une attitude magique qui vise un horizon de fatalité[2275]. Conséquence : le salut imaginé ne peut être qu'impossible :

> il n'y a pas, dans un "monde imaginaire" [nous mettons les guillemets pour signifier l'impossibilité, soulignée par Sartre, d'un tel monde], rêve des *possibilités* puisque les possibilités supposent le monde réel, à partir duquel elles sont pensées comme possibilités […] la conscience ne peut pas prévoir [, l'avenir est purement imaginaire, il hante la

[2269] *Ibid*., p. 261.
[2270] Avec sa thèse, Sartre s'émancipe explicitement de l'une des thèses de Théodule Ribot sur l'imagination, thèses rédigées dans son *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, Félix Alcan, 1900. On la trouve présentée à la p. 7 de l'introduction : « Le monde de mon imagination est mon monde opposé au monde de la connaissance qui est celui de tous mes semblables ».
[2271] *Ibid*., p. 268.
[2272] *Ibid*., p. 281.
[2273] Voir la p. 324.
[2274] *Ibid*., p. 324-326 (« [la conscience] a entièrement perdu la fonction de réel et tout ce qu'elle sent, tout ce qu'elle pense, elle ne peut le sentir ni le penser autrement que sous la forme imagée […] c'est son irréalité qui la met hors d'atteinte »).
[2275] On rappelle ici la thèse de G. DASSONNEVILLE déjà citée.

> conscience et contre lui la conscience s'écrase ; le "monde imaginaire"] se donne comme un monde sans liberté […] il est l'envers de la liberté, il est fatal [d'où l'exemple pris du pistolet enrayé][2276].

Contre l'idée selon laquelle le salut rêvé ouvrirait, avec la conscience imageante, un lieu illimité de possibilités infinies, Sartre montre que ces possibilités sont annulées par l'attitude enchaînée et fataliste de la conscience. Pour sortir de cette impossibilité, que faut-il ? Deux motifs nécessaires sont indiqués. 1° L'impression du réel qui s'impose et auquel on ne peut pas échapper. 2° L'arrivée d'un événement qui se donne comme un terme, c'est-à-dire quelque chose dont la suite est inconcevable, « l'impossibilité d'imaginer un après »[2277].

In fine : le salut, comme le rêve, est avant tout une histoire fictive, une *fiction envoûtante* que l'on vit précisément dans la mesure où on vit aussi l'impossibilité d'en sortir avec la perte du réel[2278]. Cette fiction nous tenant magiquement à distance de la réalité n'est autre que la liberté de la conscience : « Pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même […] il faut qu'elle soit libre […] c'est parce qu'il est transcendantalement libre que l'homme imagine ».

On aurait ce triple paradoxe de l'activité imageante de la conscience que le salut symboliserait. 1° Le pouvoir de poser le salut au-delà de *ce* monde, qui suppose de pouvoir constituer *ce* monde comme *monde* afin de parvenir à le *néantir*. 2° La faculté, pour une conscience libre, de s'arracher aux conditions matérielles de la réalité pour se vivre dans un salut à la fois fictif et fatal. 3° La projection, impulsée sur fond des possibilités et des nécessités mondaines, de « l'impossible Salut » dans un avenir à la fois ouvert (puisqu'échappant aux déterminations réelles) et fermé (puisque soumis à la fatalité), dans tous les cas inaccessible (puisque l'objet imaginé, en tant que *négation* de la totalité synthétique qu'est le monde, est d'emblée posé comme inatteignable).

Par suite, on est conduit à poser trois questions. 1° Une conscience peut-elle imaginer sans imaginer aussi un objet-*salut*? 2° Est-il envisageable qu'une conscience, tout en extrayant ses intentions du réel, s'imagine toujours dans une situation de perte et jamais dans celle du salut ? 3° Une conscience qui imagine son salut est-elle forcément influencée par une certaine culture sotériologique?

En approfondissant ses thèses sur l'action imageante de la conscience, Sartre insiste sur la place de la liberté dans toute construction d'un objet imaginaire. Même si la conscience se laisse captiver par l'objet qu'elle crée, avant qu'il ne s'évanouisse dans le néant, elle forme cet objet comme une issue à un monde présent par rapport auquel elle préfère s'extraire. Cette préférence n'est pas d'abord une nécessité mais une expression de la liberté de la conscience qui nie elle-même, avant tout, le monde d'un certain point de vue. Préférence sans nécessité de la construction d'un imaginaire du salut, ce qui signifie qu'on peut le constituer de façon à la fois libre et contingente. Cependant, cet imaginaire particulier est lui-même révélateur de ce que la conscience qui imagine, imagine pour s'échapper du réel. Si nécessité il y a, elle n'est pas celle qui se trouve au commencement de l'acte imaginatif (comme la cause qui impliquerait nécessairement l'effet), mais au contraire celle qui structure le mouvement même de l'imagination suscitée par la conscience libre.

[2276] *I40*, p. 326-328.
[2277] *Ibid*., p. 337.
[2278] *Ibid*., p. 338.

Aussi le salut peut-il être vu comme un type d'objet imaginé, en relation avec une propriété essentielle de la conscience qui est la suivante et qu'il exprime essentiellement : elle ne peut pas ne pas imaginer, *dès lors qu'elle imagine*, une échappatoire au seul monde qui soit et qui puisse provoquer une menace réelle. Ainsi, la perte qu'elle peut mettre en image ne saurait être une perte absolue, même si elle est toujours une perte du monde au sens d'une privation : elle est une perte dont on peut sortir par l'introduction d'un autre objet imaginé ou par l'advenue d'un événement réel qui s'immisce dans l'ensemble des objets imaginés ; elle est aussi expressive d'une attitude de fuite en face du réel que la conscience peut adopter comme ne pas adopter à ce moment présent pour échapper à un risque au sens où elle *se sauve* (fuit) pour pouvoir *se sauver* (se mettre en sécurité). De plus, si l'objet imaginé fait référence à une perte (par exemple le pistolet déchargé) et s'il est un *autre* type d'objet imaginaire, il s'ancre cependant dans une situation de salut que toute conscience élabore avec l'intrigue de son histoire imaginée en cela que le néantir, qui rend possible toute fiction, est nécessairement connecté à une échappatoire que la conscience crée dans et par le dépassement du réel. Un objet singulier du salut que j'imagine (par exemple l'Ange Gabriel annonçant la naissance de l'enfant divin) est-il contingent par rapport à l'activité imageante, mais non par le caractère *constitutivement* salvateur (même s'il peut aussi l'être *fautivement*) de toute démarche d'irréalisation qui consiste à se dérober à un aspect contraignant du monde (et cela même dans l'histoire imaginaire convoquant des objets imaginaires par ailleurs menaçants) ? La conscience qui construit de manière à la fois libre, contingente *et* nécessaire l'échappatoire-fictive, peut soit lui donner des objets relatifs au salut-*saos* de la sûreté, soit à ceux du salut- σῴζω de la préservation, soit au salut-Salut assuré par un absolu divin auquel le christianisme donne une dimension universelle. Donc, si toute conscience imageante imagine *nécessairement* une situation de salut, elle n'imagine que de façon contingente le salut par la littérature avec lequel Sartre conclut *Les Mots* en l'associant à l'idée d' impossibilité pour dire sa nature purement imaginaire.

δ. L'artiste et l'œuvre d'art

Qu'en est-il de l'artiste et de l'œuvre d'art[2279] ? Sont-ils voués à la même impossibilité? Sartre se concentre sur l'œuvre d'art dans la dernière partie de la conclusion de *L'Imaginaire*. Il définit l'œuvre artistique, en accord avec toutes les images produites par la conscience, comme un irréel[2280]. Il singularise la jouissance esthétique, en précisant qu'elle relève d'un désintéressement formé par le double néant caractéristique de toute image[2281]. En relation avec ce plaisir singulier ainsi qu'avec les *analoga* picturaux, verbaux, sonores, corporels, etc., créés par les artistes, le salut par l'art apparaît sur fond de monde *et* sur fond d'impossibilité. Tout objet esthétique et tout ce qui relève de l'objet esthétique est « pos[é] comme

[2279] Nous nous appuyons sur quelques textes dans ce développement. Principalement : S. ASTIER-VEZON, *Sartre et la Peinture. Pour une redéfinition de l'analogon pictural*, Paris, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique », 2013 (texte remanié de la thèse de doctorat faite et soutenue à Paris I sous la direction de R. BARBARAS en 2012) ; M. SICARD (dir.), *Sartre et les Arts*, Nyons, *Obliques*, n° 24-25, 1981 ; H. WITTMANN, *Sartre und die Kunst*, trad. française, *L'Esthétique de Sartre*, faite par N. WEITEMEIER et J. YACAR, Paris, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique », 2001.
[2280] *I40*, p. 362-363.
[2281] *Ibid*., p. 366.

irréel », « vécu [selon] un mode irréel », « est entièrement hors du réel », « échappe donc entièrement au réel », « se donne comme un perpétuel ailleurs, une perpétuelle absence »[2282].

Nous pourrions découvrir là l'idée d'un salut relevant d'un *monde* à part, mais cela reviendrait à sortir de la thèse déjà présentée. Nous pourrions aussi penser, dans une perspective kantienne, à un pont qui serait jeté entre la nature et la morale avec la pureté du plaisir esthétique, renvoyant à la raison pratique pure et au Beau-symbole du Bien moral, mais cela supposerait de faire abstraction d'une idée du texte de 1940 : il n'y a pas de passage d'un *monde* à l'autre, mais passage d'une *attitude* de la conscience à une autre (conscience réalisante/conscience irréalisante). Nous pourrions enfin définir le salut en un sens très large, en postulant une synonymie avec le Bien — il serait l'état de tout individu ou de toute collectivité qui réalise la plénitude de son être, l'ensemble des qualités en adéquation avec sa nature, etc. Or, dans *L'Imaginaire*, Sartre prend ses distances avec toute théorie qui appuie, fût-ce de manière indirecte (via la référence au symbole), un rapport signifiant entre le champ de l'esthétique et celui de la morale.

En somme, pas de Bien par l'Art. Il est recevable et même souhaitable de dire que le réel n'est jamais beau et que l'œuvre d'art ne doit jamais être morale. D'une part, d'après une phrase de Gide souvent citée : « On ne fait pas de l'art avec de bons sentiments »[2283]. D'autre part, selon la deuxième partie de la conclusion de *L'Imaginaire*, les caractéristiques du bien sont à distinguer de la démarche déréalisatrice sans laquelle il n'y aurait aucun beau. C'est que les valeurs premièrement, supposent l'être-dans-le monde ; deuxièmement, visent les conduites dans le réel ; troisièmement, sont soumises à l'absurdité existentielle de l'existence. Dans ce sillage, nous pouvons dire : 1° le Bien existe par l'action seulement ; 2° il « renvoie à la subjectivité agissante » qui se vit dans le réel pour pouvoir mieux le transcender à partir de lui, en tenant compte des obstacles (bien réels) à sa réalisation (ces obstacles font, précise Sartre, « la fragilité essentielle du Bien »[2284]).

Plutôt qu'un rapport d'identité ou de renvoi symbolique entre la production de l'œuvre d'art et la réalisation du salut (comme entre l'attitude esthétique et le Bien), il faut lire, dans la conclusion de *L'Imaginaire*, une exclusion. Nul salut, nul bien (ni effectif ni possible) quand le réel est confondu avec l'imaginaire. Nulle dimension réellement salutaire de l'objet d'art créé et contemplé esthétiquement quand celui-ci « se donne comme intouchable […] hors de portée »[2285]. Dans la mesure où son néant le rend perpétuellement exclu du réel, exclu corollairement aussi du bien, il ne pourrait être que pensable en termes d' « impossible Salut » ou de mal[2286].

[2282] *Ibid*., p. 367-370.
[2283] Notamment « Cahier Lutèce », p. 911 — voir la note 27, p. 1548.
[2284] Nous faisons référence aux articles « Beau » et « Bien et Mal » de M. SICARD et de G. WORMSER du *Dictionnaire Sartre*, voir les p. 56 et 62, ainsi qu'aux *CpM*.
[2285] *I40*, p. 372.
[2286] Au sens de la barrière entre le réel et l'imaginaire que s'efforce de maintenir l'attitude esthétique, conduisant à l'échec du bien comme à celui de toute action.

Ce constat rend problématique le salut par l'art associé, chez Sartre, à son mandat d'écrire. Qu'est-ce qui justifie le passage d'une conception de l'imaginaire semblant refuser l'hypothèse d'une réalité d'un salut dans et par la vocation esthétique à celle d'un absolu salvateur de l'œuvre d'art?

1.2. Le salut par l'art, sources et maux

α. Retour sur Schopenhauer et sur Nietzsche

On a déjà indiqué que la thèse du salut par l'art est l'une des grandes idées du *Monde comme volonté et comme représentation*. Schopenhauer l'illustre par l'iconographie chrétienne et par l'art romantique pour indiquer qu'il ne saurait y avoir de vertu sanctifiante ni d'entrée dans la vie éternelle sans souffrances[2287]. L'affirmation est argumentée avec deux angles. 1° Avec la conception d'une gratuité à l'œuvre dans l'art, corrélée à un sacrifice de l'existence, dont la récompense, pour les quelques âmes géniales élues, est le δευτερος πλους — *i.e.* le second voyage salutaire résultant de la conversion totale de la renonciation au vouloir-vivre. 2° Avec le constat de la présence des plus hautes vertus dans les romans, elle-même significative à la fois de l'absence de ces vertus dans le monde et de la purification du génie par le contact répété avec la douleur[2288].

D'après cette perspective, l'art n'aurait de valeur salutaire qu'en tant qu'il serait une préparation à la mort, participant des moyens ascétiques par lesquels l'humanité misérable peut mourir progressivement à elle-même, avant la rupture définitive qui constitue la véritable délivrance[2289]. Mais l'art, seul, n'est pas le salut. L'artiste doit se faire ascète pour quitter tous les linéaments du vouloir qui innervent l'œuvre. Il faut que l'œuvre disparaisse, qu'elle meure par la négation du désir qui l'a fait naître, pour qu'advienne une coupure radicale avec *ce* monde et les multiples volitions qui le composent. Néanmoins, l'artiste peut multiplier les moyens d'une ascèse pour se rapprocher de la mort, dévoiler les illusions qui l'attachent au monde, tout en étant conscient de l'illusion d'exister sa mort à travers l'art.

Sartre se réfère à cette lecture sans toujours la préciser. Elle est par exemple évoquée dans le *Cahier Lutèce*, lorsque la mort est conçue comme un aboutissement que l'œuvre permettrait de toucher hypothétiquement. Mais cette lecture mortifère n'est pas satisfaisante. Et Sartre s'amuse, de ce fait, à employer une conception (nietzschéenne) de l'art contre celle du *Monde comme volonté et comme représentation*. L'art, au lieu d'un contact indirect avec la mort, serait un moyen de garder active l'énergie de la vie. Rappelons ici que l'art, pour Nietzsche, est compris de façon plurielle, avec une dimension vivante dont Sartre a pu dire qu'elle était à la fois le milieu et la tension de l'œuvre. En effet, l'art est, 1° l'attitude créatrice par laquelle les individus peuvent échapper à la fixité des objets historiques. Il est, 2° le rappel du

[2287] A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation* (éd. numérique), *op.cit.*, p. 1597.
[2288] *Ibid.*, p. 1601-1602.
[2289] Voir en particulier G. BAUM et D. BIRNACHER (dir.), *Schopenhauer und die Künste*, *op.cit.*

fait que tout est fabulation et qu'il faut créer à partir de ce constat, sans se laisser envahir par les souffrances et les morts de la vision scientifique du monde. Il est, 3° un lieu de luttes : une interprétation contre une autre, une passion contre une autre, un devenir contre un autre. L'antagonisme rappelle que, dans une atmosphère maussade, le combat est le salut, le sauvetage[2290]. Dans le même temps, l'art est, 4° la possibilité d'entrevoir l'apparence d'un monde plus simple, d'une solution plus courte de l'énigme de la vie, possibilité qui nous est indispensable[2291].

L'esthétique, ou le pivot du salut de l'Histoire? Elle la sauverait de son morcellement dans l'analyse positiviste ; elle favoriserait son interprétation concernant devenir; elle justifierait, pour chacun, sa participation active à l'œuvre historique[2292]. Nous retiendrons en particulier de cette conception du salut par l'art les idées suivantes : « Pas dans la connaissance mais dans la création réside notre salut »[2293], et « Nous avons l'art pour ne pas mourir de la vérité »[2294].

Cette vision a des limites : celle du retour, à travers la figure du génie, par exemple, d'un messianisme et d'une mystique de nature religieuse ; celle du privilège de la création *mythique* sur les productions matérielles historiques ; celle de l'illusion métaphysique d'un absolu ; celle d'un individualisme qui néglige l'influence réelle des masses ; enfin, celle d'un esthétisme qui nourrit le mythe de la vie en tant qu'œuvre.

β. La névrose par la lecture, I : Flaubert, Hugo, Vigny & Cie

Ces deux approches philosophiques du salut par l'art fournissent des éléments pour approcher l'esthétique comme la voie d'une délivrance. Sartre ne s'en est cependant pas tenu à leur parcours. Le récit autobiographique dévoile, sur le plan du vécu, les aspects de la croyance spécifique en ce type de salut. *Les Mots* en révèle les rouages ainsi que les coulisses. Si le propos de l'autobiographie est constamment réflexif, ce n'est pas tant pour proposer une théorie du salut par l'art que pour produire une plus grande lucidité sur l'objectif de se sauver grâce à la création artistique.

L'un des versants à réexplorer est celui du mal. Il favorise l'intelligibilité du désir de l'artiste en devenir. Le monde, présenté par Charles Schweitzer comme « la proie du Mal » est celui dont Sartre tente de décrire les différentes facettes, comme un polyèdre. Pensons à la thématique de la chute, du péché, de la liberté pour le mal, dans des lectures augustinienne, pascalienne ainsi que luthérienne et calviniste. Convoquons aussi les différents souvenirs personnels que l'écrivain mentionne pour vérifier l'affirmation du grand-père (comédie, cabotinage, transgression, orgueil, névrose, etc.). Entre la philosophie et la littérature, c'est peut-être cette dernière qui est la meilleure candidate pour saisir les présences plurielles du

[2290] *KGW*, *Fünf Vorreden…*, §5, 24.12.1872.
[2291] *KGW, Richard Wagner in Bayreuth*, §4.
[2292] De la même manière que, pour Nietzsche, interprète de l'œuvre de Wagner, « le spectateur participe lui-même de sa force [à l'œuvre] […] et devient en quelque sorte puissant par lui envers et contre lui ».
[2293] *KGW, Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1872-Anfang 1873, 19 [125].
[2294] *KGW, Nachgelassene Fragmente*, Anfang 1888 und 1889, 16 [40], §6.

mal dans la vie des hommes. Nous souhaitons ici retracer les lignes de l'itinéraire de Sartre-lecteur en évitant de tomber dans les apories d'une « impossible Sociologie »[2295].

Parmi les textes importants qui ont accompagné Poulou dans l'acquisition de sa culture littéraire et qui l'ont conforté dans sa vocation d'écrivain, nous mettrons en avant ceux de Flaubert, Hugo et Vigny.

Chez Flaubert, comme Sartre l'expose dans le premier tome de *L'Idiot de la famille*, l'écriture se trouve prise dans une « sombre et riche puissance tellurique »[2296]. Gustave, tout jeune écrivain, compose des récits orientés par la vérité de Charles Schweitzer : le Mal est inévitable et « [l]'échec reste le propre de la réalité humaine »[2297]. La littérature flaubertienne condense, notamment dans l'histoire d'Emma Bovary, les multiples preuves de cette universelle présence : douleur physique, mal des nerfs, malheur social du déclassement et surtout souffrance existentielle symptomatique de la désillusion et du « Mal du Siècle »[2298]. Aucune issue ne semble envisageable.

Par ce constat, le biographe présente l'organisation générale des récits flaubertiens. Ils obéissent à la trinité mythique du désespoir, de la vieillesse et de la mort[2299] ; ils sont les rejetons d'une « grâce à rebours, une grâce noire […] qui […] induit à fauter »[2300]. Le schéma est marqué par une malédiction nécessitant de réduire le choix entre un mal (celui de la victime, celui d'Adam) et un autre (le mal radical retourné contre le bourreau, « l'*anima* pure » de Satan[2301]). Toutefois, en dépit du désespoir du maudit renouvelé dans l'existence de l'écrivain comme dans toute existence, Sartre repère chez Flaubert un *credo* et une *realitas :* « la littérature est son salut »[2302].

L'affirmation de Charles Schweitzer se vérifie aussi dans les romans hugoliens — qui sont symboliques de l'œuvre du grand écrivain. Le mal est assimilé aux dimensions matérielles de l'existence (ce que Sartre lit aussi dans *Les Contemplations*). L'être nécessite la compromission dans les profondeurs sombres de la matière, si bien que la création divine devait nécessairement aboutir à la concrétisation d'un mauvais principe — « Donc, Dieu fit l'univers, l'univers fit le mal […]. Le mal, c'est la matière »[2303]. Comment se sauver de l'impitoyable matérialité ? Plusieurs moyens apparaissent. Le salut est d'abord le fruit du Père et des personnages qui servent à l'incarner. Il réside ensuite dans une figure mythique particulière : celle d'Isis, symbole 1° de la nature voilée puis dévoilée par la connaissance, et symbole 2° de l'âme dans sa transition du voile noir au voile blanc — qui est aussi la représentation de l'effacement salutaire de soi dans l'écriture. D'une manière générale, chez Hugo comme chez Flaubert, c'est tout le

---

[2295] G. CORMANN, à propos de la thèse d'A. BOSCHETTI, « Compte rendu de La Naissance du "phénomène Sartre". Les raisons d'un succès 1938-1945, sous la dir. d'I. GALSTER », *Revue philosophique de Louvain*, tome 100, n° 1-2, 2002, p. 290-295, sp. 294.

[2296] *IFI*, p. 35.

[2297] *Ibid.*, p. 287.

[2298] *Ibid.*, p. 245. Pour un panorama de ces maux dans *Madame Bovary* et *L'Éducation sentimentale* de Flaubert, voir notamment Ph. CHARDIN, « Mal du siècle et mal du lieu : bovayrisme et romantisme mêlés dans les deux romans modernes de Flaubert », *Flaubert*, en ligne à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/flaubert/913, consulté le 24 juin 2018.

[2299] *IFI*, p. 195.

[2300] *Ibid.*, p. 1071.

[2301] *Ibid.*, p. 252-253.

[2302] *Ibid.*, p. 220.

[2303] V. HUGO, *Les Contemplations*, Paris, éd. Nelson, 1856, p. 440.

processus d'écriture qui doit être pensé en relation avec le salut. Celui-ci s'obtient par le travail littéraire dont l'efficace salvatrice peut être vue de manière analogue à celle de la prière. Par un effet de voilement et de dévoilement et, surtout, par la modulation de la matière grâce à l'effort spirituel. En substance et en définitive, c'est la *religion poétique* qui semble sauver l'écrivain[2304].

Avec Vigny, Sartre trouve l'image puissante de l'écrivain dégagé du monde, « comme en sa tour d'ivoire »[2305]. Il y voit également l'exemple d'un salut dans la contemplation et dans la beauté céleste[2306], servant de contre-pied au salut par le sang dont Joseph de Maistre faisait l'apologie[2307]. Pourquoi le refus d'une expiation sanglante? Parce que la passion du Christ, selon Vigny, ouvre une nouvelle ère, ne tolérant plus l'idée selon laquelle un autre bain de sang pourrait expier les péchés de l'humanité ou d'une nation. La solitude poétique offre un refuge pour trouver la manifestation d'une plénitude divine. La poésie est une mémoire du divin dans la création ; un moyen, pour le poète, de contribuer, avec son pouvoir de création, au salut de l'humanité[2308].

Ce trio d'écrivains n'est pas exhaustif. On pourrait indiquer aussi comment, chez La Fontaine et Corneille, l'écriture ancre le salut sur le terrain d'une moralisation, soit sur le plan individuel (salut de l'âme), soit sur le plan collectif (salut d'un peuple). N'y aurait-il pas quelque souvenir de la fable « Le Juge arbitre, l'Hospitalier et le Solitaire » dans les développements des *Carnets* sur la connaissance de soi [2309] ? Dans la quête du salut de l'âme, l'examen solitaire est à appréhender comme une voie importante, même dans les tourments les plus collectifs de la réalité vécue… En outre, des proximités sont visibles entre le destin d'Oreste et l'évolution tragique d'Auguste dans *Cinna* : le salut d'Argos et celui de Rome sont soumis à la condition de la perte du tyran à venir (Oreste), ou du tyran devenu (Auguste)[2310].

Ces lectures ont fourni la matière d'une certaine résonance littéraire. Résonance qui n'est pas sans défiance stylistique, résistance diégétique et opacité lexicale[2311]. Résonance qui n'est pas exclusive, non plus. On ne saurait faire l'impasse sur l'intérêt de Poulou pour la littérature de jeunesse — genre qui fut particulièrement désiré parce qu'il fut essentiellement transgressif par rapport au grand-père. Sartre

---

[2304] Lire, sur le salut hugolien dans l'immanence du travail et du partage, l'article de V. DUFIEF-SANCHEZ, « La religion hugolienne dans *La Légende des siècles*. De la prière au salut par la poésie » dans *Victor Hugo*. La Légende des siècles. *Première série*, actes d'un colloque de la Sorbonne édités par A. GUYAUX et B. MARCHAL, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, « Colloques de la Sorbonne », 2002, pp.77-100, p. 86-88.

[2305] Image que Sartre reprend à plusieurs reprises. L'expression connue est de Sainte-Beuve dans *Les Consolations*, au détour d'une comparaison entre Victor Hugo et Alfred de Vigny.

[2306] Texte cité dans *VLM*, p. 1188. Il s'agit, comme le fait remarquer Philippe Lejeune, d'un « discours tenu par Julien l'Apostat dans *Daphné*, roman qui devait faire suite à *Stello*, mais que Vigny renonça à faire publier » (Ph. LEJEUNE, « Les souvenirs des lectures d'enfance de Sartre », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 83).

[2307] Cf. M. CITOLEUX, *Alfred de Vigny*. *Persistances classiques et affinités étrangères*, Paris, Librairie Ancienne Édouard Champion, 1924, p.176.

[2308] *Ibid*., p. 66. Cf. *VLM*, les notes sur « Karl [lisant] Vigny à Poulou » (p. 1188-1189).

[2309] J. DE LA FONTAINE, *Fables*, livre XII, fable n° 25, éd. illustrée par G. DORÉ, Paris, Hachette, 1868 , p. 840.

[2310] Voir la présentation de la pièce de Corneille dans *Théâtre choisi*, éd. de Ch. DELAÎTRE pour l'éditeur Garnier, 1903, p. 209.

[2311] *M*, p. 29 et 76 not.

convoque les mythes de cette littérature, en les associant à sa rencontre avec plusieurs facettes du salut par l'écriture (la beauté, l' extase, la délivrance, la lutte contre le Mal, le sauvetage de la vie par un héros[2312]).

γ. Un mythe et ses mythes

Le mythe du salut doit être pensé avec ces mythes littéraires, avec ces mythes *bourgeois* que Roland Barthes a photographiés dans leurs fonctions : faire oublier le « souvenir de leur fabrication », « évacuer le réel », produire une parole rassurante, le tout en « organis[ant] un monde sans contradictions »[2313]. Rangé dans « le magasin des accessoires », « l'impossible Salut » côtoie les étagères des Belles-Lettres du « sixième [étage] symbolique » et celles des boîtes magiques des histoires imagées clandestines[2314]. Il pointe l'enfant avec ses scénographies mortes pour lesquelles tout écrivain, peut-être, écrirait[2315]. Le récit autobiographique se lit comme une entreprise de purge, de purification[2316], ou encore d' « hygiène nécessaire »[2317], répondant à un impératif politique que Sartre a trouvé sous la plume de Laurent Casanova en 1954 : « La venue des intellectuels au prolétariat implique pour eux un travail parfois pénible de critique des valeurs jusqu'alors admises »[2318].

Les mythes littéraires sont montrés notamment pour contester l'ordre bourgeois qui y puise les signes de sa légitimité. Double entreprise de contestation avec laquelle Sartre cherche à jeter dans les périls de l'existence. Il s'agit d'un moyen pour faire éclater le salut imaginaire en le confrontant à ses contradictions (la naissance pour la mort, l'ordre dans le désordre, le vécu de « vrais actes [qui sauvent] en rêve », etc.[2319]) et au réel (la finitude et la vieillesse, les comédies sociales et les violences bourgeoises, les enfants et les soldats morts, etc.[2320]).

Le travail rédactionnel du récit autobiographique, entre 1954 et 1963, dans ses variations *Vers* Les Mots, le *Cahier Lutèce* et *Jean sans terre*, tient à l'élaboration subtile de la contradiction entre deux ordres qui ont contribué à faire naître en l'enfant l'image-fétiche du salut (*le Salut*), pour pouvoir mieux la cerner et la maîtriser (de là sa transformation objectale et sa personnalisation avec la majuscule). Le ménage effectué est analogue à ce que la psychanalyse freudienne a appelé, dans *La Métapsychologie* (1915), le *contre-investissement*. S'il importe, pour toute entreprise de *besetzen*, d'occuper une place, de placer ou de se placer, alors ce placement consiste à empêcher le retour de ce qui a été déplacé-refoulé. Le salut comme *Salut* : un fétiche à l'origine de représentations à la fois *pulsionnelles* et *tensionnelles* mobilisant activement l'énergie de l'écrivain avec les mythes que la notion polarise ?

[2312] *Ibid*., p. 39-40.
[2313] R. BARTHES, « Le mythe aujourd'hui » dans *Mythologies*, *op.cit*., p. 252-253.
[2314] *M*, p. 32.
[2315] *Ibid*., p. 88.
[2316] Voir l'entretien avec M. CHAPSAL, déjà cité, *SIX*, p. 39.
[2317] C'est une expression de Ph. Lejeune qui accompagne une lecture croisée des *Mots* et de la 2e conférence du « Plaidoyer pour les intellectuels » (*SVIII*, sp. p. 402-404), voir l'article de Ph. LEJEUNE, « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Sartre », *Le Pacte autobiographique*, Paris, éd. du Seuil, 1975, p. 202.
[2318] J. KANAPA dans « Un "nouveau" révisionnisme à l'usage des intellectuels » (février 1954) reprend cette phrase. Voir « Cahier Lutèce », p. 933.
[2319] Not. *M*, p. 62.
[2320] *Ibid*., p. 122-123.

Dès lors, quel moyen de contre-investissement ? Sartre accentue toutes les contradictions au sein même de la croyance au salut. Il fait jouer une littérature du salut contre une autre, un régime de croyance contre un autre, la croyance contre l'incroyance, une conception religieuse du salut contre sa conception sécularisée et deux menaces contradictoires desquels il faudrait se sauver : l'errance dans l'imaginaire et l'infection par l'imaginaire[2321]. C'est pour éviter à la fois de « [s'] infecter, [de] mourir empoisonné » et de « tomber la tête la première dans un univers fabuleux et d'y errer sans cesse » que l'autobiographe accentue l'incompatibilité autrefois heureuse qui lui avait permis de se croire le libre bénéficiaire du mandat d'écrire. En somme, Sartre semble se sauver du salut en convoquant, à l'instar d'une œuvre d'exorcisme, les mythes du salut.

Dans « Les souvenirs de lectures d'enfance de Sartre », Philippe Lejeune mentionne trois grands souvenirs de lecture transformés en véritables mythes sartriens : Chantecler, Pardaillan et Grisélidis.

Le premier est la reprise d'un personnage d'une pièce de théâtre d'Edmond Rostand. La référence est amenée progressivement, après le renvoi au seul salut possible par la mort à soi. L'écrivain est alors le rédempteur universel du genre humain par l'art, « prena[n]t l'humanité en charge et la sauva[n]t par la réversibilité des mérites »[2322]. Cette prétention est vue comme l'effet d'un mal d'abord craint[2323], avec l'image répétée de l'infection. La crainte du poison invite Poulou à se voir comme la victime expiatoire, généreuse donatrice d'une offrande au monde. C'est un autre portrait de Sartre en messie qui est peint avec Chantecler — dont le chant sert à « protéger la basse-cour » et à faire émerger le jour[2324]. « Sauvé » est le cri de tous sur lequel s'achève la pièce ; il se fait l'écho de la foi au Christ divin puisque le Rossignol invisible est devenu « l'immense cœur du soir » à l'acte IV[2325].

Le deuxième mythe qu'étudie Philippe Lejeune est celui de Pardaillan, héros constitutif des idéaux héroïques de l'enfant. Les nombreuses occurrences et les souvenirs passionnés attachés au héros montrent, en effet, que Poulou a trouvé chez Zévaco une écriture de l'héroïsme libre et généreux — donc désirable. Contrepoint positif des discours autour de la sainteté et dont *Michel Strogoff,* le roman d'aventures de Jules Verne, a permis l'accueil.

Rien n'est évident néanmoins dans cette *mytho-genèse*. C'est qu'il importait surtout de trouver une manière de s'engager dans la vocation dite salvatrice à l'aide d'un moyen dit salvateur : le style[2326]. L'enfant oscilla entre les aventures de Pardaillan et les drames cornéliens, mais aussi entre l'audace étincelante du jeune chevalier Jean et le sens de l'action collective de l'envoyé du Tsar[2327]. C'est un nouveau couple de contradictions qui sourd : humilité et passion, exaltation libre et obéissance responsable.

[2321] *Ibid*., p. 29-30.
[2322] *Ibid*., p. 96-97.
[2323] *Ibid*., p. 30, sq.
[2324] E. ROSTAND, *Chantecler*, Paris, E. Fasquelle, 1910, p.110.
[2325] *Ibid*., p. 244. Sur la dimension religieuse et chrétienne de la pièce, voir Ph. BULINGE, « *Chantecler* d'Edmond Rostand : des oiseaux ou des hommes déguisés ? », *Les oiseaux. De la réalité à l'imaginaire*, actes d'un colloque tenu à Lyon III en juin 2005, rassemblés par C. LACHET et G. LAVOREL, Lyon, CEDIC, p. 165-176. Le texte de la communication, que nous avons consulté le 26 juin 2018, est disponible en ligne à l'adresse suivante : http://www.edmond-rostand.com/chantecler.pdf.
[2326] *M*, p. 87.
[2327] *Ibid*., p. 93.

Pour quels saluts, alors? Les aventures de Pardaillan et de Fausta montrent 1° *un salut de l'héroïsme individuel*, au cœur du danger et à la source du salut des autres[2328]; 2° un salut de l'ardeur d'un chevalier courageux ; 3° un salut par l'action de l'homme exceptionnel, qui refuse l'attente d'une grâce quelconque, mais compte sur sa propre force de caractère pour dépasser des situations d'apparence tragique[2329].

De ces trois types vient le projet de radicaliser le roman d'aventure. L'aventurier est un héros dont la grandeur est fonction de l'intensité des souffrances, du choix de la mort avec le royaume du non-être, de la solitude d'une altérité radicale même à l'égard des témoins de sa mort, de « [l'entreprise impossible de vivre] jusqu'au bout une condition impossible »[2330]. La vie y est confondue avec la mise en récit : doux spectre de l'illusion rétrospective qui parcourt les récits de vocation[2331]. Le salut final est l'apothéose dont rêve Poulou, nourrie du feu de souffrances et de bravoures extraordinaires. Un salut nourri du divin des écrits vétéro et néotestamentaires[2332], qui fait écho au mystère du « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », de l'Incarnation et de la Résurrection. Mais l'invraisemblable entreprise du jeune écrivain tourne court dans la confrontation avec la réalité : « je ne serais jamais Pardaillan » reconnaît l'enfant, avant de constater que toutes les aventures en vue du salut n'étaient pas pour lui une échappatoire, mais une quête de réalité — au sens où il était question à la fois d'exister réellement et de marquer le réel par la voie de l'imaginaire[2333].

Cette dernière se forme également dans la matière du mythe de la Grisélidis de Perrault. Quels sont les rapports entre la liberté du héros de Zévaco, le « fils de [ses] œuvres », et les souffrances morales de la jeune héroïne de conte de fées? Relevons 1° la vertu infaillible qui rend possible la consécration finale ; 2° l'aptitude à un sacrifice absolu, préférant un salut plus grand à la simple préservation d'une partie de soi[2334]; 3° la survie dans l'imaginaire. Ces caractères montrent que les œuvres littéraires font œuvre d'une véritable résurrection : « Grisélidis pas morte. Pardaillan m'habite encore »[2335]. En ce qui concerne Grisélidis (bergère de naissance), l'incarnation mythique a également le mérite de fournir un symbole de l'oppression populaire : « elle est *aussi* la représentante du peuple souffrant aux mains des grands ».

[2328] Par ex. dans le troisième cycle, *Pardaillan et Fausta*, « Les Amours du Chico » (M. ZÉVACO, *Les Pardaillan. Les amours du Chico*, Paris, Fayard, 1926, p. 368) ; dans le quatrième cycle, *Le Fils de Pardaillan* (M. ZÉVACO, tome I du roman éponyme, Paris, Tallandier, 1925, p. 169 et tome II, *ibid*., p. 292).

[2329] Cf. J. VILLANI, *Leçon littéraire sur* Les Mots *de Sartre*, *op.cit*.

[2330] Voir le « Portrait de l'aventurier » dans *SVI*, en particulier les p. 18-20, et l'analyse de D. HOLLIER dans *Politique de la prose*, *op.cit*., p. 34-35.

[2331] Cf. Ph. ZARD, « Écrits sans laisser d'adresse : la question de l'autre dans le journal fictif (*Les Cahiers de Malte Laurids Brigge* de Rilke et *La Nausée* de Sartre art. cité, p. 85. Arnaud TOMÈS a tout récemment repris les apories de cette illusion rétrospective-biographique dans une synthèse claire et bien informée concentrée sur la notion de « vérité » (« L'illusion biographique. Vie et vérité chez Sartre », communication pour une journée d'étude sur les « Exercices biographiques et autobiographiques en philosophie », Université de Strasbourg, mai 2021).

[2332] Quelques réf. allant dans ce sens : la mer rouge, les « trois jours et trois nuits » précédant le sauvetage final, la traversée du désir.

[2333] *VLM*, p. 1183-1184, not. Cette phrase : « Jusque dans mes chevauchées imaginaires, c'était la réalité que je cherchais » (p. 1189). Les mots n'ont pas seulement le mérite de se confondre avec les choses (illusion du cratylisme), ils donnent une épaisseur d'être à celui qui les écrit (« Moi : vingt-cinq tomes, dix-huit mille pages de texte, trois cents gravures dont le portrait de l'auteur. Mes os sont de cuir et de carton, ma chair parcheminée sent la colle et le champignon, à travers soixante kilos de papier je me carre, tout à l'aise », *M*, p. 105) ; ils répondent au désir de « trouver le monde au fond du récit » (voir *CdA*, p. 294 et A. FLAJOLIET, « Sartre : "La folie dans les livres" », introduction à *L'Écriture et la lecture : des phénomènes miroir? L'exemple de Sartre*, sous la dir. de N. DEPRAZ et N. PARANT, *Cahiers de l'ERIAC*, n° 2, 2011, p. 12-14).

[2334] Ch. PERRAULT, *Contes des fées*, Paris, Guillaume, 1817, p. 194 : « J'obéirais […] », p. 207 : « Je pouvais souffrir toutes sortes de maux sans peine », « […] il ne me fait souffrir qu'afin de réveiller ma vertu grandissante ».

[2335] *M*, p. 139. Sur la résurrection sous forme d'identification de l'enfant à Grisélidis (à Anne-Marie et à la petite-fille morte et ressuscitée en rêve à travers le personnage), cf. A.J. ARNOLD et à J.-P. PIRIOU, *Genèse et critique d'une autobiographie :* Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 46-50.

Identification qui a valeur d'opposition : « Poulou se trouve amené par la force de son désir à s'opposer à une société hostile. "*C'est cela que je voulais […] agenouiller les magistrats de force, les contraindre à me révérer pour les punir de leurs préventions"*. »[2336]

L'histoire du personnage du conte se nourrit davantage encore du christianisme : les réflexions de la princesse sont « bien chrétiennes […] c'est Dieu qui la veut éprouver »[2337]. Concernant la notion de salut, on se demandera si la conciliation des deux types — l'aventurier solitaire, la croyante intransigeante — est possible au sein d'une communauté de la glorification.

Deux hypothèses fonctionnent pour unifier les trois mythes de l'imaginaire littéraire de l'enfant. D'un côté, en nous appuyant sur les fragments primitifs des *Mots*, nous pouvons accuser la contradiction qui, par un effet de décalage radical, aurait voué l'enfant à ne pouvoir aller que dans le sens d'un salut impossible, à la fois représentatif et responsable d'une démarche contradictoire vécue comme le drame le plus intime (faire de l'imaginaire le biais pour s'inscrire dans la réalité et la sauver de l'oubli[2338]). D'un autre côté, avec le schème déterminant de la prédestination qui parcourt les différentes étapes de la rédaction des *Mots*, nous lisons une insistance sur un schéma chrétien repris dans le monde sacré des Belles-Lettres : la délivrance finale par la gloire, informant aussi les sauvetages imaginaires, inspirés de Pardaillan, des jeunes filles en détresse[2339].

Cette représentation serait comme une torsade à deux brins aidant à unir Pardaillan et Grisélidis dans la synthèse de l'oiseau chanteur Chantecler[2340]. L'impossibilité d'une telle idéologie, transmise par le grand-père, serait elle-même symbolique de l'échec des clercs mis en lumière par Sartre à travers les éléments de son portrait de Charles. Et l'impossibilité constatée rejaillirait sur l'enfant ainsi :

> …mis au monde pour la vie éternelle, mon séjour ici-bas n'avait d'autre sens que de me faire mériter par des épreuves la béatitude après la mort. […]. Par là, par l'obscure idée de la réversibilité des mérites, je conçus l'œuvre comme ayant le pouvoir magique de sauver […]. Plus tard, j'écrivis gaiement que l'homme est impossible : impossible moi-même je ne différais des autres que par ce seul mandat : témoigner devant tous de cette impossibilité.[2341]

Le seul but étant, pour Poulou, de « [se] faire mériter par des épreuves dignement subies la béatitude qui suit la mort »[2342].

[2336] *Ibid*., p. 51.
[2337] Ch. PERRAULT, *op.cit*., p. 214. Cf. la préface de 1695 où Perrault fait l'éloge de la moralité de ses contes en relation avec l'évolution chrétienne du monde (M. SORIANO, « Charles Perrault (1628-1703) », *Encyclopaedia Universalis*, consulté en ligne à l'adresse suivante, http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/charles-perrault/ le 27 juin 2018.
[2338] *VLM*, p. 1168 et p. 1156 (sur « la contradiction de [la] morale théologique et de la *praxis* »).
[2339] *Ibid*., p. 1167.
[2340] J. VILLANI présente ainsi le personnage de Rostand : Chantecler est emblématique du « mythe romantique de l'écrivain-phare » (*Leçons littéraires sur* Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 33-34). Nous n'adhérons pas à la conclusion d'A.J. James et de J.-P. Piriou pour qui « Seul, dans *Les Mots*, le mythe de Grisélidis, dont la structure est dialectique et dynamique, peut être heuristique et nous aider à passer des fantaisies de l'enfant au projet d'écrire de l'auteur de *La Nausée* » (A.J. ARNOLD et à J.-P. PIRIOU, *Genèse et critique d'une autobiographie :* Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, *op.ct*., p. 53).
[2341] *VLM*, p. 1206.
[2342] *Ibid*., p. 1209.

C'est bien une lutte contre la mort qui apparaît derrière le salut par l'écriture. La mort n'est pas seulement ce qui joint, par effet de modulation, le type de l'écrivain-*martyr* et celui de l'écrivain-*écrivain*[2343]. Elle informe aussi la figure de l' écrivain-*héros*, telle qu'elle a été constituée par la génération des auteurs romantiques à partir de 1830. Lutte impulsée et continuée en vue d'une négation faisant de la mort au monde un simple rite de passage, ou encore une nouvelle naissance et radicale métamorphose par la conciliation magique des œuvres et de la foi[2344].

Philippe Lejeune repère dans une histoire des *Mots* une transcription figurée de cette lutte, avec la concaténation d'un ensemble de représentations (des souvenirs et des craintes associés à diverses lectures)[2345]. L'histoire analysée est celle du récit *Du vent dans les arbres* d'Edmond Jaloux. Sartre en propose une réécriture supposée dire authentiquement les sentiments de l'enfant à la lecture du texte. Néanmoins, le critique constate que le jeu des transformations est produit à la façon d'un montage — avec une multiplicité de changements et de plans en porte-à-faux. Sa structure complexe fait ressortir, comme l'événement principal du récit, l'apparition de la mort : « …c'était la Mort qui secouait les branches du marronnier », avant que soit dit le refus explicite de l'enfant : « Non ! Non ! »[2346]. Le déni de Poulou est court-circuité par la mise au jour de cette équation par Sartre: « gloire = mort », dont l'épisode du baisemain donne l'explication imagée : c'est le baiser mortel de la comtesse qui transforme l'écrivain en mort glorieux. Quand l'enfant y voit le baiser de la vie, l'adulte va plus au fond et révèle son sortilège funèbre[2347].

Cette révélation vaut-elle négation du déni de la mort? Il est préférable de parler d'une métamorphose par la reprise du mythe de la résurrection qui se retrouve aussi dans la construction en spirale du récit. Philippe Lejeune la souligne et renvoie aux multiples épisodes qui disent la hantise de l'enfant pour la mort. Le salut y apparaît comme le motif d'une consolation par elle-même salvatrice, mais seulement pour un temps. Reprenant l'ordre du récit en cinq actes des *Mots*, nous pouvons dire que ce motif est celui qui, venu du grand-père avec l'événement fondateur de la vocation d'écrivain, produit une « rêverie sur le mythe de l'Écrivain » et inscrit le délire dans la chair et les os de l'enfant[2348]. C'est la valeur de jonction logique et de rebondissement dramatique de la phrase de transition qui fait passer *Les Mots* de la partie I (« Lire ») à la partie II (« Écrire ») : « Je fus sauvé par mon grand-père, il me jeta sans le vouloir dans une

[2343] Selon les développements de Ph. LEJEUNE dans « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Sartre », art. cité p. 217-218. On renvoie en particulier à la note 1 de la p. 217 et à J. TORTEL, *Encyclopédie de la Pléiade*, *Histoire des littératures*, tome III, 1958, p. 1579-1603 (mentionné par l'auteur).
[2344] *VLM*, p. 1209-1211.
[2345] Ph. LEJEUNE, « Les souvenirs des lectures d'enfance de Sartre », art. cité, p. 60.
[2346] *M*, p. 82.
[2347] L'image du baise-main mortel rappelle une anecdote reprise par Sartre dans le texte et dans une esquisse des *Mots*. C'est une histoire sibérienne sur un écrivain reconnu par une comtesse russe : « elle reconnaît l'homme […] saute de la voiture, court, lui prend la main droite et la baise » (*VLM*, p. 1194). La réaction du lecteur est présentée ainsi : « J'étais émerveillé […] qu'une belle âme éparse se fût rassemblée pour l'accueillir : c'était naître. Mais c'était aussi mourir : un fils de moujik ne pouvait *de son vivant* recevoir d'une aristocrate une telle marque d'adoration ». L'écrivain est en même temps consacré et « tué par un baise-main » (p. 1195). Le texte définitif joue sur le sens propre et figuré du feu de la gloire — c'est la mort qui produit la naissance des « lettres de feu » de l'œuvre (*M*, p. 104).
[2348] Ph. LEJEUNE, « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Sartre », art. cité, p. 208-211 et 228-229.

imposture nouvelle qui changea ma vie ». Phrase à laquelle répond celle qui ouvre sur un autre changement dans la vie de l'écrivain et qui signifie la double possibilité d'une guérison relative et d'un retour sur soi : « J'ai changé »[2349].

Le changement qui transforme le thème consolateur en imposture indique que le salut est impossible, aussi, selon l'interprétation suivante : il ne fonctionne pas pour envisager la mort telle qu'elle est — c'est-à-dire cet impossible qui met fin à toutes les possibilités d'un sujet. *Les Mots* se souvient de *L'Être et le Néant*. Le récit intègre la critique d'*Être et Temps* tout en replaçant, dans le terrain vécu de l'enfance, la notion d'angoisse. Valeur existentiellement révélante, sans qu'elle révèle l'être-pour-la-mort[2350]. Elle participe de la démystification du mythe du salut par l'écriture qui en fait voir le caractère névrotique. Et, prise dans l'Histoire, avec les deux rencontres déterminantes de 1939 (la guerre) et de 1952 (le communisme), l'angoisse dévoile aussi — parce qu'elle est l'expérience d'un contact direct avec la facticité, la contingence et l'historicité de l'existence — la folie de ce qui était vécu du dedans comme un bonheur de vivre[2351].

Pourquoi parler de cette joie factice comme d'une folie, d'un délire, d'une névrose, au lieu d'une simple illusion? Le choix des termes dit l'exigence du réalisme avec la gravité d'une fausse solution de compromis[2352]. Sartre accuse le trait pathologique de sa *croyance faite vie*. Il l'objective et s'objective en mobilisant la nosographie freudienne (la névrose) et en se l'appropriant. C'est moins au terrain de la sexualité que s'intéresse *Les Mots* qu'à la transposition complexe des caractères religieux dans les caractères littéraires, quoique l'activité de l'écrivain ait bien quelque chose à voir avec une forme de masturbation. Le tout est construit par l'implicite et par l'équivoque, des instruments pour montrer en quoi le salut est « l'expression symbolique d'un conflit psychique trouvant ses racines dans l'histoire infantile du sujet et constituant des compromis entre le désir et la défense »[2353]. Expression symbolique architecturée par les multiples couches signifiantes et la totalisation dialectique. *Les Mots* fait voir en quoi l'histoire infantile est elle-même faite de toutes les autres histoires, dont celles du siècle passé et des siècles d'avant : le ressentiment des Réformés qui « dépréciaient la nature humaine » en montrant l'omniprésence de ses maux ; la production d'un régime de singularité, à la fin du XVII^e^ siècle et l'émergence de la figure de l'Artiste[2354]; l'apparition de l'élite marginale des créateurs d'art au début du XIX^e^[2355]; les clercs de la culture prétendant

---

[2349] *M*, p. 137.
[2350] Nous avons vu ce point dans la partie précédente.
[2351] Ph. LEJEUNE, « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Sartre », art. cité, p. 223 : « La folie, elle, est pleine et heureuse. Il faut en être sorti pour l'appréhender comme folie — alors que la comédie se détruisait de l'intérieur. La folie est un bloc […] elle est heureuse […] [elle est l'optimisme, c'est-à-dire] l'arrachement au passé, l'exaltation du progrès, la projection dynamique dans l'avenir et, finalement, l'inversion de l'ordre du temps ».
[2352] Cf. l'article « Névrose » du *Vocabulaire de psychanalyse*, *op.cit*., p. 483-487 avec des points de définition repris de S. FREUD, *Neurose und Psychose*, 1924 (voir *G.W.*, XIII, 390).
[2353] Selon la définition du dictionnaire de J. LAPLANCHE et de J.-P. PONTALIS, *op.cit*., p. 483.
[2354] Cf. les recherches de N. HEINICH dans *Du peintre à l'artiste*, Paris, Minuit, 1993.
[2355] Du même auteur, *L'Élite artiste*, Paris, Gallimard, 2005.

« prendre l'humanité en charge et […] la sauver par la réversibilité des mérites » ; les poètes malheureux qui ont instillé la mort, la distinction et le divin dans l'art[2356].

Philippe Lejeune est peut-être excessif quand il parle de la dialectique des *Mots* comme de l'*engrenage* séducteur d'une « dictature du sens »[2357] ; en revanche, il montre bien, à la fin de sa démonstration ce que le récit autobiographique a d'exemplairement totalisateur. Sartre y totalise les événements de sa vie, sa propre méthode d'investigation, l'époque qui fait son vécu, et son vécu fait par les temps d'un passé mis en sens par son présent et par son avenir. Portrait de Poulou-Sartre en poupée gigogne?La poupée porte les images du palimpseste (J. Lecarme[2358]) sur le feuilletage du costume (G. Idt[2359]). Un pôle de l'énergie qui meut la poupée de livres et de mythes, c'est le mot-*motus* du mal.

Le mal du monde, dont l'enfant se défend par l'imaginaire, n'est autre que celui de la terre damnée, du moins, perdue. C'est d'elle que viennent les rêves de grandeur et les mythes de celui qui a été fait écrivain par le désir qui rassemble en lui trois formes de salut : 1° la résurrection et la gloire ; 2° le rachat de l'humanité ; 3° la Terre promise ; les trois ayant en commun un moyen identique (la littérature) et une dimension de sacrifice (la victime expiatoire[2360]).

Au début des années 1960, Sartre s'avère lucide sur les caractères objectifs de cette crise intériorisée qui fut transposée en mouvement littéraire au milieu du XIX^{e} siècle. Les notions d' « universel singulier » (1964) et de « névroses subjective et objective » (1970-72) précisent le parcours de compréhension et d'apostasie littéraires débuté en 1952-1953. Elles dessinent des angles plus visibles au salut névrotique auquel *Les Mots* a donné des places plurielles (dans la bibliothèque du grand-père, dans le ciel des idées, dans la matière même du livre, sur l'étagère du « magasin des accessoires », etc.) pour mieux en révéler les évolutions croissantes, les excroissances monstrueuses, dans l'enfance de l'écrivain.

Les mythes mobilisés, étudiés notamment par Philippe Lejeune, font écho aux mythes de *L'Âge d'homme* de Leiris[2361]. Pas étonnant qu'on retrouve ce texte qui a tant marqué Sartre dans les années quarante[2362] : n'a-t-il pas répété à plusieurs reprises que le projet leirissien avait quelque chose d'exemplaire

---

[2356] *VLM*, p. 1174-1179 et p. 1201 : « Ce n'est pas la première fois qu'un mythe languit chez les grands-parents pour ressusciter en chair et en os sous la forme d'un de leurs petits-fils. Le mythe de l'écrivain "fin de siècle" en moi s'était fait nature et cette nature était folie ». Sur cela, voir en particulier A. FLAJOLIET, « Sartre : "La folie dans les livres" », art. cité, p.18 et G. IDT, *OR*, p. XVII.

[2357] Excessif notamment quand il fait l'analogie entre cette méthode et le « droit du plus fort » (Ph. LEJEUNE, « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Sartre », art. cité p. 227). C'est un constat de J.-F. LOUETTE dans la « Notice » du texte (p. 1290). La « dialectique » du texte est plutôt celle d'une « argumentation vivante et dialogue allant jusqu'à la diatribe », une expérimentation dont la « valeur d'usage » est « heuristique » qui doit, en partie, à l'idée d'une « détermination contradictoire » de ce qui se fait dans l'Histoire et est fait par l'Histoire (voir G. DIDI-HUBERMAN, *La Ressemblance informe*, *op.cit*., p. 204-205).

[2358] J. LECARME, « Sartre palimpseste », *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots*?, op.cit*., p. 183-248.

[2359] G. IDT, « L'Autoparodie dans *Les Mots* de Sartre », *Cahiers du XX^{e} siècle*, n° 6, Klincksieck, 1976, p. 53-86.

[2360] *VLM*, p. 1179 : « Je devins cathare, je crus la Terre perdue, abandonnée de Dieu; je confondis la littérature avec le refus du temporel, avec la prière et le sacrifice humain ~~[je voulus consacrer ma plume au rachat de mes frères, à la justification de leur existence et faire de mon œuvre une offrande mystique au Saint-Esprit. Et moi, moi-même, j'étais la victime expiatoire, l'holocauste~~ […] ».

[2361] Par ex., ceux de Prométhée, d'Icare, de Phaéton, et surtout de Lucrèce, de Judith, d'Holopherne et de Damoclès (cf. « Notice » des *Mots* par J.-F. LOUETTE pour le rapprochement Sartre-Leiris, p. 1280-1281 et la préface de D. HOLLIER à l'éd. de *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2014, p. XXXI-XXXIV).

[2362] Rédaction terminée à la fin de l'année 1935. Publication en 1939.

pour toute entreprise autobiographique[2363]? Les contradictions soulevées chez Leiris (le recours au mythe répondant au parti pris du réalisme ; le refus d'une inspiration poétique pourtant désirée à travers les figures mythiques ; le souci de se peindre minutieusement avec les mythes, tout en étant dirigé par l'obsession d'échapper « au joug de l'espace et du temps », etc.[2364]) se retrouvent chez Sartre, sans que cette ressemblance occulte tout à fait la singularité de la voie mythique chez l'un et chez l'autre. Si Leiris présente, avant Sartre, des représentations qui rappellent des développements des *Mots* (la prédestination de l'écrivain, le désir de posséder l'absolu, le miracle de l'écriture, le pouvoir de tout transmuer et de tout éterniser par les mots, la littérature-refuge, parmi d'autres[2365]), il le fait de manière paradoxale. C'est-à-dire qu'il cherche à la fois à *se liquider* (ce que fait Sartre aussi en actant la rupture avec le thème du salut) et à *se protéger* (ce que ne fait pas Sartre puisqu'il se place, avec *Les Mots*, dans l'époque et dans sa génération, en répondant à l'impératif de se donner au monde au lieu de s'en extraire[2366]). Les mythes sartriens ne participent pas tant d'une glorification ou d'une mythification de soi que d'une tentative pour repérer les manifestations symptomatiques de la névrose dans l'itinéraire des différentes identifications et productions mythiques du jeune porte-plume. Liquidation sans véritable protection, pour éviter la liquéfaction de la critique et la reprise voilée du mythe du salut. Sartre n'a, semble-t-il, pas entrepris de tisser ce voile protecteur dont Leiris a dessiné les concours.

Vraiment pas? Des passages des *Mots* maintiennent un flou. Par exemple le passage suivant : « je prêtais ma guenille aux basses contrées mais mon corps glorieux ne quittait pas son perchoir, *je crois qu'il y est encore*. »[2367] Outre la reprise des thèmes du corps mortel et du corps en gloire (le Christ ressuscité), nous lisons une position surplombante qui donne un autre point de vue sur la conclusion du texte. *N'importe qui* peut-il rester dans un tel lieu? C'est une difficulté que la phrase conclusive intègre et que le récit lui-même laisse transsuder, avec d'autres failles. Ici, on reprend encore des éléments du travail de Lejeune sur « L'ordre du récit ». Bien sûr, une retraite confortable peut être trouvée aisément par le lecteur sceptique :

[2363] Par ex. dans l'article « Un nouveau mystique » et dans la « Présentation des *Temps Modernes* ». On n'oubliera pas les mentions de Leiris dans les *CDG* et chez Beauvoir. Sur la réception sartrienne de *L'Âge d'homme*, voir la notice du texte (D. HOLLIER) pour l'éd. citée, p. 1237-1238. Sur le renouveau de l'autobiographie effectué par Leiris et par Sartre, Ph. LEJEUNE, « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Sartre », art. cité, p. 202.

[2364] Nous pouvons nous appuyer, pour approfondir ces points, sur le travail de C. MAUBON dans *Michel Leiris, en marge de l'autobiographie*, Paris, José Corti, 1994. Nous faisons référence notamment aux p. 15-21 et 180-181. La citation est tirée d'*Aurora* [1946], Paris, Gallimard, 1977, p. 111.

[2365] Dans *L'Âge d'homme*, p. 875-880 de l'éd. Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2014.

[2366] Les mythes leirissiens participent aussi de cet objectif rêvé avec l'image du turban : « construire un mur autour de soi, à l'aide d'un vêtement » ; « construire une espèce d'armure, une sorte d'isolant qui, sans constituer ce qu'on appelle une "tour d'ivoire", me permettrait de rester en contact avec moi-même et de ne pas me disperser dans l'ambiance extérieure » (M. LEIRIS, *Journal 1922-1989*, 19 mai 1929, Paris, Gallimard, 1992, p. 173). Voir la « Notice » de *L'Âge d'homme*, par D. HOLLIER, éd. citée p. 1229-1231 en particulier. À l'inverse, *Les Mots* répond à un projet de démystification inséparable du moment où Sartre s'est trouvé « jeté dans l'atmosphère de l'action », indissociable, donc, du monde social et politique (cf. l'entretien avec J. PIATIER, repris dans « Sartre parle des *Mots* », p. 1254 et « L'autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 145). Nous verrons aussi un autre point de la séparation d'avec Leiris : l'importance que ce dernier donne à la catharsis (la confession y participe, et cet antique médium est la condition d'une « plénitude vitale » recherchée), quand Sartre joue avec elle notamment dans les *SdA* (cf. notre dernière section).

[2367] Nous soulignons.

accuser Sartre d'avoir bâti, avec sa fable dialectique, une « conduite de protection »[2368]. Mais cette conduite de protection, que la structure de la deuxième partie du récit autorise à envisager, interroge surtout le critique qui lit ainsi le texte : « porter un tel diagnostic de "conduite de protection" […] , n'est-ce pas soi-même chercher à sa protéger d'un texte qu'on ne déclare peut-être fermé que parce qu'il est ouvert sur une difficulté difficilement supportable : à savoir que la névrose est *politique*? »

Les mythes, comme les névroses et les illusions (dont la grande illusion rétrospective), etc., ne viennent pas de nulle part. À la façon du mythe du poète-prophète ou de celui de la Gloire (« élaboré aux XIX^e^ siècle pour répondre à l'angoisse et aux contradictions des écrivains bourgeois »), les rapports les plus personnels de chacun (au temps comme à l'écriture de soi) sont dépendants d'une rencontre avec une époque faite d'angoisses et de consolations collectives. Sartre est devenu, sur un plan politique (au sens large), un écrivain bourgeois, et c'est par la politique (au sens restreint) qu'il affirme pouvoir se critiquer en tant que tel. Sans ignorer toutefois que si on peut se « défai[re] d'une névrose, on ne se guérit pas de soi »[2369].

La critique du salut va de pair avec celle de l'illusion rétrospective et passe par une démystification qui implique de montrer les mythes dans toute leur efficacité dramatique avant de s'en dépouiller. Les remarques de Jacqueline Villani sur le paragraphe conclusif du récit sont justifiées. Sartre, revenant au dicton de Louise, « *Glissez, mortels, n'appuyez pas* », se demande

> s'il a vraiment renoncé à ses vieux [mythes et] rêves, s'ils ne se sont pas réinvestis "en douce" dans ses nouveaux choix. "Glissez, mortels, n'appuyez pas", signifie alors quelque chose comme : mieux vaut ne pas trop approfondir. Attitude qui apparaît comme le choix […] [de] mettre en lumière, derrière le philosophe et son système sans faille, l'homme comme les autres, avec ses contradictions et ses doutes. Mieux vaut aussi, puisqu'on prétend renier la littérature, abandonner ses mythes […]. D'où la grande sobriété du dernier paragraphe : et l'on remarquera qu'en rapprochant *Les Mots* des lectures légères de Louise, Sartre joue à fond l'autodérision.[2370]

Dans la droite ligne d'une approche pyrrhonienne, on interrogera ainsi l'entreprise de Sartre : « [l'] illusion [du temps de la vie justifié par la fin] n'est-elle pas aussi à l'œuvre dans *Les Mots*? ». La réponse que Philippe Lejeune retranscrit étant la suivante : « Reconnue, cette erreur d'optique ne gêne pas : on a les moyens de la corriger » — par exemple en montrant « le décalage entre l'avenir imaginé, et l'avenir tel qu'il s'est réalisé »[2371]. Les panneaux des mythes composent un montage qui fait voir, d'une part, la superposition de multiples écrans séparant le sujet de la réalité et, d'autre part, l'impuissance déguisée de celui qui prétend agir sur le réel tout en se protégeant de lui par l'imaginaire. Posture valant « folie furieuse », participant du fantasme de l'*auto-poïesis* avec le désir de régner en maître simultanément sur le langage et sur sa propre

---

[2368] Ph. LEJEUNE, « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Jean-Paul Sartre », art. cité, p. 231. Marc Bensimon voit notamment dans la distance critique entre l'auteur et le narrateur (structure constitutive de l'humour sartrien), « [une] garantie d'immunité ». Le critique ajoutant : « les explications qu'il [Sartre] propose ne pouvant être prises sérieusement. […] [il ne les accepte pas lui-même] ; il détruit ainsi l'instrument qu'il utilise pour s'analyser » (M. BENSIMON, « D'un mythe à l'autre : essai sur *Les Mots* de Jean-Paul Sartre », *Revue des sciences humaines*, juillet-septembre 1965, p. 424). Nous ne souscrivons pas à cette lecture.
[2369] *M*, p. 138.
[2370] J. VILLANI, *op.cit.*, p. 44.
[2371] *Ibid*. p.228.

vie[2372] ; autant vouloir défier la mort par le style, avec l'illusion d'une grandeur qui échapperait à ce diagnostic :

> Le grand écrivain, ce fou furieux, se lance à l'assaut du langage, le soumet, l'enchaîne, le maltraite, *faute de mieux ;* seul dans son cabinet, c'est un autocrate : s'il sabre son papier d'un trait de foudre qui éblouira vingt générations, c'est qu'il cherche dans cet *oukaze* verbal, le symbole de la respectabilité et des humbles pouvoirs que ses contemporains s'obstinent à lui refuser.[2373]

Les mythes fonctionnent en effet comme des écrans. Ils gravitent autour du grand mythe de la postérité, dont l'image de l'écran noirci est l'un des éléments symboliques majeurs de la pièce *Les Séquestrés d'Altona*. Poulou, comme Frantz, est pris au piège de ce qui permet de conjurer l'angoisse de la mort frappant au carreau : grand mythe de l'immortalité — d'une immortalité que le jeune garçon a injectée, malgré lui, dans la littérature. *Verba volant, scripta manent*. La lecture est l'acte qui confirme l'adage : le lecteur fait revivre la mémoire de l'écrivain qui n'est plus. Par là, l'œuvre reste vivante et conjure l'oubli de la fin ; elle perdure dans une durée infinie qui durera tant que durera un monde de lecteurs potentiels. D'où cette angoisse suprême avouée par Sartre, laquelle confirme le mythe d'une immortalité par l'écriture : que le monde finisse pour de bon, soufflé par un cataclysme.

En attendant, l'écrivain mort revivra dans les esprits des générations futures par la voie de la lecture. Forme de renaissance perpétuée comme une création continuée à laquelle participe le lecteur[2374]. Le mythe de l'immortalité condense celui de la mise au monde et, plus généralement, du commencement. Le salut dans et par la vie éternelle forme une boucle avec l'événement de la nativité plutôt d'une rupture. Lieu originel ainsi qu'originaire et matriciel. Nous en retrouvons le signe suivant dans un aveu de l'auteur :

> Bref, chacun a sa crise qu'il recommence toute sa vie. […] On a [tous] un schème. Je me trouve pleurer pour un rien, pour une imbécilité : c'est le mythe de ma naissance. Je me suis recommencé. [Tous les artistes veulent une nouvelle naissance] […]. Finalement c'est le monde entier qu'il faut produire dans l'imaginaire comme si une liberté l'avait produit, c'est-à-dire dans sa nécessité, avec moi dedans.[2375]

Naissance et immortalité se rejoignent. Le recoupement est fait par l'image de la mort. Le névrosé prétend à une immortalité terrestre via le renouvellement de sa création à chaque nouvelle lecture. Il affirme aussi avoir désiré, contrairement aux autres enfants, la mort elle-même[2376]. Enfin, il a reconnu, sur le plan de la création littéraire, cette identité cachée :

> Écrire, c'est mourir tous les jours. […] l'accession à l'être que procure le "devenir-livre" ou la gloire est indissociable de l'expérience de la mort. Le livre est à la fois promesse d'immortalité […] et "petit cercueil doré sur la tranche", ou sorte de pétrification […]. La gloire est une forme de mort,

---

[2372] C'est un point de l'analyse de Ch. DAIGLE sur l'écriture et la réécriture de soi-même, à propos de « l'utilisation de l'autobiographie et des mémoires dans les œuvres de Beauvoir et de Sartre », dans N. DEPRAZ et N. PARANT, *L'Écriture et la lecture : des phénomènes miroir? L'exemple de Sartre*, *op.cit*., p. 58-60. Elle reprend des éléments du chap. sur Sartre de P. J. EAKIN dans *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention*, *op.cit*., notamment cette thèse : « Only in literature could the boy be born on his own terms ».

[2373] C'est ce qu'on lit dans la préface au *Traître* d'A. GORZ (« Des rats et des hommes », reprise dans *SV*, p. 345-382, p. 348 pour la citation).

[2374] L'idée sartrienne de lecture en tant que « création continuée » est exploitée par J.-F. LOUETTE dans son *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 8.

[2375] *VLM*, p. 1182.

[2376] *Ibid*., p. 1104.

comme l'illustre l'étrange épisode de la comtesse russe" […] *c'était naître. Plus au fond c'était mourir*"[2377].

C'est un aspect du délire (*i.e.:* se croire immortel dans et par la dialectique de la lecture et de l'écriture) caractérisé par un autre rapport au temps. Sartre l'appelle, dans un feuillet des développements abandonnés des *Mots*, « le temps devenu fou » : « quelque chose allait mourir, quelque chose allait [~~naître, je ne savais quoi. Je devins entièrement posthume : je vivais pour faire mon œuvre~~] naître, je ne savais quoi. […] je me […] racontais au passé […] j'envoyais des baisers à la postérité. »[2378] Se voir *déjà* de manière rétrospective, c'est se dévoiler par avance sa propre éternité. Et Sartre de reconnaître : « cette vie imaginaire, les lectures la fixèrent [d'abord] »[2379].

δ. La névrose par la lecture, II : Morand et Stendhal

Les mythes mentionnés font partie d'un riche réseau de références. Aux *Mille-et-une-nuits*, au poème *Beowulf*, à l'histoire de *Sans famille*[2380], ajoutons textes et écrits qui ont accompagné le jeune écrivain sur sa voie littéraire pendant son adolescence. Ils ont suscité l'envie de changer le monde[2381].

Parmi la longue liste des nourritures livresques du bibliophile[2382], on retiendra les récits de deux écrivains : Morand et Stendhal[2383].

On relèvera, chez le premier[2384], plusieurs caractéristiques textuelles notables. L'impératif, par l'écriture, de restituer la *saveur* des lieux, les *mystères* des villes[2385]. L'exigence d'aller vite, dans le parcours du monde, puisque « le temps glacé fond entre nos mains chaudes » ; celle, aussi, de « saisir l'appel des ténèbres » avec les voix plurielles des civilisations[2386]; et celle, enfin, d' adapter à cette diversité une sensibilité nouvelle, plastique et mobile[2387]. Faire naître cette sensibilité ne va pas de soi. C'est qu'il est difficile d'échapper aux deux sirènes de l'époque : celle de la construction d'une identité pour un personnage (schéma traditionnel), celle des profondeurs de l'inconscient (régions privilégiées des avant-gardes littéraires). On produira cette naissance en renouvelant le mythe de la fin du monde — c'est le thème

[2377] J. VILLANI, *op.cit.*, p. 42. C'est nous qui citons et qui soulignons le passage entre crochets (*M*, p. 104).
[2378] *VLM*, p. 1195-1197.
[2379] *Ibid.*, p. 1168.
[2380] Ce qui montre déjà la diversité des lectures de l'enfant. *Ibid.*
[2381] *CdA*, p. 248. P. Nizan est présenté comme l'intermédiaire essentiel entre Sartre et cette « transformation ».
[2382] Sur la boulimie de Sartre-lecteur, cf. l'article de J.-F. LOUETTE, « Petite tératologie de la lecture selon Sartre » dans *L'écriture et la lecture : des phénomènes miroir? L'exemple de Sartre*, *op.cit.*, p. 83-95.
[2383]Deux écrivains sur lesquels notre auteur n'a pas écrit — « Chez [lui], les livres qui colorent fortement le vécu découragent le commentaire » (G. IDT, « Portraits de Sartre lisant », Cl. BURGELIN (dir.), *Lectures de Sartre*, *op.cit.*, p.307, citée par J.-F. LOUETTE dans l'article mentionné, p. 90).
[2384] L'influence de Paul Morand est palpable dès ses *Écrits de jeunesse* où Sartre mentionne l'écrivain ambassadeur et renvoie à plusieurs vers du recueil *Poèmes (1914-1924*). Sartre aurait lu Morand surtout dans les années 1920 (voir la chronologie autour des *Mots*, éd. citée, p. LVIII).
[2385] Not. *FdA*, p. 87.
[2386] P. MORAND, *Magie noire,* Paris, 1928, p. 5-6.
[2387] *Ibid.* Voir S. SANTERRES-SARKANY, *Paul Morand et le cosmopolitisme littéraire*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 193

morandien de *l'heure vraie*[2388]. On prendra éventuellement le risque de faire voir l'absurdité du temps sans possibilité, peut-être, d'échapper à ses périls ; ou encore de se conformer à l'idéal de l'écriture en quête de vérité et d'un équilibre existentiel grâce au culte de la beauté. Le saut périlleux de l'écriture rappelle la liberté aventureuse de Pardaillan. Elle empoigne le mandat de Michel Strogoff puisque les idéaux écrits servent « à conserver une trace des mondes perdus et de leur beauté éphémère »[2389]. Morand peut ainsi nourrir chez Sartre le désir d'une littérature de voyage et d'esthétisme. Elle consisterait à saisir *le point gamma* du moment d'un ailleurs. Ce désir se comprend comme celui d'une rencontre avec l'autre (l'exotisme des autres civilisations). Nonobstant, Sartre considèrera aussi le revers d'une telle approche de la littérature. Il le fera dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, en rappelant combien l'écriture morandienne, au lieu d'une restitution poétique de l'ailleurs, est la pratique d'une traîtrise globale : les différences sont annulées, non pas sauvegardées et soulignées, dans une indistinction destructrice.

En face de cette littérature ambivalente, celle de Stendhal fait office de « refuge perdu ». Refuge dans la projection par les signes d'une parenté, dans le désir de transparence même au cœur des amours malheureuses, dans « une sorte de douceur lointaine et un peu cruelle, une espèce d'aristocratie aussi, que [les] jours [de Sartre, d'après son aveu] n'ont jamais connue »[2390].

Pour résumer : « *La Chartreuse de Parme* sauvait la vie tout entière »[2391]. Cité dans *Les Mots*, Stendhal apparaît surtout dans *Les Carnets de la drôle de guerre* ; il est aussi mentionné à plusieurs reprises dans les échanges sartriens. Par exemple, dans *La Cérémonie des adieux*, Sartre revient sur son grand projet de jeunesse : « être à la fois Spinoza et Stendhal », qui ne se limita pas aux années de lecture intensive à l'E.N.S[2392]. Projet qu'il lie à ses lectures accompagnant celles de Louise Schweitzer, ainsi qu'à ses jeunes amours pour l'héroïsme de Pardaillan[2393]. En effet, l'héroïsme des personnages de Julien Sorel et de Fabrice Del Dongo est mû par une liberté analogue à celle de Zévaco. Il est un mélange de grandeur morale et de plaisir joyeux à sauver les autres, mâtiné d'une ignorance touchante et d'un enthousiasme naïf que l'on trouve dans les deux grands romans de 1830 et de 1839[2394]. La force de l'héroïsme stendhalien, qui fait sa séduction, réside à la fois dans sa vivacité juvénile, dans la place réelle mais limitée des impératifs de

---

[2388] Le poème « L'heure vraie ou Brahma voit le monde en une fois » (P. MORAND, *Papiers d'identité*, Paris, B. Grasset, 1931), est une rêverie sur un mythe hindouiste : Brahma est le cocher d'un char divin, conduit par la puissance de Siva. Afin d'effacer les péchés ramenés sur Tripura, Siva, à « l'heure propice », saisit le Mal et le supprime, en décochant une flèche salvatrice (cf. A.-M. LOTH, *Védisme et hindouisme : du divin et des dieux*, Bruxelles-Paris, éd. Chapitre douze, 1981, p. 109).

[2389] M. COLLOMB, « Introduction », P. MORAND, *Nouvelles complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. XV et C. DOUZOU, *P. Morand novelliste*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 110-111.

[2390] *CDG*, p. 474. L'image du refuge perdu de Sartre, lecteur de Stendhal, est exploitée et explicitée par J.-F. LOUETTE dans *Silences de Sartre, op.cit.*, p. 357-378. Sur la projection de Sartre en Stendhal, voir aussi ces trois articles : M. CONTAT, « Pourquoi Sartre n'a pas écrit sur son écrivain préféré : Stendhal », *Lectures de Sartre*, *op.cit.*, p. 139-160, G. IDT, « Portraits de Sartre lisant », art. cité et A. SMITH, « Sartre et Stendhal autobiographes », *Stendhal Club*, vol. 30, n° 118, janvier 1988, p. 116-124.

[2391] *CDG*, p. 364.

[2392] *CdA*, p. 166.

[2393] La précision est donnée dans l'entretien avec Gerassi, repris dans J. GERASSI, *Jean-Paul Sartre, hated Conscience of his Century*, Chicago, 1989, p.64.

[2394] *CdA*, p. 167.

l'éducation chrétienne en vue du salut, et dans le caractère non nécessaire, non assuré, de ce dernier[2395]. L'héroïsme de Stendhal est à associer à la quête d'un style enté sur un motif critiqué dans *Le Rouge et le Noir*. Le salut chrétien est doublé par la quête d'un salut plus large qui peut faire office, dans sa composition, de paradis perdu (c'est l'histoire des amours silencieuses de Fabrice et de Clélia), ou alors de terre promise à atteindre (c'est la finalité heureuse de la saisie d'un absolu à travers la sauvegarde d'une double totalité : le tout du livre, le tout du monde[2396]).

Ces lectures ont contribué à fixer un caractère et à produire une névrose caractérielle. Celle-ci est imprimée dans l'œuvre et dans la vie — voire dans les deux, confondues avec la concrétisation de la croyance en la prédestination au salut à travers la destinée spéciale de l'écrivain. L'impulsion du mouvement, c'est la certitude de la vocation qui modifie le rapport au temps. L'illusion biographique, devenue nécessité appropriée, n'est pas seulement une manière de prédire et d'appeler, avec les mots d'absolu, d'éternité et de salut, un avenir glorieux. Selon l'analyse de l'analysant-analysé :

> j'avais mis longtemps ma folie à me croire prédestiné : je la mettais à l'être. La certitude de ma vocation ne m'avait pas quitté, elle crevait les yeux, mais elle avait changé de nature, perdu son ancienne forme d'*idée délirante*. En moi, c'était la vie qui délirait, c'était le temps qui devenait fou. Il ne m'arrivait rien de neuf : je retrouvais ce que j'avais pensé, prophétisé, joué, mis en paroles. Une seule différence : sans connaissance et sans mots, en aveugle, je *vivais* tout. […]. Je ne me racontais plus mon éternité future : elle devint une force réelle, mon avenir […] ce n'était plus le temps qui refluait sur mon enfance immobile, c'était moi qui traversais le temps.[2397]

Il nous reste désormais à nous intéresser à cette vocation, à la penser à l'aune du *mandat* et du *métier*; à voir comment, en s'appropriant la mission d'écrire formulée par les autres, Sartre a pu œuvrer à son propre salut et à sa propre écriture du thème du salut par l'art.

ε. Vocation, métier, mandat

> « *Mais l'Autre restait, l'Invisible, le Saint Esprit, celui qui garantissait mon mandat et régentait ma vie par de grandes forces anonymes et sacrées* »[2398].

Nous avons esquissé et essayé de remplir les contours de la culture chrétienne de Sartre. Celle-ci opère dans le milieu littéraire : création d'une nouvelle sainteté à travers les grands écrivains ; image de l'auteur en ange ou en messie ; établissement d'une Église (la Littérature) avec ses croyances (elle sauve sur terre) et ses pratiques (l'acharnement à écrire) ; maintien du sacré dans le territoire des Belles-Lettres avec la mise à distance du profane ; appartenance à une communauté restreinte de prêtres et de moines (le clergé

[2395] Lire, sur ce point, H.-F. IMBERT, *Stendhal et la tentation janséniste*, Genève, Librairie Droz, 1970, notamment la p. 162 : « Julien [Sorel, personnage principal de *Le Rouge et le Noir*] attend du jansénisme une méthode de formation. Et c'est pour cela que Stendhal ne donne que des demi-chances romanesques à ces personnages des sociétés jansénistes. Ce qui l'intéresse, […] [c'est] la transformation qu'il opérait chez un ambitieux comme Julien constamment désarmé par ses ignorances, ses enthousiasmes, ses étourderies ».

[2396] *CdA*, p. 251 et l'entretien avec M. CONTAT, « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 138, où Sartre définit le style en s'intéressant à la phrase typique de Stendhal — « cette phrase comprend en elle toutes les autres ».

[2397] *VLM*, p. 1200.

[2398] *M*, p. 137.

séculier et régulier), et à la collectivité, plus large, des adeptes (les fidèles). Sartre connaît la définition durkheimienne de la religion : système de croyances et de pratiques fondé sur la distinction du sacré et du profane, instauration de ce système en une communauté morale (l'Église). Notre auteur est aussi au fait des spécificités du catholicisme. Que cette transposition participe d'une production par rapport aux représentations (des autres, de soi), ou bien qu'elle soit une manière d'être vécue (à la façon d'un *habitus*), elle relève d'un cercle fermé qui balise le champ littéraire. L'espace cadastré est celui d'une clôture protectrice.

Alain Flajoliet a révélé les différents points de l'enclosure : l'identification au *corps de gloire* de l'œuvre, une *sphère d'immanence idéale* décalée par rapport au monde réel, la « communauté quasi religieuse des clercs communiant les uns avec les autres dans la vénération de la Littérature absolutisée »[2399]. La majeure partie des *Mots*, correspondant aux actes I à IV (pour reprendre le plan de Philippe Lejeune) en révèle la dynamique constructive. C'est elle, en particulier, qui peut être vue selon l'image d'un cercle dialectique (représentatif du moulin dialectique de l'ordre du récit[2400]). Pourrait-on mettre dans cette boucle les caractéristiques singulières qu'Arthur Koestler faisait ressortir de la structure en système clos commune au marxisme, au freudisme et au catholicisme[2401]? Par exemple : le fonctionnement dogmatique, l'attrait mental, le soulagement, la séduction, le mécanisme de transfert, la « hiérarchie apostolique », l'illusion d'un bonheur authentique ou d'une Terre promise à venir. On n'ira pas jusque-là. Au lieu d'une *dictature du sens* de tout le récit (qui néglige l'ouverture de sa conclusion[2402]), on parlera d'un mécanisme producteur d'un sens pour l'enfant avec l'idéologie de Charles. C'est ce mécanisme qui a favorisé le passage de la liberté vide à la fixation de la névrose (d'où l'arrêt du temps du récit à l'année 1916). C'est lui qu'on saisira comme une *fable de type biblique*, avant le changement évoqué avec la guérison toute relative de l'auteur[2403].

La motivation du récit (voire la note absolue de son *tempo*), comme le mouvement de son histoire (le projet qui le sous-tend et qui l'informe), ressortent de la fin de la première partie — avec le climax de l'intervention du grand-père qui *sacre* l'enfant et fait naître la *vocation* d'écrivain[2404].

Qu'est-ce ce qu'*être voué*? En quoi la vocation participe-t-elle d'un salut, qu'il soit religieux ou laïque? Pourquoi l'idée de vocation est-elle particulière utile pour éclairer des facettes des *Mots* (par exemple les œuvres de l'écrivain-personnage/narrateur/auteur)? La critique a déjà mis en avant la notion, à juste

[2399] A. FLAJOLIET, « Sartre : "La folie dans les livres" », art. cité p. 14-17.
[2400] Nous renvoyons à l'article déjà cité de Ph. LEJEUNE, p. 229.
[2401] Dans les sections XXVII (« Psychologie de la conversion »), XXVIII (« Révolte et foi : révolte »), et XXIX (« Révolte et foi : foi ») de l'autobiographie *La Corde raide*, *op.cit*., p. 286-317.
[2402] Hypothèse que l'on peut maintenir — l'impossibilité de ramasser le récit d'une existence en une totalité achevée vaut pour la biographie comme pour l'autobiographie. On peut rappeler ici, outre les travaux B. Clément et de J.-F. Louette, les remarques de J. VILLANI sur la fin des *Mots* (*op.cit*., p. 44).
[2403] Ph. LEJEUNE, « L'ordre du récit dans *Les Mots* de Jean-Paul Sartre », art. cité, p. 209.
[2404] *Ibid*., p. 217 et 228-229.

titre[2405]. Car Sartre utilise à plusieurs reprises le substantif et le verbe, en renvoyant soit à une vocation *manquée* (la vocation chrétienne), soit à une vocation *proclamée* (vivre de sa plume), soit à une vocation *transfigurée* et *incorporée* (la dictature de l'écriture confondue avec l'être). En outre, c'est une question essentielle des entretiens : puisque vocation il y a eu, comment comprendre, à partir d'elle, la création de *cette* œuvre qu'elle a permis d'écrire[2406]?

Le mot possède plusieurs significations. Sartre en joue quand il le convoque. Par exemple lorsqu'il introduit deux plans, élevé et bas, pour tomber d'un plan (le religieux) à l'autre (le professorat). Déséquilibre et rabaissement (élévation puis chute), que l'on trouve dans une image de l'enfant en sauveur de l'Alsace (« En ma personne, l'Alsace martyre entrerait à l'École Normale Supérieure »), voué à devenir « ce prince : un professeur de lettres » (fin burlesque amenée par un contraste entre la personnalisation de l'Alsace, l'ascendance et l'amplitude du mouvement, et ce qui suit le « : »[2407]).

Le travail de Judith Schlanger sur la notion de vocation en révèle les angles et les évolutions[2408]. Si la vocation, en apparence, touche *absolument* la sphère de l'intime, elle n'est pas dépourvue d'une origine et de modulations diachroniques : « C'est [bien] […] une figure historique datée. Elle devient une figure occidentale dominante vers la fin du XVIII[e] et au cours du XIX[e] siècle, et elle reste actuelle pour nous, à sa manière. »[2409] L'auteur marque un certain décalage pour rappeler l'inscription de la vocation au cœur de la sotériologie religieuse : « On n'a pas toujours conçu l'idéal de l'accomplissement de soi en termes d'activité et d'énergie, plutôt qu'en termes de salut ».

Elle ajoute que la vocation, placée aujourd'hui dans le champ professionnel (effet des transformations au XVIII[e] siècle, touchant le travail et la propriété), demeure attachée à son caractère originel : le caractère sacré. On le lit chez des auteurs aussi différents que Bernanos et Bataille. Par exemple dans la *Lettre aux Anglais* : « Ce que nous faisons de grand se fait d'abord en nous, presque à notre insu, par cette force intérieure qui semble répondre à un appel mystérieux — tel est le sens, pour les peuples comme pour les hommes, du mot vocation, *vocatus*, appelé. »[2410] Par exemple, dans *Le Coupable*, Bataille avoue

---

[2405] Par ex. M. CONTAT — présentation et parution du manuscrit « De la vocation d'écrivain » dans les *ÉdS* (p. 694-698) ; J. DEGUY — présentation de la psychanalyse existentielle avec le thème de la vocation (voir « L'ancien et le nouveau : richesses et paradoxes de la critique littéraire sartrienne », *Sartre. Une étude critique*, *op.cit*., p. 21-31) ; R. GOLDTHORPE — présentation de l'inauthenticité de la vocation de Sartre, à travers la tradition familiale, sa « religiosité vague » et sa propre objectivation, « *Les Mots :* "Soi-même comme un autre" », *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises,* n° 50, 1998, p. 231-245 ; G. IDT, « Sartre "mythologue": du mythe au lieu commun », art. cité, p. 120-121 ; J. LECARME — présentation des *Mots* en récit parodique d'une vocation — cf. « *Les Mots* de Sartre : un cas-limite de l'autobiographie? », art. cité ; J.-F. LOUETTE — présentation d'une confrontation entre la vocation de l'écrivain et celle du professeur, de l'écrivain français et de l'écrivain américain, voir « Jean-Paul Sartre en classe », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 102, 2002, p. 417 à 441 ; J. VILLANI — présentation des *Mots* à la façon d'une analyse psychanalytique de la genèse d'une vocation, cf. *Leçon littéraire sur* Les Mots *de Jean-Paul Sartre, op.cit*., p. 3-4 ; F. WALSH — présentation du thème dans les *Carnets de la drôle de guerre*, avec un portrait de Sartre lecture de Gide, « Lecture, écriture de soi et engagement de l'écrivain. Autour de Sartre lecteur du *Journal* de Gide pendant la drôle de guerre », *Figura,* n° 35, 2014, p. 87-88.

[2406] Voir *CdA*, p. 165-166.

[2407] On renvoie aux analyses stylistiques de J. VILLANI, *op.cit*., p. 67-68.

[2408] Dans *La Vocation* [1997], Paris, Hermann Éditeurs, 2010.

[2409] *Ibid*., p. 7.

[2410] G. BERNANOS, « Lettre aux Anglais », *Essais et écrits de combat*, vol. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1975, p. 9.

écrire sans savoir pourquoi, du fait d' « une obscure nécessité [qui] s'impose à [lui] »[2411]. En effet, même si on constate une autonomie relative des vocations modernes et contemporaines par rapport à la religion, la vocation n'en continue pas moins de « porte[r] une charge éthique et spirituelle très lourde. En devenant un thème laïque, la vocation n'a rien perdu de sa sacralité. »[2412]

C'est un sacré placé sur la frontière entre le dedans et le dehors tout en la traversant. Une frontière que Sartre intègre aux *Mots*, en la déplaçant selon les repères narratifs des événements racontés *et* en la maintenant active tout au long du récit. Elle opère comme un fil directeur : celui d'une spirale qui passe du cadre familial-social aux représentations de l'enfant. Par là, l'écrivain crée une certaine intensité dramatique et critique, qui tend l'analyse vers la révélation permanente, sans cesse approfondie, d'une vocation à la fois *réelle* et *névrotique*. Elle est *réelle* : on en constate les effets avec les sources et les signes. Elle est *névrotique* : on voit qu'elle maintient l'enfant dans la confusion de la réalité et de l'imaginaire, et qu'elle contribue à voiler, sous couvert de solutions, les défaillances éprouvées (du cadre familial, du vécu personnel).

Pour chacun, il va de soi qu'une vocation naît du dedans : « Elle est la voix de la vérité [intérieure] et de la virtualité profonde. […] Il s'agit de reconnaître son désir d'activité le plus profond et de lui confier sa vie. »[2413] On devine ce que cette impression doit à une culture de l'intimité, nourrie du contact avec les motifs de la littérature d'aveux. Se réaliser à travers une pratique conforme à sa nature la plus personnelle, s'affirmer relativement à cette pratique comme individualité *une* et *pleine*. Mise à jour/au jour de soi à travers une action qui synthétise et finalise toutes les autres… Judith Schlanger, faisant la généalogie de cette approche, invite à voir d'où elle tire ses racines ; elle montre que celles-ci sont célestes :

> Tant que la vocation était de l'ordre du sacré, elle était aussi avant tout l'appel (*Beruf*, *Calling*) d'une transcendance. Le terme *vocatio* date du Moyen-Âge, où il désigne toujours la vocation religieuse ; mais la notion est bien plus ancienne puisqu'elle décrit déjà l'aventure du prophète.[2414]

Notre écrivain la désigne ironiquement :

> Dans le scénario prophétique classique, la vocation divine est un appel personnel qui demande qu'on le suive et qu'on lui obéisse. Cet appel religieux se défend d'être élitiste : ceux qui s'en réclament […] proclament justement le contraire. L'appel divin, disent-ils, est une inspiration qui ne respecte pas les hiérarchies sociales ou les niveaux d'éducation […]. Mais sans être socialement élitiste, la vocation religieuse a cependant toujours le caractère d'une élection spirituelle. L'appel vient de haut et de loin, il est transcendant et hétéronome, il surgit comme il veut sans que ses voies puissent être comprises, il impose son message et le joug de son rôle, il transforme radicalement qui il atteint, il l'entraîne dans l'oubli de ses intérêts précédents ou même le détache de ses affections naturelles ; et surtout, très profondément, l'appel ne touche que le petit nombre des élus.[2415]

Plusieurs aspects du paragraphe sont repris dans *Les Mots*. La dimension d'extériorité, sa valeur événementielle, le mandat donné à l'appelé, le refus des élites, la transformation de soi et l'élection. Sartre

[2411] G. BATAILLE, *OCV*, p. 289.
[2412] *Ibid*., p. 13.
[2413] *Ibid*., p. 14.
[2414] *Ibid*., p. 17.
[2415] *Ibid*.

raille les éléments du motif que l'on trouve dans plusieurs types de récits des genres autobiographique et biographique. Par exemple (pour reprendre le point préhistorique du panorama effectué par Philippe Lejeune), dans les hagiographies et les textes de l'autobiographie dite religieuse (les récits de possession) ; dans les autobiographies dites intellectuelles et celles de vocation artistique[2416]. Il y a bien une extériorité de la vocation, dans *Les Mots*, mais elle vient du grand-père : c'est la traversée d'une idée, qui a déjà été soufflée par Madame Picard et qui est surtout une ruse du siècle précédent[2417]. Il y a aussi un caractère de nécessité, mais l'inévitable destin apparaît dans toute sa mystification : il ne vient pas tant du talent ou du don que d'une manière d'en coudre une image et de la porter comme une seconde peau[2418]. Il y a aussi un refus de l'élitisme, mais qui est le produit d'une valorisation historique des activités culturelle, intellectuelle et artistique :

> cas supérieur atypique qui sert de noyau humaniste au reste [:] […] [les] valeurs de l'art et de la littérature, [qui] tien[nent] à la façon moderne de reprendre à des fins politiques les thèmes majorés des Lumières. La culture comme mémoire, à la fois pédagogie et salut, porte et nimbe le projet de civilisation dans sa dimension industrielle et démocratique.[2419]

Sacralisation de la littérature qui porte au jour les paradoxes d'une époque et dont Sartre révèle les contradictions, elles-mêmes incarnées par le professorat tel qu'il le présente. On retrouve une dimension de la vocation qui travaille l'enseignement et le métier d'écrire. La vocation-*Beruf* ne vient pas de nulle part. Dans la droite ligne du matérialisme dialectique, dont les signes sont plus nombreux au fur et à mesure que la narration des *Mots* progresse, la vocation est rapportée à une infrastructure dont la superstructure n'est qu'une conséquence. Le grand-père sacralise-t-il les Lettres? C'est une incidence de la bourgeoisie victorieuse en juin 1848, et un effet de ce que les Schweitzer n'eurent pas de mandat foncier à léguer au petit-fils[2420].

Sur ce plan, le récit de 1963 dissone délibérément par rapport aux *Déracinés* de Barrès. Sartre rappelle qu'il est resté un « Jean sans terre », propriétaire de rien, sinon d'un mandat d'écrivain rapporté à son seul don, à son seul talent. Des idées qu'il critique d'ailleurs dans *Les Mots* et, avant cela, dans un texte critique intitulé « De la vocation d'écrivain » (1950) : c'est la bourgeoisie qui a produit le mythe du talent (hérité dans le contexte social-politique du milieu du XIX[e]) ; la « bosse de l'écriture » n'est qu'une solution indissociable de ce même contexte par rapport auquel elle constitue un secours :

> Non, je ne crois pas au don. Cela ne signifie pas que n'importe qui puisse n'importe quand décider d'écrire. Mais que la littérature […] représente une issue virtuelle, qu'on invente en de certaines situations et qui, en d'autres, n'est pas même envisagée parce qu'elle ne serait d'aucun secours. Si vous n'écrivez pas bien, c'est que le circonstances ne vous ont pas sollicité, de mettre votre salut dans les mots.[2421]

[2416] Ph. LEJEUNE, *L'Autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, « Cursus », 1998, p. 39-40.
[2417] *M*, p. 83-84 : « Ce petit écrira […]. Il écrira! Il est fait pour écrire » (Blanche Picard) ; « Et s'il se mettait en peine de vivre de sa plume » (Charles Schweitzer).
[2418] On pense à l'image de la peau de lapin retournée ainsi qu'aux mots de mirage, illusion, jeu, que Sartre emploie pour qualifier la vocation après l'événement de sa « révélation » (*ibid*., p. 86-88).
[2419] J. SCHLANGER, *op.cit*., p. 35.
[2420] Voir les remarques de G. IDT dans « Les Mots ». *Une autocritique « en bel écrit »*, *op.cit*., p. 18.
[2421] « De la vocation d'écrivain », *ÉdS*, p. 697.

Le contexte social et économique mis en relief par *Les Mots* propose donc une contextualisation de la vocation qui en suggère les évolutions et les paradoxes. Dimension sacrée, mais laïcisée. Aspect singulier, mais qui est gros de ces « 2363 "je" » du texte et qui révèle tout l'aspect factice et contingent de la mythologie collective participant de l'illusion de la vocation d'écrivain[2422].

La vocation, comme effet de posture, se pense donc avec le statut d'artiste tel que le XIX^e^ siècle l'a produit, et tel qu'il s'est fait, au XX^e^ siècle, à partir de l'héritage des auteurs romantiques et post-romantiques. « Représentation stable de l'auteur périssable », façon de faire face aux contemporains et à la postérité », « socialisation de la pratique littéraire »[2423] : rien que Sartre n'ignore dans la construction de son *ethos* et de son appel au profane pour étendre les échos de la littérature au-delà des frontières de l'espace littéraire[2424]. Justement, l'objectif est d'en révéler tout l'artifice en la coupant de tout ancrage naturaliste (ni terre, ni ciel) et de tout caractère de nécessité autotélique. La vocation est un effet de langage, au moins à deux niveaux : elle est faite par la proclamation orale du grand-père ; elle est confirmée avec les rêveries et les pratiques autour du mythe de l'Écrivain et de la Littérature.

Tandis que *Les Mots* ramène la vocation de Poulou à ses résonances sacrées, le texte n'oublie pas de présenter le terme dans sa transition du lieu sacerdotal au champ laïcisé du milieu professionne. Si Sartre met bien en avant en quoi son métier d'écrivain fut autre chose qu'un simple métier — à savoir une aventure spirituelle, une forme de Calvaire[2425] —, il ne néglige pas de penser l'écriture par rapport aux autres métiers, voire à la considérer elle-même comme un métier. Le lecteur est renvoyé au sacré de l'élection, tout en étant replacé dans le mouvement d'une transformation que Charles Schweitzer incarne encore. L'aventure spirituelle ne se vit plus sous le ciel, mais au cœur de la société. Elle dépend de la « laïcisation des valeurs chrétiennes » d'un « humanisme de prélat » redevable aux travaux d'Ernst Renan[2426].

L'autobiographie montre à quel point les perspectives changent : « quand la vocation devient laïque, interne, autonome, quand son enjeu est le cours de cette vie [et non l'au-delà], quand elle s'incarne dans le rôle social et dans la sphère économique, c'est-à-dire dans le travail, et qu'elle devient l'affaire de chacun et de tous. »[2427] La conclusion définitive relativise la prétention à l'absolu de la vocation d'écrire et du salut par la littérature. Approche démocratique, qui dit une exigence et un certain état de fait constaté :

> En devenant l'affaire de chacun et le droit de tous, le Bien désirable [= le Salut] se transforme. Il devient un épanouissement […] [s'exprimant] dans une activité productrice. [Il répond à la question

[2422] G. IDT, Les Mots. *Une autocritique « en bel écrit », op.cit.*, p. 8 et 17.
[2423] Ce sont là des éléments de définition proposés par J. MEIZOZ dans *Postures littéraires : mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkini Érudition, 2007, p. 20, 25 et 40.
[2424] *Ibid.*, p. 25.
[2425] Selon une belle description de « la vocation d'écrivain » par G. Bernanos dans une lettre écrite à Bandol en décembre 1945 : « Une vocation d'écrivain est souvent […] l'autre aspect d'une vocation sacerdotale. S'il en est ainsi pour vous, faites face. Si le Bon Dieu veut vraiment de vous un témoignage, il faut vous attendre à beaucoup travailler, à beaucoup souffrir, à douter de vous sans cesse, dans le succès comme dans l'insuccès. Car pris ainsi, le métier d'écrivain n'est plus un métier, c'est une aventure et d'abord une aventure spirituelle. Toutes les aventures spirituelles sont des Calvaires » (G. BERNANOS, *Correspondance*, recueillie par A. BÉGUIN, éd. de J. MURRAY, Paris, Plon, 1971, vol. II, p. 588-589). La lettre est citée partiellement par Y. BAUDELLE dans « "J'écris dans un noir opaque". Bernanos et l'expérience du roman », *Société Roman 20-50,* n° 63, 2017, p. 107-122, sp. 109.
[2426] G. IDT, Les Mots. *Une autocritique « en bel écrit »*, *op.cit.*, p. 24.
[2427] J. SCHLANGER, *op.cit.*, p. 17.

suivante :] “Comment gagner sa vie au double sens du terme, en gagnant à la fois son identité et son pain?”.[2428]

N’en restons pas à l’idée d’une simple expression, *en bel écrit*, de cet état de fait. Car si la bourgeoisie, racontée par Sartre, est bien le produit, l’expression et le véhicule de ce changement, elle n’en a pas moins regardé souvent vers l’arrière et produit des êtres bifides — à savoir l’Écrivain, disciple des Belles-Lettres, à la façon de Mallarmé, qui ne vit pas de sa plume mais d’un autre métier, par exemple l’enseignement. Ainsi *Les Mots* acte-t-il ce changement en même temps que la résistance à ce même changement d’une génération qui a voué l’enfant à intégrer son siècle avec un retard inévitable.

D’où la répétition du mot « vocation », mais aussi la mention, à plusieurs reprises — notamment à travers l’histoire de Michel Strogoff —, du *mandat* d’écrire. Obsession et objet de l’ironie sartrienne, parmi d’autres : avoir un mandat, être mandaté, tout faire pour honorer son mandat[2429]. En 1939-40, Sartre se souvient de l’attente d’un « mandat qui ne vint pas », dans les rues de Fès ; il définit l’amour avec le fait de recevoir de l’autre une justification d’exister ; il pense le mandat comme un impératif du présent, qui exige d’en appeler à lui au lieu de chérir l’idée de « gagner son procès en appel »[2430]. Singularité sartrienne qui est dite dans les *Carnets* et qui garde en tête un mot de Gide — « Combien de grands artistes ne gagnent leur procès qu’en appel »[2431]. Elle produit l’esquisse du texte qui présentera le *mandat* de la revue les *Temps Modernes* en octobre 1945[2432]: « Nous ne souhaitons pas gagner notre procès en appel et nous n’avons que faire d’une réhabilitation posthume : c’est ici même, de notre vivant, que les procès se gagnent ou se perdent. »[2433]

Le terme « mandat », en 1963, est associé tantôt au plaisir procuré (« un seul mandat, plaire »), tantôt aux éditions de Charles (le mandat et les droits d’auteur insatisfaisants), tantôt à l’existence elle-même et au projet originel (le mandat de vivre, la justification impérative d’exister). L’équivocité pointe vers la conclusion de *L’Être et le Néant*, tout en suggérant le cheminement matérialiste de Sartre entre 1952 et 1963 et la fréquentation assidue de la psychanalyse[2434]. Il y a que « ce mandat en moi, déposé par les adultes sous pli scellé, je n’y pensais plus, mais il subsistait », rappelle *l’instance* (freudienne) *de la lettre* et les énergies pulsionnelles canalisées, structurées, transformées, par le langage[2435]. Le mandat, en somme, est un mot chargé. Son autre réseau sémantique invite à regarder vers le marxisme et le droit du travail (c’est une

[2428] *Ibid*.
[2429] Cf. J.-F. LOUETTE, « Notice des *Mots* », p. 1280 et G. IDT, « L’Autoparodie dans *Les Mots* de Sartre », art. cité.
[2430] Sur ce plan, la distance entre Aron et Sartre concernant la conception de l’engagement mérite d’être atténuée : l’engagement apparaît aussi chez Sartre, avant tout, comme « la participation au présent […] et le signe que l’on prend en compte les contraintes de son temps » (nous citons la préface de P. SIMON-NAHUM à R. ARON, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Les Belles Lettres, « Le goût des idées », 2011, p. 11).
[2431] A. GIDE, « Feuillets », *Journal*, tome I (1887-1925), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, p. 1160.
[2432] Le « mandat » au sens de l’écrit *confié* à une personne pour dire la tâche qui lui incombe, à elle autant qu’aux autres.
[2433] « Présentation des *Temps Modernes* », *TM*, n° 1, 1er octobre 1945.
[2434] Sur la même page, Sartre parle de sa « névrose caractérielle » et de Nizan (*M*, p. 125).
[2435] C’est une interprétation possible de l’image de l’enfant « voûtant le ciel » (*ibid*.).

catégorie juridique autant que socio-économique), sans omettre la dimension politique du camarade mandaté pour représenter les décisions du Parti.

Le sens figuré du « mandat sous pli scellé » connote avec le sens propre. L'enfant est effectivement devenu une lettre ou une flèche : il est passé du stade de la représentation à celui de l'incarnation — « Mon éternité future devint mon avenir concret ». C'est Michel Strogoff sans tsar — « ma fausse mission prit du corps […] elle me fit […] mon mandat est devenu mon caractère » —, réalisant lui-même le dénouement heureux de son aventure, et affrontant ses obstacles — « aveugle, couvert de plaies glorieuses »[2436].

ζ. Performativité du salut par l'écriture

L'autoportrait de Sartre en coureur ou en canotier est symbolique de la vitesse de la plume[2437]. Il indique un autre rapport au temps et une autre conception de la littérature comme instrument de salut. Le Salut n'est plus visé dans un avenir éloigné, il est inscrit dans une certaine temporalité de la vie, marquée par l'urgence d'agir « toujours en avant de [soi]-même »[2438]. Ce n'est pas la gloire, mais l'accomplissement d'un sujet à travers la production de son activité, production indissociable de ce qu'il fait de lui et du temps simultanément. Une phrase telle que « ce n'était plus le temps qui refluait sur mon enfance immobile, c'était moi […] qui trouais le temps et filais droit au but »[2439] est significative du passage d'une position passive à une attitude active où le temps n'est plus le vecteur d'une transformation mais une structure d'existence transformée par l'activité projetée et effectuée. Retournement d'une image merleau-pontienne[2440]: le temps ne *fuse* pas en moi, *je* fuse en lui comme une fusée et j'en trace la courbe — à la façon d'une force d'attraction déformant le tissu géodésique. Sartre biffe la dimension de *laisser-le-temps-se faire* pour accentuer l'effet de jaillissement du sujet dans le temps qu'il détermine par son pouvoir d'agir.

Partant, le salut n'est pas l'effet d'une grâce répondant au don du ciel maintes fois cité dans les *Mots*. Il n'est pas plus l'effet de l' Œuvre posthume sur un lectorat futur. Il n'est pas non plus dans l'addition d'une pluralité de textes, à la façon d'un bilan de productivité rapporté à la durée d'une vie. Bien sûr, il est légitime de concevoir, avec *Les Mots,* une image-synthèse de l'ensemble des écrits de Sartre, au point de qualifier le récit de *récapitulation* ou d'*œuvre de l'œuvre*[2441], mais cela suppose de prendre un point de vue extérieur et de saisir l'ensemble comme une totalité. Or, si l'on se place au niveau, non pas du cadre diégétique mais de la diégèse elle-même (au sens de raconter), on voit, *a contrario*, que le salut se fait au fur et à mesure que le récit *en cours* s'écrit. Jacqueline Villani a bien présenté l'idée dans ses *Leçons sur* Les Mots : « le seul livre qui permette d'échapper à la mort, c'est celui qu'on est *en train* d'écrire »[2442].

[2436] *Ibid*., p. 125-126 et p. 72.
[2437] *Ibid*., p. 126.
[2438] *Ibid*.
[2439] *Ibid*.
[2440] M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, p. 488 : « […] je n'ai pas choisi de naître, et, une fois que je suis né, le temps fuse à travers moi quoi que je fasse ».
[2441] Voir la notice de J.-F. LOUETTE, p. 1294.
[2442] J. VILLANI, *op.cit*., p. 43.

La performativité du salut par l'écriture se lit dans l'autobiographie. La joie d'écrire, qui réalise un *supplément d'être*, ou, du moins, qui transpose et renforce la puissance de vivre, se prouve par la seule expérience de la lecture. La *fausse prose* de l'autobiographe, où « [l'auteur] met le lecteur "au défi à la fois de le croire et de ne pas le croire" »[2443], ne ment pas sur ce point : le bonheur de lire celui qui « gagne comme énonciateur » par le fait de prendre du plaisir à énoncer[2444]. Création de soi en acte, « énergie continuée »[2445], ou encore hédonisme écrivant. C'est ici que peut se vérifier en partie la grande thèse épicurienne sur le « commencement et la fin de la vie heureuse ». Certes, le salut, passé du *Salut absolu* au *salut relatif*, infuse dans le contenu. La « Notice des *Mots* » rappelle l'adhésion de Sartre à une affirmation de Beauvoir : « [écrire permet de] sauver des moments de ma vie, donc la vie tout court »[2446]. Toutefois, le salut relève aussi du seul mouvement de l'écriture : écrire, n'importe quoi, mais écrire en répondant ainsi à l'injonction salvatrice de la locution latine reprise par Sartre *Nulla dies sine linea*.

Ce *motus* qui, par lui-même, permet de *se retenir de mourir*, est particulièrement visible dans les *Carnets de la drôle de guerre*. On se bornera aux limites textuelles du « Carnet I », où Sartre revient sur sa pré-compréhension de l'être-en-guerre, sa critique de l'être-pour-la-mort, et son analyse de la situation d'écriture pendant la guerre et, plus largement, au cours de l'existence. L'écriture y apparaît comme un mouvement vers l'avant. *Post*, non de la postérité, mais de *posterus* : ce qui vient après — dans les limites d'une vie humaine. Le premier carnet insiste sur cela, avec des mots qui fonctionnent comme une invocation et une conjuration. D'abord : « je continuerais à vivre et ma vie s'effacerait autour de moi »[2447]. La permanence étant, au sein du brouillard de cendres imaginé, le sujet existant *et écrivant*. Permanence projetée, à la façon d'un désir, et qui est aussi la manifestation d'une illusion : « Ce n'est point que je vis dans l'instant, c'est plutôt que je vis dans l'avenir […]. À cause de cette illusion tenace de progresser qui m'occupe depuis mon adolescence. »[2448]

Illusion formant une conduite passive? Elle donne plutôt son impulsion à l'acte d'écrire par lequel l'œuvre, en cours de création, naît continûment au fur et à mesure que l'écrivain progresse. On lit bien, dans les *Carnets*, une pensée de l'œuvre, à laquelle chaque texte participe, mais il faut préciser que celle-ci n'est pas une totalité achevée. L'écriture journalière participe du projet où chaque écrit s'organise dans une organisation qui dure tant que dure la vie. C'est là que l'effet de conjuration apparaît le plus évidemment : « on doit pouvoir se retenir de la mort jusqu'à ce que la tâche soit terminée ». La mort ses élus : elle ne vient pas cueillir n'importe qui, n'importe quand, selon cette vision que Sartre n'a pas toujours eue. Pour expliciter l'idée, le soldat du Stalag D XII s'oppose au diariste Eugène Dabit :

[2443] J.-F. LOUETTE, « Notice des *Mots* », p. 1303 et 1305.
[2444] On entend par « énonciation » cette définition donnée par É. BENVENISTE *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, 1974, p. 80 : « L'énonciation est cette mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel d'utilisation ».
[2445] J.-F. LOUETTE, « Notice » des *Mots*, p. 1308.
[2446] *Ibid.,* p. 1306.
[2447] *CDG*, p. 159.
[2448] *Ibid.,* p. 233.

> Au contraire, Dabit, dans son journal, est un fruit mûr et presque blet pour la mort […]. On dirait qu'il est mort de n'avoir pas assez voulu ne pas mourir. Moi j'ai toujours eu l'impression qu'on meurt par négligence, par distraction, par sénilité, qu'on est libre contre la mort.[2449]

Activisme vivant du prosateur. Ici, opère particulièrement le propos de mise à distance de la fin, par le seul fait d'agir et d'étendre, par l'action, les limites de sa vie humaine : « Au moment où j'écris, je ne la sens plus [la vie en tant que réverbération de la mort] »[2450].

La *conjuration* apparaît comme une *pratique*, mais comme une pratique *magique*. C'est l'action qui atteste sa propre efficacité, et qui possède la dimension irrationnelle nécessaire à son exercice. Toujours dans le « Carnet I », on lit : « Je ferme ce carnet, je vais me promener »[2451]. La suite voudrait que Sartre ait arrêté l'écriture du vendredi 6 octobre 1939 à cette phrase-clôture, séparant le journal écrit du temps vécu. Mais, tout à l'inverse, la phrase sert de jonction : elle introduit de nouvelles descriptions (de Sartre à Ittenheim, de la grand'rue du village), et poursuit le processus de familiarisation de l'écrivain avec son support d'écriture. On trouve dans cette note un exemple remarquable de moment écrit où « [le] temps de l'événement et [le] temps de l'écriture se confondent […]. Voici que, même refermé, le carnet continue à accompagner Sartre, et à s'écrire — instrument magique d'un témoignage perpétuel. »[2452]

Sartre a souvent dit à quel point septembre 1939 a été, pour lui et pour sa génération, l'ouverture à un autre rapport monde. Individualisme dépassé par l'historicité. Sur le plan de l'écriture, le recours au journal change la démarche scripturaire. C'est que le journal, comme l'a bien souligné Jean-François Louette dans « La main extime de Sartre », relève davantage encore d'une littérature de l'urgence. Si l'écriture est garantie de vie, alors on comprend l'exigence d'écrire *beaucoup* et *vite* dans une temporalité trouée par la perspective de la mort — ce terme apparaissant une soixantaine de fois dans le seul « Carnet I ».

Néanmoins, cette performativité du salut par l'écriture ne tient pas au seul mouvement de l'écrit. Si l'œuvre qui sauve est l'œuvre *en train* de se faire, c'est aussi parce que c'est une œuvre qui compte, qui a un sens, et qui permet à son auteur d'exister à travers elle, voire de se retrouver et de se rassembler en elle. Un parallèle peut être fait avec *Le Coupable* de Georges Bataille, commencé le 5 septembre 1939 et placé sous la couleur affective de la peur[2453].

À l'inverse de Sartre, l'auteur de l'*Histoire de l'œil* voit dans la situation de guerre l'événement d'une libération. Le but n'est pas tant de gagner en épaisseur d'authenticité, que d'accepter de « [se] laisser aller, désormais, à des mouvements de liberté et de caprice »[2454]. Bataille ne vise ni une récupération de soi dans le travail de l'écrit, ni une démarche discursive intelligible. On comprend que le conflit est surtout l'occasion de se rêver posthume, d'intensifier les tentatives de *tout mettre en cause*, de raidir la pente

---

[2449] *Ibid*., p. 174.
[2450] Nous pouvons lire la phrase avec Malraux, à propos des *Noyers de l'Altenburg*, écrivant : « Écrire était alors le seul moyen de continuer à vivre. Tour à tour, j'écrivais ce que disaient les voix de la sape, et notais ce que disaient mes compagnons de captivité » (dans *Lazare*, Paris, Gallimard, « Folio », 2004, p. 70 ; P. SIMON-NAHUM cite le texte et fait un rapprochement entre Sartre, Malraux et Levinas dans *André Malraux. L'engagement politique au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, « Nouvelles biographies historiques », 2010, p. 61).
[2451] *CDG*, p. 214.
[2452] J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », intro. citée p. XXXIII.
[2453] G. BATAILLE, *OCV*, p. 240 : « C'est la peur qui fait écrire — qui me fait écrire ».
[2454] *Ibid*., p. 245.

descendante — bref, de *se perdre* : « Je deviens fuite immense hors de moi, comme si ma vie s'écoulait en fleuves […] à travers l'encre du ciel. Je ne suis plus alors moi-même, mais ce qui est issu de moi atteint et enferme dans son étreinte une présence sans bornes elle-même semblable à la perte de moi-même. »[2455]

De ces motifs de la fuite et de la perte, opposés à celui du salut, nous trouvons aussi des traces dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Toujours dans les notes de septembre-octobre 1939, Sartre fait un portrait de Paul en sujet d'une « fuite éperdue et tatillonne », aveugle à la réalité sociale et politique qui « [l'] enserre de partout »[2456]. Portrait sévère, mais aussi relativisé par la perte de repères impliquée dès l'imminence de la Seconde Guerre mondiale — « on ne sait ce qu'il adviendra de *soi* dans le monde […] on ne sait ce qu'il adviendra du monde autour de soi »[2457]. Pour autant, cette incompréhension de la situation primitive n'implique pas fatalement une telle attitude de fuite. Au lieu de la voir comme une invitation au sacrifice, Sartre la place plutôt dans certaines lignes de désir du texte bataillien qui font sortir de soi, par exemple celle-ci : « Ces notes me lient comme un fil d'Ariane à mes semblables »[2458]. Sortir de soi, pour aller vers les autres.

La performativité du salut par l'écriture opère donc également dans la mesure où elle est vectrice de communication : le fait d'écrire *lie*. Sartre reconnaît très vite le statut spécial de ses notes. Elles ne sont pas rédigées pour lui seul, mais pour être partagées avec d'autres : « ce carnet est public […] "Ça se donne" »[2459]. Par ailleurs, l'écriture est présentée aussi de façon suggestive comme une réponse à la lecture. Le lundi 18 septembre 1939, le soldat écrit : « Commencé le journal de Gide ». La lecture du *Journal* apporte autre chose qu'un simple témoignage des jours d'août-octobre 1914. Elle forme le champ littéraire et transférentiel (passage de la littérature au vécu) d'un *accompagnement* et d'une *sympathie* : « Je sens *ses* jours de guerre avec *mes* jours de guerre »[2460]. Le compagnonnage de l'écrivain et du lecteur va jusqu'à offrir au second la perspective d'une issue, avec une nouvelle vision du temps — « je fais de cet avenir incertain et inconnu, informe, une chose déjà vécue et qui a un *après* » —, et un nouveau rapport à soi — « [je gagne] une sorte de légèreté intellectuelle que j'ai perdue tout net depuis le 1er septembre »[2461].

Effet de truquage, certes, mais qui a l'intérêt de maintenir un lien par le même médium (l'écrit) et d'orienter le vécu dans le sens d'un avenir partagé — l'horizon d'un après est celui de l'écrivain *et du lecteur*. Le fil d'Ariane est maintenu. Il ne vise pas la postérité. Sartre ne prétend pas écrire « à l'intérieur de la tombe »[2462]. Il ne se place pas dans la position d' « un homme à l'article de la mort, voulant par quelque signe, une dernière fois, témoigner de sa vie »[2463]. Le fil ne conduit pas non plus à « un chaos à tuer des

[2455] *Ibid*., p. 253. Voir aussi p. 273.
[2456] *CDG*, p. 213.
[2457] *Ibid*., p. 201.
[2458] G. BATAILLE, *OCV*, p. 251. Des « lignes » qui participent de ce que Marie-Christine Lala appelle la « stratégie complexe des jeux de passage » (M.-C. LALA, *Georges Bataille, poète du réel*, *op.cit*., p. 7).
[2459] *CDG*, p. 232.
[2460] *Ibid*., p. 156.
[2461] *Ibid*.
[2462] C'est ainsi que Georges Bataille présente son « impression » d'écriture en septembre 1939 — *OCV*, p. 251.
[2463] *Ibid*., p. 254.

bœufs », mais au moment du partage avec le Castor, et au temps de l'après-guerre qui permettra la relecture, la correction des notes et leur publication[2464].

Puisque le « Carnet I » répète le souci, pour le soldat, de *sauver sa peau*[2465], disons que ce souci gagne en réalité à la fois par les mots qui le disent, et par les mots qui le réalisent. Si l'homme ne peut « se sauver [en guerre] par l'idée de travail »[2466] (parce que le travail de guerre est une production forcée, une œuvre de destruction, une mécanisation humiliante des individus, etc.), l'à-côté de ce travail, où l'humanité se protège et se recompose, fournit un moyen de recouvrir la nudité humaine et de recouvrer la temporalisation de l'existence. Pour Sartre, cet à-côté essentiel, salvateur, n'est pas le jeu qu'on oppose classiquement au travail[2467]. C'est précisément celui d'une écriture qui, même dans l'univers barré de la guerre, perce une ouverture par la lecture qu'elle envisage (celle de Beauvoir et celle des autres). On comprend donc que ce n'est pas seulement le fait d'écrire qui sauve, mais le fait d'écrire *à quelqu'un*, puisque c'est par lui que l'écrivain peut être à la fois présent à l'autre, présent à lui-même, présent à son avenir et présent à son…présent — si tant est que le fait d'« être présent, [implique d'] avoir de l'avenir »[2468]. La transitivité et la référentialité, dans l'adresse à quelqu'un, sont les moyens d'un salut dans et par la réalisation de la nature sociale des mots. Puisque parler sert avant tout à dire quelque chose à autrui, cette instrumentalité s'intègre à un partage ou à une réciprocité sans laquelle ni l'écriture ni la liberté n'ont de sens. Reprenons ici la thèse d'Howard Davies, à laquelle nous pourrions opposer les différents caractères de l'attitude poétique : « Le salut, affirme Sartre, suivra à la fois la réciprocité établie entre les écrivains et les lecteurs, et cette mesure par laquelle leurs libertés s'avèrent interdépendantes. »[2469]

[2464] *CDG*, p. 189-190.

[2465] Voir par ex. p. 146 et 253.

[2466] *Ibid*., p. 152.

[2467] C'est sur cette distinction que s'ouvre *Le Coupable*, voir G. BATAILLE, *OCV*, p. 240-241. Bataille pense la fin d'une humanité asservie par le travail (p. 273), tout en reconnaissant que le travail n'a « aucune issue » (p. 241).

[2468] D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit*., p. 136. On peut renvoyer ici à l'article de R. BARTHES, « Écrire, verbe intransitif? », dans *Œuvres complètes*, tome III, « Livres, textes, entretiens. 1968-1971 », Paris, Seuil, 2002, p. 617-626. Commentant ce texte, R. BARTHES précise en 1974 : « tout au moins dans notre usage singulier, parce qu'écrire est une perversion. La perversion est intransitive ; la figure la plus simple et la plus élémentaire de la perversion, c'est de faire l'amour sans procréer : l'écriture est intransitive dans ce sens-là, elle ne procrée pas. » C'est contre cette jouissance masturbatoire, qui ne délivre rien sinon qui délivre *d*'une certaine quantité d'énergie et de tension sexuelle, que Sartre conçoit sa dialectique productrice, libératrice et signifiante, de l'écriture et de la lecture. Sur cette perversion, nous nous permettons de renvoyer à J. FAERBER, « Écrire : verbe intransitif? », dans *Un retour sur des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, W. ASHOLT et M. DAMBRE, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 21-33 ; à G. GENETTE, « Fiction ou diction », *Poétique*, 2003, n° 134, p. 131-139 ; ainsi qu'à E. MARTY, *Le Sexe des Modernes. Pensée du neutre et théorie du genre*, Paris, Seuil, « Fiction & Cie », 2021, p. 286. Nathalie KOK a réalisé une étude sur la perversion dans la littérature française moderne (*Confession et Perversion*, Louvain, Paris, Sterling, Peeters et Vrin, « Accent », 2000). Elle y mobilise la perversion-« père-version » et retrouve notamment R. BARTHES (p. 61-63). Étudiant les formes de perversion chez Gide et Camus, entre autres, elle néglige toutefois les analyses et les emplois de Sartre (sur Flaubert et surtout sur Genet, puisqu'elle n'évoque que dans deux pages le jeu pervers de Genet sur le langage, p. 290-291).

[2469] H. DAVIES, *Sartre and "Les Temps Modernes"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 24, notre traduction de ce développement : « Salvation, asserts Sartre, will follow from the reciprocity established between writers and readers and from the extent to which their several freedoms are interdependent ». Cette réciprocité est aussi celle qui assure sa « tension » à l'intrigue, et son ambigüe réalité à l' « objet littéraire » (voir, sur cette notion de « tension narrative », les développements de R. BARONI dans *La Tension narrative*, Paris, Seuil, « Poétique », 2007, ainsi que l'introduction à *L'Œuvre du temps*, Paris, Seuil, « Poétique », 2009, p. 9-10 (l'auteur cite *QL*, sur l'objet littéraire en tant qu' « étrange toupie »). On renvoie aussi à M. STERNBERG, « Telling in Time (II) : Chronology, Teleology, Narrativity », *Poetics Today*, volume 13, n° 3, 1992, p. 514 : « Les deux activités [de l'écrivain qui construit, du lecteur qui reconstruit] […] ne sont pas de simples reflets l'une de l'autre mais des engagements complémentaires vis-à-vis du discours » (traduction de R. BARONI dans *L'Œuvre du temps*, *op.cit*., p. 12).

η. Une haine de la poésie?

« […] ce lieu poétique qui n'est ni vie ni mort »[2470].

À l'inverse du prosateur, romancier ou diariste, le poète semble trouver son salut dans une écriture non référentielle et non signifiante. À cela s'ajoute moins une autonomie relative du poème, qu'une indépendance venant asseoir la singularité de l'activité poétique. Entreprise négative à plusieurs égards, le monde clos du poème, voire du mot poétique[2471], n'étant que l'effet d'une attitude spéciale vis-à-vis de la réalité sociale et linguistique : « Les poètes sont des hommes qui *refusent* d'utiliser le langage »[2472].

La thèse citée est extraite du début de *Qu'est-ce que la littérature?*. Sartre y esquisse une « phénoménologie du discours poétique »[2473], et y dessine une image théorique du poète en renforçant les traits qui font de lui un type d'écrivain à part. Il s'agit de ce que la biographie sur Baudelaire (1946) met particulièrement en évidence : une certaine exclusion paradoxale de la société et du lecteur. Le poète est vu comme un *parasite*, un individu non productif qui, du fond de son *parasitisme* et dans un « individualis[m]e exaspéré », revendique la représentation d'une élite aristocratique si élevée qu'elle se confond avec « la communion des Saints »[2474]. Cette poésie est l'espace d'une église fermée (association monastique, aristocratie ecclésiastique). Son ordre paraît davantage fondé sur la recherche d'un *parasitisme absolu* (garantie d'échapper aux mouvements de la plèbe), que sur celle d'un salut par l'œuvre d'art, par la reconnaissance des lecteurs ou encore par la jouissance du poème. La dimension négative est confirmée par cette description de l'activité poétique :

> L'acte créateur ne permet pas d'en jouir […]. [Le poète] n'est plus rien, il *fait*. Sans doute construit-il hors de lui une individualité objective. Mais lorsqu'il y travaille, elle ne se distingue pas de lui-même. Et plus tard, il n'y entre plus, il reste en face d'elle comme Moïse au sein de la Terre promise. […] La contingence, l'injustifiabilité, la gratuité, assènent sans répit celui qui tente de faire surgir dans le monde une réalité neuve. Si elle est absolument nouvelle, en effet, rien ne la réclame, personne ne l'attendait sur Terre et elle demeure de trop, comme son auteur.[2475]

Pourtant, si le poète se coule dans le parasitisme jusqu'à désirer être *le parasite des parasites* (le dandy ou le « chevalier du Néant »), il est dans la dépendance de ce qu'il parasite. Sartre le confirme dans *Mallarmé* : les poètes du grignon, « baignent dans une lumière spirituelle », ils ne sont pas des croyants mais des « orphelins de Dieu » ayant ressenti « le grand naufrage comme une mutilation » insupportable[2476].

Par trop paradoxal : le salut du poète n'est pas tant dans ses écrits (ils lui échappent) ni dans les mots (ils le soumettent) que dans l'ordre social et le regard de l'Autre — placé dans une altérité radicale et pure.

[2470] M. LEIRIS, *Journal*, *op.cit.,* p. 727.
[2471] *QL*, *SIII*, p. 22 : « Ainsi le mot poétique est un microcosme ».
[2472] *Ibid*., p. 19. Th. M. KING exploite cette phrase pour parler d'un sacré de « la vérité » propre au poème, *séparée* de la réalité, de la vérité et de la langue communes (c'est-à-dire partagées), voir le chapitre IV de *Sartre and the Sacred* à propos de Genet (*op.cit.,* p. 92).
[2473] Ce que montre T. KÖNIG dans son étude « Pour une phénoménologie du discours poétique moderne », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 283.
[2474] *Bau.,* p. 133.
[2475] *Ibid*., p. 49.
[2476] *Mallarmé*, p. 24.

La remarque de J. Massin, que Sartre reprend à propos de Baudelaire, « [le poète est dans la] tragique ignorance du Sauveur », reçoit cette précision qui fonctionne pour les autres poètes (Mallarmé, Flaubert, Genet) : « C'est qu'il ne s'agit point tant d'être sauvé que jugé ou plutôt, le salut est dans le jugement même que chacun met à sa place dans un monde en ordre. »[2477]

En substance, le *Salut*, comme le *Bien*, est mis dans « un regard qui commande et qui condamne »[2478]. Effet de position ou de posture dont on peut dire qu'il a partie liée, plutôt avec la damnation qu'avec la rédemption, plutôt avec le noir de la mort qu'avec la lumière de la grâce, donc plutôt avec le *Mal* qu'avec le *Bien*.

La parenté étroite de la poésie et du mal est soulignée par Bataille dans *La Littérature et le Mal* en 1957, et, avant cela, dans le texte paru en 1947 sous le titre « La haine de la poésie »[2479]. Dans ce récit (auquel Bataille donnera, en 1962, le titre « L'impossible »), il est question de faire voir, dans un mouvement ternaire imitant l'épuisement de la fonction référentielle, la conversion fatale au langage poétique. Si ce langage est une langue du mal, comme l'ont démontré Marie-Christine Lala et Sarah Lacoste, c'est notamment parce que l'alternative poétique dit le moment « où l'objet et le sujet se perdent l'un dans l'autre — au point zéro d'annulation du sens », lorsque « destinateur et destinataire sont assimilés l'un à l'autre, happés dans l'absence »[2480]. La véritable poésie est donc celle qui voit d'où elle vient — la mise en question du régime logique et utilitaire du langage — et qui, loin de combler la brèche de son origine, en reproduit la faille et conduit, sans cesse, à la contestation du sens, par la constellation et la collusion des mots, autant qu'à son propre renversement[2481]. Dans ce terrible vertige, cette scansion d'une violence sans fin, la poésie partage avec le mal une proximité de moyens (jeux sur l'apparence, bouleversement de la rupture, déséquilibres, chutes lentes ou abruptes, etc.), qui favorisent la séduction, la confusion de l'être et du néant, l'inversion des normes — comme des coupures dans l'ordre du sens et du monde. Et si la poésie peut être définie tantôt comme une *pauvre échappatoire*, tantôt comme une *étrange contorsion*, elle n'en ouvre pas moins à une forme d'hétéronomie libératrice. Un salut, par l'excès, peut y être trouvé, une sorte d'exutoire qui délivre des facilités et des servilités de la vie. D'où la nécessité de ne pas faire taire la haine — source, noyau et moteur de cet « exutoire… [qui jaillira] à la fin… »[2482]. La condition étant donc de ne pas tomber, à l'image de Breton, dans le cadre piégeur de l'idéalisation et de l'homogénéisation[2483].

Dans *La Littérature et le Mal*, Bataille consacre une étude à Baudelaire. Au préalable, il a pu définir le *Mal* dans son opposition au *mal*. Alors que celui-ci relève de l'intérêt égoïste, celui-là est le sol d'un

---

[2477] *Bau*., p. 56.
[2478] *Ibid*., p. 55.
[2479] La réédition de 1962 l'a placé sous un nouveau nom, « L'Impossible » (première parution aux éd. de Minuit).
[2480] M.-C. LALA, *Georges Bataille, poète du réel*, *op.cit*., p. 59.
[2481] Ce que soulignent précisément les travaux de M.-C. LALA — on renvoie à la synthèse de la p. 68 : « [Pour Bataille], ce pouvoir de l'inconnu, la poésie ne le découvre que si elle sait accéder à sa propre contestation, dans l'affirmation de souveraineté — à condition de se faire haine de la poésie ».
[2482] *Ibid*., p. 92.
[2483] Voir les analyses de S. SANTI dans *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, *op.cit*., p. 37 en particulier.

« glissement vers le pire, qui justifie l'angoisse et le dégoût », et qui manifeste « une attirance désintéressée vers la mort »[2484]. C'est ainsi dans le giron du *Mal* que Bataille lit les *Fleurs du mal*. La lecture renvoie de façon critique au *Baudelaire* de Sartre, dont le mérite remarquable est d'avoir donné une image fidèle de la *misère de la poésie*[2485], tandis que son défaut est de n'avoir pas bien vu un élément essentiel : le principe de la trahison de la poésie (trahison du monde, trahison d'elle-même) n'est pas l'effet d'un jeu de dupes ou d'une mauvaise foi — la matrice du qui-perd-gagne — mais le signe de l'authenticité de la poésie elle-même, en tout cas l'essence intégrant cette possibilité de traîtrise aux risques de la littérature[2486]. Le poète n'a pas pour projet le salut, ou la gloire, ou la grâce. *A contrario,* il est situé dans un hors-temps au sein duquel il nie le Bien, c'est-à-dire *le primat du lendemain*. De là une contradiction baudelairienne que Bataille relève : refus du Bien, mais « création d'une œuvre durable »[2487].

On n'est pas à une contradiction près, ni pour Baudelaire, ni pour Mallarmé, ni pour Sartre. Justement, en 1952, le biographe de Genet approfondit son approche de la poésie en s'intéressant au jeu contradictoire de l'imagination et du beau : l'imagination poétique, s'appuyant sur l'échec de la communication, produit un renversement du paraître et de l'être, où l'apparence vient à l'être, en faisant tomber l'être dans le néant. L'œuvre poétique des poètes de « l'unification rétractile » relève du Mal radical, parce qu'elle a choisi l'imaginaire au détriment du réel : « Le but […] est [de] faire [de l'extériorité] un néant, une ombre, la pure apparence sensible d'unités secrètes »[2488].

Le désir poétique est la volonté délibérée de créer, même dans les feux des associations nouvelles, une pénombre, ou une nuit de la fin des significations humaines ; il refuse de voir le monde comme une puissance expansive et est donc repli dans l'extension/extinction *funèbre* de la contamination des mots par *l'autre de la signification* — le non-sens par annulation du sens ou saturation du sens. Dès lors, la poésie a quelque chose à voir avec une certaine disparition plutôt qu'avec une conservation, même si la fonction de signification ne disparaît pas absolument de l'écriture poétique[2489].

Si réification il y a, c'est en ceci que les mots poétisés sont contaminés par leur propre matérialité phonique et graphique, dans une excroissance qui est par ailleurs soumise à « la décomposition rapide [de la poésie] »[2490]. Le mot devenu *être* poétique *et naturel*, est *épaissi* et *ramifié* à la façon d'un polype, mais il n'en demeure pas moins fixé dans *la réalité incréée, éternelle, des choses*… La production des mots par le poète, dont parle Jean Ricardou (contre Sartre), est davantage une œuvre de contemplation que de *praxis*[2491].

[2484] G. BATAILLE, *La Littérature et le Mal* [1957], Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2007, p. 24-25.
[2485] *Ibid*., p. 35.
[2486] J. DERRIDA, *Sur Parole. Instantanées philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, « Monde en cours/Intervention », 1999, p. 26-27.
[2487] G. BATAILLE, *La Littérature et le Mal*, *op.cit*., p. 47.
[2488] *SG*, p. 430.
[2489] Ce que montre Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature?*. Voir T. KÖNIG, art. cité, p. 284 et J.-Y. DEBREUILLE, « De Baudelaire à Ponge : Sartre lecteur des poètes », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 273.
[2490] G. BATAILLE, *La Littérature et le Mal, op.cit*., p. 47.
[2491] J. RICARDOU, *Pour une théorie du nouveau roman*, Paris, Seuil, 1971, p. 20.

C'est surtout, selon Sartre, que la poésie a des rapports intimes avec la mort. Les *mots* = les *morts*? Oui, selon une égalité établie par le poète, qui n'est donc pas donnée d'emblée. Reste que cette mort n'est pas celle qui meut la poétique bataillienne en trouant et en tremblant le texte à l'infini par un trou d'air syntaxique et sémantique. Elle n'est pas le contre-*tempo* qui amorce l'aventure du texte, qui produit le « pôle infiniment mobile du lecteur », qui réveille « une parole toujours renaissante » — se mouvant selon « la vie même du langage […] qui porte la mort en creux »[2492]. Non : la mort de l'équation est la mort belle et policée des cimetières, ou encore la fin aliénante de ceux qui sont morts sans avoir vécu, mais sans être tout à fait partis. Feu Alain Buisine a déjà disséqué l'analogie étroite entre *le livre/le cercueil fermé* et *le livre/le tombeau ouvert*. La lecture comme « isomorphe de la résurrection », l'écriture comme « trace endeuillée » de la survivance de l'écrivain : ces dessins conclusifs de la table d'anatomie critique font comprendre que la bibliophilie et la scriptophilie sont *aussi* une nécrophilie[2493].

Pourquoi le poète serait-il *plus mort* qu'un autre écrivain? C'est qu'il n'est pas vraiment sorti de l'enfance. Et, comme le fait remarquer Denis Hollier, le poète est bien celui qui s'engage à perdre mais sans le dire, en donnant raison à une variation sur une phrase de Lactance et de Beauvoir : « On ne naît pas enfant, on le devient »[2494]. La poésie est au carrefour des miroirs, au point qu'elle confirme cette observation solennelle et ironique des *Mots* : « tous les enfants sont des miroirs de mort »[2495]. La relation magique aux mots, qui fait que le poète les sert au lieu de s'en servir, n'est qu'une modulation de l'attitude puérile de l'*infans*. Dans *Qu'est-ce que la littérature?*, Sartre le décrit dans un monde *en deçà* des mots[2496] — « soumis à », « chosifié par », « parlé par » et « écrit par »[2497]. La tentation poétique est une tentation *caressante*, à la façon dont le retour à la mémoire de l'enfance peut faire remonter les sonorités du babil et le toucher de la caresse[2498]. Tentation, donc, de la rétrospection inévitable, selon l'image mythologique du guide des âmes : « Dans la mythologie égyptienne, le passeur qui conduisait les morts dans l'autre monde regardait vers l'arrière de sa barque »[2499]. Tentation aussi de s'extraire du monde dans *une étrangeté de l'entre-deux* qui s'avère finalement rassurante plutôt que périlleuse, à condition d'être ignorée[2500]. Une étrangeté comme celle du reflet spéculaire, à la fois parce que le « langage tout entier est pour [le poète] le miroir du monde », et parce que le mot n'est rien d'autre que le réflecteur qui « renvoie [à celui qui le poétise], comme un miroir, sa propre image »[2501]. Sartre reprendra cette lecture dans « L'écrivain et sa langue » (1965) pour montrer en quoi la communication poétique, loin de rester fidèle au modèle constructif de l'échange linguistique,

[2492] M.-C. LALA, *Georges Bataille, poète du réel*, *op.cit.*, p. 95-97 pour les citations.
[2493] A. BUISINE, « Les mots et les morts », *Lectures de Sartre*, *op.cit.*, p. 18-19.
[2494] D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit.*, p. 26.
[2495] Nous renvoyons; sur cette phrase des *Mots,* à une réflexion philosophique et personnelle de notre collègue L. BACHLER, « Tous les enfants sont des miroirs de mort », *Spirale*, janvier 2020, n° 93, p. 201-203.
[2496] *QL*, *SIII*, p. 20.
[2497] Cf. les analyses de D. HOLLIER dans *Politique de la prose*, *op.cit.*, p. 180.
[2498] E. NEPPI, *op.cit.*
[2499] D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit.*, p. 38.
[2500] *Ibid.,* p. 35. On peut dire que le poète, un peu comme l'aventurier, serait « dehors » par manque de lucidité : il ne voit pas pourquoi « [s]ans doute, il ne faut pas être dehors », mais il ne voit pas davantage pourquoi « l'intérieur ne vaut pas mieux ».
[2501] Sur ce point, J.-Y. DEBREUILLE, « De Baudelaire à Ponge : Sartre lecteur des poètes », art. cité, p. 274.

déplace le rapport écrivain-lecteur sur le terrain du narcissisme, et plus précisément, sur celui d'un *narcissisme*[2], *au carré* :

> Dans la prose, il y a réciprocité ; dans la poésie, je pense que l'autre sert uniquement de révélateur […] dans la poésie le lecteur est essentiellement mon témoin pour me faire surgir à ces sens. […] [La poésie] [est] le moment où précisément les mots nous renvoient le monstre solitaire que nous sommes, […] avec douceur, avec complicité : c'est ça que vous donnez au lecteur. Vous avez alors une autre espèce de communication par le narcissisme ; le lecteur n'est plus là que pour faire apparaître l'auteur dans ce qu'il a de plus profond et il ne peut le faire qu'en devenant lui-même narcissisme et en se mettant à la place de l'auteur.[2502]

L'œuvre de mort de la poésie est plus généralement une œuvre du temps décapité. C'est le temps faulknérien : temps *pulvérisé*, dissocié et détourné de l'avenir, qui n'est pas séparable d'une poétisation de la prose[2503]. C'est le temps baudelairien qui sonne toujours déjà la fin et qui permet de comprendre pourquoi « [l]a "vie" de Baudelaire telle que Sartre la raconte, c'est une mort qui n'en finit pas de mourir, une agonie infiniment concertée et prolongée. »[2504]

Le poète habite donc un espace sépulcral tracé selon ces différents points. Le type poétique n'est pas dans l'existence : seuls les mots vivent, et il est le collectionneur qui les met à mort dans son herbier verbal. Le poète n'est pas non plus dans la gloire : au lieu d'une vie renouvelée éternellement par la grâce, il reçoit un être de tombe ou de caveau, à moins qu'il ne tente de ressusciter vainement l'enfant défunt qu'il a été[2505].

Pas de salut véritable *dans* la poésie. Le poète est l'individu pris au piège d'un salut qui ne considère pas l'avenir posthume de la gloire littéraire, ni la totalité harmonieuse de l'œuvre, mais le passé du paradis perdu de l'enfance à jamais morte. Or, si le poète garde de l'enfance quelques souvenirs d'un catéchisme, il sait que le salut se regarde au présent (« *aujourd'hui* cette maison a reçu le salut »[2506]) et au futur (« celui qui aura tenu bon *jusqu'à la fin*, celui-là *sera* sauvé »[2507]). En somme, ce salut actuel et à venir, dont le schème est hérité des évangiles synoptiques, n'est pas pour lui.

Le « vert paradis des amours enfantines », c'est le lieu qui hante l'inscription des mots dans un monde sauvage. Dans tous les cas, il s'agit d'un mythe. Mythe du passeur, mythe du passé, qui place le serviteur des mots dans la place funèbre de la société mythique : « chaque membre [y] voisine avec tous les autres sans qu'ils soient engagés dans une action commune. Disons-le : ils sont tous côte à côte, comme des morts dans un cimetière ; et il n'y a là rien d'étonnant puisqu'ils sont morts. »[2508]

Les traits de cette critique doivent être rappelés *et nuancés*. On n'oubliera pas d'indiquer que cette position à l'horizontale est aussi celle des écrivains prosateurs : s'ils n'ont pas « encore le bonheur d'être en bière, ils font les morts : ils vont chercher les mots dans leur vivier, ils les tuent, les vident, les accommodent et nous les serviront au bleu, meunière ou grillés. »[2509] On n'oubliera pas non plus de mentionner le désir du

[2502] « L'écrivain et sa langue », *SIX*, p. 58-60.
[2503] *Ibid*., p. 38.
[2504] A. BUISINE, « *Les Mots* et les morts », art. cité, p. 22.
[2505] Cf. « Des rats et des hommes », *SV*.
[2506] *Luc*, 19, 9.
[2507] *Marc*, 13, 13, avec *Matthieu* 10, 22. Voir W. FOERSTER et G. FOHRER, *op.cit*., p. 54-55.
[2508] *Bau*., p. 131-132.
[2509] « Des rats et des hommes », *SV*, p. 349.

soldat Sartre de convertir le diariste en poète, et d' *enrager* devant son échec : « j'enrage de n'être pas poète ». Les *Carnets* ne sont pas que l'aveu de cette défaillance, puisqu'ils livrent quelques vers de l'écrivain qui s'est fait le disciple du mot « vent ». Poète par ambition de rivaliser avec les poètes (Paul Verlaine, Alain Borne, compagnons de lecture en février-mai 1940)[2510], Sartre se reconnaît surtout *rivé* à la prose : ce n'est pas un pis-aller puisque, finalement, l'écriture prosaïque produit elle aussi un décollement qui a le mérite, *lui*, d'entamer une dynamique d'action au lieu de créer « un miroir-brisé »[2511].

Par rapport à cette translation active des mots-outils, les recueils de poèmes ont quelque chose d'un tombeau, dans lequel le fossoyeur a mis des corps poétiques ; ou bien d'une pyramide, construite autour des cadavres pour les protéger. Au sujet de l'essai poétique des *Carnets*, plusieurs interprétations sont possibles. Il est recevable de comprendre, dans un contexte de guerre, la tentation qu'il y a d'anticiper la mort pour en conjurer l'angoisse. Ne se sauve-t-on pas d'une fin absurde et anonyme en produisant son propre embaumement? Mais la momie versifiée n'est peut-être qu'un avatar de la figure morte de la beauté, qui convulse seulement dans son trépas.

Sartre, qui n'a pas poussé plus loin le désir d'être l'apôtre de la poésie, a en revanche écrit sur son « appétit de beauté ». Pas tant une « haine de la poésie » qu'un amour lucide de la beauté sous toutes ses formes. L'écriture poétique pourrait en être une expression éminemment problématique, ce qui expliquerait l'ambivalence sartrienne à son égard. Objet critiqué, parce qu'objet du désir renvoyant, notamment, au désir mystique d'atteindre à un « holocauste de mots », ou de voir ce qui se joue derrière le tableau de la signifiance. Que l'approche soit de critique ou de fascination, aucune poésie, pas même celle qui déjoue les formes esthétisantes du beau, n'échappe à « l'enfer de la beauté » dont Sartre révèle les facettes dès 1952 dans le *Saint Genet*[2512]. Il faudrait confronter *Qu'est-ce que la littérature?* à cet intertexte sartrien, en faisant une lecture croisée des développements sur Genet, sur Mallarmé et sur Baudelaire, pour voir ce qui se trame de complexe sous une affirmation audacieuse comme celle de Bernard Pingaud : « [le principe de la séparation prose/poésie] permet à Sartre de sauver, sous le nom de poésie, une forme de création fidèle à ses aspirations anciennes, mais qu'il abandonne à d'autres. »[2513]

L'audace, comme le crime poétique de Genet, est de répétition. Sartre a lui-même dit, dans l'entretien pour la *Revue d'esthétique* (juillet-décembre 1965) que « Le salut de la poésie, c'est qu'il y a de la prose à côté ; c'est leur complémentarité ». L'activité poétique continue d'exister du fait de son contraste avec la communication instrumentale. Ce qui texture ce contraste, c'est cet autre rapport au langage révélant l'échec de la communication et portant sur le désir métaphysique de capter la *tour de silence de l'être*.

[2510] Selon les observations de G. IDT dans « Portrait de Sartre lisant », art. cité, p. 305.

[2511] C'est une image que prend G. GENETTE dans sa lecture de la théorie sartrienne de la poésie (par rapport à « l'empire des signes » de la prose), « Au défaut des langues », *Mimologiques*, Paris, Seuil, 1976, p. 346. On peut lire le passage avec les p. 511-535 du *SG*.

[2512] *SG*, p. 87, 90, 102.

[2513] B. PINGAUD, « Le génie de la famille », *Sartre*, catalogue d'exposition (BNF), Paris, Gallimard, 2005, p. 261. Prenons la remarque avec des pincettes, car elle revient à oublier comment Sartre sait se souvenir de la poésie, même dans ses développements philosophiques les plus ardus et métaphysiques (on trouvera ces pincettes nécessaires chez J.-F. LOUETTE, « Éclats autobiographiques dans *L'Être et le Néant* », article cité, p. 191).

Néanmoins, si la distinction prose/poésie est fondée, la frontière entre les deux mondes n'est pas toujours nette. La prose peut regarder du côté de la poésie, soit en visant une forme de perfection visible, traditionnelle et éternelle, de la langue, soit en laissant entendre les sonorités de son chant. Par ailleurs, le prétendu salut de la poésie peut être *de sauvegarde* sans être *de bonheur*, à la fois parce que le domaine du sens n'est en rien limpide, et parce que la création poétique est avant tout le fruit d'une aliénation au regard d'un autre ou de l'Autre.

Alors, si Sartre sauve(garde) la poésie, c'est pour mieux la renvoyer à ses propres difficultés et permettre au lecteur se débrouiller avec elle, sans trop d'illusions. Ce qui n'empêche pas d'apercevoir les propres ambivalences du prosateur critique vis-à-vis de la création poétique. Ainsi l'écrivain peut-il rabattre le poète sur un vivant-mort, ou encore *enrager* de sa non-vocation poétique. Quoi qu'il en soit, de cette ambivalence, on n'infèrera pas plus une exclusion radicale qu'une simple entreprise de sauvetage. Car dans la poésie, Sartre peut à la fois reconnaître la dimension funèbre de sa propre pratique d'écriture et voir, à travers l'un ou l'autre poème de la « nouvelle poésie nègre et malgache », une arme bien vivante de combat. Un pistolet chargé plutôt qu'une hostie[2514]. Du faux salut poétique — le refuge dans la mort — à l'authentique salut poétique des Orphées noirs[2515], il y a un monde dont *La Nausée* peut faire entendre un ton avec plusieurs saluts. Il faudrait peut-être échapper aux apparences indépassables des arts visuels (la peinture, la sculpture, et la poésie écrite) pour pouvoir enfin être sauvé d'exister, et surtout porter aux jours tous les faux-semblants de la bourgeoisie, entre les guerres mondiales et les autres violences inter/intra-extra-continentales.

1.3. « Sauvés » : maux et saluts dans La Nausée

« La "tentation littéraire" d'Antoine Roquentin sera-t-elle sa planche de salut? »[2516]

Dans une lettre-hommage datée du 22 mars 1996, Derrida pose la question du salut chez Sartre. *Quid* d'une sotériologie sartrienne? La question est problématisée à travers le statut complexe du péché d'exister et à partir du texte « Écrire pour son époque » où Sartre rappelle, en juin 1948, la légende du courrier de Marathon. Une partie de ce salut à Sartre et à sa revue est consacrée au récit sartrien de 1938. C'est la valeur du salut et ce par rapport à quoi Sartre l'écrit qui nous intéressent ici.

Une première remarque s'impose pour inscrire la rédaction du récit dans son sillage philosophique. On l'a vu : au début des années 1930, Sartre a découvert la phénoménologie avec Husserl et critiqué le maintien husserlien de l'ego dans l'essai *La Transcendance de l'Ego*. Juliette Simont l'observe : *La Nausée*, quatre ans après la critique sartrienne, continue le plan de destitution de la toute-puissance de l'être-substantiel-ego. Cela passe par le statut donné aux objets de la narration de Roquentin : « [ils] n'ont rien

[2514] L'image « arme ou hostie », est utilisée notamment par E. BROCK-SULZER, *L'Engagement et le Personnage chez Sartre, op.cit.*, p. 67.
[2515] Cf. R. HARVEY, « Panbiographisme chez Sartre », art. cité p. 375-378.
[2516] Ph. ZARD, article cité, p. 95.

d'idéal et […] loin de renvoyer à l'intégrité d'un Je pense, [ils] démembrent le cogito et complètent ainsi *La Transcendance de l'ego*. »[2517]

L'objectif du roman est alors celui de « la révélation de la contingence et de la sauvagerie imprévisible de l'existence », une révélation qui s'accompagne d'objets-anti-objets, c'est-à-dire d'objets *impossibles*, « sortis de leurs gonds, [devenus] fous, […] monstrueux, excédant toute délimitation [objectale, à la fois condition et expression de l'objectivité] »[2518]. Dans le spectre de ces objets et d'après le regard de Roquentin, demandons-nous : où se trouve le salut dans « ce monde radicalement instable », composé de « ces excès, ces débordements, ces bavures où se défont toutes nos légalités et nos catégories » ? Un mot symbolise ce monde désordonné : celui de « *trop* dont la nausée […] est la métaphore »[2519]. En vue de cette localisation et dans la mesure où la place du salut est d'abord celle qui protège et qui délivre du mal, nous tentons de déterminer les expressions de ce qui peut susciter un mal voire incarner le mal dans le récit. Nous faisons ressortir certains maux.

α. Des maux

Dans la préface des *Œuvres romanesques* de Sartre, Geneviève Idt montre en quoi *La Nausée* est un texte polygraphique et polyphonique où « domine le collage »[2520]. Collage des types d'écrits et collage des styles valant mélange (des registres, des genres) pour désacraliser la littérature en désacralisant toute approche idéaliste des mots, des idées et des choses[2521]. Dans cet objectif, Sartre continue aussi son récit mythico-philosophique d'inspiration nietzschéenne, *La Légende de la vérité*. Au travers des écrits collés, il déploie une « tendance iconoclaste (bibliocaste) certaine »[2522], qui déconstruit toute une conception éternelle, c'est-à-dire anhistorique, de la création littéraire. La littérature n'est pas identique à *une* idée de la littérature toujours identique à elle-même (= *la Littérature*). C'est de manière violente que notre auteur pratique l'écriture-palimpseste, une démarche qu'il inscrit dans le nom de son personnage principal, « Roquentin » (faiseur de « rocantins » et d'un « vaste roquentin », entre chaos et satire[2523]). Pour Philippe Zard, cette esthétique de la dispersion informe l'usage du journal. Elle produit une « articulation délicate entre [l'esthétique] du journal intime, la psychologie du diariste et la métaphysique de l'auteur »[2524].

[2517] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 34. Nous renvoyons aussi à G. IDT, *La Nausée*, Paris, Hatier, « Profil d'une œuvre », 1971, p. 61 et à Le Mur *de Jean-Paul Sartre. Techniques et contexte d'une provocation*, *op.cit.*, p. 74.
[2518] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté, op.cit.*, p. 34. Voir aussi E. de MARTINO, *La Fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles,* texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. CHARUTY, D. FABRE, M. MASSENZIO, Paris, Éditions de l'EHESS, « EHESS translations », 2016, p. 435.
[2519] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté, op.cit.*, p. 35. Nous soulignons.
[2520] G. IDT, « Préface », *OR*, *op.cit.*, p. XXX. Cf. aussi A. BOSCHETTI, *Sartre et les* Temps Modernes, *op.cit.*, p. 51.
[2521] Selon les analyses de J.-F. LOUETTE dans *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 32.
[2522] *Ibid.*
[2523] Voir M. CONTAT et M. RYBALKA, « Notice », *N*, *OR*, *op.cit.*, p. 1674-1676 et D. FABRE et J. JAMIN, « Chanter soir et matin… », *L'Homme*, n° 215-216, 2015, p. 7-14 ; ainsi que le chap. « "Rocantin" ou la question du genre » de J.-F. BIANCO, *La Nausée*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1997, p. 19-31.
[2524] Ph. ZARD, art. cité, p. 82.

Elle montre le protagoniste « plongé dans les obscurités de son destin […] dans [sa propre] impossibilité harassante »[2525], et elle est elle-même symptomatique d'une difficulté de vivre[2526].

Quant au mal, ses manifestations écrites sont variables parce qu'elles le sont effectivement dans le monde réel. De cette réalité inexplicable, l'écrivain choisit cependant un versant de type baudelairien. Ce n'est pas le mal voulu pour lui-même (attitude que Sartre reconnaîtra chez Genet), mais celui qui « s'accompagne d'angoisse, de honte et de spleen »[2527], entre synthèse confuse et variations multiples.

Le style, dans ses reprises, détournements, etc., est propice à dire cette pluralité. *La Nausée* la transpose en notes journalières, selon le principe d'une multiplicité éclatée qui contribue à « rendre […] au monde son opacité menaçante », et qui place le personnage, comme le lecteur, sur « le poste d'observation angoissée du péril de [la] décomposition [du moi] »[2528], dans celui, aussi, de la déréliction[2529]. Si la pluralité des expressions stylistiques et narratives du mal est choisie, c'est notamment parce que celui-ci est observé dans la multiplicité de ses manifestations subjectives et mondaines.

Des différents maux qui constellent le récit, nous ferons ressortir surtout l'état ambigu du narrateur, entre maladie et impression de guérison du « Feuillet sans date »[2530]: c'est un reflet de l'état nauséeux décrit à l'aide de nombreuses images qui pluralisent la nausée elle-même. Pas un mal mais des maux, pas une nausée mais des nausées[2531]. « […] mes terreurs, […] mes nausées », écrit Roquentin le mardi d'avant le dernier jour à Bouville, se rappelant les temps d'avant le temps où la vie s'achève[2532]. Et s'il est bien question aussi de *la N*ausée, c'est précisément parce qu'elle n'est pas objectivable — on ne saurait faire d'elle un objet idéel et dicible, donc déterminable[2533]. *La N*ausée : une maladie sans symptomatologie clinique objective, un mal-être en dehors d'une épidémiologie et d'une épistémologie précises, une manière d'être ou de ne pas être sans conceptualisation possible.

Nausée ou *nausea*, c'est-à-dire une sorte de mal de mer, qui l'est vraisemblablement et même étymologiquement, sans l'être tout à fait. Elle l'est d'abord, et c'est bien ce qu'on peut repérer dans la

---

[2525] Ch. BACHET, « "Un monde pris à la gorge" : la problématique du récit dans *La Nausée* », *Roman 20-50*, n° 5, 1988, repris dans le dossier critique sur *La Nausée* (études réunies par J. DEGUY, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, p. 73).
[2526] Ph. ZARD, art. cité, p. 86.
[2527] *Bau*., p. 170-171, voir Ph. KNEE que nous citons ici (*op. cit*., p. 61).
[2528] Ph. ZARD, art. cité, p. 89.
[2529] G. POULET, dans ses *Études sur le temps humain* (vol. I, « La Durée intérieure » [1964], Paris, Pocket, « Agora », 2017) insiste sur ce terme heideggérien pour spécifier le « *cogito* existentialiste » et le présenter comme une « aggravation » du *cogito* cartésien (p. 683).
[2530] *N*, p. 7.
[2531] Celles la « flaque visqueuse », du reflux de l'existence, de la « petite mare d'eau blanchâtre […] [qui] frôle la langue » (*ibid*., p. 117). Dans son analyse du texte, J.-F. Bianco parle d'une nausée pluralisée par des « crises intermittentes ». (J.-F. BIANCO, *op.cit*., p. 8).
[2532] *N*, p. 185.
[2533] On peut rappeler qu'E. LEVINAS, dans *De l'évasion*, en 1935, pense la nausée dans une résonance ontologique, dans un rapprochement fécond avec la *Stimmung* heideggérienne, mais sans l'assimiler à l'angoisse. On renvoie à l'édition revue et parue en 1982, avec l'introduction de J. ROLLAND, Paris, Fata Morgana, p. 22-23. Le parallèle entre Sartre et Levinas sur la nausée est fait par Ph. CABESTAN dans « Le sujet chez Sartre et Levinas », *TM,* n° 627, 2004, p. 228 à 241 (spécialement les p. 233-235). Cet intertexte de *La Nausée* s'intègre à une dénonciation du mythe de l'évasion qui ne quittera pas Sartre (et qui accompagnera aussi M. LEIRIS, lecteur de Levinas et de *La Nausée* de Sartre ; voir *Zébrages*, « Le voyageur et son ombre » : « Où qu'il fût, il se retrouvait toujours identique à lui-même, avec ses habitudes, ses hantises […] », cité par C. MAUBON, qui cite aussi *De l'évasion*, dans *M. Leiris en marge de l'autobiographie*, *op.cit*., p. 91-92 et 106).

gravure de Dürer : une mer sombre sous un soleil d'hiver[2534]. L'imaginaire de l'eau ténébreuse de *Melencolia I* reflue à plusieurs reprises d'ailleurs dans le récit. Il y a la mer *couleur ardoise* ainsi que la pénombre qui envahit le port de Bouville et qui ne permet plus de bien distinguer les rues entre elles comme de différencier la terre de l'eau[2535]. Tout le récit *La Nausée* peut être vu éventuellement comme une tentative pour sortir du mal de mer[2536], en passant par des étapes qui suscitent la phobie de l'eau (vision d'épaves, « eau noire qui remue toute seule », hurlement de la sirène d'un bateau, râle de la mer, eau qui tombe du ciel comme le déluge) et par d'autres qui permettent d'en sortir (phare lumineux, sentiment d'aventure[2537]). Pourtant, la nausée n'est pas tout à fait une *nausea*-mal de mer ou angoisse de l'élément aqueux. Car la mer ne se réduit pas à une élément nauséabond et angoissant[2538]. Elle est aussi synonyme de voyage ; et l'eau est parfois vue comme un élément de lumière, la couleur d'une joie, et un opérateur de purification : « une flaque de lumière au loin, c'était la mer [,] […] bleu comme la mer […] je suis heureux […]. J'ai besoin de me nettoyer avec des pensées abstraites, transparentes comme de l'eau »[2539]. Indéfinissable précisément, la nausée se transpose également en un comparant insatisfaisant, simultanément contredit, faisant voler en éclats le principe de tout jugement et de toute possibilité : « c'est comme la Nausée et pourtant c'est juste le contraire »[2540].

Mal du *trop*, ou mal du *pas assez*, ou mal de *rien*. Ce dont souffre Roquentin, dans sa nausée, c'est de sa non-maîtrise des objets et du langage. « Je ne veux pas d'indicible », dit-il, tout en reconnaissant qu'« [i]l n'y a pas grand-chose à dire » et que chaque ordonnancement linguistique n'est peut-être qu'un « travail de pure imagination »[2541]. Dans ce mal sourd celui du non-savoir : « Je voudrais voir clair en moi […]. Je ne parvenais pas à comprendre […]. Mes pensées restent des brouillards. »[2542] Mal, aussi, de l'absence d'élan vital : « Ma passion était morte […] à présent je me sentais vide ». Mal de la non-adaptation, quand la peur et l'inquiétude saisissent le personnage au Rendez-vous des cheminots. Ces différents maux sont des symptômes de la mélancolie, ce mal, qui, à l'image de la nausée, est partout et insituable, entre l'excès (elle déborde tout) et le manque (elle fait sentir le vide de l'existence)[2543].

[2534] R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY et F. SAXL, *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et philosophiques*, tr. fr. de F. DURAND-BOGAERT et L. ÉVRARD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1989, p. 212.
[2535] *N*, p. 64-65.
[2536] J. ROLLAND, intro. citée, p. 24-25.
[2537] *Ibid*., p. 65.
[2538] Sur le mal de mer, voir G. BACHELARD, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, J. Corti, 1942, p. 19. Dans le but de constituer une « métapoétique de l'eau » (p. 22), Bachelard montre que l'élément « eau », dans l'imaginaire, doit avoir une « ambivalence psychologique », avec « participation du désir et de la crainte, du bien et du mal » (p. 23). L'angoisse de l'eau est l'envers, psychologique comme poétique, des « eaux amoureuses et légères » (*ibid*.). Cette angoisse est aussi à rattacher (avec Poe, dans le texte), à « la rêverie de la mort » (p. 62) : une eau claire, écrit Bachelard, est vouée à « s'enténébrer » (p. 63).
[2539] *N*, p. 63, 68 et 69.
[2540] *Ibid*., p. 66. Principe d'écriture sartrien présenté ainsi dans l'*IFII*, p. 1827 : « On rapproche des mots qui se brûlent, et c'est leur incendie qui signifie, par-delà toute signification ». Voir J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 128.
[2541] *N*, p. 19.
[2542] *Ibid*., p. 10-12.
[2543] Voir S. TERONI, « Sartre et les séductions de la mélancolie », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 39-48, ainsi qu'A. SÉAILLES, « *La Nausée* ou les névroses de Jean-Paul Sartre », *Le Magazine Littéraire*, numéro spécial sur les écrivains et la mélancolie, octobre-novembre 2005. Sans entrer suffisamment dans l'analyse du texte, l'auteur présente une forme de « mélancolie moderne », et décrit Sartre comme l'auteur d'une expérience mélancolique du XX[e] siècle (p. 77-80).

Aux prises avec sa mélancolie nauséeuse, Roquentin, selon Michel Contat, vit l'expérience fondamentale et paradoxale — parce qu'elle est sans fondement — de la liberté. Si Sartre *se met à l'épreuve* dans ce récit, alors on peut y lire l'un des exercices sartriens de la liberté[2544], avec l'usage d'une autocritique qui suggère un autre mal. C'est que le « roman d'une subjectivité souffrante »[2545], qui souffre de la vilenie des enfants comme de la méchanceté des adultes, révèle aussi la suffisance bourgeoise nourrie des doctrines du naturalisme et de l'idéalisme[2546]. Elle se lit dans la bêtise de l'Autodidacte et à travers les expressions des personnages statufiés de Bouville[2547]. Comme Flaubert qui écrivait au sujet de son récit inachevé, « Bouvard et Pécuchet m'emplissent à tel point que je suis devenu eux ! leur bêtise est mienne et j'en crève », ou encore « Je suis trop plein de mon sujet…la bêtise […] m'envahit », Roquentin est celui qui est plein de Rollebon, plein des objets sorciers et, paradoxalement, plein de son néant qui reflue dans sa gorge : il n'en peut plus de voir « partout la bêtise et de ne plus la tolérer » (Queneau[2548]).

L'écriture sartrienne des années trente se fait dénonciatrice de ces maux par un anti-naturalisme et un réalisme critique, contre Zola, contre Maupassant , enfin, contre Flaubert, en somme un roman contre les canons romanesques du XIX^e^ siècle — et contre le défenseur de leur chapelle, Charles Schweitzer[2549]. Avec *La Nausée*, Sartre ferait naître un *fantastique métaphysique* ou un *mystère désespéré*[2550], dépouillé à la fois de l'assurance réaliste face à la stabilité catégorisable des choses du monde, d'un contenu mythique et d'une perspective religieuse. L'auteur réaliserait ainsi l'essai ascétique consistant à « fai[re] "table rase", [à] se déprend[re] pas à pas des illusions qui s'interposent entre un individu et sa liberté nue »[2551]. Il œuvrerait à une démystification totale dans l'expérience d'une liberté négative jusqu'à la fin. C'est la condition *sine qua non* pour se délivrer des réconforts bourgeois de l'intime[2552], pour renoncer aux illusions des grands mots (l'aventure, l'amour), pour vivre sans secours les souffrances de la conscience[2553]. Le roman mettrait en

---

[2544] M. CONTAT, « Introduction », *OR*, p. XI.

[2545] Selon l'expression de J. DUBOIS qui introduit l'article « *La Nausée* : roman de l'individu, roman du social », *Les Temps Modernes*, 2005, n° 632 à 634, p. 193 à 207.

[2546] Cf. J. DEGUY, « *La Nausée* ou le désastre de Lanson », *Roman 20/50*, n° 5, 1988, p. 25-36 ; aussi, D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit*., p. 152-153.

[2547] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 27. Nous renvoyons à la critique d'A. THERIVE (compte rendu dans *Le Temps*, 14 juillet 1938, synthétisé et partiellement repris dans « Dossier de presse » de *N*, *OR*, p. 1706-1707).

[2548] Dans *Bâtons, chiffres et lettres* (1950), Paris, Gallimard, « Folio essais », 1994.

[2549] Cf. J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 41-43 et p. 157 sur la critique de Zola et la reprise des procédés zoliens ; aussi l'article « Jean-Paul Sartre en classe », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2002, vol. 102, p. 417-441. Sur ces cibles de la critique sartrienne, on se réfère à J. BORIE, *Zola et les mythes ou de la nausée au salut*, Paris, Éd. du Seuil, « Pierres vives », 1971 et la recension de l'essai par R. CHEVALLIER pour la *Revue belge de philosophie et d'histoire*, tome 52, fasc. 1, 1974, p. 219-22 ; A. BOSCHETTI, qui présente *La Nausée* comme un « anti-roman », *Sartre et les* Temps Modernes, *op.cit*. p. 55 ; P. BRUNEL, « Jean-Paul Sartre : de *La Nausée* à *L'Âge de raison*. Grouillements et glissements [1938-1945] », *Glissements du roman français*, Klincksieck, 2001, p. 154-155 ; J.-L. CURTIS, « Sartre et le roman », *Haute école*, Julliard, 1950, p. 163-205 ; D. LACAPRA, *A Preface to Sartre*, *op.cit*., p. 97 ; J. LECARME, « Sartre lecteur de Maupassant », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 194-196 ; F. THUMEREL, « Sartre, "miroir critique" de Maupassant dans *La Nausée*. Des "imaginations naturalistes" au fantastique "en trompe-l'œil" », *Littérature*, 2001, n° 124, p. 50-66, sp. 52 ; A. ROBBE-GRILLET, « Nature, humanisme, tragédie », *La N.R.F.*, oct. 1958, n° 70, p. 580-604, ainsi que *Pour un nouveau roman*, *op.cit*., p. 45-67. Sur Charles Schweitzer-dix-neuviémiste, cf. *M*, p. 20-22 et 31-36.

[2550] D. LACAPRA, *op.cit*, p. 97.

[2551] M. CONTAT, « Introduction », *OR*, p. XI.

[2552] Un impératif connu : se délivrer de Proust (on l'a vu dans notre partie III), voir *SI*, p. 41. Cf. J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 25 et 31.

[2553] Cf. A. BOSCHETTI, *Sartre et les* Temps Modernes, *op.cit*., p. 59.

place l'œuvre de vérité, par dévoilement, de l'écrivain engagé, selon l'impératif suivant : « montrer, démontrer, démystifier, dissoudre les mythes et les fétiches dans un petit bain d'acide critique. »[2554]

Pourtant, on doit se demander si *La Nausée* est une authentique *tabula rasa* qui aurait totalement *dissout* tout élément de l'ordre des fables, du conte et du mythe. Ne reste-t-il rien d'un fonds mythique aux accents salvateurs, rien non plus d'une quelconque perspective religieuse[2555] ?

β. Démystifier

β.1. En errance

L'article de Geneviève Idt sur « Sartre "mythologue" : du mythe au lieu commun » montre que l'on peut « soumettre l'œuvre de Sartre à la problématique des rapports entre *mythos* et *logos* »[2556]. *La Nausée* symbolise leur tension et peut bien apparaître comme une forme de casuistique par entreprise de démystification : il s'agit de se défaire des illusions de la bourgeoisie par la voie d'une contestation maintenue. Un salut, contre la mélancolie, est susceptible de se retrouver par une sorte d'ironie active, ironie qui déleste de la pesanteur et qui se renforce par la « multiplication des mises en garde contre toutes les mystifications »[2557].

Une multiplication qui va de pair avec un travail de formation et déformation des mythes. Sartre pratique le déplacement qui convoque certains masques mythiques pour pouvoir mieux s'en détacher. Il incarne le mythologue 1° en « contrari[ant] [la] dynamique propre du mythe » (le tourniquet du sens et de la forme, de l'histoire et de l'éternel, de la raison et de l'imaginaire, etc.) ; 2° en révélant le décalage entre la prétendue éternité et la contingence réelle du mythe[2558]. Si le mythe, par le biais de son concept (le Salut, la Liberté, la Sainteté, etc.), est de *déformation* plutôt que de *dénégation* du sens (Barthes) ou de la signification (Sartre), le meilleur moyen d'en révéler les mécanismes est de proposer un autre regard que celui d'une attitude magique et sanctifiante. Le regard fantastique de *La Nausée* fait office de *troisième œil*, ou, pour reprendre la terminologie barthésienne, de *système sémiologique tiers*[2559]. C'est une remarque de Geneviève Idt, décalquant un portrait de Sartre en mythurge par Barthes : « Sartre est le meilleur constructeur de mythes […] de "mythes au second degré" dont le pouvoir consiste à fonder le premier en naïveté regardée. »[2560]

Les définitions du mythe que Sartre convoque ou propose sont plurielles : récit fabuleux, récit des origines, récit de l'origine d'une vocation, produit d'une mystification, fragment de l'idéologie

---

[2554] « Les écrivains en personne », *SIX*, p. 35. Voir aussi G. IDT, « Sartre "mythologue" », art. cité, p. 131.
[2555] G. IDT, « Préface », *OR*, p. XIX.
[2556] G. IDT, « Sartre "mythologue" : du mythe au lieu commun », art. cité, p. 120.
[2557] J. STAROBINSKI, sur la confrontation « Kierkegaard-Sartre » dans *L'Encre de la mélancolie*, Paris, Seuil, 2012, p. 420. L'ironie peut être lue avec la double transgression que présente J. BESSIÈRE au sujet de *La Nausée* (pesanteur molle de la mélancolie) : la transgression de la loi de l'Histoire ; la transgression de l'auto-spécularité de la littérature (reconnaissance de l'art par l'art), voir « *La Nausée*, d'une écriture mineure », repris dans le *Dossier critique sur* La Nausée (études réunies par J. DEGUY, *op.cit.*), p. 56 et 60.
[2558] R. BARTHES, « Le Mythe, aujourd'hui », *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 230-231. L'article de G. IDT, « Sartre "mythologue" » travaille sur les lectures barthésiennes et sartriennes du mythe et du lieu commun (en particulier dans les p. 118-119).
[2559] Puisque le mythe est déjà « un système sémiologique second » (R. BARTHES, « Le Mythe, aujourd'hui », art. cité, p. 218).
[2560] G. IDT, « Sartre "mythologue" », art. cité, p. 118.

bourgeoise[2561], ou encore « sujets assez sublimés pour qu'ils soient reconnaissables par chacun »[2562]. *La Nausée* joue sur ces sens en les reprenant sur différents plans. Le fantastique touche un individu quelconque (« sans importance ») qui fait l'expérience métaphysique de la contingence. Le retournement des moyens et des fins dévoile les dessous de l'humanisme bourgeois. Le roman est aussi une généalogie critique de l'histoire de la vocation d'écrire, selon ses différentes acceptions — écrire pour dire quelque chose, écrire pour écrire.

« Infernale *dialectique des formes* »[2563] dans *La Nausée*? L'enfer de son fantastique reste à interroger du fait de sa fin. Les signes d'une reprise et d'une déprise de certains mythes sont visibles, mais, puisque les dernières lignes du roman sont d'ouverture plutôt que de fermeture, il convient de penser aussi le travail critique du romancier à l'aune de cette ouverture. Quels sont certains des mythes que Sartre critique? Dans sa démystification, produit-il une *contre-mystification* en écrivant un *autre* mythe du salut?

Un premier mythe est celui de l'homme seul — figure constante des écrits de jeune Sartre, qui condense des références philosophiques (Nietzsche, surtout) et littéraires (Maupassant, Flaubert, Huysmans, en particulier[2564]). *Mythe* plutôt que *type*? Oui, dans la mesure où Sartre ne se contente pas de décrire les errances d'un personnage célibataire dans Bouville. Même si l'on trouve quelques clins d'œil aux préoccupations typiques du type-célibataire (amours féminines, doutes sexuels, communauté des célibataires), Sartre va plus loin.

D'une part, il représente les différentes étapes mortifères de la solitude. Perte de repères, perte du souci de la vraisemblance, perte du visage, etc. Roquentin se voit parcourir les stades d'un esseulement corrosif[2565]. Hypothèse du personnage solitaire : « Je suppose qu'on ne peut pas "faire sa part" à la solitude »[2566]. L'expression « faire sa part », entre guillemets, renvoie moins au devoir de la part donnée, qu'à l'incendie qui brûle même *la part du feu*. En somme : on ne peut pas contenir la solitude jusqu'à l'étouffer ; on ne peut pas non plus la sauver en lui reconnaissant une importance existentielle. Par ailleurs, dans une veine à la Rousseau (selon une lecture de Ph. Knee), « [l]e recul salutaire qui […] permettrait de déceler les valeurs d'une existence sociale vertueuse [et heureuse], [se] caractérise en même temps comme une capitulation devant les pressions [et les signes] de la dépravation sociale »[2567]. La solitude est surtout à elle-même son propre mouvement qui envahit la vie.

[2561] *Ibid*., p. 119-122.
[2562] J.-P. SARTRE, « Entretien avec K. Tynan », traduit et repris par M. CONTAT dans *TdS* p. 164. Cité par G. IDT dans « Sartre "mythologue" », art. cité, p. 123.
[2563] G. DIDI-HUBERMAN, « La Dama Duende », préface à G. BATAILLE, *Courts écrits sur l'art*, Paris, Lignes, 2017, p. 14.
[2564] Cf. les deux essais de J. BORIE que nous avons déjà cités : *Huysmans. Le Diable, le célibataire et Dieu* et *Le Célibataire français* ; voir aussi, pour la comparaison Roquentin-Folantin (le personnage principal d'*À vau-l'eau*), la critique de G. LE CARDONNEL dans *Le Journal* du 26 juin 1938 (« Dossier de presse » de *N*, *OR*, *op.cit*., p. 1705) et l'article de J. ONIMUS, « Folantin, Salavin, Roquentin : trois étapes de la conscience malheureuse », *Face au monde réel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, p. 99-116.
[2565] *N*, p. 12-14.
[2566] *Ibid*., p. 13.
[2567] Ph. KNEE, *op.cit*., p. 117.

Néanmoins, le roman n'en reste pas à ce seul constat d'une solitude qui détruit tout. Est aussi présentée l'idée de la supériorité du solitaire : il faudrait, pour acquérir un supplément d'être ou une plus grande intensité d'existence, vivre dans un isolement absolu. C'est le déplacement que Roquentin fait subir au salut spinoziste. Comme Frédéric dans *Une défaite* et « L'homme seul » de *La Légende de la vérité*, Roquentin est celui qui se distingue des autres, assimilables à des moutons… ou à des bœufs[2568]. Roquentin est plutôt loup, ou loup-garou ; un personnage lycanthrope : un être monstrueux, pas moutonneux, qui n'a nul besoin des autres pour exister et qui se place en dehors de la chaîne humaine de l'échange. Aussi peut-il dire, en loup solitaire : « Eux aussi, pour exister, il faut qu'ils se mettent à plusieurs. Moi je vis seul, entièrement seul […]. Je ne parle à personne, jamais ; je ne reçois rien, je ne donne rien. »[2569]

Le personnage est un animal, ou une île. Il est aussi un moyen pour critiquer tout le système de représentation que les mythes exploitent et mettent au carré[2570]. Une thèse normative réside dans cette auto-persuasion. Si un salut est possible, il ne peut être obtenu que par soi seul. Il ne faut pas voir dans la communauté humaine un îlot de sûreté. C'est l'un des points importants de la narration de Roquentin au début de *La Nausée* : il n'est aucun refuge envisageable parmi les hommes, même parmi les célibataires[2571]. Par conséquent, la solitude doit se vivre jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au risque de la folie. On ne saurait faire d'elle *la part du diable*, ni *la part des anges*, même si elle implique de voir un diable, ou un singe dans la glace[2572], sinon « un monde végétal, au niveau des polypes » — en tout cas, un territoire nu, « la nature sans les hommes »[2573].

Par ailleurs, le journal intime n'est pas là pour sauver l'identité du diariste. Au contraire, l'expérience racontée est celle d'une perte, dont l'illustration est précisément fournie par l'épisode de la glace. L'idée n'est donc pas celle, opératoire notamment chez Jules Renard, d'une écriture journalière de soi permettant de se constituer un visage humain et, par là, de fournir comme une *archive* salvatrice du moi[2574]. La solitude qui se vit et s'écrit est finalement vouée à la fragmentation, symbolisée par les petits papiers ramassés ici et là dans les rues de Bouville. Les périodes racontées par Roquentin dans le journal ne forment pas une reconstitution cohérente et unifiante de soi. Elles sont plutôt des bouts *iconiques* qui fonctionnent comme plusieurs photographies. Elles indiquent une vie à l'extérieur dont le personnage est le témoin, mais le témoin non nécessaire — puisque déjà *de trop* (à la fois l'individu solitaire et le martyr). Elles sont aussi autant de plans qui indiquent, dans une parodie du monologue intérieur et dans des « réalisations discursives

---

[2568] J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit.*, p. 24 : « […] Bouville : ville de boue, ville de bœufs […] un terme si bovin évoque aussi cette ville, nommée "la Vache multicolore" que vient à surplomber, au cours de ses voyages, Zarathoustra ».
[2569] *N*, p. 11.
[2570] R. BARTHES, « Le Mythe, aujourd'hui », art. cité, p. 218-219 et G. DELEUZE, « Il a été mon maître », art. cité, p. 110-111 (sur Sartre et la critique du « représentatif »).
[2571] *N*, p. 13.
[2572] *Ibid.*, p. 23 : « Si tu te regardes trop longtemps dans la glace, tu y verras un singe » (la tante Bigeois à Roquentin). On pense aussi à ce passage d' « Une nouvelle » dans *ÉdJ*, p. 244 : « quand on se regarde trop longtemps dans une glace on y voit le diable ».
[2573] *N*, p. 23.
[2574] Sur le salut au sens de ce qui est « préservé », voir W. FOERSTER et G. FOHRER, *op.cit.*, p. 4 et 6.

endophasiques », comment la conscience solitaire se renverse et dérive, sans pouvoir s'appuyer sur un substrat stable, ni s'attacher à un point nécessaire du discours.

D'autre part, cette traversée de la solitude est une épreuve de la chair nue, de la facticité et de la contingence, que Roquentin vit de manière à la fois idiosyncrasique et symbolique. En cela, ce récit est aussi mythique, selon le sens singulier que Sartre donne au mot « mythe » dans ses conférences et entretiens sur le théâtre à partir de « Forger des mythes » en 1946 : « Est mythique toute action [ou ensemble d'actions] qui a une valeur suffisamment générale pour servir d'"incarnation" à toutes les situations réelles analogues, qui ne fonde pas sa vérité sur des particularités individuelles. »[2575]

Certes, la narration raille à travers Roquentin la médiocrité des mauvais séducteurs, des célibataires pseudo-romanesques et des faux aventuriers, mais elle autorise la perspective d'un « qui perd gagne » de l'homme solitaire déjà présentée dans *Une défaite*. Michel Contat le note :

> [l'] ascèse [de Roquentin] le mène au bout de la solitude, et prend l'aspect d'un délire qui le laisse désarmé devant la présence envahissante du monde, des choses ; mais ce n'est qu'à partir de cette déréliction totale [la contingence] que pourra se construire, peut-être, une liberté positive, une liberté qui ne soit pas de fuite mais d'affrontement.[2576]

On a déjà dit que Sartre a reconnu l'importance de l'homme seul dans son itinéraire intellectuel[2577]. Lange, personnage de Nizan[2578], incarne le jeune écrivain en face du néant qui se découvre[2579]:

> Un homme d'aujourd'hui est aussi solitaire qu'une étoile. Pascal était un enfant qui jouait à la solitude. Ce n'était pas sérieux : quand il avait assez joué, il avait Dieu. Nous sommes beaucoup plus sérieux que Pascal : nous n'avons que le néant pour compagnie […]. Aujourd'hui, il n'y a que le néant de l'homme seul.[2580]

Si Sartre œuvre à une entreprise de démystification générale avec *La Nausée*, il conserve et renouvelle, donc dépasse l'image du solitaire héros métaphysique en lui ôtant le secours divin. Sur ce point, Roquentin est le personnage représentatif 1° de la détresse universelle que tout homme peut ressentir en questionnant sa solitude existentielle, mais aussi 2° de l'esseulement des individus contemporains du constat de la mort de Dieu[2581]. Pour Blanchot, avec *La Nausée* Sartre se situe à l'origine et au cœur de tout mythe : « [Sartre] a eu le projet de former un mythe non pas avec le hasard et les accidents humains, mais avec la

---

[2575] Selon la définition synthétique de G. IDT dans « Sartre "mythologue" », art. cité, p. 123.
[2576] M. CONTAT, « Introduction », *OR*, p. XI. Voir aussi G. IDT, *La Nausée*, *op.cit.*, p. 60 : « Les étapes de *La nausée* sont celles d'un dépouillement progressif […] ».
[2577] Par ex. dans l' « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 176.
[2578] P. NIZAN, *Le Cheval de Troie* (1935), Paris, Gallimard, rééd. 1963.
[2579] « Notice » de *N*, *op.cit.*, p. 1658-1659.
[2580] P. NIZAN, *Le Cheval de Troie*, *op.cit.*, p. 115-116. Cf. la notice de *N*, p. 1659 et J. DEGUY, « Nizan et Sartre. Les miroirs jumeaux de la fiction » dans *Sartre. Une écriture critique*, *op.cit.*, p. 223-232.
[2581] *Ibid*. Voir la critique d'A. ROBIN pour la revue *Esprit*, juillet 1938, n° 70, p. 574-575 (reprise dans le « Dossier de presse » de *N*, p. 1705-1706. Voir aussi la question malrucienne : « Que faire d'une âme s'il n'y a ni Dieu ni Christ ? » (citée par P.-H. SIMON, *L'Homme en procès. Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry*, Paris et Neuchâtel, La Baconnière, 1961, p. 33). À propos de *N*, P. NIZAN écrivait : « [Ce] journal d'Antoine Roquentin […] est le roman de la solitude absolue. Il ne s'y agit de rien que des suites spirituelles de la solitude » (dans « *La Nausée*, un roman de Jean-Paul Sartre », *Ce soir*, 16 mai 1938). En outre, J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit.*, p. 37.

source même des mythes [à savoir le drame de l'existence]. »[2582] L'intrigue policière du *factum*, avec son suspens, est transformée, par un travail de codage/décodage herméneutique, en « dévoilement progressif d'une énigme » (Barthes), condition de sa résolution future et d'une dramatique elle-même révélatrice de la révélation existentielle — se voir être *de trop* pour au moins essayer d'être *un peu*.

Par ailleurs, cet homme seul est aussi un chevalier errant. Ombre du juif errant? Peut-être[2583]. Le personnage du musicien juif peut nous mettre sur cette voie, sans doute davantage que Roquentin[2584]. La « question juive » intéresse déjà l'écrivain, qui l'a interrogée dans « L'enfance d'un chef » (achevée en juillet 1938) et retrouvée avant la mobilisation de 1939[2585].

En 1933-1938, l'inspiration sartrienne est aussi chevaleresque. La référence à Don Quichotte n'est pas sans résonance[2586]. La tension de l'aventurier et de l'écrivain fait émerger une figure don quichottesque dans un être quelconque qui dévoile le mal, sans le combattre vraiment, qui critique les cadastres et illusions de la bourgeoisie, mais sans réaliser une œuvre contestataire, qui se réfugie finalement dans l'imaginaire de l'art en envisageant de justifier littérairement sa vie[2587]. Le fantastique des objets sorciers rappelle aussi les mouvements magiques du délire de l'*hidalgo*. L'errance dit la fuite dans l'imaginaire sans être univoque car elle est aussi un cheminement vers une certaine vérité de soi que Don Quichotte, comme Roquentin, incarne : la « belle preuve que l'homme ne se revendique qu'en acceptant d'abord son indépassable impossibilité »[2588]. L'impossibilité, ici, n'est pas critiquée à la façon dont elle le sera dans *Les Mots*, lorsque Sartre aura réussi à se rassembler en *tout un homme*, après avoir congédié les deux figures désirées de l'aventurier et de l'écrivain. Elle est produite à travers la figure d'un être que l'anormalité présumée voue à l'errance.

[2582] M. BLANCHOT, « L'Ébauche d'un roman », *Aux écoutes*, 30 juillet 1938 (repris dans le « Dossier de presse » de *N*, *OR*, p. 1708). Voir aussi, de M. BLANCHOT, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 198 : « Il peut arriver que la philosophie, renonçant à se tirer d'affaire par des systèmes, […] cherche à les ressaisir [les choses, le monde et les hommes] dans leur sens non obscurci. Cette philosophie […] s'intéresse à des situations réelles, elle s'y enfonce pour se trouver au niveau de profondeur où se joue le drame de l'existence », et G. IDT, *La Nausée, op.cit.*, p. 6 (elle convoque ce extrait). On pense également aux rapprochements avec M. Teste de Valéry, cf. not. A. BOSCHETTI, *Sartre et les* Temps Modernes, *op.cit.*, p. 47.

[2583] Sur l'errance comme punition divine dans l'Ancien Testament (surtout dans *I Hénoch*), voir N. COHN, *Cosmos, chaos et le monde qui vient. Du mythe du combat à l'eschatologie* [1993], traduction française par G. TORDJMAN, Paris, Allia, 2013, p. 248.

[2584] Le « Juif errant » est celui qui attend le retour du messie en parcourant le monde sans trouver le repos — nous renvoyons à l'article de V. KLAUBER, « Mythe du Juif errant » pour *L'Encyclopædia Universalis*, en ligne à l'adresse suivante : http://www.universalis edu.com/encyclopedie/mythe-du-juif-errant/, consulté le 29 août 2018. À l'inverse de ce personnage mythique, Roquentin semble n'attendre aucun sauveur, ni pour lui-même, ni pour l'humanité.

[2585] Sartre l'abordera par ailleurs dans les *Carnets* : la « haine du juif », c'est une idéologie de la guerre ; et l'évacuation des Juifs, une réalité que le soldat associe à ses proches (Bianca, Pieterkowski, voir *CDG*, p. 266 et 402-403). Sartre donnera d'ailleurs une identité confessionnelle au personnage de Schalom dans *Le Sursis*. La « question juive » est, de plus, un objet central de l'entretien avec A. MANDEL pour la *Revue juive* de Genève (été 1939).

[2586] On sait que Sartre parle de Cervantès en reprenant la rencontre entre le père de Don Quichotte et le père de Pardaillan racontée par M. Zévaco dans *Pardaillan et Fausta*. Cf. *M*, p. 94 et la note 45. Nous mentionnons G. IDT, « Portrait de Sartre lisant », art. cité, sur Sartre et Don Quichotte (p. 307). Sartre revient aussi sur sa lecture de Don Quichotte dans ses lettres à Beauvoir — cf. la lettre du 8 juin 1940 et l'article de J.-F. LOUETTE, « Petite tératologie de la lecture », art. cité, p. 90.

[2587] Notre auteur emploiera l'image de Don Quichotte pour caractériser le piège imaginaire de Mallarmé et la « traîtrise » de l'écrivain dans « Des rats et des hommes » (préface au *Traître* d'A. GORZ).

[2588] Selon l'analyse que fait Sartre du personnage de Cervantès dans le premier tome de *L'Idiot de la famille*, p. 837-838. Don Quichotte est « l'impossible chevalier ou le chevalier de l'impossible » ; « inopportun, anachronique, [il est] appelé par une voix mystérieuse et peut-être diabolique, il perçoit ce qui n'est pas et ne fait jamais ce qu'il prétend faire », c'est un homme impossible, à la fois ridicule et sublime, pris dans un « mirage diabolique ».

Mi-homme/mi-loup, Roquentin est aussi mi-homme/mi-poisson, une sorte d' éléphant de mer ou d'homme éléphant[2589]. Il erre sans compagnon, dans les limites maritimes et terrestres de Bouville. Pas de prétention de faire vivre la chevalerie dans une époque où elle est impossible; pas d'ambition de délivrer la France des années 1930 du mal qui la ronge et qui l'attend. Reste un point commun à souligner, parmi d'autres. Si Sartre reprend le procédé de Cervantès (entre autres) consistant à faire sortir une partie du texte de prétendues archives, il donne aussi à Roquentin l'habitude de ramasser des papiers dans les rues[2590], parfois des feuillets précieux mais souillés de « merde ». Sont-ils les restes d'un ancien temps, comme celui que convoque le chevalier de l'impossible quand il constitue son arsenal? En tout cas, ces papiers profanés, désormais profanes, peuvent dire le morcellement du monde et l'éclatement du sujet qui les récupère au hasard, sans promesse de salut. C'est en cela que la narration du drame a pu être vue comme particulièrement agressive et démystificatrice. Les éléments potentiellement mythiques du récit sont détournés dans un sens qui paraît ne plus laisser sa part au moindre idéal. Il s'agit là de la contrepartie de l'épreuve critique à laquelle Sartre soumet son personnage. En effet, l'histoire de Roquentin, entre exception et ordinaire, fantastique et trivial, délivre bien

> une vérité indépassable sur la condition de l'homme […]. Dire sur l'existence une vérité soupçonnée par chacun mais obstinément éludée par la plupart, parce qu'elle fait peur et que sa prise en compte ne garantit un salut d'aucune sorte, mais appelle au contraire un effort exténuant, c'est évidemment une agression. Agression à la mesure de l'immense mystification qu'elle veut faire éclater.[2591]

β.2. Sacrilèges, Apocalypse?

Nul salut, donc, dans *La Nausée* ? En tout cas pas un salut religieux, du moins pas pour Roquentin. Le narrateur-personnage *se survit* dans Bouville en survivant à la mort de Dieu[2592]. Aucun de ses voyages ne lui a permis de le trouver ; aucun, d'ailleurs, n'est présenté par lui comme une quête du divin. Quant aux morts, qui semblent « en règle […] avec Dieu » au musée de la ville, qui ont reçu les « derniers sacrements » et sont allés « réclamer la part de vie éternelle à laquelle ils avaient droit », Roquentin ne se reconnaît pas comme l'un des leurs : tout les sépare dans la mesure où *lui* n'a pas le droit d'exister, encore moins celui de requérir l'immortalité[2593]. Il vit sans Dieu, sans substitut de Dieu, sans être pour lui-même son propre Dieu. C'est ce qu'il constate après avoir perdu Anny : même s'il est seul et libre, sa « liberté ressemble un peu à la mort […] [il a] perdu la partie. Du même coup [il a] appris qu'on perd toujours ».

Reste qu'on pourrait être tenté de déceler, ici et là, dans le récit, le fantôme de Dieu, un peu comme le bon lecteur des *Faux-monnayeurs* de Gide pourrait traquer l'esprit du diable « circul[ant] incognito à

[2589] Sur le portrait beauvoirien de Sartre en éléphant de mer, voir *FdA*, p. 23 : […] il ressemblait alors à l'éléphant de mer que nous avions vu au zoo de Vincennes et dont la douleur nous avait fendu l'âme […] Quand la tristesse décomposait le visage de Sartre, nous prétendions que l'âme désolée de l'éléphant de mer s'était emparée de lui ».
[2590] Nous lisons le chap. IX de la partie I du roman espagnol : « j'ai la manie de lire jusqu'à des papiers déchirés qui se trouvent dans les rues » (trad. de RÉMOND, 1877, version numérisée disponible sur Gallica).
[2591] « Notice », p. 1669.
[2592] *N*, p. 185.
[2593] *Ibid*., p. 99 et 101.

travers tout le livre »[2594]. Néanmoins, on se rendrait vite compte que ce Dieu serait dépouillé de ce qui devrait, *s'il était*, accompagner son essence et son existence, c'est-à-dire la bonté et la Providence. On le sait : il n'est pas question de cela dans *La Nausée*. À l'inverse, le récit fait voir les limites et les passages à la limite d'un homme qui a la nausée parce qu'il ne se sent pas justifié ni protégé par un quelconque plan divin. Pas de gouvernement par Dieu du cours des choses, pas de détermination divine de l'avenir, pas de plan de salut décidé par l'être suprême. Chaque lecteur du roman le constate, tandis qu'il peut déceler aussi, dans le journal de Roquentin, des bribes du Dieu des chrétiens[2595], dispersés comme les lambeaux d'un cadavre — par exemple à travers l'église Sainte-Cécile sous forme d'écho au Sacré-Cœur, le Saint-Jérôme et le Christ de Burgos, la vierge noire de Saragosse, Pascal, le Vendredi saint confondu avec la Pentecôte par Anny, etc.[2596] Mais, comme pour les petits papiers ramassés, ces morceaux ne sont pas éloignés de l'ombre, des chairs en putréfaction, et de ce qui rappelle « les droits de la vermine et de la crasse »[2597]. Au lieu de Dieu, au lieu même de Satan, éternisant l'esprit de révolte comme contre-mouvement de l'histoire chrétienne du salut[2598], on aurait quelque chose comme *des esprits* innervant le texte et l'esprit de Roquentin au carrefour de la folie, de la mélancolie, du jeu, du jazz et de leurs extases. Ces esprits,

> trésor des extravagances formé [selon Bataille] par "le mysticisme de Jean de la Croix ou les compositions douloureuses de Goya [,] les statues polychromes aux chairs pantelantes, tel le Crucifié à peau humaine à la longue chevelure de femme" que l'on peut voit encore dans la cathédrale de Burgos,[2599]

on les trouve aussi dans les errances de Roquentin. On les voit dans ses expériences d'épouvante, dans le « drôle de petit sens » dépassant les choses, dans le Christ de Burgos, dans le désir non contenu de l'Autodidacte et le saignement de son nez, dans la voix qui dit « Pour la dernière fois », et dans *Some of these days*. Les feux-follets du récit courent donc un peu partout, comme « le furet (par derrière) par derrière *par derrière* », comme l'existence qui a violé *par derrière* la petite Lucienne, comme ce néant auquel Roquentin demande grâce avant de recevoir à la fois un coup de grâce et un état de grâce de la « voix, grave, rauque […] qui vibre » sur le disque et dans l'espace sonore qu'elle développe[2600].

[2594] Voir cette phrase du *Journal* des *Faux-monnayeurs* : « [Je] voudrais [un diable] qui circulerait incognito à travers tout le livre et dont la réalité s'affirmerait d'autant plus qu'on croirait moins en lui ». Cf. G. MILNOIS, *op.cit.*, p. 95 et P. CHARTIER « "Les Faux-monnayeurs" d'André Gide », Paris, Gallimard, « Foliothèque », 1991, p. 96. Pour la recherche et l'attente de Dieu dans *N*, on peut noter qu'elles ont servi de lunettes à certains critiques du récit sartrien. Par exemple, dans l'un de ses articles sur Sartre, à la suite de l'interview du jeune auteur, Claudine CHONEZ note : « […] il ne s'agit pas moins là d'une profonde reconstruction morale de l'individu, d'une véritable résurrection […]. Rien ne nous permet de croire d'ailleurs que Sartre et son héros s'en tiendront là. Sans doute iront-ils plus loin, retrouveront-ils d'autres valeurs, d'autres "essences" destinées à enrichir l'harmonie retrouvée. Certains phénoménologues n'ont-ils pas été jusqu'à rétablir, comme des données immédiates, indiscutables, l'existence du "sacré", celle du "divin" ? » (Cl. CHONEZ, « Jean-Paul Sartre, romancier philosophe », *Marianne*, 23 novembre 1938, repris dans les « Documents » (« Extraits d'interviews ») sur *N* dans *OR*, p. 1695 à 1697, p. 1697 pour la citation).

[2595] Vl. WEIDLÉ dans *Temps Présent*, 29 juillet 1938 fait voir l'opposition entre les sotériologies chrétienne et bouddhiste, gouvernées par le principe de la pitié, et le texte de Sartre : « [Dans son] livre blessant et profond, amer jusqu'au blasphème et empreint, en même temps, [d'une] étrange grandeur […] M. Sartre nous révèle une nausée cosmique » (compte rendu repris dans le « Dossier de presse » de *N*, *op.cit.*, p. 1707).

[2596] *N*, p. 43, 44, 52, 177 et 189.

[2597] *Ibid.*, p. 53 et 66.

[2598] G. MILNOIS, *op.cit.*, p. 30, 89 et 90.

[2599] G. DIDI-HUBERMAN, « La Dama Duende », texte déjà cité., p. 22, l'a. cite G. BATAILLE, « À propos de *Pour qui donne le glas* d'Ernest Hemingway » (1945), *OCXI*, Paris, p. 45.

[2600] *N*, p. 122 et 148.

Pour autant, entre les mouvements de ces esprits, Dieu n'est pas absolument absent. Explicitement, *Il* apparaît dans le langage de Roquentin, à plusieurs reprises, même si ce n'est que comme un juron usé ou un idiome usuel sans connotation religieuse[2601]. Ce Dieu, en tant que produit d'un usage idiomatique, est, comme n'importe quel mot, simultanément à personne et à tout le monde : c'est un espace linguistique sans nécessité, lui-même arbitraire et *contingent*, qui se trouve ici et là dans le texte ; pas du tout le principe d'un dessein supérieur orienté vers une terre promise ou vers un paradis[2602]. D'ailleurs, l'emploi de « Dieu » obéit à l'écriture d'un « regard surnuméraire […], sous lequel la perception s'ordonne mal, ne s'ordonne pas ou se défait »[2603].

Mais à y regarder de plus près, on peut dire que tout dans cet emploi du mot « Dieu » sans référence à Dieu, n'est pas laissé au hasard. Par exemple, ce n'est pas un hasard si Roquentin répète à deux reprises « Dieu » — « Mon Dieu ! », « Mais bon Dieu » — lors de l'épisode du jeu de hasard avec le neuf de cœur[2604]. Petit prince athée d'un cercle protestant, Sartre devait connaître l'assimilation du jeu de cartes (entre hasard supposé et tentation de la divination) à l'une des œuvres de Satan. Ces deux « Dieu » nommés suivent les tours des joueurs. *Tours* du jeu, ou *petites* aventures ou *fausses* aventures, si l'on en croit l'indication de Roquentin : « Moi, j'ai eu de vraies aventures »[2605]. La fausseté suggérée introduirait, avec les cartes, Satan dans le café. Autre introduction avec le « jeune homme à tête de chien ». On peut voir à travers lui un Cerbère à une tête, un Anubis ouvrant le cercle du royaume des morts, la progéniture du *Chien des Baskerville*, ou alors une reprise de l'image populaire du diable à tête de loup ou de chien, ou encore la figure annonciatrice non pas d'un saint mais du néant, ou, peut-être… de Queneau[2606]? Personnage cynique donc, au double sens du mot mais aussi diabolique — éventuellement inspiré par le diable rôdeur des *Caves du Vatican* et des *Faux-monnayeurs*. Son côté maléfique est accusé par ce qu'il fait : orchestrer le jeu, susciter la tricherie, faire venir le Roi de cœur (Satan, pour les théologiens et les croyants diabolisant les cartes), récupérer le neuf de cœur dont Serge Doubrovsky a montré toute la portée sexuelle[2607]. Avec « la main du jeune homme [qui] sort de l'ombre », on lit une présence de Lucifer : le garçon-chien est le « porteur de lumière », et le seul qui voit précisément Roquentin une fois la nuit tombée[2608].

Ainsi, insolemment, en « invoquant le nom de l'Éternel en vain » (*Ex*, 20, 7), en le confrontant au hasard et aux stratégies des cartes ainsi qu'à un jeune homme aux airs sataniques, Sartre compose une brève monstration de l'inexistence de Dieu et de l'absence d'une quelconque providence divine. Avec Roquentin, « les petites peaux de pêche de Dieu pètent de partout […], elles se fendent et s'entrebâillent »[2609]. Dans les

---

[2601] *Ibid*., p. 29, 31, 46, 139 et 189.
[2602] G. IDT, « Préface », *OR*, p. XXIX. Aucune élection ici, puisque le « Dieu » des mots de Roquentin relève du « langage [qui] est le bien commun, le lieu commun de l'universel concret ».
[2603] *Ibid*., p. XXIV.
[2604] *N*, p. 31.
[2605] *Ibid*., p. 30.
[2606] Sur Queneau et le cynisme, pour un portrait de Queneau en chien (avec « Le chiendent » et « Chêne et chien »), voir J.-F. LOUETTE, *Chiens de plume. Du cynisme dans la littérature française du XX^e siècle*, Genève, Éditions La Baconnière, 2011.
[2607] S. DOUBROVSKY, « Le Neuf de cœur. Fragment d'une psycholecture de *La Nausée* », *Obliques*, n° 18-19, 1979, p. 67-73. Autre occurrence du nom « Dieu » dans le roman : à la p. 120 où il est question du viol de Lucienne (« L'enfant a été violée. On a retrouvé son corps, les doigts crispés dans la boue. […] mon Dieu comme les choses existent fort aujourd'hui »).
[2608] *N*, p. 30-31.
[2609] *Ibid*., p. 147.

paysages de la contingence, s'il est un Dieu, ça ne peut qu'être celui imaginé dans la « Légende de la contingence » du *Carnet Dupuis* : un Dieu maladroit et inutile, inexistant pour le monde car définitivement coupé de lui par l'échec de la création[2610].

Le roman *La Nausée* ne néglige pas le mysticisme. Celui que l'on y trouve est singulier. Il n'est pas un mysticisme religieux, même si Roquentin affirme avoir lu avec application les *Exercices spirituels* de Loyola[2611]. L'expérience mystique racontée est celle où « le surnaturel ne joue aucun rôle »[2612] ; son extase est sans divin ; elle est même une *extase horrible* qui perçoit cette indicible horreur : « Tout n'est que malheur : les choses souffrent et tendent vers l'inertie sans y parvenir jamais ; l'esprit humilié, en esclavage, s'efforce sans y atteindre vers la conscience et la liberté. »[2613] Un constat que le « Prière d'insérer » présente comme celui d'une *journée maléfique* vouée à se répéter indéfiniment, jusqu'aux « prochains cataclysmes »[2614].

À propos de l'Autodidacte, il est légitime de dire qu'il « présente l'image dégradée du héros tragique ou du martyr chrétien »[2615]. L'épithète péjorative est d'importance : Sartre, décrivant l'humaniste allant à la messe sans croire, produit des « effets de sacrilège ». La trivialité et la bassesse des traits physiques côtoient la hauteur de la sainteté. Les éléments du sacré haut tombent dans l'obscène avec quelques images suggestives : la « masse sombre et rose » qui roule dans la bouche de l'Autodidacte, son ignoble doigt sorti à la bibliothèque qui a « toute la disgrâce d'un sexe mâle ». Le mouvement de va-et-vient du gros doigt sur la main du garçon pourrait symboliser l'aller et retour du sacré vers le profane, du sublime vers l'ignoble. On est donc loin d'un mysticisme blanc et pur avec ce faux Christ[2616].

Néanmoins, de l'absence d'inquiétude et de salut à proprement parler religieux, il ne faut pas inférer l'absence totale de perspective de salut. En extrapolant, les déambulations de Roquentin sont lisibles comme celles d'un « Prophète qui se délecte de visions morbides, […] [qui] joue les Cassandre en promettant les pires atrocités à une ville qu'il déteste » :

> Je *vois* l'avenir, dit-il.
> Je la *vois*, moi, cette nature, je la *vois* […] les présages sont là.
> […] se peut-il que je sois le seul à le voir [le cataclysme] ? N'y a-t-il nulle part d'autre Cassandre, au sommet d'une colline, regardant à ses pieds une ville engloutie au fond de la nature?[2617]

[2610] Voir les notes sur « l'inhumain » dans les « Documents » autour de *N*, *OR*, p. 1686 : « Dieu avait sorti le monde du four et il a trouvé qu'il n'était pas assez cuit. Il allait le remettre au four quand il a butté et le monde a roulé hors de ses mains ».
[2611] *N*, p. 180. Nous renvoyons au développement déjà proposé dans notre partie II.
[2612] E. JALOUX, compte rendu de *N* pour le journal *Écho de Paris*, 30 mai 1938 (« Dossier de presse » de *N*, *OR*, p. 1703).
[2613] « *Aminadab* ou du fantastique considéré comme un langage », *SI*, p. 149. À lire avec *N*, p. 155. Voir aussi le chap. IV de G. IDT, *La Nausée*, *op.cit*., p. 39-50.
[2614] « Documents » autour de *N*, *OR*, p. 1695.
[2615] C'est une remarque de G. IDT, *La Nausée*, *op.cit*., p. 66.
[2616] *Ibid*. *N*, p. 195. Aussi S. DOUBROVSKY, « Le Neuf de cœur. Fragment d'une psycholecture de *La Nausée* », art. cité. Sur la figure de l'humaniste et l'offensive sartrienne contre elle, dans les contextes de la fin des années 1940, P.-H. SIMON, *Pour un garçon de 20 ans*, Paris, Seuil, 1966, p. 72 : l'humaniste, dans *N*, apparaît comme un salaud : « il invente la fiction d'une nature humaine orientée vers le bonheur et la vertu pour se cacher la réalité tragique d'une condition humaine absurde et cruelle ». Lire aussi dans S. AUDIER, *La Pensée anti-68*, l'article « Renaissance de l'humanisme », p. 217-230, Paris, La Découverte, 2009.
[2617] *N*, p. 39, 187 et 189. Cf. G. IDT, *La Nausée*, *op.cit*., p. 40, 41 et 67. Sur la figure de Cassandre chez Sartre, la note de la p. 189 nous renvoie à la *FdA* de S. de Beauvoir et nous renvoyons à l'article d'H. SEKI, « Sartre et la figure de Cassandre », *SSI*, n° 23, vol. 2, 2017, p. 36-57.

Les errances participent peut-être du « mysticisme d'un athée, nouveau Moïse devant l'arbre du seigneur »[2618] ; tandis que l'on peut voir la fin du récit, l'adieu à la ville et à l'ancien temps, comme une Apocalypse avec révélation et rupture temporelle constitutives[2619]. Geneviève Idt n'hésite pas à lire tout le récit comme l' « Apocalypse de Bouville », qui mêle l'horreur à la provocation[2620]. Il est vrai, en effet, que le récit se présente comme celui d'une révélation faisant voir les aspects les plus cachés et horribles de l'existence. Mais si l'Apocalypse est une rupture, le *dernier* jour, la fin du temps, la *toute dernière fois* qui voit naître l'implosion du temps dans l'éternité, alors le moment apocalyptique de *La Nausée* ne peut être, rigoureusement, que celui des dernières pages, avec la *parousia* du salut qui se révèle dans la *dernière* écoute de *Some of these days* et qui vient achever le journal (succession réglée de l'écriture de la série des faits racontés au jour le jour)[2621]. *Jusqu'où* tenir cette lecture?

Une relecture du texte à la lumière de *The Sense of an Ending* de Frank Kermode autorise à reconnaître que le paradigme le plus prégnant dans la culture sartrienne est le paradigme néotestamentaire[2622]. L'une des raisons est que ce paradigme a été répété dans de nombreux textes de la tradition philosophique, qu'il se retrouve dans le malaise des *sæcula* et dans la littérature fin de siècle du XIX^e^, qu'il imprègne un imaginaire chrétien encore actif chez Sartre — nous l'avons vu dans la partie I[2623].

Il faut toutefois préciser que, s'il y a bien une dimension apocalyptique qui parcourt la fin de *La Nausée* et éclaire le maintien d'une tension dans le récit jusqu'à l'écoute libératrice finale, il ne saurait s'agir que de « *l'espérance* "apocalyptique" d'un sens, conçue seulement pour la frustrer ou l'avorter »[2624]. Notons en outre que le temps de latence entre le *tic* (la genèse discrète — « *[the] humble genesis* ») et le *tac* (l'apocalypse fébrile — « *[the] feeble apocalypse* »), pour reprendre l'image sonore du *tick-tock* de Frank Kermode, configure moins « une structure narrative apocalyptique » (*an apocalyptic narrative structure*), qu'il ne figure le temps intermédiaire (*middle passage*, *interval in the middle, a special kind of middle*) comme un temps *messianique*, c'est-à-dire la temporalité qui se contracte en devenant non pas l'interruption du temps, mais *le temps de la fin*, entrecoupée des visions d'horreur de l'invasion du monde humain par la nature, avant la révélation finale et la fin définitive[2625]. Ajoutons à cela que les derniers mots du récit, qui laissent entrevoir le déluge d'une éventuelle apocalypse et qui convoquent des éléments de la littérature

---

[2618] G. IDT, *La Nausée*, *op.cit*.

[2619] Cf. G. AGAMBEN, *Le Mystère du mal. Benoît XVI et la fin des temps*, trad. fr. par J. GAYRAUD, Montrouge, Bayard, « Constellations », 2017, p. 25-27 sur l'eschatologie et les prophéties de l'Apocalypse ; de G. AGAMBEN, on renvoie aussi à *Le Temps qui reste. Un commentaire de* L'Épître aux Romains, *op.cit*., p. 104, sur la distinction entre le message messianique et le message apocalyptique.

[2620] G. IDT, *La Nausée*, *op.cit*., p. 70.

[2621] Les précisions sont données à partir de G. AGAMBEN dans *Le Temps qui reste. Un commentaire de* L'Épître aux Romains, *op.cit*., p. 105-106. Nous indiquons aussi l'article de P. HENRIET, « Apocalypse, messianisme et "présentisme" », *Écrire l'histoire*, n° 15, 2015, p. 129-137.

[2622] F. KERMODE, *The Sense of an Ending*, Londres et New York, Oxford University Press, 1967.

[2623] Voir aussi D. LACAPRA, *A Preface to Sartre, op.cit*., p. 98.

[2624] *Ibid*., p. 99.

[2625] F. KERMODE, *The Sense of an Ending, op.cit*., p. 44-46. Encore G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste. Un commentaire de* L'Épître aux Romains, *op.cit*., p. 104-105. On renvoie aussi à Ph. BÜTTGEN, « L'attente universelle et les voix du prêche. Sur trois interprétations récentes de Saint Paul en philosophie », *Les Études philosophiques*, n° 60, 2002, p. 83-101, p.89 surtout.

messianique, autorisent aussi une relecture du texte dans l'optique d'une gloire ultérieure, laquelle marquera la fin du temps de l'existence, avec l'ascension de Roquentin dans une lumière nouvelle qui fera tomber hypothétiquement « un peu de […] clarté sur [son] passé »[2626].

Dans ce faisceau, l'ensemble du récit peut être revu comme un écrit moins apocalyptique que messianique — de l'épisode de la révélation jusqu'à l'idée de l'art salvateur de la dernière page. On sait que la suite de *La Nausée* n'a pas été concrétisée. D'après les indications de Sartre, cette suite aurait introduit une autre révélation et fait entrer dans une autre temporalité : non pas celle, arrêtée, de la honte ou de l'art en attente de gloire, non pas l' « éternel présent en décomposition » de Faulkner, d'une « immortalité fatale et fatalité immortelle » sans passé ni avenir, mais celle d'une existence *réhabilitée* dans et par l'action, à travers une forme inchoative d'engagement. Pour le Sartre de la fin de l'année 1938, il s'agissait là de la véritable *fin*. Fin non finie dont on peut repérer des résidus sombres dans la nouvelle « Érostrate » et des traces lumineuses dans *Les Chemins de la liberté*. Fin virtuelle dont les intérêts en matière d'écriture romanesque seraient ceux de conjuguer à un imaginaire de la catastrophe une œuvre toujours tendue vers la finalité d'un salut qui la rend messianique dans son rythme (contraction, spirale temporelle ou « molles spirales de temps »[2627], surgissements d'images apocalyptiques, poussée d'un temps *opératif* dans le temps *chronologique* de la narration), et *anti*-messianique dans ses preuves dramatiques (absence de salut réel, trivialité des éléments conclusifs, dégradation des personnages christiques, visions apocalyptiques farcesques[2628]). Puisque *La Nausée* s'en tient à l'histoire inaboutie de Roquentin, un *entre-deux* serait maintenu : d'un côté, le temps *profane* (A) et, de l'autre, le temps *sacré* de la révélation et l'espoir d'un *salut futur* (B), sans parvenir à cette *fin* (C)[2629].

Par ailleurs, on pourrait dire, en lien avec la littérature messianique biblique, que le roman appuierait sur la veine du prophétisme et du messianisme, avec la thématique du reste imaginé au présent et projeté dans l'avenir, pour pouvoir mieux accueillir « la nuit du non-savoir ». « *Messianisme* du temps présent », à la rigueur, avec l'écoute de *Some of these days* : seuls quelques-uns, « le Juif et la Négresse » sont sauvés, ils sont un reste qui n'est pas un trop inutile mais le signe absolu d'un salut possible. *Prophétisme* du salut, ensuite : avec son roman futur, Roquentin aura une voix, il pourra être sauvé, ne plus se sentir de trop ; il pourra aussi devenir, à travers son œuvre, un instrument de salut lui-même, pour ceux qui resteront et verront, dans son exemple, « quelque chose de précieux et d'à moitié légendaire »[2630]. La structure singulière du temps messianique est là : un *déjà* a déjà opéré concernant le salut (avec le miracle de la chanson par rapport auquel Roquentin se dit : « pourquoi pas moi ? »), mais qui est orienté vers un pas encore

[2626] *N*, p. 210.
[2627] C'est une exploration des *Mots*. Pour son exploration littéraire, voir J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 216.
[2628] Cela participe du « Mardi gras du langage » et des images de Sartre, cf. J.-F. BIANCO, *op.cit.*, p. 58 et J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre, op.cit.*, p. 66-68.
[2629] Avec les temps « A », « B » et « C », nous reprenons la conception paulinienne de la distinction entre le temps *chronos*, le temps de la résurrection et celui de la *parousia*. Cf. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste. Un commentaire de* L'Épître aux Romains, *op.cit.*, p. 106.
[2630] *N*, p. 210.

(doublement souligné par le conditionnel et par le renvoi à un moment futur : « Mais il viendrait bien un moment où le livre serait écrit […] »).

En clair, le temps messianique de *La Nausée* est un temps du délai qui expose une conception sartrienne de la temporalité développée plus tard dans *L'Être et le Néant* selon laquelle l'existence vécue se déroule *au milieu*, c'est-à-dire sans « la présence de vrais commencements et fins, d'épisodes finalisés »[2631]. On demeure dans un temps qui reste, qui attend et qui fait attendre la suite, dans une sorte d'antinomie messianique entre un événement salvateur *déjà produit* (*Some of these days*, l'intuition de la vocation de Roquentin) et un événement salvateur *final* qui n'arrivera pas (le roman à écrire).

La fin du roman maintient en effet le tout de la narration et de sa réception dans le vague et dans la nuit. Fin paradoxale parce qu'elle est comme le fruit d'une préparation qui correspondrait à l'installation romanesque et, plus généralement, artistique d'un *ordre de nécessité*, mais d'une préparation qui se perdrait dans l'indéfini et dans l'indécision[2632]. Fin mystérieuse, aussi parce qu'elle court-circuite une préparation qui aurait voulu que Roquentin créât une œuvre pour être pur et dur, c'est-à-dire sauvé lui aussi, à l'instar des musiciens, de sa « honte pour [lui-]même ». La vocation de Roquentin est donc susceptible d'être limitée par les circonstances extérieures et, de l'intérieur du récit, par le spectre de la révocation suggérée par l'ouverture de *La Nausée*[2633]. Vocation hantée par sa propre impossibilité, par une honte d'exister indépassable, qui montre en cela aussi que la « vocation d'une écriture [messianique] est la révocation de toute vocation »[2634], tout en en riant par le comique pathétique du dénouement final et trivial : « demain il pleuvra sur Bouville ».

Le thème de la honte justifie également une lecture apocalyptique ou messianique du roman — selon l'interprétation de sa temporalité intra et extra-diégétique. Le mot est à rattacher à celui de « gloire » et à la sensation d'être *trop* parce qu'on ne se sent *plus rien*[2635]. La connotation chrétienne est forte. Elle rappelle notamment l'œuvre du Messie dans la mesure où la honte est lourde des péchés de l'humanité, dans la mesure aussi où elle fonde la culpabilité de ceux qui n'ont pas su accueillir la vérité de la révélation. On peut maintenir le thème dans l'orbite de l'écriture messianique du fait de l'ambiguïté de sa position par rapport au temps. La honte est révélée en même temps qu'est révélée la possibilité du salut, mais elle l'est dans le mouvement initiateur de son propre dépassement salvateur, lequel est renvoyé au futur *jusqu'à temps* qu'il arrive. Ce renvoi croise par ailleurs les deux temporalités du présent et du futur qui se retrouvent, à la fin du roman, remises en perspective avec le passé. Concernant la honte, on a l'idée d'une récapitulation ultérieure, reprenant et dépassant le sentiment du péché d'exister vécu au passé. Les mots de Roquentin,

---

[2631] *Ibid*., p. 46-47 et J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 115.
[2632] *N*, p. 210, à lire avec G. RAILLARD, *La Nausée de J.-P. Sartre, op.cit*., p. 69.
[2633] L'écriture obéit aussi à une « fonction prophylactique », « contre les risques [et illusions] de la vocation », avec un « acharnement » dirigé contre « le vice essentiel » de « l'illusion de grandeur » (A. BOSCHETTI, *Sartre et les* Temps Modernes, *op.cit*., p. 40-41).
[2634] G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste. Un commentaire de* L'Épître aux Romains, *op.cit*., p. 44.
[2635] Cf. J.-P. MARTIN, *La Honte. Réflexions sur la littérature*, *op.cit*., p. 334. G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste. Un commentaire de* L'Épître aux Romains, *op.cit*., p. 122.

« Et j'arriverais – au passé, rien qu'au passé – à m'accepter »[2636], sonnent comme une mémoire du passé produite au futur dans l'anticipation, au présent, d'un salut à venir. Au demeurant, cette expectative ne correspond pas au temps de la narration ; la collision des différentes temporalités semble produire, au lieu d'une étendue pleinement projective, une forme vide accompagnée d'une récapitulation stérile.

L'entrelacement des temporalités et celui de la honte avec la gloire, ou du mal de la nausée avec l'autocréation d'une anti-nausée, donnent au texte une configuration messianique, mais d'une messianicité sans Christ. Les contours d'une figure messianique sont seulement suggérés — ébauchés sans être remplis. Gerald Prince reconnaît ainsi dans *La Nausée* la description un *anti-Eden* et voit dans l'histoire de Roquentin le drame d'un *anti-Adam*[2637]. Aux descriptions d'une genèse *barrée*, même *inversée* par le régime d'une écriture de l'opposition aux schémas persistants de la culture chrétienne, répond celle d'un *anti*-Christ ou d'un *non*-Christ. Roquentin n'a rien du messie dépouillé de lui-même en vue du salut universel de l'humanité ; il n'envisage pas non plus l'arrivée d'un sauveur dans le temps futur de l'œuvre ; en revanche, l'œuvre qu'il espère a bien une valeur salvatrice, pour sa prétention à illuminer, au moins *un peu*, la vie des autres et, *surtout*, celle de Roquentin au passé.

Roquentin se voit-il comme son propre sauveur ? Pas jusqu'au bout, puisqu'il doute de sa capacité à créer l'œuvre rédemptrice, bien que *La Nausée* trace aussi la voie vers cette solution qui mettrait un terme définitif à la nausée et ferait naître l'idée d'une nécessité d'un homme réinventé[2638]. Pas absolument non plus par la création de soi par soi, puisque Roquentin attend aussi que son salut lui vienne des autres. En somme, on pourrait voir le salut par l'art du protagoniste comme une voie illusoire en écho avec la *fausse apocalypse* des extases plurielles du récit — donc celle qui apparaît à l'écoute de *Some of these days* dans la mesure où elle n'achève pas le récit sur une foi irrévocable ni sur une véritable fin[2639]. Le messianisme qui réside dans l'attente d'une vie future autrement meilleure est donc celui d'une œuvre plutôt que d'un homme : foi dans un salut par une création susceptible de délivrer un être humain et une partie de l'humanité des maux de l'existence.

Il ne faut donc pas oublier que les événements du récit semblent participer, en vue de ce salut envisagé, d'une *économie* du salut. Ils paraissent préparer, à l'image des notes de *Some of these days* qui meurent pour qu'éclose la voix, la rencontre finale avec la seule promesse de salut qui vaille pour Roquentin. Cette promesse ne se trouve pas dans les voyages, pas dans l'amour, mais dans la beauté esthétique. Aussi

---

[2636] *N*, p. 210.

[2637] G. PRINCE, « Ouvertures dans *La Nausée* », *ÉS*, n° II et III, *Cahiers de sémiologie textuelle*, n° 5 et 6, Paris, Presses de Paris X, 1986, p. 59.

[2638] Cf. J. DANIÉLOU, réception de *N*, *Études*, T. CCXXXVII, oct. 1938, p. 140-141, repris dans *OR*, p. 1709.

[2639] *Ibid*., p. 60-63. On lira à la page 63 : « Me voici à la fin de *La Nausée*, une fin […] qui n'en est pas tout à fait une ». On citera aussi M. BLANCHOT sur les romans sartriens : « Dans *La Nausée*, nous ne savons pas où va l'expérience et l'expérience ne sait pas où elle va, et quand nous voyons où elle arrive, [nous voyons] […] la présence anticipée de ce dénouement qui a toujours été là et qui fait qu'il n'y a pas de dénouement […] » (cité par G. RAILLARD, La Nausée *de J.-P. Sartre*, *op.cit*., p. 93). On pourra renvoyer encore à J. DANIÉLOU, recension citée : « Les dernières pages semblent indiquer que […] Sartre […] se situera dans la ligne de Valéry ou de Proust, parmi les purs artistes. Et certes il y a déjà là une grandeur. Mais le dégoût d'Antoine Roquentin me semble aller plus loin ».

le récit de 1938 n'est-il pas totalement désespéré. Une ouverture à l'espoir se fait jour avec la perspective de l'œuvre à venir…

γ. Musiques de fins

γ.1. Une variation sur Proust ?

…et avec celle d'être tout à fait délivré de Proust? Cette délivrance, affirmée dans l'article sur l'intentionnalité, n'est pas totale[2640]. La *Recherche* est un intertexte majeur de *La Nausée*[2641], irréductible d'ailleurs au seul motif et principe d'écriture d'une psychologie de l'intime à la façon d'une « confession [de] jeune fille »[2642]. Anny est-elle une autre Gilberte ou une autre Albertine? En tout cas, avec sa disparition dans le récit, émerge une idée préparée par les réminiscences de Roquentin et par ses désirs sexuels. Entre une madone évaporée et une putain sans intérêt[2643], se peut-il que l'amour et l'érotisme échappent à la contingence triste des « verges lasses »[2644]? Puisque la vie amoureuse est sans cesse renvoyée à un passé ou à un à-côté, le récit semble toujours manquer, aussi, cette aventure-là. Puisque l'amour est *de construction*, même quand il s'agit de l'amour-passion, l'épreuve de la contingence rejaillit sur ce mythe et invite à le déconstruire, lui aussi.

C'est par contraste avec l'idée d'un amour impossible, assimilable à un temps *perdu*, qu'émerge celle d'une nécessité possible, perçant la contingence, et résistant à celle-ci : l'art salutaire, véhicule autant qu'œuvre d'une éternité, d'une plénitude et d'un absolu[2645]. D'où cette question : le *ragtime* entendu au « Rendez-vous des cheminots » n'est-il pas, pour Roquentin, ce que la sonate de Vinteuil est pour Swann? *Some of these days* paraît avoir la même force d'interruption de la fuite du temps, la même puissance de fascination et de captation des réminiscences, la même mobilité vivante et agissante, la même capacité à écarter les bornes temporelles jusqu'à faire naître l'image d'une temporalité du salut, entre récollection, pleine signification, rachat et justification éternelle[2646].

[2640] Cf. un article de Ch. McDONALD, « Sartre rereading Proust », Journal of Romance Studies, vol. VI, 1-2, Liverpool University Press, 2006, p. 197-207. Nous indiquons surtout les premières pages, les dernières se contentant d'indiquer naïvement qu'on ne peut pas résoudre certains problèmes littéraires et philosophiques — dont la relation Sartre-Proust. Voir notre partie III sur cette délivrance « philosophique » que nous avons retrouvée ici.

[2641] Sur cette intertextualité, on pourra lire entre autres les passages de la thèse de P. NEWMAN-GORDON sur *Proust et l'Existentialisme*, et cet article rédigé à partir d'une conférence (1978) : « Sartre, lecteur de Proust ou le style dans *La Nausée* », *Bulletin de la Société des amis de Marcel Proust et des amis de Combray*, n° 31, 1981, p. 323-331. On reprendra aussi les analyses de S. TERONI sur la description sartrienne des sensations et empreintes mémorielles de Roquentin (dans « Sartre lecteur de Proust », *Studi Francesi*, n° 27, 1983, p. 44-52).

[2642] C'est le titre d'un texte de Proust (1896). Sur la critique de l'intimité, voir la nouvelle « Intimité » dans *LM*. Sur la critique de l'intime par Sartre, J.-F. LOUETTE, « La main extime de Sartre », préf. citée.

[2643] *N*, p. 24.

[2644] *Ibid*., p. 158. Sur le « rabaissement » de l'amour, nous avons consulté É. LECARME-TABONE « Le rabaissement de l'objet du désir dans *La Nausée* », dans le *Dossier critique sur* La Nausée, *op.cit*., p. 51.

[2645] G. DELEUZE, *Proust et les Signes*, *op.cit*., p. 26. Sur les douleurs et les contradictions de l'amour, cf. p. 15 et 17.

[2646] Cf. E. GUILLEMEAU, « Kora », *L'Intime*, J. KRISTEVA (préf.), Vallet, M-Éditer, « ABCDaire », 2017, p. 137 ; J.-P. RICHARD, *Proust et le monde sensible* (1974), Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 181-182. Voir aussi A. BOSCHETTI, *Sartre et les* Temps Modernes, *op.cit*., p. 49. Pour elle, la « petite phrase » fait écho à la madeleine — dans *N*, c'est Madeleine qui s'occupe du phonographe et qui fait tourner le disque…Comme le rapprochement a été souvent fait, on signale quelques articles qui y font écho ou qui l'analysent : P. BOST, « Proust devant une sonate, Sartre devant un air de jazz, entendent une seule voix… », *Le Figaro Littéraire*, jan. 1949 ; H. A. GRUBBS,

Par ailleurs, le bonheur provoqué par la mélodie est produit autant par la répartition des sons dans la durée de l'écoute, que par son inscription au cœur d'une finitude simultanément exprimée et conjurée. Il y a, en effet, cette conscience du changement qui apparaît à Charles et à Antoine. Car la sonate comme le morceau de jazz ne laisse pas de surprendre, et quoiqu'en dise Roquentin, ce « témoin sans pitié » qui reste inflexiblement identique à lui-même, malgré l'agitation dans le café, malgré les tristesses et malgré les morts, ne maintient pas son auditeur dans le même état d'écoute à chaque fois que résonnent les « quatre notes du saxophone » et les mots chantés par la « négresse ». La honte d'exister (« J'ai honte ») s'efface lorsqu'adviennent l'oubli de soi (« Je ne pense plus à moi »), la tendresse (« je pense à eux, avec cette douceur »), le bonheur imaginé (« moi je serais heureux, si j'étais à sa place ») et, enfin, la surprise d'une « espèce de joie » inespérée (« je n'espérais même plus ça »). Et puis, dans cette atmosphère de mort de laquelle s'élève et vers laquelle va aussi la musique, dans *La Nausée* et dans *Un amour de Swann*, il y a une gloire, discrète et évidente, qui point : « Une glorieuse petite souffrance [qui] vient de naître », précise Roquentin, un songe ou une bulle[2647]. Dans les deux textes, en effet, la mort est présente partout, à la fois sensible et imaginée, avec le morceau écouté. Il y a l'idée d'un gage de la petite phrase pour Swann, et celle d'un sauvetage, par le souvenir de Roquentin, des musiciens de jazz ; il y a, au cœur d'un malheur désespéré (chagrin d'amour, terne souffrance), une place pour un souvenir qui sauve à la fois l'artiste et son sauveur. Chez Proust :

> Et la pensée de Swann se porta pour la première fois dans un élan de pitié et de tendresse vers ce Vinteuil, vers ce frère inconnu et sublime qui avait dû tant souffrir ; qu'avait pu être sa vie? Au fond de quelles douleurs avait-il puisé cette force de dieu, cette puissance illimitée de créer? Quand c'était la petite phrase qui lui parlait de la vanité de ses souffrances, Swann trouvait de la douceur à cette même sagesse qui tout à l'heure pourtant lui avait paru intolérable […].

Chez Sartre :

> Je pense à un Américain rasé, aux épais sourcils noirs […] [il] soupire, halète et la sueur coule sur ses joues. Il est assis, en bras de chemise, devant son piano ; il a un goût de fumée dans la bouche et, vaguement, un fantôme d'air dans la tête. "Some of these days". Ça s'est passé comme ça. […]. C'est comme ça qu'elle est née. C'est le corps usé de ce juif aux sourcils de charbon qu'elle a choisi pour naître. […] Mais je ne pense plus à moi. Je pense à ce type de là-bas qui a composé cet air, un jour de juillet, dans la chaleur noire de sa chambre. J'essaie de penser à lui à travers la mélodie, à travers les sons blancs et acidulés du saxophone. Il a fait ça. Il avait des ennuis, tout n'allait pas pour lui comme il aurait fallu : des notes à payer – et puis il devait bien y avoir quelque part une femme qui ne pensait pas à lui de la façon qu'il aurait souhaitée […]. Tout ça n'a rien de bien joli ni de bien glorieux. Mais quand j'entends la chanson et que je pense que c'est ce type-là qui l'a faite, je trouve sa souffrance et sa transpiration… émouvantes.

D'un côté comme de l'autre, c'est un souvenir qui sauve de l'oubli et du néant. Il rappelle, entre les fantômes du passé, la possibilité d'une délivrance par l'art. Quelque chose de supérieur et d'essentiel « vaut la peine d'être exprimé », et c'est par la création seule que le salut est possible. Alors, même si nous mourrons comme « le Juif », comme « la Négresse », comme Vinteuil, bref, comme tout homme, il demeure

« Sartre's Recapturing of Lost Time », *Modern Language Notes*, n° 73, 1958, p. 515-522 ; Y.-R. JI, « Sartre, admirateur secret de Proust », art. cité, p. 49 ; A. MINGELGRÜN, « L'air de jazz dans *La Nausée* : un cheminement proustien », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1, 1972, p. 55-68.

[2647] J.-P. RICHARD, *op.cit.*, p. 143 et 189 ; cf. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, *Un amour de Swann*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 352 : « Elle était encore là comme une bulle irisée qui se soutient ».

cette consolation résonnant dans le roman de Sartre avec les battements rémanents du corps sans organes de *La Recherche* : « Nous périrons, mais nous avons pour otages ces captives divines qui suivront notre chance. Et la mort avec elles a quelque chose de moins amer, de moins inglorieux, peut-être de moins probable. »[2648]

En cela, l'ouïe musicale d'Antoine et de Charles n'opère pas tant une *résurrection du passé* qu'une conversion vers cette idée : le sort des morceaux (et de leurs auditeurs) est *lié à l'avenir*[2649]. Mais, dans les deux cas, l'accueil de l'avenir se fait sur le mode de la rêverie, non sur celui de la création : seul le « Narrateur [de la *Recherche*] dépasse [le] stade idolâtre : la musique de Vinteuil est pour lui un appel à créer »[2650].

γ.2. Quelles fins ?

« l'art s'avance comme un Dieu sauveur »[2651].

Pas de véritable fin dans *La Nausée*? Une rupture brutale, plutôt, qui rappelle le début et la mort probable de l'auteur du journal? Nizan propose une autre interprétation : « Par ses dernières pages, *La Nausée* n'est pas un livre sans issue »[2652].

Cela se justifie en partie parce que le roman n'est pas non plus un refus de toutes les valeurs et de tous les idéaux, même s'il les désoriente. L'issue qu'il ouvre par son achèvement peut s'apparenter au maintien d'une dernière illusion. Elle serait la Beauté qui sauve et qui sert de substitut au sauveur divin de l'humanité : *la musique = le salut*[2653]. *Some of these Days* fait naître une beauté ordonnée, dure et pure, bref, indestructible, au cœur du malaise de l'injustifiable individu éclaté dans les méandres de l'être[2654]. Dernière illusion d'un dernier jour aux saveurs de mort et d'apocalypse : le *pour la dernière fois* de Roquentin figure un « ultime "événement pur" qui devient par là [aussi] un jugement dernier »[2655].

[2648] M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, I, *Un amour de Swann*, *op.cit*., p. 350. Nous renvoyons à la lecture blanchotienne de ce passage dans « L'œuvre et l'espace de la mort », *L'Espace littéraire* (1955), Paris, Folio, 1988, p. 115-116.

[2649] Sur Proust, *La Recherche* et l'avenir, G. DELEUZE, *Proust et les Signes*, *op.cit*., p. 10, E. DE MARTINO, *La Fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, *op.cit*., p. 390 et J.-Y. TADIÉ, *Proust, le dossier*, Paris, Belfond, « Agora », 1983, p. 251 (à propos de *La Mesure de l'instant* [1946] de G. POULET et de cette lecture de Proust : un « prospectif désabusé »). Voir, sur « Musique et Immortalité » (chez Proust), J. BENOIST-MECHIN, *Retour à Proust*, Paris, Amiot, 1957.

[2650] J.-Y. TADIÉ, *op.cit*., p. 245.

[2651] F. NIETZSCHE, *La Naissance de la tragédie*, Paris, Mercure de France, 1947, p. 75, cité par Ph. KNEE, *op.cit*., p. 73.

[2652] P. NIZAN, compte rendu de *La Nausée* paru dans *Ce soir* le 16 mai 1938 (« Dossier de presse » de *N*, dans *OR*, p. 1702).

[2653] G. IDT, *La Nausée, op.cit*., p. 23. Cf. aussi G. CHARPENTIER, compte rendu de *La Nausée* pour le *Mercure de France*, n° 962, 15 juillet 1938, p. 422-424, repris dans « Dossier de presse » de *N*, *OR*, p. 1707 : « À défaut de recourir à la religion, tout court, il demande à l'art d'être une religion » ; D. G. JOANNIS, *op.cit*., p. 139 : « Il ne faut pas oublier que c'est l'Art qui donne son sens à la névrose du Salut dont Sartre fait la mise en scène de sa libération dans *Les Mots* ».

[2654] Les analyses pertinentes sont nombreuses sur cette perspective. Nous nous bornons à en indiquer quelques-unes : G. IDT, *La Nausée*, *op.cit*., p. 25 : « [La] révélation métaphysique [de Roquentin] le conduit à une faillite personnelle, sauvée *in extremis* par une autre découverte intellectuelle suivie d'autres conséquences pratiques : l'existence peut être sauvée par la création esthétique », et p. 29 : « [cette création, ici la chanson *Some of these Days*] […] ordonne le temps, […] lui impose une forme et en justifie tous les instants » ; T. KEEFE, « The ending of Sartre's *La Nausée* », *Forum for Modern Language Studies*, vol. XII, n° 3, juillet 1976, p. 217-235 ; F. KERMODE, *The Sense of an Ending*, *op.cit*., p. 127-152 ; P. WEIGEL, « The Aesthetics of Salvation in Sartre's *Nausea* », *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. LXXXV, « The Enigma of Good and Evil ; The Moral Sentiment in Literature », édité par A.-T. TYMIENIECKA, Dordrecht, Springer, 2005, p. 473-489 : le but de l'auteur de cet article est de montrer qu'il faut voir « au-delà de l'ironie et du paradoxe élaborés par Sartre à la fin du récit » (« […] *we need to look beyond the irony and the paradox Sartre builds into the ending* », p. 473) pour prendre la mesure de ce que la seconde révélation de Roquentin suggère : « la création d'une œuvre d'art permet [*affords*] une sorte de salut non religieux [*a kind of secular salvation*] » (p. 477), pour cela, il faut relire les dernières pages de *La Nausée* avec les arts chrétiens du Moyen-Âge et de la Renaissance : ces créations artistiques rapprochaient les croyants de Dieu en offrant, non pas une échappatoire, mais la vision d'un ordre transcendant capable de donner du sens aux souffrances et d'assurer une rédemption (nous résumons et traduisons des passages de la p. 479).

[2655] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », p. 175.

La beauté salvatrice a pu nourrir les réserves des critiques et de Sartre lui-même face à *La Nausée*. L'auteur ne serait pas allé «encore assez loin dans son entreprise de destruction »[2656], il aurait retrouvé finalement sinon la religion à travers l'art, du moins le sacré, il aurait eu « la berlue », selon ses propres aveux — désavouant en partie le récit[2657]. Il n'aurait pas envisagé ce que Sarah Kofman appelle « le déclin de ce qui rend tolérable l'intolérable » ; il se serait maintenu dans l'ultime mystification qui implique « le refus du deuil de la beauté »[2658]: une demande d'éternité répondant elle-même à l'appel d'une maîtrise du monde et de l'existence qui n'est autre que celle de *la mort conjurée*[2659]. Et Sartre de tuer tout espoir par rapport à l'avenir de Roquentin dans ses propos pour le film *Sartre*, réalisé par Alexandre Astuc et Michel Contat : « Quand Roquentin pense qu'il va être sauvé à la fin par l'œuvre d'art, il se fout dedans. Il va aller à Paris, et puis il fera n'importe quoi mais il ne sera pas sauvé. »[2660] C'est cette illusion que Sartre traite de manière ambiguë dans les dernières lignes du texte. Le vocabulaire mobilisé a une forte connotation chrétienne : le péché, la gloire, la résurrection. Selon l'analyse de Geneviève Idt, il « contraste avec l'ensemble du texte, et paraît surajouté, comme une solution conventionnelle, à laquelle l'auteur semble déjà ne plus croire. Pourtant, cette fin a été préparée. »[2661] Fin préparée par ce qui précède : les premiers mots sur la mélodie au début du récit, la quête d'aventure, la révélation au jardin public. Pourtant, cette fin reste inscrite dans un espace ambigu, entre une vérité révélée indubitable et une croyance désavouée au moins implicitement.

Car, en dépit du lyrisme des dernières lignes, d'une concrétion de l'évidence d'un salut — à la façon dont un simple signe peut saisir la chose *comme événement*[2662] — Sartre ne permet pas au lecteur attentif d'avoir longtemps l'espoir du salut réel de Roquentin. En effet, « la fin du livre marquerait l'arrivée de Roquentin au seuil de la terre promise de la création », mais le début dirait que Roquentin a échoué (les éditeurs n'ont récupéré que des feuillets, des errances écrites, non pas une œuvre romanesque : Roquentin est un mort sans gloire dès les premiers pas dans le roman[2663]). Pour résumer, « Sartre abandonne Roquentin au seuil de la terre promise, en laissant entendre qu'il n'y atteindra pas »[2664]. L'ambiguïté est interne au récit ;

[2656] Voir G. IDT, *La Nausée*, *op.cit*., p. 7.
[2657] Cf. *M*, p. 137.
[2658] S. KOFMAN, *Mélancolie de l'art*, Paris, Galilée, 1985, quatrième de couverture. Aussi, de S. KOFMAN, *L'Imposture de la beauté*, Paris, Galilée, 1994, p. 14 et 39. En outre, on renvoie à l'article de J. DERRIDA, « D'abord, je ne savais pas… », *Les Cahiers du GRIF*, hors-série n° 3, 1997, p. 131-166, sp. 141.
[2659] S. KOFMAN, « La mort conjurée : leçon d'anatomie de Dr. Tulp, 1632 », *La Part de l'œil*, n° 11, Bruxelles, Presses de l'Académie des Beaux-Arts de Bruxelles, 1995.
[2660] *Sartre*, A. ASTUC et M. CONTAT, Paris, Gallimard, 1977, p. 59. Y. HAMEL, qui s'intéresse à *Some of these Days* dans ses recherches sur « Sartre Jazzographe » (dans *L'Amérique selon Sartre. Littérature, philosophie, politique,* Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2013), reprend ce constat à la page 178, pour dire, sans nuance : « *La Nausée* débouche sur l'échec de la création après que New York eut amené Roquentin à entrevoir la possibilité de se libérer de la contingence par l'écriture d'un roman ».
[2661] G. IDT, *La Nausée*, *op.cit*., p. 34-35.
[2662] R. BARTHES, *L'Empire des signes*, Genève, A. Skira, 1970, p. 103, cité par G. IDT dans « Préface », *op.cit*., p. XXV.
[2663] Cf. P. WEIGEL, *op.cit*., p. 485, ainsi que le commentaire de la p. 11 du roman par Ph. ZARD, « Écrits sans laisser d'adresse », art. cité, p. 95.
[2664] « Notice » de *N*, p. 1664. C'est aussi l'interprétation de G. PRINCE, « Ouvertures de *La Nausée* », *op.cit*., p. 63 : « […] il est difficile de la considérer [la fin du roman] comme totalisation, comme finalité. D'un côté la solution qu'elle propose […] est peut-être impossible, d'autant plus que l'art n'a pas sauvé Anny […], que […] le roman de Sartre est anti-proustien. L'avertissement des éditeurs ne fait qu'entériner cette impossibilité. Pas plus que l'aventure, la mémoire, ou l'amour, l'art ne sauve ».

l'auteur y fait voir « [une] maigre [solution], si maigre que le texte la dément presque au moment où il l'évoque »[2665]. Cette ambiguïté, par reflet, renvoie l'image de l'ambiguïté de Sartre quant à la notion de salut. Elle renvoie aussi celle du salut lui-même dans les années trente.

C'est un point qui ressort des textes autour de *La Nausée* et qui marque le désarroi d'une époque : on n'oubliera pas que l'un des intertextes du roman est *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge* (1910) de Rilke[2666], et qu'il y est question, pour le personnage-diariste, de la quête d'un Dieu absent[2667], et de l'incapacité d'agir vécue au sein même de cette quête[2668]. On n'oublie pas non plus qu'entre *Les Cahiers* de Malte et le journal de Roquentin, la Grande Guerre a laissé sa trace : elle a fait du monde une terre *maudite* entachant significativement la conception d'une terre *promise* dans un futur proche. Le drame de l'existence, tout chaud du drame de *cette* époque, engloutirait le drame eschatologique et sotériologique. Certes, l'écrivain ne nie pas totalement la réincarnation du motif du salut à travers l'art, mais il laisse entendre ses difficultés voire ses impossibilités ; elles prolongent l'advenue d'une humanité devenue orpheline et une nouvelle fois déchue, avec l'épreuve de la mort de Dieu et celle des horreurs de 1914-18. Pour sauver cette *transcendance déchue* d'une mort certaine, il faudrait s'imposer d'agir, notamment pour créer, si le salut est encore possible au moins à travers l'art. Il serait nécessaire de conquérir le sens d'une histoire faite par les hommes, et prendre, en vue de cela, la mesure de l'engagement — ce que n'a pas su faire le protagoniste de *La Nausée*[2669]. Le drame qui se joue dans le roman est peut-être représentatif de l'œuvre sartrienne : « Avec Roquentin déjà, [Sartre] y croit [à l'art comme moyen de salut] sans y croire vraiment. Dans *Les Mots*, il dit qu'il n'y croit plus mais ne peut s'empêcher d'y croire encore. » [2670]

Le constat est justifiable si l'on considère que Sartre s'est imposé de dire le vécu, et, avec lui, « le serpentement d'intentions téléologiques qui se dérobent par principe »[2671]. Cela suppose de considérer que le début comme la fin d'une existence ne soient pas atteignables. La forme du roman propose cette forme singulière, à la façon d'une tresse coupée : l'*incipit* comme l'*explicit* montrent en effet que quand on vit, et

---

[2665] « Notice » de *N*, p. 1673.

[2666] Sartre l'aurait lu pendant ses études à l'E.N.S. (entre 1926 et 1928). La littérature est abondante sur cette intertextualité. Outre l'article de Ph. ZARD que nous avons déjà cité, nous pouvons renvoyer à : L. GILL LYON, « Related images in *M.L.B.* and *La Nausée* », *Comparative Literature*, vol. XXX, n° 1, 1978, p. 53-71, R. INCA, *Die Verwandlung des Ekels : zur Funktion der Kunst in Rilkes* M.L.B. *und Sartres* La Nausée, Bonn, Bouvier Verlag H. Grundmann, 1979, et P. RUPPER, « The æsthetic solution in *Nausea* and *M.L.B.* », Comparative Literature, vol. XXIX, n° 1, 1977, p. 17-34. Voir le développement, sur cette lecture (lecture croisée de Sartre et Beauvoir), d'E. DEMOULIN dans « Portrait de Sartre *et* Beauvoir lisant (1905-1945) », *ES*, n° 24, 2020, p. 19-20.

[2667] R.M. RILKE, *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge* [1910], Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, p. 586. On retient notamment ces mots entre parenthèses, qui éclaboussent chaque adresse à Dieu du personnage de Malte : « […] nous n'avons pas de théâtre, pas plus que nous n'avons de Dieu : pour l'un comme pour l'autre, il faut une communauté ». On sait que Roquentin est, lui aussi, un homme « sans importance collective ». Seule la fin du récit, avec un fragment qui se donne à lire comme une « théophanie », montre que l'impossibilité vécue, corrélée à l'impossibilité d'atteindre le véritable amour, « valait le coup » d'être traversée par l'Enfant Prodigue au fond de la plus extrême solitude : « Mon Dieu — c'est ce qui me vient violemment à l'esprit — ainsi donc tu existes ».

[2668] *Ibid*., p. 585 : « Mais soudain, tout était fini. […] Extérieurement, beaucoup de choses ont changé. Je ne sais pas comment. Mais intérieurement, et devant toi, mon Dieu, à l'intérieur devant toi, qui nous regarde : ne sommes-nous pas sans action? ».

[2669] « Notice », p. 1663 : le projet de Roquentin est un « projet velléitaire », très différent de celui de Sartre, marqué par l'idée d'un « mandat » à réaliser. Voir J. DANIÉLOU, recension citée.

[2670] « Notice », p. 1673.

[2671] C'est une image de Sartre (voir *IFIII*, p. 338-339) ; G. IDT la reprend dans la « Préface » aux *OR*, p. XXIII.

tant qu'on vit, « il n'y a jamais de commencement »[2672]. D'où la dispersion de l'ouverture qui rejaillit sur l'incertitude du terme.

Alors l'issue entrevue, pour Roquentin, échappe-t-elle aux procédés des conclusions romanesques classiques. De là l'usage privilégié des interrogatifs, de modalisateurs, du conditionnel et d'une ponctuation suspensive : « Peut-être », « Naturellement », « Est-ce que je ne pourrais pas essayer… », etc.[2673] Le lecteur garde en mémoire le manque de la chanson *Some of these days ;* un manque projeté dans un avenir, mais sans véritable projet d'action pour aboutir au livre réel : « *You'll* miss *me honey* », où le *moi* est aussi bien l'interprète qui crée que l'œuvre créée. Sartre donne à lire ce manque avec l'origine de la création du morceau, « un fantôme d'air dans la tête », qui demeure à la fin avec l'image-chimère du roman[2674]. On peut justifier doctrinalement cette fin sans entreprise de salut en rappelant ce que Roquentin affirme et présente comme un savoir : « […] j'ai appris qu'on perd toujours. Il n'y a que les Salauds qui croient gagner »[2675].

Le salut est alors crépusculaire : apparaissant comme un éclair avec le saxophone et la voix, une *ultime épiphanie*, avant de retomber dans l'obscurité[2676]. Éclair maintenu dans un entre-deux, à l'état d'hypothèse suggérée au terme d'une démonstration, mais sans postulat ni axiome. Une sorte d'*esprit* ou d'*extase* contre la certitude monumentale de la stase, un *mouvement* plutôt qu'un objet, une *ligne de fuite* au lieu d'une institution, une *déterritorialité* et non pas un monument[2677]. D'ailleurs, la démonstration faite n'a pas de validité formelle. Si la fin communique avec le début, c'est en tant que celui-ci accentue son trait impossible : le cercle du récit demeure à la fois ouvert et fermé, de la même manière que le salut de la fin est à la fois dit et contredit avec une gloire seulement imaginée, mais sans doute déjà conçue dans son inévitable aporie, incompatible avec l'expérience existentielle de Roquentin[2678]. Le miracle de l'art salvateur est aussi un piège que Gerald Prince résume ainsi dans son article « Ouvertures de *La Nausée* » :

> Or, la réussite ultime de Roquentin, sa rédemption, ferait de lui (de Sartre aussi) un Parrottin [vu et critiqué au musée de Bouville] et ôterait sa force à ce qui a précédé, à l'expérience même de la nausée : après avoir tout rejeté, le protagoniste peut tout récupérer par l'art. Non ! Les dernières pages de *La Nausée* sont bien trop hésitantes pour nous permettre de trancher : le conditionnel y

---

[2672] *N*, p. 64.
[2673] *Ibid*., p. 209-210.
[2674] *Ibid*., p. 208 et 210. Une fois encore, le passage peut se lire avec les « fantômes » et « images » (sans concrétisation) de l'œuvre de Malte : « [il vit] cette réalisation absolue [participation à l'éternité de la culture du monde] plus que comme une simple image […] il était encore trop tôt » (R.M. RILKE, *op.cit*., p. 591).
[2675] *N*, p. 185
[2676] J.-P. RICHARD, *op.cit*., p. 188. Les aspects « épiphaniques » du récit doivent au moins un peu à *Ulysse* de Joyce et à *Ms Dalloway* de Woolf (cf. les conférences de Sartre sur le roman au Havre, *ÉS*, n° 16, 2012). Ils sont l'un des aspects employés par Sartre pour faire sortir la littérature des reflux de la vie intérieure et faire voir la contingence de manière à la fois brutale et mystérieuse. Ajoutons que cet état crépusculaire est aussi celui que sonde et révèle l'écrivain attentif à ce qui se joue dans la « demi-obscurité » : « À coup sûr, le crépuscule à lui seul représente une triple conquête, majeure pour le futur écrivain : conquête du fantastique, conquête de l'ironie, conquête de l'engagement négatif ; c'est-à-dire […] triple accès à l'art des "mots couverts", qui va permettre de réussir des actes glissés » (J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op. cit*., p. 124). Ce crépuscule tranche avec le constat plutôt simpliste que rédige Y. ANSEL à la fin de son étude sur *La Nausée* : Sartre y placerait en pleine lumière, par l' « exaltation » et la « divinisation », le salut de l'écrivain par la littérature (voir La Nausée *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Bordas, « Lectoguide2 », 1982, p. 109).
[2677] Selon les catégories employées par G. DIDI-HUBERMAN dans « La Dama Duende », *op.cit*., p. 12.
[2678] Nous n'adhérons donc pas à cette lecture strictement optimiste de la fin du récit proposée par G. RAILLARD dans son La Nausée *de J.-P. Sartre*, Paris, Hachette, « Poche critique », 1972 : « L'Œuvre » qui se « lève[rait] au-delà de la fiction et contre la conclusion de la narration qu'elle vient perturber : la nuit, la monotone répétition de la pluie sur Bouville inchangée », « L'Œuvre rayonnante se désign[ant] elle-même » (p. 64).

> occupe une place de choix et Roquentin, comme s'il ne pouvait lui-même y croire, multiplie les marques d'irrésolution.[2679]

Quant à Philippe Zard, il convie le lecteur de *La Nausée* à prêter une oreille plus attentive à l'intelligence de l'auteur du roman. Attention à ne pas méprendre sur ce qui paraît trop heureux et évident :

> Certes, les dernières pages du journal [de Roquentin] semblent ménager une issue à travers le motif de la vocation artistique, mais cette révélation d'un roman à écrire, d'une rédemption par l'art, a quelque chose de si conventionnel et de si velléitaire qu'elle ne semble pas être une réponse plus crédible au mal de vivre que ne l'était Anny.[2680]

C'est dans cette tentative pour sauvegarder l'expérience existentielle de Roquentin, ainsi que l'ambiguïté du rapport de Sartre au salut de son protagoniste, qu'il faut placer ce passage de la lettre-hommage de Derrida, « "Il courait mort" : salut, salut » : « Ici le désir du salut immunitaire se contredit toujours tragiquement selon une nécessité auto-immunitaire qui perd sa propre protection et ruine jusqu'à sa plus élémentaire défense. »[2681]

En revanche, *La Nausée* donne quelque importance à plusieurs aspects de notre notion. Ces éclats montrent que l'absence d'un salut *certain* et *univoque,* que semble dessiner la fin du roman, n'est pas synonyme d'un absolu *néant* du salut.

γ.3. Quels éclats ?

On peut faire tomber « un peu de lumière » sur six présences possibles du thème. Des branches pour former une étoile — moins celle de la « Rédemption », ou « étoile de David », que celle qui pourrait symboliser la création? Ou bien des traits par six pour ajouter un sixième doigt à la main de l'écrivain, comme le doigt miraculeux, *poétique*, du personnage de Rilke[2682]?

1° Premièrement, le salut semble inséparable de la perfection qui justifie *même la mort*. Les *moments parfaits* qui l'expriment, dans la mesure où Anny ne les a plus, ni même n'en a plus l'espoir, expliquent un « désespoir sec, sans larmes, sans pitié » : le deuil de la perfection équivaut au deuil du salut. *Perfection = bonheur absolu*, c'est l'équation suggérée par les pages 28-31 sur l'imperturbable nécessité de *Some of these days*. Complétude, dureté : les idées évoquées ne trahissent pas le moindre manque, et même la mort de chaque note est justifiée par l'harmonie parfaite de la composition et l'advenue, à la fois relative et absolue, de la voix — au point que Roquentin affirme, « cette mort [n'est pas absurde], je dois même la *vouloir* »[2683]. *Perfection = salut*, c'est l'équation des dernières lignes, qui la répètent comme une ligne rigoureuse et mélodieuse.

[2679] G. PRINCE, « Ouvertures de *La Nausée* », *op.cit*., p. 64.
[2680] Ph. ZARD, article cité, p. 95.
[2681] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », art. cité, p. 183 (note 1 de l'auteur).
[2682] Sur la valeur *cathartique* et *salutaire* de la poésie dans le texte — qui délimite « un fin réseau de références esthétiques [et poétiques] et « peut-être dessine à travers les épisodes pathétiques le chemin d'un salut », voir la « Préface » et la « Notice », *op.cit*., p. XX et p. 1111.
[2683] *N*, p. 28.

2° Deuxièmement, le salut est indissociable de la mort et, plus généralement, du sacrifice. Cela touche les notes d'une mélodie, mais aussi les histoires qui composent un récit (l'aventure « n'a de sens que par sa mort »[2684]), et l'histoire du langage en général (« Les choses sont tuées deux fois, une fois dans la fonction et une fois dans le signe »[2685]). La dialectique des termes salut/mort est suggérée par une expression chère à Sartre, « qui perd gagne », car c'est bien la perte la plus totale qui permet d'attendre que « tout soit rendu au centuple ». Rapport extatique à l'art encore, autre révélateur de la possibilité d'un salut par l'art qui tienne, non pas entre les frontières d'un territoire, mais dans une sortie de soi et dans un mouvement vers la mort.

Toute la fin du récit raconte ce mouvement tendu vers le moment où « ce sera fini, la voix rauque qui chante *Some of these days* se taira pour toujours »[2686]. Les dernières pages disent aussi les esprits morts qui trouent le texte tandis qu'il évolue en volute, en spirale. Des esprits qui sont comme une faux tranchant « la fade intimité du monde » ; un feu follet, se mettant à danser et à chanter ; des esprits qui soufflent à travers le « fantôme d'air » dans la tête du musicien et dans celle de Roquentin ; des esprits qui sont, enfin, les morts *sauvés* : « le Juif et la Négresse » — *sauvés*, parce qu'ils sont morts et parce qu'ils sont revenus d'entre les morts pour faire, brièvement, exploser ou imploser le temps de l'existence dans l'éternité d'une œuvre[2687]. Ils accueillent Roquentin dans leur éternité et lui donnent, avec l'art, un *moyen de salut* et une *transfiguration de la nausée*[2688]. Ch. Bachet parle, avec ces deux personnages, d'une *épiphanie*, et d'un moment « miraculeux » : « […] ce spectacle surprend […] [il] appartient à l'ordre de l'invraisemblable »[2689].

Avec les derniers temps du texte, Sartre semble rédiger aussi une *apologie* de l'action salvatrice de l'art inséparable de la perspective de la mort, même s'il marque l'ensemble du sceau de la seule croyance. C'est un croire avec une exigence : s'il est un salut au moins pensable par l'art, il suppose de donner toute sa place à la mort. Sur ce point, on peut reconvoquer la question paulinienne de la première épître aux Corinthiens, « Mort, où est ta victoire ? »[2690], et la renverser : quelle victoire (de l'art) sans la mort ? La pensée de ce salut est aussi puissante dans *La Nausée* que l'est la vision de la finitude humaine ; les deux lignes parcourent le texte comme une même obsession, formant une hélice du mouvement narratif. De façon analogue, dans les écrits évangéliques témoignant des derniers instants de la vie du Christ, les souffrances de la Passion sont le pendant d'une rédemption absolue.

[2684] *Ibid*., p. 47.
[2685] J. GRACQ, *Le Rivage des Syrtes*, cité par D. VIART, « Le roman de l'écriture. Pour une problématique des signes dans *La Nausée* », repris dans le dossier critique sur le texte (assemblé par J. DEGUY, *op.cit*.), p. 76.
[2686] *Ibid*., p. 205.
[2687] Cf. les p. 206-209. Dans son *Traité des solitudes*, Nicolas GRIMALDI lit la grâce comme un rayonnement « pour les âmes en souffrance de ceux qui ne sont plus » (Paris, PUF, 2003, chapitre VIII, « Comme un rayonnement », p. 207-231).
[2688] Cet « accueil » est mis en avant par É. LECARME-TABONE dans « Le rabaissement de l'objet du désir dans *La Nausée* », article déjà cité, p. 52-53. Le caractère « extraordinaire » de ses figures, le Juif, la femme noire, apparaît avec l'image de l'« épiphanie » miraculeuse dans « "Un monde pris à la gorge". La problématique du récit dans *La Nausée* », article de Ch. BACHET, cité, p. 66.
[2689] *Ibid*.
[2690] *1 Cor*, 15.

Est-il question de cette rédemption avec le morceau de jazz faisant éclater, au « Rendez-vous des cheminots », la parousie d'un saxophoniste juif et d'une chanteuse noire[2691] ? Roquentin semble la restreindre aux seuls artistes, sauvés parce qu'ils seraient morts après avoir crée la « petite douleur de diamant »[2692]. Mais des indices dans le texte montrent que cette parousie opère aussi sur Roquentin en le faisant vivre une renaissance grâce au rayonnement du morceau glorieux : d'où l'image du « type complètement gelé » revenant progressivement à la vie avec de « lents frissons de chaleur parcour[ant] tout son corps »[2693]. Autre version du *Lazare, veni foras*[2694]: *Antoni*, *veni intus*. La fin de *La Nausée* serre donc bien le lien entre la mort et le salut. Avec elle, nous devons reconnaître le mélange apparent des croyances sur la mort et sur le salut des morts pour entrevoir les détournements que Sartre propose.

Si l'on a des renvois à la Passion christique et à la résurrection, ces renvois subissent un réarrangement semblable au réarrangement musical des *jazzmen*, car il n'est pas question qu'apparaisse un messie, mais seulement que le salut se laisse sentir par l'intermédiaire d'une chanson comme un éclair musical faisant signe vers un autre monde indéterminé[2695]. L'association mort-salut se retrouve dans les thèmes du péché et de la purification, tandis qu'elle renvoie aussi aux esprits, *duendes*, *djinns* et *zâr*, que Sartre lira chez Leiris et reprendra dans ses textes sur les esprits sorciers et notamment dans « Orphée Noir » (1948)[2696]. Déjà dans le « Carnet Midy », en 1924, à l'entrée « Saint-Sébastien », Sartre avait souligné ces esprits étranges que les *jazzbands* suscitent, qui chatouillent les pieds et qui réveillent les saints martyrisés (saint Sébastien, le corps criblé de flèches[2697]). On en retrouve des aspects dans la conclusion de *La Nausée* avec une grâce associée au pathos qui peut accabler et soulever en même temps, une « extase imprévue quoique prédestinée, et qu'on pourra reperdre à jamais », un espace qui donne à voir une possibilité de mort dans un soulèvement intérieur[2698].

3° Troisièmement, dans le roman, on ne peut pas se sauver en voulant sauver celui qui n'est plus. « Rollebon est mort », et Roquentin, s'il est « l'incarnation de la postérité par rapport à Rollebon [,] […] lui donne l'immortalité […] [mais] va découvrir […] qu'en prétendant sauver Rollebon, c'est en réalité sa

[2691] Ph. KNEE parle surtout d'une « forme » *synthétique* qui « semble le [Roquentin] de la nausée » (*op.cit*., p. 180).
[2692] *N*, p. 206. Voir les deux hypothèses des p. 207 et 209 : « : « la chanteuse est peut-être morte » (p. 207) et « d'ailleurs il est peut-être mort » (p. 209). Ces deux hypothèses sont aussi les deux propositions-conditions de la conclusion « En voilà deux qui sont sauvés […]. Sauvés » (p. 209).
[2693] *Ibid*., p. 209.
[2694] *Jean, 11*, 43. Cf. M. BLANCHOT, *L'espace littéraire*, *op.cit*., p. 257.
[2695] Écho au « Das Andere » chez Rilke, ou « l'autre réalité » comme « réalité fondamentale […] qui nous donne un sens, une réalité totale, dans laquelle la vie et la mort ne sont plus séparées » (C. DAVID, « Préface » à R.M. RILKE, *Œuvres en prose*, *op.cit*., p. XIX).
[2696] Voir l'article de J.-R. BENNETTA, « Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude : Race, self and society », *Theory and Society*, vol. 36, n° 3, juin 2007, p. 265-285. Voir aussi G. IDT, « Portrait de Sartre lisant », art. cité, p. 306.
[2697] *ÉdJ*, p. 464.
[2698] Voir *N*, p. 209-210.

propre vie qu'il entend justifier et […] cette entreprise est vaine »[2699]. Rollebon n'est pas Lazare, encore moins le Christ. Il « [meurt] pour la deuxième fois », sans image de résurrection[2700].

4° Quatrièmement, il est impossible de sauver toute l'humanité. En effet, selon Geneviève Idt, « Le final consacre les échecs de tous, "Salauds" et hommes de bonne volonté »[2701]. Les justes ne sont pas plus sauvés que les méchants et les pécheurs. Le texte écarte cette entaille du « Livre des Prophètes » : « si le Juste est à peine sauvé, où […] demeurera l'impie et le pécheur? »[2702]. La réponse de l'enfer s'impose[2703], mais on décèle plutôt dans le constat de la fin une simple idée du salut et de la damnation. La possibilité d'un amour total des hommes est appréhendée par Roquentin avec celle d'un salut *par* les autres, *avec* eux, mais ce ne sont là que de vagues considérations, des rêves et des exaltations dont il faut se nettoyer[2704]. La mention de la honte, à la fin du récit, rappelle que l'art, s'il peut sauver, ne peut que sauver, sinon l'artiste, du moins l'œuvre devenue, dans l'environnement culturel, comme une chose naturelle et immortelle.

5° Cinquièmement, le salut authentique ne saurait trouver son origine dans la bourgeoisie. Il viendrait plutôt des minorités sociales. Inséparable de la mort, le salut est aussi inextricablement noué aux souffrances produites par les normes de la société et par leur force d'exclusion. Le « Juif » et la « Négresse » ne sont-ils pas les douloureuses victimes de la suprématie d'une bourgeoisie blanche, chrétienne et « phallogocentrée » ? Dans un texte pour la revue *Documents*, paru en 1929, Bataille écrivait au sujet des créations des *Black Birds* du Moulin Rouge : « les noirs sont des émanations marécageuses de la décomposition [de notre société bourgeoise] qui se sont enflammées au-dessus de cet immense cimetière : dans une nuit nègre, vaguement lunaire, nous assistons à une démence grisante de feux follets. »[2705] Cette image des feux follets convient pour décrire les *extases visuelles* selon Bataille, mais elle convient aussi pour imager l'extase sonore de Roquentin à l'écoute de *Some of these days*. Extase dans un *tout* qui excède les distinctions de l'esthétique, comme celles de la métaphysique : il y a « cette euphorie physique du sujet pour une fois en parfait accord avec son propre corps : toute sa chair durcit, *bande* […] la musique a [aussi] le pouvoir de délivrer de l'angoisse de la castration […] [de rendre] heureux, "en mesure" »[2706].

[2699] Note 2 de la p. 19 de *N*, *OR*, p. 1741. La suite nous intéresse aussi : « Le rapport Roquentin/Rollebon relève bien de la même mystification dont Sartre a été la victime et qu'il dénoncera dans *Les Mots*, celle qui subordonne le présent à un avenir qui n'est que la reproduction du passé : "[…] je choisis pour avenir un passé de grand mort et j'essayerai de vivre à l'envers". Mystification, car ce fantasme d'immortalité par l'accession à la culture est, comme Sartre l'a montré, un "mirage [qui] naît spontanément de la culture". C'est en effet dans la littérature ou, mieux, dans l'idéologie littéraire du XIX[e] siècle, que s'affirme l'identité de la gloire et de la mort, celle-ci étant la condition de celle-là et celle-là l'apothéose de celle-ci. Et c'est cette idéologie qui est souterrainement à l'œuvre dans l'espoir qu'a Roquentin de sauver sa vie en sauvant celle de Rollebon. »

[2700] *N*, p. 115.

[2701] G. IDT, *La Nausée*, *op.cit.*, p. 27.

[2702] *Pr*, 11, 31 (version « Septante »).

[2703] G. MILNOIS dans *Le Diable*, l'interprète ainsi : « Paradoxalement seul Satan [par l'enfer] peut sauver Dieu [et son royaume] » : « [le] diable est tout aussi nécessaire dans la perspective des religions du salut : si les fidèles sont les seuls à être sauvés, que faire des autres? » (*op.cit.*, p. 4).

[2704] Voir not. la p. 189 de *N*.

[2705] G. BATAILLE, « Black Birds », *Documents*, 1929, n° 4, p. 215.

[2706] A. BUISINE, *Laideurs de Sartre*, *op.cit.*, p. 161-162 et 164.

La chanson et la vie des interprètes ont le caractère fantomatique d'une douleur qui résiste au temps et à la mort, et qui se fait entendre comme une souffrance transfigurée en grâce par celui et celle qui ont ressenti, plus que les autres, la honte d'exister. Ce sont ces fantômes, ces esprits de l'au-delà, qui ont la place légitime pour faire résonner le plus grand des maux : le péché d'exister, et aussi pour lui trouver un bref remède dans l'éclat d'une chanson. Avec eux, on aurait peut-être une apocalypse condensée dans la durée nécessaire du morceau de musique : des notes de saxophone qui annoncent et se dirigent vers la fin, qui forment et indiquent un *autre* temps[2707], qui s'arrêtent tout net avec un silence marquant la fin du temps historique et l'arrivée d'un événement véritable, c'est-à-dire d'une éternité — et, mieux, d'une éternité *salvatrice* — « […] quelque chose est arrivé. Silence. »[2708] Ainsi, ceux-là que l'on méprise bourgeoisement parce qu'ils existent, ceux-là mêmes qui ressentent plus fort le péché d'exister, peuvent agir par l'art, dans un autre régime du temps et du langage, en vue d'une rédemption réunissant nécessité et liberté. *Messianisme juif* (les notes du saxophone) et *lumière nègre* (la voix de la négresse)[2709]. Ils transparaissent dans ces dernières pages, avec le thème de *la dernière fois* dont la reprise a été justement soulignée par Derrida[2710]. Ils invitent à replacer la notion de salut aussi dans la culture juive et dans la teneur et la résonance collectives des *negro spirituals*[2711]. D'où une double inférence : 1° le salut des « Sauvés » est une évidence ; 2° ce salut des marginaux d'un monde dont Roquentin fait partie laisse un espoir à quiconque s'engage réellement pour le salut par la création : il est une possibilité dont personne n'est exclu, à condition de faire le choix de créer une œuvre *belle*, d'accepter d'affronter ses difficultés voire ses impossibilités, de donner naissance à un miracle dans et à partir de la sauvagerie de l'existence[2712]. Sartre laisse ouverte cette optique (« Peut-être qu'un jour… »), tout en laissant entrevoir une approche critique de la fin du roman : sans l'action requise pour que l'expérience de la possibilité ou de l'impossibilité du salut puisse au moins, autant que possible, être faite, il pourrait ne s'agir que d'une solution de fuite — faisant d'Antoine Roquentin un avatar du saint Antoine de Flaubert[2713].

6° Écrire, « comme ça, pour écrire », en fait partie. Mauvaise réponse à la question posée dans *Qu'est-ce que la littérature?* — pour qui et pourquoi écrit-on? L'écrivain de 1938 (Sartre ou son

---

[2707] J. BESSIÈRE, dans « *La Nausée*, d'une écriture mineure » (article cité, p. 58-61), parle d'une écriture située « hors de [la] loi du Temps », ainsi grandement *déchronologisée*. Il montre que ce procédé participe d'une « discordance » qui va de pair avec « l'écriture-témoin », et surtout avec la présentation d'un « moment » de création, échappant aux oppositions classiques et à un régime de temporalité traditionnel (opposition de l'artifice et du vécu, de la négation du réel et du concret).

[2708] *N*, p. 28-29. Silence résonnant avec celui autour de la voix d'Abelone, le personnage qui chante le *Lied* allemand dans *Les Carnets de Malte Laurids Brigge*, *op.cit.*, p. 596 : « Mais tout à coup, le silence se fit. Un silence qui personne n'eût pu croire possible, il dura, se tendit et c'est au milieu de ce silence que la voix s'éleva à nouveau » ; p. 597 : « Et à nouveau le silence. Dieu sait d'où il provenait […] la voix soudain éclata à nouveau, résolue, ample, intense ».

[2709] Cf. A. MONNIER, « Lettre à André Gide sur les jeunes », avril 1942, reprise dans « Dossier de presse », *N*, *OR*, p. 1710.

[2710] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », p. 175-176.

[2711] La note 1 de la page 27 de *N* reprend un extrait de *FdA* sur ces chants.

[2712] M. MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-Sens* (sur la fin de *La Nausée*), Paris, Gallimard, 1996, p. 58 : « À la fin de *La Nausée* un air de musique offrait quelque chose d'incontestable. Mais ce n'est pas par hasard que Sartre avait choisi *Some of these days* pour cette élévation finale. [Il déclinait par avance les consolations de la religion de l'art]. […]. La sauvagerie de *La Nausée* est toujours là. […]. On peut prédire à Sartre que ce nouveau langage ne lui conciliera personne. Du côté chrétien comme du côté marxiste, il semble qu'on soit pressé d'oublier ce qu'il y avait d'âpre et de sauvage à l'origine des deux traditions ».

[2713] « Notice », *N*, *OR*, p. 1673. Voir J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 125.

personnage) voit d'un mauvais œil les recommandations de l'Autodidacte, qui seront celles de Sartre une décennie plus tard[2714]. La revendication d' « écrire, verbe intransitif » (Barthes) fournit également une mauvaise réplique à la question de savoir comment se sauver. Le choix générique du roman ne change pas profondément l'erreur, surtout si le but est, celui, illusoire de « ressusciter le réel, […] atteindre le référent » (G. Idt)[2715]. C'est la défaillance de l'indétermination et de l'irrésolution de Roquentin qui l'empêche d'atteindre la grâce des deux musiciens et de devenir, comme eux, *sauvé*. Il a fait l'expérience de l'*eau*, avec la découverte de la contingence et la renaissance par cette découverte, mais il n'a pas vécu l'épreuve du *feu*. D'ailleurs, son approche de l'élément aqueux demeure à la surface : « [il] ne transporte pas son histoire vers quelque région sous-marine. [Il] a peu de moyens [,] il n'est pas scaphandrier, [et] se contente de faire, dans la mer, des ricochets. »[2716] Bref : Roquentin ne se jette pas à l'eau. Un peu comme Malte, tel que Rilke le décrit : « il reste en arrière, usé [d'avance] par son propre acte, incapable d'agir […], au moment où l'action aurait tout juste dû commencer, si bien que la nouvelle liberté qu'il vient de conquérir se retourne contre lui et déchire l'être déchiré qu'il est. »[2717]

En se distinguant de son personnage, Sartre révèle la distinction subtile entre le bonheur du rêveur (celui d'un salut à venir) et le bonheur de l'écrivain (celui d'un salut se faisant). Le promeneur de Bouville n'est qu'un écrivain passif qui ne s'engage pas dans ce qu'il écrit, de la même manière qu'il ne s'engage pas dans son existence. L'une des dernières images du roman, celle du train, signifie un passage vécu, mais sans l'inscription dans un acte. Roquentin attend et imagine. Il n'a pas totalement quitté la ville puisque c'est sur elle que s'arrête sa réflexion. On peut songer, avec la dernière phrase, à l'idée d'un *après moi, le déluge*, qui n'implique pas l'assurance d'un salut à venir[2718]. Et bien qu'il y ait « une sorte de laïcisation ou de démocratisation de la création » dans la seule idée de faire une œuvre qui soit belle, il faut reconnaître que « l'aspect de fétichisation de l'art que comporte le salut final entrevu par Roquentin » n'est pas secondaire[2719]. À l'opposé, Sartre se différencie de son personnage grâce à l'œuvre faite et son *pneuma* originel, à savoir une « foi démesurée, totale et en définitive indicible en la valeur métaphysique de la littérature, seul moyen d'échapper à la contingence et à la finitude ».[2720] Rappelons cet extrait du « Carnet

[2714] Philippe LEJEUNE l'a montré. Cf. aussi B. DENIS, « Roquentin et l'Autodidacte. Entre médiocrité et engagement », *ÉS*, n° 8, p. 37-48.
[2715] Citée par D. VIART, article cité, p. 86.
[2716] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 125.
[2717] Repris dans la « Notice » du texte, *op.cit.*, p. 1110. On n'adhèrera pas à cette lecture un peu rapide de M. BOISSON, commentant la scène du miroir ainsi : « […] finalement, il n'est pas faux que de cette expérience horrible et vertigineuse, Roquentin soit sauvé par l'écriture […] qui aboutit à la décision d'écrire un roman » (dans *Sartre*, La Nausée, *Roman 20-50*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1988, p. 69-82 ; nous avons trouvé la référence dans le dossier critique de *La Nausée* (études réunies par J. DEGUY, p. 41). On ne dira pas cependant (comme le fait J. DEGUY dans « *La Nausée* ou le désastre de Lançon »), que Sartre aurait déjà « pressenti » les difficultés qu'il rencontrera pendant la rédaction des *Chemins de la liberté*, avec l'inachèvement de ce grand projet romanesque (*ibid.*, p. 35).
[2718] Ou alors, à supposer que ce salut ait bien une « réalité », c'est une réalité paradoxale et impure : « littérature de fuite et de salut, de vérité et de mensonge, indissolublement imbriqués […] sur le problème d'une issue esthétique à la contingence de l'existence » (Ph. KNEE, *op.cit.*, p. 181-182).
[2719] « Notice », p. 1664.
[2720] *Ibid.*, p. 1673.

XII », où Sartre décrit ses personnages comme des mutilés (Roquentin, Mathieu), : « c'est moi à qui l'on aurait arraché le principe vivant […] c'est moi décapité »[2721].

Car la littérature constitue potentiellement autre chose qu'un simple *moyen* de salut (comme échappatoire protectrice), à savoir : un salut *en acte* (comme lieu élu, territoire sacré, contrée de tous les possibles, milieu de tous les bonheurs) : « [Sartre] est heureux […] d'un bonheur puissant et continu […] qui lui est assuré au bout du compte par l'exécution de son mandat, par l'écriture elle-même »[2722]. Salut désiré, en même temps que réellement et finalement impossible (simultanément production et noyau névrotiques), mais non sans efficacité même si cette efficacité est celle de la mystification, Sartre a tenté de la dépasser 1° en se plaçant sur le terrain miné de la littérature engagée et 2° en se dégageant par l'autocritique de la croyance au « salut à travers l'art pur »[2723].

Les six éclats du salut dans *La Nausée* peuvent éclairer les cinq doigts de la « main extime » de Sartre[2724]. Main engagée, déjà? Pas vraiment : ce n'est pas dans *La Nausée* que l'on trouve le principe de l'engagement ou de la responsabilité de l'écrivain pour impulser le mouvement d'écrire. En revanche, la main en elle-même, comme un objet de désir, est bien mise en lumière. D'une lumière *stellaire*, puisque le rapprochement *main-étoile* se rencontre à plusieurs reprises : 1/ au Café Mably, tandis que Roquentin observe une femme aux bottines maculées de boue ; 2/ à la bibliothèque, tandis qu'il voit et raconte la scène de l'attouchement, faisant le lien entre l'autre « main […] sous la table » et la « tache de sang, en étoile ».

La main-hexagramme convoque-t-elle un héritage kafkaïen ? On sait ce que *La Nausée-Melancholia* doit au *Procès* et à *La Métamorphose*[2725]. Plume de Kafka : symbole de la difficile intériorisation de la Loi d'Abraham (donner la vie, pour le peuple d'Israël et sa Terre promise). La capacité d'extériorisation, à l'origine des « dispositifs extimes » d'écriture et de l'écriture elle-même, peut être vue aussi comme une transposition, sur le plan des productions culturelles, de la capacité d'engendrer, pour que la vie perdure éternellement[2726]. Le génie créateur n'est pas sans parenté avec le *genitor*, que Roquentin n'est pas non plus. L'impuissance littéraire (re)doublerait-elle l'impuissance physique, à l'image du doigt phallique de l'Autodidacte et des mains sacrifiées de Bordurin? Le journal de Roquentin entre en résonance avec le journal de Kafka. Il fait écho aux discussions de Beauvoir et de Sartre sur l'écrivain austro-hongrois

---

[2721] *CDG*, p. 630-631.
[2722] *Ibid*., p. 1663. La suite donne cette précision : Roquentin, c'est Sartre « à vif, toutes défenses tombées, c'est-à-dire lui-même moins l'écriture ». Cf. V. DE COOREBYTER et M. MACÉ (dir.), « Bonheurs de Sartre », *ÉS*, n° 15, 2011.
[2723] Voir D. LACAPRA, *A Preface to Sartre, op.cit*., p. 59 et 96.
[2724] C'est le titre de l'introduction de J.-F. LOUETTE aux Mots *et autres écrits autobiographiques*, *op.cit*., p. XI-LIII.
[2725] Lus en 1934. Cf. notamment la chronologie autour de *La Nausée* (on se reporte, entre autres, à celle de J.-F. LOUETTE pour Les Mots *et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*) ; cf. aussi l'article de G. IDT, « Portrait de Sartre lisant », cité plus haut, p. 306. Sur l'aveu de l'influence kafkaïenne, voir *CdA*, p. 255 et M. GOTH, *Kafka et les lettres françaises : 1928-1955*, Paris, José Corti, 1956, p. 137. Sur les différentes figures kafkaïennes qui constellent les écrits de Sartre (l'article sur Blanchot, les *Réflexions sur la question juive,* la préface au *Portrait de l'aventurier*, etc.), cf. l'article de F. WALSH, « Jean-Paul Sartre lecteur, intimiste et engagé : une guerre à la Kafka », *ÉS*, n° 17-18, 2014, p. 249-271 (sp. 252-254). Il y montre en quoi « la lecture de Kafka est *appropriative* » (p. 254). Sur l'importance de Kafka pour le jeune Sartre, *FdA*, p. 193 : « Kafka nous parlait de nous ; il nous décrivait nos problèmes, en face d'un monde sans Dieu et où pourtant notre salut se jouait. Aucun Père n'avait pour nous incarné la Loi ; elle n'en était pas moins inscrite en nous, inflexible ; elle ne se laissait pas déchiffrer à la lumière de la Raison universelle […] ».
[2726] Voir M. BLANCHOT, *L'Entretien infini* [1969], Paris, Gallimard, 2012, p. 632.

au début des années 1930 ; il porte au jour, par l'écrit, « le problème du sujet dans le monde du point de vue […] de la quête, quête du salut par l'art — celle-là même qui clôt *La Nausée* […] ».[2727] S'il n'y a pas de Terre promise pour le personnage de Sartre, aucun Chanaan au terme de l'errance, c'est aussi parce que sa vie est une « Hésitation devant la naissance » — quelle qu'elle soit[2728]. C'est également ce qui fait l'expérience de la mélancolie : l'incapacité d'enfanter, ni une œuvre, ni un enfant, ni même un acte. On comprend, par cette ébauche de lecture croisée des deux écritures diaristes, que l'avenir le plus concret du salut ne peut venir que de cette extase par l'autre, retournant la transcendance déchue de l'humain en transcendance *active* : « c'est le temps [par la naissance] qui est en réalité la terre promise […] [et] l'au-delà n'est rien que l'avenir, l'avenir de Dieu [ou des hommes] dans le temps »[2729].

Il y a bien du Kafka en Sartre dans la fin d'un roman qui n'a rien d'un souffle plein d'optimisme[2730]. Roquentin partage sans doute plus de points communs avec le Samsa de *La Métamorphose* qu'avec le Marcel de *La Recherche*. Sa transformation le conduit paradoxalement à attendre de monter dans un train. Train pour Paris, selon l'indication donnée plus tôt dans le journal. L'image n'est pas synonyme d'action politique, mais plutôt de fuite, ou encore de figuration infernale de la beauté.

En 1938, Sartre se souvient de Kafka, mais aussi sans doute de Breton[2731]. Roquentin, « génie-pas géniteur »? Notre auteur sait que la folie a pu apparaître comme un génie libre aux surréalistes — une aliénation à la beauté convulsive[2732]. Il sait, par ailleurs, à quel point l'indifférence et l'indistinction, traits du garçon « sans importance collective », sont des thèmes du mouvement de Breton — chacun ne peut que chercher à « savoir de quel message unique [il est] porteur pour ne pouvoir répondre de son sort que sur sa tête»[2733]. Sartre sait également à quel point l'image du train y est forte, puisqu'elle est symbolique de la beauté. Est-ce à Breton que le train de *La Nausée* renvoie ? Notre auteur a peut-être en tête cette question du *Manifeste* de 1929 : sommes-nous sûrs qu' « on n'en finira pas avec le temps, vieille farce sinistre, train perpétuellement déraillant »[2734]? Le temps de la fin de *La Nausée* est celui de l'attente d'un train et d'un ailleurs qui ne sont pas encore là. Train de fuite plutôt que de projet et d'engagement. Train pour une Terre promise, mais qui s'appréhende selon un autre temps — le conditionnel du désir, qui n'est pas le mode temporel du choix.

[2727] F. WALSH, « Jean-Paul Sartre lecteur, intimiste et engagé : une guerre à la Kafka », art. cité p. 254.
[2728] F. KAFKA, *Journal*, 24 janvier 1922, tr. fr. de M. ROBERT, Paris, Le Livre de Poche, 1954, p. 537. Cf. M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, *op.cit.*, p. 82.
[2729] *Ibid.*, p. 69-70.
[2730] D'où le décalage avec *La Recherche*, contrairement à certaines hypothèses de lecture qui voient dans *N* une sorte de « nouvelle adaptation » de l'œuvre de Proust. Voir en particulier B. BUCKNALL, « Lecteurs de nous-mêmes », *Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust*, 29 (1979), p. 53-64 et de la même autrice *The religion of Art in Proust*, Urbana, University of Illinois Press, 1969.
[2731] *La Nausée* peut être vue comme un roman qui parodie *Nadja*, voir Y. ANSEL, *op.cit.*, p. 89-90.
[2732] C'est ce qu'on lit dans *Nadja*, voir *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1988, p. 714.
[2733] *Ibid.*, p. 648.
[2734] A. BRETON, *Second Manifeste du Surréalisme*, *Œuvres complètes*, *op.cit.*, p. 785.

Un autre avenir est à envisager par la voie ferrée. Il s'agit de passer au transport vers l'engagement, qui laisse sur le quai le train de la beauté pour envisager un « train qui ne tarda pas à partir » (Bataille[2735]), ou encore le train politique de *La Condition humaine* (Malraux[2736]). Le train de Bouville est moins une image surréaliste qu'un véhicule faisant office de transition. Avec elle, on appréhendera notamment les trains du *Sursis* et on abordera la notion de salut sur les rails de la littérature engagée. Ce n'est pas un train parmi les trains, les voitures, les avions et les bateaux qu'il faudrait prendre pour trouver Dieu partout[2737] : c'est celui d'une littérature qui peut sauver, sans secours divin, parce qu'elle s'adresse aux humains, et à eux seulement. On sait donc déjà que le voyage ne se fera pas seul mais à plusieurs : « le dépassement [éventuel] des apories de Roquentin conduira Sartre à la littérature engagée [cet] autre nom de l'adresse aux hommes »[2738].

2. Un salut à plusieurs. L'engagement littéraire

« Au milieu de tous ces hommes qui se perdent ensemble, il apprend qu'on ne se sauve jamais seul. »[2739]

« L'engagement, c'est à la fois l'être-engagé dans une situation non choisie et, en elle, le gage d'une gageure singulière »[2740].

Sartre a insisté à plusieurs reprises sur la rupture produite par sa mobilisation en temps de guerre[2741]. Le passage de l'être-solitaire à l'être-collectif fait entrevoir une substitution du salut d'un seul au salut de tous. Celle-ci est médiée par l'expérience de la Seconde Guerre mondiale (et sans doute préparée par des rencontres antérieures : songeons à l'œuvre de Nizan…).

Notre propos, dans ce chapitre, concerne cette évolution. Nous la montrerons en plusieurs temps. La première section reviendra sur le thème de la *vie nouvelle* rappelant celui de la *Vita Nova* dans la *Divine comédie*. Nous l'utiliserons comme appui pour traiter, dans le détail mais sans prétention à l'exhaustivité, les aspects fondamentaux d'une écriture de la guerre. Le deuxième moment sera l'occasion de montrer

[2735] Déjà dans le manuscrit de 1935, « Je marchai pendant un certain temps, le long du quai, avant de monter dans un compartiment ; le train ne tarda pas à partir » (*Le Bleu du ciel*, version manuscrit de mai 1935, *Romans et récits*, *op.cit*., p. 302).
[2736] On fait référence au train blindé à Shanghai (partie II) et à la préparation de l'insurrection avec les positions des révolutionnaires le long des chemins de fer (partie I, voir *La Condition humaine*, *Romans*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1947, p. 189 et 262-264).
[2737] Retour de Sartre sur le personnage gidien de Nathanaël (*CDG*, p. 426).
[2738] Ph. ZARD, article cité, p. 100.
[2739] Prière d'insérer de *La Mort dans l'âme*, p. 2016.
[2740] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », art. cité, p. 172.
[2741] Voir not. « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 175 et 180 : « Ce que je vois de plus net dans ma vie, c'est une coupure qui fait qu'il y a deux moments presque séparés, au point que, étant dans le second, je ne me reconnais plus très bien dans la première, c'est-à-dire avant la guerre et après », « La guerre a vraiment divisé ma vie en deux ». Ainsi que S. DE BEAUVOIR, « Jean-Paul Sartre : Strictly personal », *Harper's Bazar*, jan. 1946, retraduit par M. CONTAT et M. RYBALKA dans *ÉdS*, repris dans *Les Critiques de notre temps et Sartre*, recueil présenté par J. LECARME, Paris, Garnier, 1973, p. 33 ; aussi J. SIMONT, « Notice » des *CDG*, p. 1365-1366 et 1384-1385.

comment le salut en vient à se concevoir par rapport à *vous* (Beauvoir et les autres) et à *nous* (le couple Beauvoir-Sartre, mais aussi Sartre-les écrivains de la guerre, ses contemporains et les générations à venir). À partir des signes d'un salut envisagé collectivement, nous en viendrons à faire ressortir des traits sotériologiques de la littérature engagée. Ils permettront de tracer les lignes essentielles d'une sorte de travail de la mémoire, de faire ressortir le trait d'union entre l'engagement et la mort, mais aussi de dessiner les contours problématiques d'un salut pour le militant (ce que nous verrons essentiellement avec l'exemple du personnage de Brunet dans *Les Chemins de la liberté*). L'esquisse réalisée constituera une ouverture à une lecture du salut inscrite plus matériellement dans les difficultés posées par les mouvements (processus, ruptures, répercussions) de l'Histoire.

2.1. Une rupture

α. La Vita Nova…

Dans les *Carnets*, Sartre emploie plusieurs procédés pour dire ce qui a changé dans son rapport à sa vie et à l'écriture. Nous avons déjà vu, dans la partie III, comment le changement s'est fait notamment par rapport aux philosophies stoïciennes.

Sur le plan de la conception de la littérature, les choses changent aussi. À côté du changement constaté, l'entreprise de démystification se poursuit. Elle touche inévitablement la création littéraire. Le choix d'assumer la nouvelle vie se retrouve dans le dépouillement des anciennes doctrines du salut (celles de stoïciens et des spinozistes ; celle de Nietzsche). Il va de pair avec l'aveu d'une incapacité de l'écrivain. Sartre repère celle-ci dans les notes qu'il écrit pour son journal et pour *L'Âge de raison*, elle reste en lui sous la forme d'une impossibilité avérée de « penser les vies d'autrui et la simultanéité ». Cette incapacité apparaît comme liée à la résistance du mythe du salut solitaire que condense l'image de la gloire littéraire corrélée à celle de l'héroïsme[2742]. Puissance de résistance soulignant l'inertie : « Ma vie passée m'accroche comme une teigne »[2743]. Pour la corriger, il faut lui imprimer une autre force et affronter ce que les moments de conversion ont de spécifique : « [ce sont des] moments de condensation, de collecte et de retournement existentiels »[2744]. S'il y a *condensation* et *collecte*, on n'oubliera pas ce que cette image de la conversion doit aux propos religieux (saint Augustin, Pascal), philosophiques (Platon) et dramatiques (Corneille) sur « les changements de direction salutaires »[2745]. Les tiraillements du vouloir aux prises avec la sédimentation

[2742] C'est un trait caractéristique du héros, du saint et de l'écrivain prophétique : ils se nourrissent de ce que Nietzsche a appelé la « monstrueuse impossibilité » (F. NIETZSCHE, *Aurore*, I, 60) ; ils vivent dans des contrées supérieures où ils suivent leur « éros de l'impossible » contre des considérations purement matérielles et horizontales ; leur fantasme de la verticalité relève d'un exercice solitaire, où le salut se confond avec la perfection (comme image de Dieu ou du royaume de Dieu ; comme exemple où le mouvement de la vie se confond avec la fabrication artistique de l'œuvre). Sur cette approche, nous reprenons des analyses de P. SLOTERDIJK, *Tu dois changer ta vie* [2009], tr. fr. d'O. MANNONI, Paris, Libella-Maren Sell, 2011, p. 388-394.
[2743] *CDG*, p. 155.
[2744] P. SLOTERDIJK, *Tu dois changer ta vie*, *op.cit.*, p. 424.
[2745] Notamment H. GOUHIER, *B. Pascal. Conversion et Apologétique*, *op.cit.*, p. 15.

du vouloir passé ; l'art de la conversion et l'esthétique du retournement existentiel totale ne sont pas tout à fait éloignés[2746].

L'autre force, qui produit ce retournement, est celle de la nouveauté que Sartre constate au-dehors et qui *doit* impliquer une nouvelle manière de penser et d'écrire[2747]. C'est d'elle que vient cet impératif que l'on peut qualifier de métanoïaque, dépassant l'alternative trop kantiennement marquée de l'hypothétique et du catégorique[2748]. C'est « l'autorité d'une autre vie dans cette vie », et si cette autorité a quelque chose à voir avec les paramètres de la situation présente, il n'empêche qu'elle pénètre au sein de la vie subjective comme son dehors le plus propre, qu'elle doit aussi rejoindre : « elle m'atteint dans une insuffisance subtile plus mienne et plus libre que le péché […] [comme] mon "pas-encore" le plus intime »[2749].

Nous l'avons constaté : l'idée historique est autre, au point qu'elle implique de nouveaux outils théoriques[2750]. Elle fait également que l'obsession du salut par l'art se pense au passé, dans l'exigence d'un dépouillement à la fois radical et concret. Ce dépouillement suppose une sortie de soi ; la guerre en donne l'impulsion : « Avant la guerre, je me considérais simplement comme un individu, je ne voyais pas du tout le lien qu'il y avait entre mon existence individuelle et la société dans laquelle je vivais. »[2751]

Nous lisons ainsi, dans le carnet III, que le salut littéraire des années 1930 ne *doit plus* être d'actualité. On voit ce que les circonstances — Jean Pouillon l'a fait ressortir — ont produit, par le stimulus d'un *à-coup* et d'un *au coup par coup*, sur Sartre : une rencontre avec l'Histoire dans sa socialité, reproduite et fortifiée à chaque rappel de sa réalité à la fois violente et collective[2752].

L'écriture du journal de guerre sert à acter le changement. Sommes-nous, avec les notes de septembre 1939-août 1940, dans les paradoxes et apories de ce genre spécial, entre le « genre faux » (B. Parain), l' « écriture intérimaire » (J. Deguy) et l' « écriture secondaire » (J. Bessière)[2753]? Ces épithètes peuvent convenir au journal de Roquentin ; mais elles ne conviennent pas vraiment à l'écriture de ces carnets *de guerre*. La même remarque vaut pour le diagnostic blanchotien d'un double échec ou d'une double nullité du journal[2754] ; *a fortiori*, elle vaut aussi pour le constat d'une triple incapacité de l'écrivain diariste[2755]. Par ailleurs, le jeu complexe, *interstitiel*, du romancier par rapport à Roquentin ne fonctionne pas ici puisque *l'écrivain* est à la fois l'un et l'autre, ainsi qu'un *écrivant*. Il écrit : 1° pour dire une transformation brutale

---

[2746] Cf. P. HADOT, « Conversion », *Exercices spirituels et philosophie antique* [1981], Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1993, p. 223-238 et P. SLOTERDIJK, *Tu dois changer ta vie*, *op.cit*., p. 424-426.

[2747] Insistons sur cette nouveauté plutôt que sur l'idée, par la conversion, de « récupérer » ou de « recouvrer » une innocence (même si cette dimension rétrospective n'est pas incompatible avec le mouvement prospectif de celui qui chercher à se convertir). C'est Kerry S. WALTER qui met l'accent sur le retour à l'innocence dans la conversion sartrienne (dans l'article « A recovery of innocence : the dynamics of Sartrean radical Conversion », *Auslegung*, volume XI, automne 1984, p. 358-377.

[2748] P. SLOTERDIJK, *Tu dois changer ta vie*, *op.cit*., p. 44.

[2749] *Ibid*.

[2750] *Ibid*., p. 256.

[2751] « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 177.

[2752] J. POUILLON, « Sartre et la politique », *ÉS*, n°2-3, 1979, p. 121.

[2753] Voir *FdA*, p. 307 ainsi que J. DEGUY, La Nausée *de Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 35 et J. BESSIÈRE, article cité.

[2754] M. BLANCHOT, *Le Livre à venir* (1959), Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1983, p. 255-257. On retiendra ces deux phrases : « […] il y a dans le journal comme l'heureuse compensation l'une par l'autre d'une double nullité. Celui qui ne fait rien de sa vie écrit qu'il ne fait rien, et voilà tout de même quelque chose de fait » et « [le diariste n'a *in fine*] ni vécu, ni écrit, [c'est un] double échec à partir duquel le journal retrouve sa tension et sa gravité ».

[2755] C'est l'observation de B. DIDIER dans son ouvrage de synthèse sur le journal intime, cf. *Le Journal intime* [1976], Paris, PUF, « Littératures Modernes », 2002, p. 61 : « incapacité d'agir, incapacité d'écrire, incapacité d'être ».

qui le concerne avec celle d'un temps (la « drôle de guerre ») ; 2° pour étudier les effets de cette transformation dans le but de la construction d'une méthode (la psychanalyse existentielle) ; 3° pour proposer un témoignage des autres et de soi qui n'aura pas de suite (la finitude d'un témoin sans prétention au martyre). Expression plurielle, expression complexe. Elle exige d'envisager comment un changement peut survenir au sein d'une même vie, et être compatible avec l'aveu, « Je n'ai pas changé »[2756]. Sartre s'expose et s'explique dans une phrase des *Carnets* qui synthétise l'ensemble de sa démarche :

> J'avais horreur des carnets intimes et je pensais que l'homme n'est pas fait pour se voir, qu'il doit toujours fixer son regard devant lui. Je n'ai pas changé [sur ce point]. Simplement il me semble [à présent] qu'on peut, à l'occasion de quelque grande circonstance, et quand on est en train de changer de vie, comme le serpent qui mue, regarder cette peau morte, cette image cassante de serpent, qu'on laisse derrière soi, et faire le point. Après la guerre je ne tiendrai plus ce carnet […]. Je ne veux pas être hanté par moi-même jusqu'à la fin de mes jours.[2757]

Pour conjurer la menace des « livres de hantises » (Philippe Jaccottet) ou du « journal d'un fou »[2758], le carnet se doit d'être le journal de bord d'une démystification qui a opéré (par le changement brusque de l'Histoire), et qui opère encore (par le récit qui l'analyse). L'écriture quotidienne la réalise comme un approfondissement, un agrandissement et un soulignement. D'un mythe à l'autre, de la vie du grand homme à l'œuvre qui justifie l'absurdité de la vie, l'écrivain raconte son évolution qu'il écrit au passé : « *C'était* vraiment […] [un] salut par l'art »[2759]. Salut de l'individualité solitaire, des rapports entre l'art et *une* vie, augmenté d'une dévaluation sacrificielle du vécu. C'est tout ce qu'il coûtait — vivre sa vie *à la va-comme-je-te-pousse* — pour parvenir à produire une œuvre dont on était dépossédé aussitôt. Mais l'essentiel était là, et Sartre le rappelle dans une esquisse des principaux développements des *Mots* :

> faire une "œuvre" [idée par laquelle] […] j'ai toujours eu tout l'avenir devant moi […] [accomplir une] entreprise de vie [= écrire] […] favorisée des dieux […] croire qu'une vie vécue peut ressembler à une vie racontée […] faire son salut […] cherch[er] l'absolu, [vouloir] être un absolu […].[2760]

Nous avons déjà indiqué (dans une section de la partie III sur le stoïcisme), comment Sartre a appréhendé l'écriture diariste comme une sorte de *graphotaphe* : un *tombeau en mots* sans prétention à une transsubstantiation glorieuse. Certes, il y a une dimension de conjuration de la peur qui accompagne le mouvement de cette trace de vie funèbre, mais celle-ci n'est cependant pas première[2761]. Ce qui compte avant tout, c'est le travail du témoignage d'une nouveauté qui redouble celle de l'Histoire en en rendant compte avec la meilleure compréhension possible. Le plan choisi est celui qui consiste d'abord à acter la nouveauté (« Carnet I »), pour ensuite, selon l'indication méthodologique des notes de 1940, « réviser les situations anciennes à la lumière de ce changement » et penser l'authentique rapport à la vie nouvelle entre

---

[2756] Sous-entendu : sur des aspects essentiels de ma vie (la critique de l'intimité, par ex.), je suis resté le même.
[2757] *CDG*, p. 424.
[2758] Philippe ZARD cite Jaccottet sur Rilke pour présenter le journal de Roquentin (dans « Écrits sans laisser d'adresse », l'article déjà cité, p. 90). Voir aussi J.-F. BIANCO, *op.cit.*, p. 9.
[2759] *CDG*, p. 359-360.
[2760] *Ibid.*, p. 361-366.
[2761] C'est Ph. ZARD qui insiste en particulier sur cette conjuration (voir article cité, p. 86-87). Ce qui est écrit au sujet de Roquentin fonctionne aussi pour Sartre (l'écriture-symptôme ; l'écriture-thérapeutique, voir p. 85).

l'inquiétude maintenue et l'esprit critique aiguisé. Pour Sartre, c'est « la seule manière d'*étendre* l'authenticité » — et non pas de la considérer comme un gain[2762]. Par rapport à lui-même et au constat du retour des vieilles idoles — se prendre encore pour ce génie à la « bouche d'or » —, le nouveau Sartre peut se dire : « Bonaparte, sauve Napoléon », et aussi « Je me fais un peu horreur […], je *veux* changer »[2763].

β. …au sein d'une permanence

Le changement est donc acté, réalisé, constaté. On est renvoyé à un autre chemin de vie, qui est traversé en même temps qu'il est tracé. Le journal décrit simultanément ce qui change. Il est lui-même le trait du milieu de la vie, c'est-à-dire, pour reprendre le motif dantesque, le *milieu du chemin de vie* : l'endroit où se produit « [une] mutation, [un] renversement du paysage [d'une existence] »[2764]. La nouveauté du rapport à soi et à la littérature, paraît, comme de juste, s'accompagner d'une nouvelle pratique d'écriture[2765]. *La Nausée* et le motif du salut solitaire font ainsi partie du passé[2766]. Le soldat-diariste n'est que très peu hanté par le personnage-diariste du roman de 1938. Quand il parle de Roquentin, c'est pour en former une critique, et critiquer aussi le risque de la passivité qui peut guetter une attitude trop métaphysique : « Ce n'est pas par hasard que Roquentin ne *fait* rien : il ne s'occupe que d'être. Pareillement Pablo […]. »[2767]

Pourtant, en septembre 1939, Sartre n'en a pas fini avec le roman. Dans les *Lettres au Castor*, il se dit en plein travail sur *L'Âge de raison*. La confrontation des notes et des lettres permet de tenir à jour l'agenda d'écriture du premier volume des *Chemins de la liberté*. On y lit les fortes résonances religieuses du texte : le projet *Lucifer* pour la somme romanesque et, pour le volume *L'Âge de raison*, la réécriture de l'angoisse d'Abraham à travers le dilemme de Mathieu[2768]. La progression chronologique dans la vie de Sartre-diariste-épistolaire révèle non seulement un changement réel, mais une permanence du désir et du bonheur d'écrire. Par exemple, à la date du 27 novembre 1939, notre auteur raconte une joie dans un cadre propice à la pensée de l'écriture à venir :

> je suis allé regarder par la fenêtre le ciel et les volets rouges de la maison d'en face et, pendant que je pensais à l'authenticité, au dialogue de Mathieu avec Marcelle, une joie solide et dure, pas très forte mais résistante, un petit durillon de joie s'est installé en moi.[2769]

Toujours dans le même carnet, le soldat prépare une lettre à Paulhan où il lui raconte la tranquillité paradoxale de sa retraite dans la situation de guerre : « je suis cantonné dans un petit village où je travaille mon roman : je suis entièrement libre et parfaitement seul »[2770]. Un bilan dans ce changement particulier — au sein d'une permanence — est fait un 22 novembre, lorsque Sartre pratique une auto-analyse révélant sa

---

[2762] *CDG*, p. 505.
[2763] *Ibid*., p. 528, nous soulignons.
[2764] Voir R. BARTHES, « Longtemps, je me suis couché de bonne heure », *Œuvres complètes*, tome V, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 466-467 et T. SAMOYAULT, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, 2015, p. 706-707.
[2765] R. BARTHES, *La Préparation du roman*, *op.cit*., p. 25-32.
[2766] Sartre le répète par ex. dans « Sartre par Sartre », *op.cit*., p. 101.
[2767] *CDG*, p. 185.
[2768] Cela est rappelé par M. CONTAT et J. DEGUY dans « *Les Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », art. cité, p. 36. Voir aussi *FdA*, p. 354.
[2769] *CDG*, p. 333.
[2770] *Ibid*., p. 300.

résistance, moins à la transformation ou à la transmutation, qu'à la rupture et aux craquements[2771]: « je me suis préservé contre les craquements. Je suis ligoté à mon désir d'écrire. Même en guerre, je retombe sur mes pieds parce que aussitôt je pense à écrire ce que je sens et ce que je vois. »[2772]

Par ailleurs, on perçoit que le rythme de l'écriture du journal est aussi structuré par celui de l'écriture romanesque. Le carnet ne sert pas tant de « garde-fou contre le danger de l'écriture »[2773], que de laboratoire où se joue toute la *préparation du roman* (R. Barthes). Sartre œuvre à cette planche de salut, qui inspire de la joie avec l'extase d'une liberté, qui assure de toujours retomber sur ses pieds », et qui motive à vivre jour après jour. Par exemple, le 14 mars 1940, la vie est conjuguée au futur avec le projet de la mort à venir de Mathieu[2774]. Un changement peut donc bien survenir, mais à la manière d'une mue : si une peau s'en va, l'organisme demeure, dans une totalisation qui n'en finit pas de se faire et de se nourrir de sa propre énergie vitale et de sa propre subjectivité — de son propre *soi*[2775]. Les analyses de Sartre offrent ainsi une réponse à cette question de Rhiannon Goldthorpe : « il est permis de se demander s'il est possible de changer de vie sans changer »[2776]. Elles montrent comment les circonstances peuvent plonger « une sorte d'individualiste égoïste, stendhalien » dans la réalité historique, lui révéler combien il est lui aussi « cet homme totalement conditionné par son existence sociale », et comment il peut, grâce à ce par quoi il est passé (le mythe du salut individuel, le mythe de l'héroïsme), marquer une distance tout en s'appuyant sur le passé de sa vie pour « réassumer ce conditionnement et en devenir responsable »[2777].

2.2. Écrire cette guerre

α. 1914-18 et après

Conditionnement (inter-)générationnel. La génération du début du XX^e^ siècle est prise dans l'étau des deux conflits mondiaux. Elle est tenaillée par la douleur singulière de l'après-1918, même si les années 1924-1929 ont souvent été présentées par Sartre comme les plus heureuses et insouciantes de sa vie. Le jeune normalien n'a pas été au front, à l'inverse de certains des contemporains nés dans les années 1890 ; il n'en demeure pas moins marqué par un conflit dont il parle à plusieurs reprises dans les écrits de jeunesse[2778].

[2771] On a déjà évoqué cela dans le point consacré à la confrontation Sartre-Bataille.
[2772] *CDG*, p. 307.
[2773] M. BLANCHOT, « Le journal intime et le récit », dans *Le Livre à venir*, *op.cit.*, p. 255.
[2774] *CDG*, p. 631.
[2775] Selon les développements de HEGEL sur la vie organique dans *Encyclopédie des sciences philosophiques*, vol. II, *Philosophie de la nature* (1817), §337 et 350.
[2776] R. GOLDTHORPE, « *Les Mots* : "Soi-même comme un autre" », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 50, 1998, p. 231-245, p. 239.
[2777] J.-P. SARTRE, « Sartre par Sartre », *op.cit.*, p. 101.
[2778] H. GODARD, dans *Une grande génération* (Paris, Gallimard, 2003), rattache un peu grossièrement Sartre au wagon de la génération 1894-1904 (de Céline, Queneau, Malraux, Guilloux, Montherlant, Giono, Malaquais, etc.). L'avant-propos formule un constat qui vaut aussi pour Sartre : « […] c'est toujours sur le coup de [cette] guerre et en fonction d'elle, qu'ils en parlent ou non, [que les écrivains de cette génération se lancent dans l'écriture] » (p. 10). Pour cette génération, la difficulté est surtout celle de « reprendre le fil de l'Histoire » (selon le titre d'une sous-partie de P. SIMON-NAHUM sur *André Malraux. L'engagement politique au XX^e^ siècle*, *op.cit.*, p. 26 ; on rappelle un passage de l'entretien avec J. LACOUTURE qu'elle cite : « Pour eux [nos maîtres], rien ne s'était passé. Nous, nous naissions au cœur de l'histoire qui a traversé notre champ comme un char »).

α.1. Traces dans les *Écrits de jeunesse*

Dans « La Semence et le Scaphandre », le personnage de Tailleur, avatar littéraire de Sartre, lit quelques vers d'une « Ode pour les morts de la guerre »[2779]. Dans le récit d'inspiration mythologique, « La Légende de la vérité », le questionnement sur le mal donne l'occasion à Hébé, « crucifiée par la peur », d'introduire les sanglots d'un chant de guerre[2780]. Enfin, dans le « Carnet Midy », Sartre convoque sa culture khâgneuse pour penser l'Histoire et relativiser le traumatisme collectif de « La Der des Ders » :

> [voir les ressemblances entre les époques et les événements historiques] est le seul moyen de ramener les événements actuels à leur véritable importance. La guerre de 14-18 que nous appelons "mondiale" parce que nous l'avons vécue perd de sa gravité lorsqu'on songe qu'elle est simplement la dernière en date des guerres de l'humanité.[2781]

Adopter la posture de théoricien de la violence historique est un moyen pour ne pas se laisser happer par le mal absolu, d'autant plus incompréhensible qu'il fut particulièrement obscur aux enfants des années 1905-1910. L'adolescent n'a ni le mérite d'avoir combattu, ni celui d'avoir survécu. Cette guerre, à la fois présente et extérieure, dedans et dehors, ne l'a pas conduit à faire face au chaos historique. Mais l'ambiguïté reconnue ne signifie pas l'absence de réalité ; elle indique une ignorance, un non-savoir, qui fait aussi écrire, dans un imaginaire qui n'est pas radicalement séparé des effets littéraires de 14-18 et de ses traumatismes. Les écrits de l'adolescent, en effet, reprennent de nombreux éléments mythologiques, dont le mythe d'Er le Pamphylien, et présentent surtout une fascination pour le morbide et pour la mort ; ils abordent aussi de manière cynique la religion, en envisageant un salut monnayable aux yeux de Dieu[2782].

α.2. Ressusciter ou réincarner notre après-guerre

La parenthèse des années 1920 n'est donc pas tout à fait une bulle enchantée. Sartre le reconnaît avec le regard d'une guerre sur une après-guerre :

> Mais moi — nous — nous sommes de la génération entre-deux. […]. Trop jeunes pour avoir joui de cette après-guerre, trop vieux pour pouvoir la juger avec détachement et sévérité : après tout, c'est *notre* après-guerre. J'en suis resté marqué. Toute ma vie et tous mes écrits la reflètent et tentent de la ressusciter.[2783]

Sous ce prisme, le salut reçoit une nouvelle dimension, irréductible à ce qu'il peut porter de *chrétiennement* historique chez Sartre. Avec la fragilité d'une époque, selon les aspects les plus subjectifs et les plus forts d'un souvenir-anamnèse, le salut est dirigé aussi vers le passé perdu. Il ne concerne ni l'écrivain, seul, dans le lieu immortel de la gloire posthume ; ni les voisins de la seule actualité présente, présents dans le cadre contemporain du moment de l'écriture. L'objet à sauver, *a contrario*, fait partie du passé, et est pris dans l'acte d'écrire avec toute la contemporanéité paradoxale de sa mort : c'est un fantôme

[2779] *ÉdJ*, p. 130-131.
[2780] *Ibid.*, p. 312-313.
[2781] *Ibid.*, p. 454.
[2782] Par exemple dans la réécriture de *La Belle et la Bête*, *ÉdJ*, p. 345.
[2783] *CDG*, p. 264.

auquel Sartre reconnaît une teneur spectrale, tout en désirant sa *résurrection* — mais reconnaissons qu'il s'agit surtout ici d'une *réincarnation*.

Réincarner l'époque passée, cela ne saurait se faire. C'est l'impossibilité qui meut le désir. Pourtant sa seule transposition en désir n'est pas réductible à une dimension ontologique. Si Sartre veut refléter et réincarner *cette* époque, c'est dans la mesure même où sa grâce, comme il l'appelle, n'est pas séparable des morts dont elle fait encore le deuil — la France derrière la ligne Maginot « rumin[ant] cette guerre »[2784], dans les bornes d'une terre maudite plutôt que promise… Du sein de cette terre, une beauté et une joie peuvent naître, mais pas dans l'ignorance de ce qui fut. L'exigence d'authenticité porte la trace de cet héritage ; et les remarques de Sartre, sur son rapport complexe au bonheur, reconvoquent l'ambivalence du temps d'avant, à défaut de réaliser sa résurrection. Ainsi, au lieu de penser la suspicion sartrienne vis-à-vis des moments heureux avec l'argument un peu facile des « mois kaléidoscopiques » de Sartre, ou même avec celui de l'empreinte religieuse du seul protestantisme rigoriste de Karl Schweitzer[2785], on soulèvera un aspect historique confirmé par les *Carnets*[2786].

Puisque la note du « Carnet I » s'intéresse aux rapports entre une époque et l'autre, avec cette référence à la facticité générationnelle, on devra relever que les correspondances éventuelles (lointaines), les ressemblances hasardées (d'interprétation) entre les deux conflits n'en sont pas véritablement. L'identité n'est pas ; mais l'analogie ne fonctionne pas non plus — ce que révèlent les renvois à Gide, qui sont l'occasion pour Sartre de singulariser les traits de son expérience en guerre et en tant qu'écrivain de la « drôle de guerre ».

α.3. Le soldat, le coupable

Trouverait-on aussi à mieux penser la singularité des *Carnets de la drôle de guerre* en les confrontant aux notes du *Coupable* de Bataille? Les deux textes sont des textes de guerre. Leur destinataire implicite ou explicite montre des démarches très différentes.

La rédaction du *Coupable* commence quelques jours avant celle des *Carnets*. Bataille présente conjointement l'écriture et la guerre avec une double impression d'étrangeté et de libération[2787]. L'ensemble est placé dans une atmosphère de peur et de silence, selon la modalité d'une nécessité mystique[2788]. Pas de dédicataire affirmé, mais les feuillets du mois d'octobre 1939 permettent de mieux comprendre le contexte

[2784] *CDG*, p. 261.
[2785] Ce sont des arguments de F. NOUDELMANN dans *Un tout autre Sartre*, *op.cit*.
[2786] *CDG*, p. 264 et p. 209 : « J'ai connu des moments de joie forte […] [ils] sont empoisonnés […]. Ils ont tous […] quelque chose de sec et de maudit ».
[2787] Voir G. BATAILLE, *Le Coupable*, *OCV*, p. 240 et 264.
[2788] *Ibid*., p. 245 et p. 259 : « Depuis que l'état de guerre existe, j'écris ce livre, tout le reste est vide à mes yeux ». Sur l'ouverture du texte, on se permet d'indiquer l'analyse de S. LACOSTE, dans *Ce que la littérature doit au mal*, *op.cit*. Elle y montre en quoi l'écriture de ce journal du coupable relève d'une « langue du mal », avec les modalités qui lui sont propres (l'hybridité du désir et de l'effroi, de la présence et de l'absence, de la réflexion métaphorique-symbolique croisée avec une « plongée onirique » dans le monde de la guerre, la dialectique du familier et de l'étranger, etc., voir sp p. 82-92).

d'écriture. Colette Peignot, dite « Laure », amour inspirateur de Bataille, est morte moins d'un an plus tôt (novembre 1938) ; sa mort, avec la mort du père, hante les mots du récit

Sartre écrit pour Beauvoir, ce qui donne une indication sur un mouvement d'écriture qui n'est pas de mort mais de vie (quoiqu'il porte la trace ineffaçable d'une finitude portée au plus haut point par le conflit). L'ancrage philosophique des premières pages est doublé par les échanges épistolaires. Sartre écrit aussi pour *sauver sa peau* : il avoue d'ailleurs qu'il a le devoir de le faire *pour elle* (on l'a abordé). Les marges du texte sont révélatrices d'un projet où le salut n'est plus celui, stendhalien et romanesque, d'un dépassement héroïque de soi. L'Histoire, en *fusant* dans l'existence, apprend à vivre collectif, dans une communauté scripturaire qui se vit davantage encore à deux. D'où l'importance d'un véhicule du sens, qui n'est autre qu'un véhicule d'existence — Sartre ne se prépare pas à la mort, ni avec les stoïciens, ni avec Montaigne ; ni avec l'enseignement du « dire du mourir » socratique[2789].

Ainsi, là où un confessant déchiré écrit du lieu d'une mort que rappellent les renvois à la mort et les mentions des morts[2790], un soldat affronte la mort historique et ontologique en s'efforçant de mener une écriture de la vie pour les vivants. Le « Carnet I » rejoint toutefois *Le Coupable* sur un point. Les notes explorent l'espace singulier d'un inconnu « qui fait peur, qui provoque l'horreur et l'angoisse »[2791]. L'écriture sert à dire et à former l'interprétation d'un désir de « rencontrer vraiment la guerre », lequel est constitutivement l'envers de la crainte qu'elle suscite.

> Elle m'attirait, me donnant de l'angoisse » (Bataille)[2792].
>
> […] la hyène qui surgit brusquement […] c'est la véritable figure de la guerre […]. Attends un peu la vraie [guerre] et tu crèveras de peur. Donc crainte de ne pas pouvoir conserver mon attitude » (Sartre)[2793].

Les notes de guerre sont en outre l'occasion de dénoncer, soit la raison qui tient des comptes (un trait de l'époque), soit l'incapacité d'agir (le procès que l'écrivain fait de lui-même, puisqu'il est avant tout coupable d'écrire et de *ne pas faire* — la guerre)[2794]. En même temps que le défaut d'action est abordé de manière critique, c'est l'activisme dans la guerre, ou encore le fantasme de l'héroïsme, qui est dénoncé : « c'est une sottise » (Sartre), « [les] "hommes de guerre" […] vont de l'avant pour éviter l'angoisse » (Bataille)[2795].

Dans ces deux démarches, le retour sur soi n'apportera pas des assurances à l'âme, mais participera de l'analyse d'une culpabilité. Plusieurs traces, traduites ainsi : « je n'ai pas de laisser-aller avec moi-même […] je suis dure et lucide maîtrise » (Bataille), « je me suis préservé contre les craquements » (Sartre)[2796].

[2789] PLATON, *Le Phédon*, *op.cit*. On indique la lecture qu'en propose B. LÉVY dans son cours à l'université de Paris VII (du 5 octobre 1993 au 24 janvier 1994), Paris, Verdier, « Verdier Poche », 2018.
[2790] G. BATAILLE, *Le Coupable*, *OCV*, p. 294.
[2791] *Ibid*.
[2792] *Ibid.,* p. 295.
[2793] *CDG*, p. 219.
[2794] *Ibid*., p. 242-243 et 284 et *Le Coupable*, *op.cit*., p. 245 et 309-311. L'écrivain est un « hypocrite », toujours détaché de l'acte véritable par sa propre inauthenticité (*Le Coupable*, *op.cit*., p. 295 : « Hypocrite! » et *CDG,* p. 254 : « Ceci est écrit à 13h05. Rasséréné […]. Belle authenticité, où es-tu? »).
[2795] *Ibid*., 294 et *CDG*, p. 254.
[2796] *Le Coupable*, *op.cit*., p. 294 et 301, et *CDG*, p. 307.

Les rapprochements pourraient être multipliés : sur la guerre et l'œuvre de la raison (à travers le travail), sur les morts convoqués avec les écrits des autres (Jünger, Koestler), sur le décalage entre la guerre réelle et la guerre écrite (reflet d'un chaos intérieur ou champ de réalisation du projet d' être authentique), sur les manifestations de l'œuvre du mal dans la guerre (sous les dehors de la destruction, de la maladie, du mal physique, psychologique, politique et métaphysique), sur les changements produits en soi par la situation de guerre (libération ou renouvellement)[2797].

Ces signes de proximité ne feraient que ressortir, par contraste, la séparation du mouvement de l'énonciation. Les écrits de Bataille réalisent, à chaque fois, *un pas de plus vers la mort*, vers la *déchéance*[2798]. Ils ne relèvent pas d'un engagement dans cette époque, mais plutôt d'un renversement, et d'un mouvement en-dehors de *ce* monde[2799]. Même dans *L'Abbé C*, la mention de la Résistance désigne une voie sans issue que contrecarre l'extase de la confession de Robert : la communication est rompue par le souffle coupé de l'épuisement[2800]. À l'inverse, Sartre écrit dans le but de concilier l'analyse d'un temps et celle d'un homme. Il met ainsi en œuvre une méthode de compréhension de soi ; et, s'il tente de viser le mieux possible chaque jour, au jour le jour, en le rapportant à la situation de guerre, il n'en écrit pas moins dans une démarche de vie visible sur les différents plans du journal — que celle-ci soit de *résurrection* (« retrouver ma vie d'avant-guerre »[2801]), de *réincarnation*, d'*anticipation* de demain, ou de simple *survie*[2802]. Il n'est pas déjà question d'engagement, au sens fort et restreint du terme, avec une prise de position politique ou éthique explicite, sûre des risques qu'elle comporte ; en revanche, il est bien question d'*être engagé* dans ce temps et avec les autres[2803].

Entreprise d'écriture, entreprise didactique et dialogique. Les *Carnets* créent certes une dynamique de maintien de soi, elles n'en forment pas moins une analyse *pour autrui*, avec le refus de l'intime. Pas de salut dans l'au-delà, mais une vie qui se survit en se donnant, aussi, une dimension d'existence dans ce qu'elle a de collectif. *Sauver sa peau*…, oui, mais en « élevant le débat »[2804], et en se sauvant pour les autres : « Il y a autre chose. Il y a le Castor. Il est évident que vis-à-vis d'elle, j'ai le *devoir* de sauver ma peau »[2805].

[2797] *Ibid*., p. 215 et *Le Coupable*, *op.cit*., p. 240.
[2798] *Ibid*., p. 352.
[2799] *Ibid*., p. 349 et p. 360. L'opposition entre cette approche de la littérature et celle de Sartre a été maintes fois traitée. Parmi l'abondante bibliographie sur cette opposition, nous relevons les approches qui nous ont semblé à la fois les plus synthétiques, les plus précises et les plus éclairantes. M. ARCOLEO, « Sartre-Bataille : uno scontro sull'uomo », dans *Su Bataille*. *Prospettive* ermeneutiche, sous la direction de M. ARCOELO et P. PALUMBO, Palermo, Stampatori tipografici associati, 1985, p. 53-86 ; J.-M. BESNIER, *La Politique de l'impossible*. *L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, Éd. de la Découverte, 1988, p. 215-219 ; J.-F. LOUETTE, « Existence, dépense », dans *Silences de Sartre*, *op.cit*. ; F. MARMANDE, « Sartre et Bataille : le pas de deux », dans *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 255-262 ; S. SANTI, *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, *op.cit*. ; P. TAMASSIA, « La letteratura, la politica e il sacro in Georges Bataille » et « Sartre otre la *littérature engagée* », *Politiche Della Scrittura*. *Sartre nel Dibattito francese del Novecento su Letteratura e Politica*, Milano, FrancoAngeli, « Critica Letteraria e Linguistica », 2001, p. 47-53 et p. 99-102.
[2800] Voir la fin de *L'Abbé C* dans les *Romans et récits*, *op.cit*. Nous lirons aussi l'article d' E. GALTSOVA, « "…à cela s'ajoutait l'appui de la Résistance", un thème de trop dans *L'Abbé C* de Georges Bataille? », qui distingue le récit de la guerre de celui sur la Résistance chez l'auteur (*Écrire la guerre, écrire le conflit*, Lille, Université Charles de Gaulle — Lille III, 2016, p. 259-269).
[2801] *CDG*, p. 158.
[2802] *Ibid*., p. 159 et 190.
[2803] Au sens, donc, de « l'embarquement » (voir, sur ce terme et sa signification pascalienne, B. DENIS, *Littérature et Engagement*, *op.cit*., ainsi que K. KIRKPATRICK, *Sartre and Theology*, *op.cit*., p. 86).
[2804] *Ibid*., p. 146.
[2805] *Ibid*., p. 253.

Pas d'engagement donc dans l'infanterie. À côté de la problématique question du salut spirituel en temps de guerre, cette autre forme de salut, éviter de mourir au combat, n'est pas négligeable[2806]. Elle est d'ailleurs la condition d'un engagement contre l'Occupation et la collaboration — pour la Résistance[2807]… Cela suppose de produire un arsenal de moyens nécessaires à l'écriture du mal dans ce qu'il a, à la fois, de plus insoutenable et de plus concret.

β. Images du mal : destruction, invasion, combat

Dans *Un tout autre Sartre*, François Noudelmann s'interroge sur la thématique du mal chez Sartre. Il se demande si l'auteur du *Saint Genet* aurait écrit sur le mal s'il n'avait pas rencontré l'auteur des *Bonnes*[2808]. Drôle de question, dont la stratégie s'éclaire par le désir de l'audace. Mais on ne saurait prendre un tel risque sans sacrifier une partie des textes et de la critique sartriens. Au lieu de prendre à rebours les écrits sur « Sartre, écrivain du mal, 1924-1952 », on doit plutôt reconnaître avec eux une exigence de donner *toute sa place* au mal — ni plus, ni moins —, dans ses différentes manifestations. Mal mystère, mal sacré ; mal métaphysique, valeur du mal ; mal du Diable, mal politique : les expressions sont plurielles et elles invitent à voir une humeur de l'écriture sartrienne qui n'a rien de simplement optimiste. Le parallèle est à souligner avec l'athéisme, car l'optimisme de Sartre, s'il est, est lui aussi un exercice de combat qui suppose d'ouvrir grand les yeux sur la réalité des maux[2809]. Comme d'autres l'ont fait avant lui — Malraux, Bataille?

β. 1. Détruits : témoignages

Le mal est inévitable : les enfants de 1914-1918 ne peuvent pas le nier… quoiqu'ils puissent l'aborder autrement. À l'inverse de l'approche malrucienne, la question du mal, chez Sartre, se pose moins en termes d'âme qu'en termes de choix. Les protagonistes des romans sartriens ne se demandant pas tant ce qu'ils peuvent faire de l'âme qu'ils n'envisagent leur responsabilité vis-à-vis des maux du monde. Certes, le mot « âme » est présent dans le titre et le texte de *La Mort dans l'âme*. Il se trouve aussi dans les deux premiers volumes des *Chemins de la liberté*. Nonobstant, Sartre l'emploie surtout pour faire entendre en lui, avec lui, sa propre mort(« j'ai perdu mon âme, pensa [Mathieu] avec joie »), ou son caractère péjoratif (« [la] *petite* âme affolée » d'Ivich).

[2806] Elle a une place de choix dans l'hellénisme (cf. Homère, *Iliade*). La guerre donne le cadre d'un « élément de danger immédiat » ; avec elle, les sens du grec *sôzô* qui prévalent sont « protéger », « préserver », « garder sa vie », « être sauf » (voir W. FOERSTER et G. FOHRER, op.cit., p. 2-3).

[2807] Cf. « La République du silence » (septembre 1944) et un commentaire chez J. IRELAND, dans *Sartre, un art déloyal. Théâtralité et engagement*, *op.cit*., p. 76 : « une réciprocité absolue est établie entre [la] vertu individuelle et [la] gloire collective […] le "nous" […] atteste l'investissement de l'auteur dans un écrit qui a la particularité de refigurer l'acte de solidarité dont il témoigne ». L'analyse d'Ireland est particulièrement intéressante pour la confrontation qu'elle propose entre cet article et le texte « Paris sous l'Occupation » (p. 76-81). Pour une approche contextuelle, en relation avec les *TM*, de Sartre avec la Résistance, on lira aussi H. DAVIES, *Sartre and* Les Temps Modernes, *op.cit*., p. 2-3.

[2808] F. NOUDELMANN, *Un tout autre Sartre*, *op.cit*., p. 14.

[2809] C'est « L'apprentissage de la réalité », voir les « Notes sur la guerre et sur la libération », *MÉA*, *op.cit*., p. 955-963, avec la notice de J. SIMONT. Voir notre développement sur les « maux » dans *La Nausée*.

Par ailleurs, on a de quoi justifier la reconnaissance d'une fascination pour le mal dans les écrits fictifs de Sartre. On a vu ses signes à plusieurs endroits des textes de jeunesse ainsi que dans les nouvelles du *Mur*. On a constaté aussi comment *La Nausée* s'emploie à pluraliser les formes du mal, à la fois pour amener la découverte de la contingence, et pour faire ressortir l'éclat (en demi-teinte) d'un salut par l'art. On peut voir, en attrapant le diable sartrien d'Emmanuel Godo par la queue, combien le personnage de Daniel, dans *Les Chemins de la liberté*, incarne un absolu démoniaque et fait proliférer la figure diabolique à travers ses gestes (actes/non-actes) et ses mots[2810]. Comme chez Bataille, l'écriture du mal déplace le récit sur le terrain d'une langue du mal. Les apparitions de Daniel sont nimbées de sacré (il est l'archange de Marcelle), elles convoquent un lexique du culte (avec les idées de ravissement et de pureté) et elles esthétisent, à la façon de pauses/poses sadiennes, les plongées dans les régions de l'enfer(le sens convoqué alors, celui de la séduction et du jugement, est le regard).

Mais si l'intensité de ces moments rappelle les tableaux des récits érotiques et si elle met en mouvement une *camera erotica,* pour érotiser les personnages et les lecteurs, elle n'en obéit pas moins à une fonction de *révélation*. Le sacré du mal est surtout un moyen de mettre en lumière un pan de la réalité, pour le donner à mieux voir, à mieux comprendre et à mieux affronter. L'objectif n'est pas de conduire l'acte de la lecture dans le labyrinthe du désir et du non-savoir (selon la méthode des récits batailliens), mais de l'orienter vers cette lucidité qui commande l'écriture sartrienne. C'est ce fil qui sert de guide dans les moments romanesques où Sartre désoriente la liberté des protagonistes et des consciences lisantes auto-captives. C'est l'exigeante et difficile lumière de la lucidité qui explique au moins en partie le premier choix du titre *Lucifer* pour la somme romanesque : « L'idée était de montrer que la lumière vient du Mal, qu'il faut choir dans le Mal pour y voir clair et ensuite redresser : Lucifer tire la lumière du Mal, tel était au départ le thème du roman ».[2811]

Tirer la lumière, porter la lumière : pas celle du bien, ni celle de la grâce, mais d'un regard clair. C'est une tâche que Sartre reconnaît dans les *Carnets*. Elle informe son activité d'écrivain avec le maître-mot du témoignage, impliquant des stratégies de mise au point et de cadrage, ainsi que des outils pour débrouiller le texte. Autre référence à un lexique religieux : le témoignage-martyre, avec la recommandation de lire dans ce martyre (par lequel l'écrivain adhère à sa propre disparition), la forme *ultime* du témoignage (par laquelle est sauvée la mémoire des événements et du texte qui les consigne)[2812].

Il revient donc à ce témoin de donner à percevoir ce que la guerre a détruit. C'est un point important qui marque ce que Sartre appelle son *apprentissage de la réalité*. Que l'on se place sur le sol du stoïcisme ou sur celui de l'idéalisme, on rate la « réalité terrible de destruction » du conflit[2813]. Avec et contre la

[2810] E. GODO, *Sartre en diable*, *op.cit*., p. 80-88.
[2811] Entretien de Sartre avec M. CONTAT et M. RYBALKA, *OR*, p. 1862. Voir aussi *FdA*, p. 337.
[2812] « L'Apprentissage de la réalité », *op.cit*., p. 956.
[2813] *CDG*, p. 199.

tentation perpétuelle de se récupérer, malgré tout, le soldat s'impose de rendre compte des multiples formes de cette destruction.

Elles touchent à la temporalité, puisque l'avenir est arrêté. Par là, le passé se trouve figé dans le temps d'avant, quand le présent reste rivé à la permanence bornée du conflit[2814]. Seule extension de durée entre septembre 1939 et ce qui précède : la revenance de la Grande Guerre par une rumination continue, faisant du conflit présent la séquelle d'un traumatisme national[2815]. Produit de l'attente, la Seconde Guerre mondiale est aussi un cadre d'attente, mais d'une attente qui n'en finit pas et qui instaure une confusion des instants au lieu d'une succession par projection. Confusion liée à un non-savoir général qui envahit les individus et le monde[2816]. Selon une image des *Carnets :* « [comme les autres] je n'attendais rien : les jours coulaient sur moi en mare visqueuse, j'étais inondé de temps. »[2817]

Avec les temps qui ne se distinguent plus, au point que la temporalité n'existe plus elle-même, ce sont les lieux qui perdent leur densité humaine. Les villes et les pays mentionnés (Forbach, Brumath, etc. ; la Turquie, l'Allemagne, etc.) le sont par rapport à des *manœuvres de destruction*[2818].

Sartre craint surtout la destruction de Paris. Celle-ci est essentiellement imaginée au terme d'une relativisation. Paris, après le séjour à Berlin, la mobilisation et la captivité, est une ville parmi d'autres, mais une ville chérie dont le passé grossit d'abord au fur et à mesure que la perspective des attaques militaires grandit[2819]. La mise en perspective est réalisée par le recours à l'image de la capitale en 1916 : Sartre, parti à La Rochelle, n'a « pas vu le Paris de guerre, les alertes, les bombardements [par les avions allemands et la] "Grosse Bertha" »[2820]. Lorsque l'analogie s'impose comme un moyen d'intelligibilité, c'est une singularité à la fois relative et absolue qui ressort. Singularité affective d'une subjectivité qui reconnaît sa part dans l'image du péril de la ville aimée : « La guerre de 39 sera par rapport à celle de 14 comme celle de 14 par rapport à celle de 70 […] idées de menaces apocalyptiques, 2000 avions sur Paris, etc. »[2821] La « drôle de guerre » apporte sa foule de « drôles d'images », autour d'une angoisse en même temps que d'un charme véhiculée par ce qui fut et qui demeure menacé : « Paris, sombre, avec des étoiles violettes au coin des rues, sa masse noirâtre au pied du Sacré-Cœur , etc. »[2822] En Alsace, la ville de cœur, cœur de la France, gagne en force symbolique : Paris est le symbole des menaces qui entourent l'arrière et qui peuplent l'espace onirique du prisonnier — « [Paris] m'est apparu dans son ambiguïté sombre, petit joyau en veilleuse […] grande cité nocturne abandonnée aux enfants terribles »[2823].

[2814] *Ibid*., p. 188 : « Mais aujourd'hui, ma vie s'est arrêtée, elle est derrière moi, morte ».
[2815] *Ibid*., p. 261.
[2816] *Ibid*., p. 201 : « […] on ne sait ce qu'il adviendra de soi dans le monde […] on ne sait ce qu'il adviendra du monde autour de soi ».
[2817] *Ibid*., p. 269.
[2818] *Ibid*., p. 149.
[2819] *Ibid*., p. 159.
[2820] *Ibid*., p. 193.
[2821] *Ibid*., p. 256.
[2822] *Ibid*., p. 324.
[2823] *Ibid*., p. 404.

Ce sont les récits des autres (Simone, Wanda, Pieter) qui nourrissent ce monde, entre rêves et cauchemars ; véhicules de la conscience captive d'un captif. Dans les *Lettres* échangées avec Beauvoir, Sartre affirme : « [Grâce à vos lettres] Paris existe de nouveau pour moi. Il est tout plein, tout plein de vous »[2824]. Il est vrai que Beauvoir, dès Sartre mobilisé début septembre 1939, s'attèle à raconter tout ce qui la frappe dans un Paris devenu *morne* et *sinistre*[2825]. Elle n'atténue pas la portée de ses mots lorsqu'elle écrit que la « continuité de vie » ressentie aux Ursulines a aussi pour envers une « quasi-certitude » triste : le Paris d'avant ne ressuscitera pas[2826]. Il n'est pas non plus question pour Beauvoir de parler seulement de la poésie rilkéenne de Paris sans présenter les *rites* du couvre-feu, des *canonnades*, des *fusées*, des *alertes*[2827]. La confrontation des *Lettres à Sartre* et du *Journal de guerre* du Castor souligne cette exigence d'authenticité dans les descriptions du « Paris-de Beauvoir-en guerre ». Par exemple, le 7 octobre 1939, dans les deux écrits, il est question du *cataclysme* parisien, entre la peur et la détresse partout présentes avec la prise de conscience d'un tragique beau, « profond et pur »[2828].

Mais la correspondance épistolaire, parce qu'elle est une écriture *duelle* à plusieurs égards (écriture-duo, écriture de l'absence-présence), favorise le jeu ambigu de l'imagination et de la vérité. Tandis que Beauvoir œuvre pour décrire fidèlement son Paris, Sartre évolue d'une vision abstraite de la ville (avec le détachement de l'abstraction), à une inquiétude rapportée à la vulnérabilité d'une production humaine, fût-elle celle d'un lieu à la devise *Fluctuat nec mergitur* (avec l'idée selon laquelle quelque chose qui est déjà fini peut finir tout à fait[2829]).

Le Paris fantasmé dans sa destructibilité informe un pays poétisé, comme on l'a vu. Non que Sartre en reste à ses images poétiques des villes auréolées par le sacré d'une finitude éprouvée[2830]. Le soldat parle d'un réel *être-dans-Paris*, qu'il interroge en ayant en tête l'article de Caillois. Paris, avec sa mort potentielle, questionne l'irréalisable de la mort de Sartre, tandis que Sartre se demande, au « Carnet XI », si la capitale de sa vie d'avant relève du mythe ou de la réalité. Le Parisien exporté à l'Est se fait aussi le témoin de sa propre expérience de Paris au cours de sa permission. La mort est là, à travers « la grande proportion des infirmes et des vieux » et le vide des rues/avenues/boulevards autrefois peuplés : « je sentis Paris comme une ville exsangue, qu'une hémorragie avait vidée de tous ses hommes […] une ville d'hommes sans avenir [au destin] […] arrêté comme celui des morts […]. Oui, Paris m'à fait l'effet d'un caveau de famille »[2831] .

Touchant Paris, la mort tantôt imaginée avec le charme de la vulnérabilité, tantôt constatée comme une progression moribonde, consomme la mort des souvenirs en ses lieux, autrefois lieux de vie. Le Paris

[2824] *LCI*, p. 372, cf. aussi p. 304 ainsi que L. LAZAR, art. cité, p. 93.
[2825] *LaSI*, p. 83, p. 87-88.
[2826] *Ibid*., p. 167.
[2827] *Ibid*., p. 261, 263 et 298.
[2828] *Ibid*., p. 167 et *JG*, p. 80
[2829] Voir les lettres du 9 septembre et du 9 octobre 1939.
[2830] Comme celle qu'il écrit au sujet de Venise, ville couverte de « housses » et de « mousses » — l'après d'une fête finie ouvrant sur un jour de mort sans fin (*CDG*, p. 204).
[2831] *Ibid*., p. 480-481.

d'avant est enterré sans être oublié. Les notes des *Carnets* réactivent des souvenirs demeurés à l'état latent, en rappelant les moments de ce qui n'est plus. Le rêve éveillé de la réminiscence a le mérite de la lucidité quand son auteur-spectateur y revient. Sartre observe combien sa ville de l'avant-guerre n'est plus, et c'est là une condition pour laisser s'exprimer simplement le désir que Paris ne meure pas pour pouvoir « revoir les gens et […] revoir Paris »[2832].

Lors la rédaction du *Sursis*, l'écrivain synthétisera ces impressions. Dans sa restitution des événements du 23 septembre 1938, en suivant le personnage de Brunet, le narrateur mentionne la double évidence des menaces de la guerre, « au fond de cette inconsistance lumineuse », et de la fragilité de Paris, « la belle ville cassable »[2833]. La riche image de *l'explosion fixe*, à travers laquelle les passants marchent (mais sans la voir), dit bien les impressions contrastées d'un homme en guerre qui doit affronter les rythmes de son imagination, de ses craintes et de ses observations. C'est la dynamique, à la fois mouvante et figée, des *chutes arrêtées* de la ville qui donne l'écho de tout ce qu'inspirent à Sartre les images et perceptions de Paris en ruines[2834]. Ce passage trouve une résonance avec le début de *La Mort dans l'âme*, une fois la capitale occupée. Gomez, exilé à New York, se dissocie de sa vie américaine pour s'imaginer au centre de Paris, entre la Concorde et la Madeleine. C'est le même parcours que celui de Brunet, avec un imaginaire qui confirme des explosions non plus en suspens, mais potentielles voire réelles :

> J'arpentais Paris, la rue Royale est déserte, la place de la Concorde est déserte, un drapeau allemand flotte sur la Chambre des Députés, un régiment de S.S. passe sous l'Arc de Triomphe, le ciel est piqueté d'avions. Les murs de brique s'écroulèrent, la foule rentra sous terre, Gomez marchait seul dans Paris. Dans Paris, dans la vérité, dans la *seule* Vérité ; dans le sang, dans la haine, dans l'échec et dans la mort.[2835]

Le 27 septembre 1938 la mort de Paris (« Paris était mort ») est confondue avec la mort de l'homme (« l'homme était mort »). Les excursions réflexives de Mathieu sont l'occasion d'un retour sur les pensées ambivalentes de Sartre en guerre : à quoi bon vivre si Paris brûle, et à quoi bon tenter de sauver Paris si la vie est déjà morte et si la ville n'est « déjà plus qu'un grand cimetière de rues »[2836]? D'une semaine (le 23 septembre) à l'autre (le 30 septembre), les perspectives changent avec des points de vue qui refusent la fatalité et qui sont également une injonction à refuser la mort de la ville et de la vie : « Ils [Les Allemands] prendraient Paris mais ils ne le détruiraient pas », « il allait falloir vivre »[2837]. Pas de prophétie à rebours mais un souci de reprendre avec exactitude les sentiments confus produits par l'imminence d'une destruction qui n'est pas, mais qui pourrait être, dans un sursis permanent rappelant celui de l'existence elle-même, en particulier dans la situation de guerre.

[2832] *Ibid*., p. 647.
[2833] *S*, p. 749-750.
[2834] *Ibid. :* « Et tout s'était mis à tomber, il avait vu les maisons comme elles étaient pour de vrai : des chutes arrêtées […]. La mort est inscrite dans les hommes, la ruine est inscrite dans les choses […] ».
[2835] *MdA*, p. 1162.
[2836] *S*, p. 1042, 1044 et 1055.
[2837] *Ibid*., p. 1042 et 1133.

En guerre, la mondanité des villes et des territoires semble disparaître, en même temps que l'ustensilité des objets est renversée. Si tout est pensé à travers le prisme de la destruction, c'est parce que la destruction est le sens dernier, ou la fin ultime, de tous les objets du monde de la guerre :

> Cette auberge, ce marteau, de clou, ce toit servent toujours d'abord à protéger, mais cette protection elle-même n'est là que pour la destruction. Tout ceci n'est pas une argumentation logique, cela se sent sur les objets […] [ils acquièrent] un sens sinistre et secret de destruction.[2838]

La destruction s'entend au sens du *renversement*. Elle vaut pour l'être humain, capable de constater les étapes d'un processus qui l'intègre et l'excède à la fois. Les deux formes déjà évoquées (destruction du temps, destruction des lieux et des objets) se retrouvent dans ce mouvement général consistant à « renverse[r] l'être dans-le-monde de l'homme »[2839]. Renversement par la mise à mort. Les civils bombardés et les hommes tombés au combat ont perdu leur « être des lointains ». La remarque vaut pour quiconque, même pour l'ennemi fantasmé comme victorieux. Dans le « Carnet III », Sartre reprend les mots d'un tract allemand ramassé par un paysan : « Au printemps prochain personne ne se souviendra plus ni des feuilles mortes, ni des poilus tués, la vie passera sur nos tombes. »[2840] Mots qui parlent davantage des morts de la guerre que les propos édulcorés d'un humanisme à la Gide. Le tract dit quelque chose de la condition humaine en tant qu'elle est renversée aussi dans le fait de mourir — le symbole de la « tête de mort coiffée d'un casque » indique que l'homme est à la guerre à titre d'ustensile inhumain, il y est *pour mourir* puisqu'il est là *pour détruire*, dans le plan indéfini d'une guerre totale. Les journaux aident à aborder cette présence quotidienne de la mort, avec les lettres et la poésie. Sartre critique Dabit, « qui a passé ses dernières années à chier de peur devant la guerre future et a fini par mourir de la scarlatine »[2841].

À certains moments, le diariste appréhende poétiquement les rapports entre mort et dépouillement. Les rêveries sur Paris, par exemple, sont l'occasion d'une « poésie grise » — pour parler comme Beauvoir[2842]. Cette poésie est ponctuelle, à l'image des instants de joie ou d'extase sur lesquels Sartre revient, non sans distance, dans sa relecture du « Carnet I ». L'écriture poétique retrouve-t-elle, par là, des lettres de noblesse, relativement au constat d'une forme d'inanité qui frappe les essais les plus métaphysiques? Selon Gilles Ernst, « [n]on qu'au tribunal de l'Infini, la poésie soit lavée du péché d'écrire qu'elle partage avec le récit et qui la rend encore moins innocente que lui car, d'emblée éloignée de la lumineuse rhétorique du Possible et mieux ouverte au silence de la Négativité, elle finit toujours par parler trop bien. »[2843]

Il est vrai que Sartre touche à cette poésie de la mort davantage par des impressions sensibles (surtout visuelles, voire picturales) que par des mots. Mais cette précision — « Je vois en ce moment… »[2844] — n'est pas sans rappeler une affinité avec le silence et la saisie silencieuse de l'être — antérieur à toutes les

---

[2838] *CDG*, p. 148.
[2839] *Ibid*., p. 248.
[2840] *Ibid*., p. 307.
[2841] *LCI*, lettre du 23 septembre 1939.
[2842] *JG*, p. 146.
[2843] G. Ernst, *Analyse du récit de mort*, *op.cit*., p. 50-51.
[2844] *CDG*, p. 205.

productions de signification. D'où cette importance singulière d'une *poésie de la guerre* chez Sartre : « la poésie conserve son privilège relatif au regard de la mort […] [elle] enseigne au récit l'art de faire un peu mieux silence »[2845]. Un privilège qui n'altère pas la force des témoignages des morts de la guerre dans les écrits fictifs. La longue note du 3 octobre 1939 s'achève ainsi sur un extrait du récit d' Helen Zenna Smith, *Pas si calme* (1930) qui relate le vécu de six Anglaises chargées de récupérer les corps des victimes de la Grande Guerre. Sartre avoue : « une peur effroyable […] me prit […] [en lisant sa] description des soldats brûlés par un lance-flamme, qui "ont la face comme du mou de veau cru" ».[2846]

Avec plusieurs moyens textuels, les *Carnets* tentent de présenter la guerre dans les destructions plurielles qu'elle produit. La démarche donne au texte un statut singulier, puisqu'il y va d'une conservation — le témoignage de ce qui détruit et de ce qui est détruit — réalisée au sein d'une négation totale du monde humain. Par cette voie de l'écriture, le témoin dévoile les signes concrets d'une thèse qui aurait pu paraître bien abstraite : la guerre est le Mal absolu, celui-là qui donne sa profondeur et sa gravité au mot de Sartre, avoir le *devoir de sauver sa peau*…

Pour lors, pas d'engagement compris au sens fort, mais une œuvre de témoignage par laquelle le soldat se reconnaît engagé dans monde en guerre qui n'est pas qu'un objet analysable, mais le milieu même d'une écriture se faisant avec lui[2847].

β. 2. Allemagne, Allemands

Sartre, témoin de la guerre et du mal de la guerre, présente les maux selon plusieurs figures. Le mal vient aux hommes par les hommes. À la façon des choses du monde, il se livre *par profils*, selon des dimensions multiples, et *non sans mystère*.

Le *mystère*, ici, ne nous renvoie pas au divin, mais à ce qui résiste aux évidences de la raison[2848]. Il est à penser en matière d'origine ou de moment antéhistorique/anhistorique ; il se révèle comme la manifestation de la face sombre de l'existence. *Mystère* ou ce autour de quoi le récit *tremble*, se disloque, s'éclate et s'écarte. Que de ressources et d'efforts à déployer pour l'atteindre le plus authentiquement possible[2849]… Le mal, dans les écrits de Sartre en temps de guerre/sur la guerre, apparaît comme ce défi qui met en mouvement l'écriture du journal, de la correspondance et de l'œuvre romanesque. Si le mal est une *apparence* (toujours suspecte par rapport à l'être et par rapport au vrai), c'est par la voie de la figuration la plus concrète qu'il sera possible de mieux le cerner. Ce sera aussi par le recours au mythe, et, enfin, par un va-et-vient constant entre les points de vue et la réalité. Ces effets de distance participent d'un réalisme critique sans historicisme, qui a le mérite de livrer le plus adéquatement possible la *saveur* des événements et de donner à sentir la singularité à la fois toute relative et absolue des maux d'une époque.

[2845] G. ERNST, *Analyse du récit de mort, op.cit*., p. 51.
[2846] *CDG*, p. 205.
[2847] Cf. G. IDT, « L'engagement dans "Journal de guerre I" de Jean-Paul Sartre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXX, n° 3, juillet-septembre 1996, p. 386. On se reportera aussi à F. WALSH, « Lecture, écriture de soi et engagement de l'écrivain. Autour de Sartre lecteur du *Journal* de Gide durant la drôle de guerre », *Figura,* n° 35, 2014, p. 76-77.
[2848] I. MURDOCH, *Sartre, un rationaliste romantique*, *op.cit*.
[2849] Voir *Mal*., p. 89 ; ainsi que G. AGAMBEN, *Le Feu et le Récit*, Paris, Payot & Rivages, 2015.

De qui se sauver, en temps de guerre, sinon de l'adversaire? La guerre (= *le Mal absolu*), ne devrait-elle pas être le fait d'un ennemi total? Et le salut ne se trouve-t-il pas avant tout dans la victoire, seule issue envisageable pour restaurer la paix?

Les *Carnets* donnent des réponses nuancées à ces questions. Dans le vécu d'un conflit, même si « la guerre est un manichéisme »[2850], rien n'est tout à fait évident ni vraiment certain. L'écriture du journal (qui est aussi un lieu et mouvement de mise en œuvre des *Chemins de la liberté*), réalise le projet de présenter le plus justement possible la singularité du conflit dans toute sa dimension de non-savoir[2851]. Sartre ne se voit pas comme un « Thucydide de la drôle de guerre ». Il ne prétend pas faire un travail d'historien en quête de preuves objectives. En conséquence de cela, les *Carnets* n'ont pas la prétention de livrer *la* vérité de la guerre, mais plutôt celle de montrer comment quelqu'un, qui ne « cro[yait] pas vraiment à la guerre »[2852], peut se retrouver en guerre et tenter, par la pensée, par l'écriture et par les actes, de ne rien négliger de cet être-en-guerre. Du coup, l'enjeu n'est pas celui de la cohérence, la catégorie n'est pas celle de la rationalité. Les visions sartriennes du salut et du mal, rattachées à l'Allemagne et aux Allemands, ne vont pas plus dans le sens d'une homogénéité que dans celui d'une essentialité. Au contraire, comme l'a suggéré M. Braganca dans sa thèse de doctorat[2853], Sartre construit des points de vue multiples — tantôt en collusion, tantôt en collision, les uns avec/contre les autres. Ces points de vue concernent notamment les représentations des Allemands. Leur canevas est considérable, le plan textuel du corpus (journal et trilogie/quadrilogie) se combinant à un imaginaire personnel, autant que collectif, fait de nombreuses traces.

Une lecture croisée de passages des *Carnets* et de descriptions des *Chemins de la liberté* dévoile des enchevêtrements et des flous, des prises de position radicales et des atténuations. Ces résonances, multiples et complexes, contribuent à montrer qu'un certain caractère insaisissable des Allemands va de pair avec l'impossibilité d'approcher la guerre indépendamment des failles de la mémoire, des rumeurs et des affects. Si les Allemands sont bien des êtres des frontières, pensés par rapport aux frontières territoriales (l'Alsace, la Lorraine, l'Autriche, la Tchécoslovaquie, la Pologne), c'est aussi en un sens historique, avec une frontière poreuse entre la Seconde Guerre mondiale et les autres conflits franco-allemands (1870-71 et 1914-18)[2854].

Mais… « [o]ù sont les Allemands », au juste*?* La question est posée dans le journal « La mort dans l'âme »[2855]. Le diariste poursuit :

> Devant Paris? Dans Paris? Est-ce qu'on se bat dans Paris? […] je vois un café de la place Saint-Germain-des-Prés où j'allais quelquefois. Il est plein à craquer et les Allemands sont dedans. Je ne vois pas les Allemands — depuis le début de la guerre, je n'ai jamais pu *m'imaginer* les Allemands

[2850] Ce que Sartre reconnaît dans *QL*, *SIII*, p. 71.
[2851] *CDG*, p. 939.
[2852] Selon la lettre à L. VÉDRINE de fin août 1939.
[2853] Sur *La Représentation des Allemands dans le roman français de l'immédiat Après-Seconde Guerre mondiale*. La thèse a été soutenue en 2010 à la Queen's University of Belfast.
[2854] *Ibid*., p. 4 : « […] la trilogie [de Sartre] aide à comprendre combien la réalité des Allemands pouvait être difficile à appréhender — non pas *en dépit de* mais à cause des conflits précédents entre France et Allemagne ». On indiquera également l'ouvrage de G. PISTORIOUS, *L'Image de l'Allemagne dans le roman français entre les deux guerres*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1964. L'auteur y montre, en convoquant Romains et Giraudoux comment les rapports de la France à l'Allemagne étaient complexes du fait de cette histoire conflictuelle — avec la double idée d'une opposition radicale et d'une indépendance impossible.
[2855] Il correspond au « Carnet XV », dont Sartre a jeté la plus grande partie au moment de son transfert à Trèves. Les feuilles conservées (récit des journées du 10 juin au 20 août 1940) ont paru en 1942 dans la revue *Messages*. Sur le contexte de la perte et de l'édition, voir M. CONTAT et J. DEGUY, « Les *Carnets de la drôle de guerre* de Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », art. cité p. 22-23.

> — mais je sais qu'ils sont là. Les autres consommateurs ont l'air en bois. Chaque fois que l'image revient, c'est comme un coup de couteau.[2856]

Œuvre de témoin, cette note du 11 juin 1940 révèle « l'expérience du soldat en déroute ». Elle est écrite selon le projet — Michel Contat et Jaques Deguy l'ont montré — de rédaction d'un « journal fictif vrai »[2857]. Le témoignage proposé présente une synthèse de pensées suscitées par la peur, dont la complexité est suggérée par la confusion de différents types d'image. Image-souvenir d'un lieu ; image irréelle, déréalisée, des Allemands ; image morte de la vie *en bois* dans la ville de Paris occupée. Par rapport aux Allemands, on constate ici la mobilisation d'une imagination qui ne s'avoue pas — « je n'ai jamais pu *m'imaginer* les Allemands » s'entend *perceptivement* au sens de : « je n'ai [pas] pu m'imaginer *réellement* les Allemands » —, tandis qu'elle fonctionne effectivement selon le régime de la présence et de l'absence à l'œuvre dans l'imaginaire. La peinture romanesque que réalise l'écrivain donne du relief à deux formes de salut déterminantes : celui, politique, par la victoire, interprété différemment d'une rive et de l'autre du Rhin ; celui, littéraire, par la captation singulière de l'ambiance d'un temps, exigeant d'en garder sauve la mémoire.

Sartre ne cache pas l'importance de l'imaginaire dans les rapports aux Allemands. Ces derniers sont vus comme une menace pour la paix et la liberté, dans une vision qui condense mémoire du passé et anticipation anxieuse, avec des perceptions subjectives qui portent aussi, en elles, les portraits des Allemands faits par les médias de l'époque[2858]. Fidèle et soumis à un tel bouleversement et à sa dynamique médiatique, notre auteur produit des représentations analogues à l'image utilisée par Valéry pour qualifier « [l'] existence et [la] psychologie des personnages [:] [des] vivants sans entrailles »[2859]. Les spectres d'une altérité irréductible : « Ils »[2860]. Altérité violente qui doit son origine partielle au diktat de Versailles, comme l'indique Elias Canetti dans *Masse et Puissance* : « les grands mots d'ordre du national-socialisme, à l'exception de ceux qui concernaient les Juifs, [viennent de là] […] : le "troisième Reich", le "salut par la victoire" et ainsi de suite. »[2861]

Pareille production imaginaire est à rattacher à l'ensemble des mystifications de la drôle de guerre, dénoncées dans la relecture du « Carnet I »[2862]. Elle peut aussi être mise en lien avec *la manière* d'écrivain d'aborder la période 1939-45, dans un écriture que Sartre présente sous la lumière d'un réalisme particulier et paradoxal — travaillé par le martyre et le témoignage[2863]. Un réalisme qui imagine. Par exemple, en appréhendant la *vraie* guerre derrière la drôle de guerre, le météorologue conçoit les stratégies

---

[2856] « La mort dans l'âme », repris dans *ÉdS*, p. 642. Sartre souligne.
[2857] M. CONTAT et J. DEGUY, « Les *Carnets de la drôle de guerre* de Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », art. cité, p. 22.
[2858] Le personnage de Gros-Louis, dans *Le Sursis*, est particulièrement révélateur de l'« ambiance » médiatique et de la mémoire collective de l'époque — il est analphabète, mais il sait contre qui et pourquoi, en partie, la France est en guerre (*S*, p. 994).
[2859] P. VALÉRY, *Tel Quel*, *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 569, cité par Ph. HAMON dans « Pour un statut sémiologique du personnage », *Littérature*, n° 6, mai 1972, p. 86-110, p. 86.
[2860] Celle-là que représente Sartre avec *Huis clos* dont le titre originel (*Les Autres*) renvoie à ce contexte politique (*confer* la notice de la pièce par J.-F. LOUETTE, *TC*, p. 1301).
[2861] E. CANETTI, *Masse et Puissance*, trad. de l'allemand par R. ROVINI (1966), Paris, Gallimard, 1990, p. 193.
[2862] « Relecture du *Carnet I* », p. 943.
[2863] « L'apprentissage de la réalité » (notes sur la guerre et sur la libération) », p. 956. On ne soutiendra donc pas la thèse d'une dissociation radicale entre « littérature de lucidité » et « littérature d'imagination » (celle de G. PICON dans son *Panorama de la nouvelle littérature française*, Paris, NRF, 1960, p. 100-101, rappelée par G. IDT dans « *Les Chemins de la liberté* : les toboggans du romanesque », art. cité, p. 75).

adverses : « rester sur la défensive à l'Ouest, achever leur guerre à l'Est et venir nous offrir ensuite la paix »[2864].

Sartre suggère aussi que la vision de l'ennemi n'est pas étrangère au surnom qu'on lui donne. Le passage des « Boches » aux « Fritz » dit un changement de représentation[2865]. Le « Boche », c'est le laid : l'incarnation physique et symbolique du « vilain » pendant la Grande Guerre. Le « Fritz », c'est la réduction des Allemands à un prénom qui symbolise un désir d'hégémonie territoriale — en souvenir de Frédéric II de Prusse, *der alte Fritz*, roi conquérant — avec lequel résonnent les manœuvres politiques du Troisième Reich (objectif : changer la défaite en victoire). Enfin, dans une note datée du 3 octobre 1939, le diariste rapporte les échos de son regard sur le conflit franco-allemand à la lumière de ses souvenirs : les « Boches » ont volé l'Alsace, d'où l'inscription sévère d'un esprit revanchard[2866]; mais l'Allemagne, la langue et la philosophie allemandes sont aussi le lieu d'un attachement culturel particulier[2867], générant autrement un réel « dégoût pour la guerre »[2868].

Entre une guerre et l'autre un changement est suggéré, cependant qu'une figure de la répétition est ressentie comme une *revenance* dont le fantôme contamine les représentations des Allemands[2869]. Le personnage de Brunet le reconnaît dans *La Mort dans l'âme* : puisque sa génération n'a pas pu se battre, elle n'a pas pu passer l'épreuve initiatique du feu afin de se libérer de la hantise des esprit de la Grande Guerre [2870] ; les jeux sont ainsi faits pour tous et chacun est voué, comme des enfants éternellement rivés à l'enfance, à reproduire les stigmates du passé.

Toutefois, ces productions de l'imagination, par l'absence, par la langue et par les récits, ne vont pas tant dans le sens d'une haine des Allemands et de l'Allemagne que dans celui d'une confusion. Ainsi, au moment d'affronter les Allemands, Mathieu en produit une image hybride qui véhicule l'idée d'une inhumanité de l'ennemi. Les opposants ont des « yeux de surhommes et d'insectes » ; ils sont des « cavaliers surnaturels » ou encore des machines à tuer qui « roul[ent] avec des saccades mécaniques »[2871]… Toutefois, pendant l'affrontement, l'enseignant-combattant perçoit les traits d'un *visage* allemand, lorsque la mort fait

---

[2864] *CDG*, p. 157.
[2865] *Ibid*., p. 176.
[2866] Comme le remarque Cl. Digeon, il y a bien un « fait fondamental de la défaite » de 1871 (cf. Cl. DIGEON, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914*) [1959], 2e édition, Paris, PUF, 1992, p. 3). Reste que ce fait n'est pas à dissocier d'un « complexe psychologique » produit autour de l'Allemagne (*ibid*., p. 1) ; pas à séparer non plus d'une construction mythique et rhétorique. Sur ces deux derniers aspects, cf. J.-M. CARRÉ, *Les Écrivains français et le mirage allemand. 1800-1940,* Boivin & Cie, 1947 et J. GRÉVY, *La République des opportunistes. 1870-1885*, Paris, Perrin, 1998.
[2867] Voir le début de l'article déjà cité de G. CORMANN et G. DASSONNEVILLE (« Traduire la *Psychopathologie générale* : Sartre avec Lagache et Aron, face à Jaspers »).
[2868] *CDG*, p. 194-195.
[2869] Sur le terme « revenance », on renverra à J.-F. HAMEL, *Revenances de l'histoire. Répétition, narrativité, modernité*, Paris, Éd. de Minuit, 2006, p. 7-8.
[2870] *MdA*, p. 1428 : « Ils comptaient sur la guerre pour les faire passer à l'âge d'homme […] ; c'était un rite solennel d'initiation, elle devait chasser l'autre, la *Grande,* la Mondiale, dont la gloire avait étouffé leur enfance ; elle devait être encore plus grande, encore plus mondiale ; en tirant sur les Fritz, ils eussent accompli le massacre rituel des Pères […]. Ils n'ont tiré sur personne, ils n'ont rien massacré du tout, c'est raté : ils sont restés mineurs et les Pères défilent devant eux, bien vivants ».
[2871] L'idée d'une *inhumanité* allemande est reprise plusieurs fois dans *MdA*, par exemple pendant cet échange entre Pinette et une jeune femme, où il est question d'opposer une vision de l'opposant (« ce sont des bêtes ») à une autre (« ce sont de bons soldats »), *MdA*, p. 1277. Cet imaginaire est exploité par S. ULLMAN dans *Style in the French Novel*, Cambridge, University of Cambridge, « At the University », 1957, p. 33-34.

éclater la vraie vulnérabilité et l'humanité, malgré tout, de celui qui avait été assimilé à une individualité de bête ou d'objet technique[2872].

Il est remarquable aussi de constater que, dans les seuls développements du « Carnet I », les renvois à l'Allemagne n'ont rien d'une stricte assimilation des Allemands au *Mal* ; rien non plus d'une fascination ambiguë pour la puissance de la nation allemande. Il est surprenant de trouver, dans les descriptions des opposants, des adverbes tels que « gentiment » et des tournures négatives signifiant un refus de se battre[2873]. Sans doute est-ce là un effet de la tentation sartrienne de tourner en dérision tout ce qui incarne la force[2874]. On est loin d'un Drieu la Rochelle qui n'hésitait pas à assimiler la beauté à un « redressement de toutes les forces » et à reconnaître cette belle synthèse dans un certain être-allemand[2875]. Si le personnage de Daniel est, lui, fasciné par la beauté du mal et des mâles allemands pendant l'Occupation, et si, à travers son regard, Sartre introduit une esthétisation de la puissance militaire, il importe de constater que ce n'est pas un point de vue qui l'emporte sur les autres. Avec cette perception, l'écrivain reprend plutôt des motifs d'une mythologie et d'une érotisation du nazisme. Le beau soldat allemand est un *type* : il ne faut pas le négliger[2876]; mais il *n*'est *qu*'un type : il ne faut pas succomber à l'attrait d'une généralisation séduisante. Aussi, à ce niveau également, le personnage de Daniel sert-il de garde-fou. Avec lui, on peut comprendre l'attrait de « l'esthétisation de la politique » et de « la jouissance esthétique » de la guerre[2877] ; cette compréhension étant permise justement par la distance que Sartre délimite vis-à-vis du personnage-archange, notamment en inscrivant en lui une scission telle qu'il n'adhère ni à lui-même, ni à ses désirs…

Le décalage montre l'absence de référence romanesque par l'absence de personnages parfaitement *référentiels* [2878] . Loin de constituer une menace pour le roman, cet effet-*distance* est lui-même romanesque[2879]. Il offre à Sartre de répondre à la question posée dans le journal « La mort dans l'âme » — « [o]ù sont les Allemands? » — mais aussi de peindre « une vision fantastique de fin du monde », symbolique des angoisses de chacun des contemporains. Dimension fantastique ou mythique par laquelle le romancier s'autorise à ne pas en rester au constat du peintre Gomez : « On ne peut pas peindre le Mal »[2880]. À l'inverse, l'écrivain parvient à peindre le mal, dans un tour de force esthétique qui réussit à la fois à le faire sentir dans ses manifestations diverses, et à exprimer une victoire, par cette compréhension, 1° sur le péril du temps d'avant (le mal de 39-45 n'a pas étouffé l'art ni la littérature), 2° sur le péril de l'antériorité

[2872] M. BRAGANCA insiste avec raison sur la place importante du visage dans l'extrait : de l'absence à la présence, c'est dans le combat lui-même, plutôt que dans ses préludes, que l'humanité de l'opposant peut se dévoiler.
[2873] *CDG*, p. 204 : « […] *nous ne voulons pas nous battre contre des Français* » ; et p. 259 : « [l'ennemi] ne tire pas »
[2874] Voir les procédés de ridiculisation des sursauts de virilité de Lucien dans « L'enfance d'un chef ».
[2875] On peut lire dans *La Comédie de Charleroi* cette exultation : « j'adorais les Allemands ».
[2876] Même chez Beauvoir, dans *Le Sang des autres* : « Ils étaient tous grands et blonds avec ces visages roses ; ils marchaient d'un air grave, sans regarder autour d'eux, à pas durs comme l'acier. Vainqueurs […]. Les vainqueurs. Les maîtres. Ils étaient jeunes et souvent beaux ; leurs uniformes sans tache dégageaient leurs cous musclés […] » (Paris, Gallimard, 1945, p. 187 et 192).
[2877] Cf. W. BENJAMIN, « L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique » [1935], *Œuvres*, III, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2000, p. 113. Sur la politique esthétisée du fascisme — « la continuation de la guerre par d'autres moyens, la guerre elle-même [devenant] la continuation de l'art par d'autres moyens », cf. D. HOLLIER, *Les Dépossédés*, *op.cit*., p. 194.
[2878] Voir V. JOUVE, *L'Effet-personnage dans le roman*, Paris, PUF, 2008, p. 9.
[2879] Selon la thèse de G. IDT dans l'article « *Les Chemins de la liberté* : les toboggans du romanesque », art. cité, p. 84.
[2880] *MdA*, p. 1160. Sur cette affirmation, voir les développements de S. ASTIER-VEZON, entre autres dans « L'émotion picturale : bonheur ou nausée? », *ÉS*, n° 15, 2011, p. 44. Sur Gomez tiraillé entre ce constat, la critique d'un « optimisme foncier de l'art » (incarné par Ritchie) et l'exigence de consacrer le tout de la vie à la peinture, voir Y. HAMEL, *op.cit*., p. 177-179.

devenue temps du passé (le passage en accéléré d'une époque à une autre n'a pas fait tomber le monde d'avant dans l'oubli).

La scission interne aux personnages des *Chemins de la liberté* participe largement de cette victoire. Elle va de pair avec l'ambiguïté et avec l'ambivalence. Sartre en joue. C'est une manière de rapporter, à l'écrit, une confusion présente tout autour et au-dedans de soi[2881]. Confusion qui baigne elle-même dans l'incertitude vis-à-vis des motivations de la guerre. Il n'est pas sûr que les Français se battent ni pour sauver la démocratie, ni pour sauver l'avant-guerre, ni pour « défendre la France contre l'Allemagne », ni même pour sauver la paix[2882]. La vision de l'Allemagne est brouillée par l'expérience vécue du conflit : « c'est la valeur de cette guerre particulière qui échappe »[2883]. Et si le mépris et la haine des Allemands sont exprimés par des personnages — par exemple par Mimile dans *Le Sursis*, au moment du discours d'Hitler au *Sportpalast* de Berlin —, au point que ceux-ci sont vus comme *des damnés*, tous les protagonistes ne s'en tiennent pas à une telle approche.

Le lundi 26 septembre 1938, Boris traduit le discours du chancelier et s'interroge sur son propre destin en guerre pour reconnaître : « ça n'est pas une question de nationalité, c'est une question d'âge » — les Allemands, comme les Hongrois, les Français, etc., sont « promis à la même guerre […] [à la même] mort violente ». À travers le discours contre Benès se trace, pour le jeune homme, le cercle d'une communauté de contemporains soumis à un événement qui les sanctionnera sans distinction.

L'effet des mots d'Hitler n'est pas le même sur Ella, la fille de Birnenschatz, qui se dit agressée par une voix lourde de toutes les morts qu'elle justifie et qui, à l'image de Dieu ou du diable, est l'incarnation d'un être et d'un regard omniprésents et omnipotents : « La voix était là, énorme, la voix de haine ; l'homme était contre Ella. La grande plaine d'Allemagne, les montagnes de France s'étaient effondrées, il était tout contre elle, sans distance, il se démenait dans sa boîte, il me regarde, il me voit. »[2884]

Hitler, *le Mal absolu*? *Le Sursis* multiplie les perspectives et intègre le Führer à la longue liste des protagonistes. En décrivant les émotions d'Ella, l'auteur-narrateur dévoile une approche qui diabolise effectivement le dictateur. L'invasion commence avec « La voix », sujet grammatical et sujet-subjectif, qui *est* dans et par sa présence (radiophonique) active. La puissance d'Hitler y est d'autant plus « énorme », au sens de « fantastique », qu'elle relève de l'absence. Les mots du chancelier viennent de loin et sont intouchables à la façon du Verbe divin. Ils reçoivent leur aura spectrale de tous les postes de radio qui les transmettent. *Un spectre hante l'Europe* et suscite une peur bien réelle[2885]. L'extension est autrement effroyable que la voix est « *de* haine », sans article. L'élision fait de la voix l'incarnation d'un *mal de haine* et rend compte des émotions d'Ella…

… « l'homme était contre Ella ». La préposition, signifiant un choc, a une fonction expressive-impressive et un aspect métonymique (elle dévoile, par contiguïté/continuité, la guerre à venir). Le

[2881] Synonyme d'une dissolution ou d'un « éclatement » des repères (littéraire comme philosophique) traditionnels. Cf. G. IDT, « *Les Chemins de la liberté* : les toboggans du romanesque », art. cité, p. 86.
[2882] *CDG*, p. 257-259,
[2883] *Ibid*., p. 259.
[2884] *S*, p. 1020.
[2885] Voir J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, *op.cit*., p. 168, *sqq*.

« contre » peut aussi être interprété comme une contraction du « tout contre » (ce qui, 1° appuie le caractère cinétique de la description, 2° consonne avec une sexualisation d'Hitler, et 3° prépare la scène du quasi viol d'Ivich décrite avec l'invasion de la Tchécoslovaquie).

La suite révèle géographiquement le bouleversement de la jeune fille. Plus de repères géomorphologiques, plus de repères spatiaux[2886]. L'ensemble produit une situation de vulnérabilité dont l'intensité est accentuée par les différents cadrages du texte. Déplacement des plaines aux montagnes, des montagnes à la « petite boîte ». Transformateur fantastique, le véhicule radiophonique est une machine à abolir la distance physique (d'où la suggestion d'une voix menaçante qui envahit tout). Avec cette évolution, le passage crée une spatialité signifiante (par l'expression) et une spatialité signifiée (par son contenu)[2887]. Il a valeur d'hypotypose : en dévoilant l'espace imaginaire d'Ella, il condense un faisceau de représentations modelées par la voix d'Hitler et par la situation géo-historique[2888].

L'ensemble de cet épisode narratif contribue à transmettre à la lecture un sentiment pesant de terreur face au mal hitlérien. Ce sentiment est d'ailleurs renforcé par les scènes qui encadrent l'extrait : les insultes de Mimile adressées à Hitler via le TSF (« Ta gueule! Ta gueule! »), faisant jouer un ridicule contre un autre ; Mathieu, qui laisse glisser ses pensées égocentrées devant « la mer […] bleue, calme »[2889]. Pour finir, les craintes d'Ella sont justifiées par les souvenirs et signes que la voix charrie. De manière discrète mais explicite, le narrateur présente les pensées d'Ella concernant les souffrances des juifs. Il rend compte ainsi de la menace réelle du nazisme et de la lucidité de certains de ses contemporains avant 1939 :

> [Ella] song[e] aux juifs qu'il a torturés, aux "milliers" de juifs qui "agonisent dans les camps de concentration", et à son cousin Dachauer, "avec ses paupières brûlées". Dachauer : difficile de ne pas penser à Dachau, le premier camp de concentration mis en place par le régime nazi, en mars 1933. […] selon *Le Sursis* il existe aussi quelque conscience du sort des juifs chez les Français non juifs, en 1938.[2890]

La lucidité signifiée n'enlève pas sa part de sacré à la scène. Sacré, oui, mais sacré gauche. Ella ressent effroi et attirance pour ce *Mal* absolu — *Mal*, 1° de la volonté mauvaise, 2° d'une absoluité relative aux choses *autres*, propre à l'altérité/hétérogénéité du *mysterium tremendum*[2891]. Les mots du Führer, *terreur* et *dissolution*, s'impriment dans l'esprit d'Ella comme les paroles d'un prêche diabolique qui dit et produit performativement une malédiction destructrice voire nihiliste[2892].

[2886] On pourrait utiliser, pour éclairer ces analyses, les développements de G. PRINCE sur le travail de l'espace dans les œuvres romanesques de Sartre (*Métaphysique et Technique dans l'œuvre romanesque de Sartre*, *op.cit*., p. 86-89).

[2887] Selon une distinction de G. GENETTE, voir « Espace et langage », dans *Figures I*, Paris, Seuil, « Points », 1966, p. 101-108 et « La littérature et l'espace », dans *Figures II*, Paris, Seuil, « Points », 1969, p. 43-48.

[2888] Sur l'hypotypose, on fait référence en particulier à deux textes d'U. ECO : *Dire presque la même chose* [2003], tr. fr. par Myriem BOUZAHER, Paris, Grasset, 2007, p. 230 et « "Les sémaphores sous la pluie" », dans *De la littérature*, tr. fr. par Myriem BOUZAHER, 2002, p. 235-254.

[2889] *S*, p. 1018 et 1021.

[2890] J.-F. LOUETTE, « *Le Sursis*, cas limite du roman historique », art. cité, p. 163.

[2891] Voir la communication de R. CAILLOIS sur la question du pouvoir (1937), reprise dans *Le Collège de sociologie*, sous la dir. de D. HOLLIER, *op.cit*., p. 189 : « la puissance sacrée […] [renvoie à une réalité] à la fois séduisante et redoutable ». Voir aussi R. OTTO, sur *Le Sacré et l'élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel* (1917) ; l'article d' A. DELAUNAY sur « Le numineux » pour *L'Encyclopédie Universalis* et D. HOLLIER, *Les Dépossédés*, *op.cit*., p. 116.

[2892] Cf. H. RAUSCHNING, *Hitler m'a dit* (1939), Paris, Fayard, « Pluriel », 2012 — texte lu par Sartre pour élaborer le personnage d'Hitler dans *Le Sursis*. Cf. D. RIVAUD, « Hermann Rauschning. *La révolution du nihilisme*. *Hitler m'a dit* », *Politique étrangère,* n° 2, 1940, p. 174-178 ainsi que M. BRAGANCA, *op.cit*. — chap. V.

Néanmoins, le personnage d'Hitler reste *un* personnage. S'il peut susciter la terreur, il peut aussi servir à continuer le fil narratif[2893], et à rendre compte d'une expérience partagée ainsi que d'une absence de maîtrise de la guerre. Par exemple, à la fin du chapitre « 24 septembre », Sartre rédige une action commune aux futures machines de guerre (« Le train roulait, le bateau montait et descendait »), qui contraste par rapport aux personnages endormis, *dont* le chancelier : « Hitler dormait, Ivich dormait, Chamberlain dormait ». Parmi les protagonistes éveillés, seul Gros-Louis, représentant des « petites gens », est réceptif à la rumeur du conflit : « il fallait qu'il marchât dans la nuit aux aguets, dans la terrible nuit chuchotante »[2894]. La distinction entre les grands et les petits est ainsi renversée — dispositif carnavalesque par excellence. Cela se retrouve aussi dans les qualificatifs de la description d'Hitler par Chamberlain, le 23 septembre 1938 : « mauvais visage enfantin », « conquérant à tête de mouche ». Les métaphores prennent un âge et un règne pour un autre ; elles entremêlent les mondes de manière critique. La mouche évoque Belzébuth, l'hybridation du monstre, la fin de la paix morte avec Armand Viguier[2895], le « mixte de dur et de mou » des insectes et des crustacés[2896]. Entre Hitler qui parle et Hitler qui dort, Hitler aux bras en croix et Hitler silencieux devant la menace de guerre[2897], Sartre montre un personnage aux traits similaires à ceux de ses contemporains. Les variations et évolutions apportées contribuent à en donner plusieurs interprétations, jusqu'à le voir, lui aussi, comme un individu soumis au non-savoir de la situation et au *Mal* d'une événementialité de la guerre qui finit par l'engloutir.

Sacrilège d'une vision atténuant la méchanceté d'un homme et innocentant ses pratiques par l'argument de l'ignorance? Au contraire, la création du personnage donne une épaisseur grâce à laquelle on peut mieux (faire) comprendre la double impression de liberté et de déterminisme à l'œuvre dans le mal. Si le mal vient aux hommes par les hommes, il manifeste une absoluité à travers un mouvement irrésistible qui semble les déborder chacun individuellement. C'est ce que Sartre souligne avec les contradictions propres à la guerre, « le monde de la guerre est déjà là », mais il n'est pas vraiment là ; l'événement historique est fait par les individus, mais son suspens paraît à la fois les excéder et les surprendre[2898]. De la sorte, l'écrivain encourage une meilleure intelligibilité de la notion de mal, évitant les écueils faciles du manichéisme et de l'optimisme. Il livre un portrait contrasté d'Hitler et des Allemands dans lequel il procède par accumulation d'images et de perspectives, mais aussi par souci de distinction. Hitler, être hybride et monstrueux, maléfique et maudit par la guerre, est « l'un et l'autre » — à la fois le sujet mauvais et le produit du mal de

[2893] Cf. l'article de F. DAMIEN sur « Montage, simultanéité et continuité dans *Le Sursis* », *Cinémas*, vol. 8, n° 3, p. 94 (sur le champ sémantique du sommeil où s'inscrit la réf. à Hitler).
[2894] *S*, p. 905.
[2895] Pour une analyse de cette scène, voir J.-P. MOREL, « "Carrefour multiple" : roman et montage dans *Le Sursis* » dans J.-F. LOUETTE (dir.), *Sartre écrivain,* Paris : Eurédit, 2005, p. 101-123 (sp. 102-103).
[2896] Cf. la fin de l'article de G. IDT, « *Les chemins de la liberté* : les toboggans du romanesque », art. cité, p. 94. Sur ce bestiaire sartrien, voir en particulier G. PRINCE, *op.cit*., p. 130-132, ainsi que S. ULLMAN, *op.cit*., p. 33-34.
[2897] *S*, p. 792.
[2898] On pourra lire les p. 792-794 du *Sursis* avec les p. 88-90 de l'article de G. Idt sur *Les Chemins de la liberté*. Ce bouleversement justifie les choix formels de la narration : c'est aussi pour révéler cette complexité de l'expérience que Sartre choisit de « bousculer le déroulement même du temps […] [de] produire des collisions de temps » (J.-P. MOREL, art. cité, p. 110).

la guerre (présente et passée[2899]). L' irrévérence du romancier replace le personnage dans sa condition humaine, et non pas dans l'existence fantasmée du Diable ou de Dieu, du *Mal* ou du *Salut*[2900]. Conséquence du procédé : Sartre rédige entre les lignes « une leçon de responsabilité : si les dirigeants sont des hommes comme les autres, ils n'ont pas droit au respect ou à l'obéissance aveugle ; et les coupables sont ceux qui s'en remettent à eux. »[2901]

Quant aux autres Allemands des *Chemins*, ils ne sont pas tous identiques, quoique beaucoup de Français les placent dans le même sac et sous la même étiquette nominale — les « Fritz ». Sartre distingue les Prussiens, les Autrichiens, les « bons » Allemands et les Nazis. Il révèle la « barrière de feu » séparant un monde de l'autre, tout en montrant comment c'est la guerre elle-même qui annule et fait ressortir les différences dans et par son ubiquité impossible mais réelle[2902]. Reste que ce travail de distinction n'a rien d'une simplification. Il contribue à éviter les dégâts d'une homogénéisation déconnectée de la réalité. Même au sujet du Mal et de l'Allemagne de 1938-45, Sartre reste nuancé. Ce sens de la nuance illustre des mots de Denis Hollier sur « l'équivoque entre littérature et politique » : « il faut empêcher que l'ambivalence ne retombe […]. [Aller d']une désorientation restreinte à une désorientation générale. »[2903]

Cela n'ôte rien à l'intensité des maux ressentis vis-à-vis de la collaboration et de l'Occupation, mais cela permet de les désacraliser pour les rendre plus intelligibles. Avec les personnages de Jacques, de Charlot ou encore de Pinette, l'écrivain montre que la préoccupation de la paix (« tout, pourvu que la paix soit ») a pu impliquer la vision positive d'un accord pacifique avec les Allemands[2904]. Par cette pluralisation des points de vue, le lecteur est intégré activement à la narration : il *doit* s'atteindre « dans le réseau des lignes entrelacées du récit »[2905]; il doit aussi *risquer* l'interprétation. Le paradoxe étant que Sartre désacralise les figures du *Mal* allemand en reprenant « [ces aspects] de distinction, d'efficacité, [d'ambivalence] et d'ambiguïté par lesquels nous tentons de caractériser le sacré. »[2906]

β. 3. Sartre, critique du pétainisme

Sartre désacralise aussi, au niveau dramatique, tout ce que la propagande pétainiste a produit de peur et, surtout, de culpabilisation.

[2899] Sartre conjugue, dans son personnage, deux des approches principales de l'historiographie du IIIe Reich et de la place d'Hitler dans sa dynamique de mort. Voir la synthèse de l'historien I. KERSHAW dans *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation* [1988], Paris, Gallimard, 1997 (chap. IV) : « [on se demande] si l'effroyable histoire [de l'Allemagne de 1939-45] s'explique d'abord et avant tout par la personnalité et la volonté d'Hitler [c'est la thèse de N. Rich], ou bien si le dictateur n'était pas lui-même, du moins en partie, le "prisonnier" (consentant) de forces dont il fut l'instrument plutôt que l'initiateur et dont la dynamique l'emporta inexorablement [c'est la thèse de H. Mommsen] » (p. 128).

[2900] Le contraste est manifeste avec la présentation divine d'Hitler dans *Pompes Funèbres* (1948) de J. GENET.

[2901] G. IDT, « *Les Chemins de la liberté* : les toboggans du romanesque », art. cité p. 81. On citera une question de Longin mise en évidence par l'adverbe « superbement » dans *MdA* : « Hitler? Qu'est-ce que c'est ça, Hitler? » (*MdA*, p. 1207).

[2902] « [La guerre] est là , elle est partout, c'est la totalité de toutes mes pensées, de toutes les paroles d'Hitler, de tous les actes de Gomez : mais personne n'est là pour faire le total. Elle n'existe que pour Dieu. Mais Dieu n'existe pas. Et pourtant la guerre existe » (*S*, p. 1025). Sur ce passage, on s'appuiera sur la notice de M. CONTAT dans les *OR* (sp. p. 1967) et sur l'article de J. DEGUY (« Sartre et l'écriture de l'inquiétude », dans *Sartre. Une écriture critique*, sp. 142-43).

[2903] D. HOLLIER, *Les Dépossédés*, *op.cit.*, p. 117-118.

[2904] Par ex. *MdA*, p. 1182 et 1207.

[2905] J.-P. MOREL, art. cité, p. 104-105.

[2906] J. PAULHAN, « D'un langage sacré », *Cahiers Jean Paulhan*, n° 2, Paris, Gallimard, p. 333, cité par D. HOLLIER dans *Les Dépossédés*, *op.cit.*, p. 126.

Le méaculpisme est l'idéologie et la pratique de combat du Maréchal. Faire ressortir la veine du mea culpa aide à instiller la justification du choix de la collaboration. En bon père et martyr de la nation, Philippe Pétain ne fait que porter la responsabilité de ses enfants — qui n'ont pas su *se tenir* pendant l'entre-deux-guerres. Multiples responsables (parlementaires de la III^e^ République, chefs du Front Populaire, jeunesse des années folle, capitalistes et juifs) pour un ennemi principal : « l'esprit de jouissance »[2907]. La grande punition est la honte ; et le prix à payer de chacun, s'il est lourd, reste profitable (on est assuré d'être du côté du *meilleur* avec les Allemands). Dans « Paris sous l'Occupation » (1945), Sartre fait ressortir ce sentiment de honte. L'une (celle de l'Occupation) répondant à l'autre, comme son reflux inévitable (la honte de la culpabilisation vichyste)[2908].

La pièce *Les Mouches*, comme l'ont analysé J.-F. Louette et N. Stevens[2909], a pour principale cible le régime de Vichy. Sartre dévoile un instrument politique essentiel pour dominer les Français : la reprise permanente d'un lexique religieux connu de tous, les catholiques et les autres, les chrétiens comme les non-chrétiens[2910]. « [Pétain affirme] l'espérance qui l'anime toujours et dont il se demande à Dieu qu'il le réalise, même après sa mort, pour le salut du pays. »[2911] Exaltant le spectre de la résurrection derrière celui de la souffrance, le Maréchal convoque « les vertus salvatrices de ceux qui ont été sacrifiés » (1916) et annonce prophétiquement que « le salut viendra de la remise à l'honneur des forces spirituelles » (1938)[2912]. Pétain apparaît comme « la dernière cartouche de la République »[2913], renforcé dans sa confiance par mythe de « Sauveur de Verdun »[2914] :

> Le mythe de Pétain, sauveur de Verdun, s'impose [dans ce contexte de crise]. L'imaginaire se substitue à la raison et cherche un espoir ténu. Si le sauveur se propose une nouvelle fois, pourquoi ne pas croire que ses qualités prodigieuses conjureront l'adversité? […] Les services et les succès passés sont le gage certain du salut futur. Ils sont bien les seuls. […] La légitimité historique initiale de l'État français n'existe que par la victoire de Verdun vingt-quatre ans plus tôt. Tout autant que de la défaite militaire et de la déliquescence de la République, l'État français est fils d'un mythe construit par la mémoire à partir de faits traumatisants et glorieux.[2915]

[2907] Ph. PÉTAIN, « Discours du 20 juin 1940 », *Discours aux Français. 17 juin 1940-20 août 1944*, Paris, Albin Michel, 1989 : « Depuis la victoire, l'esprit de jouissance l'a emporté sur l'esprit de sacrifice. On a revendiqué plus qu'on a servi. On a voulu épargner l'effort ; on rencontre aujourd'hui le malheur ».

[2908] Cf. « Paris sous l'Occupation » : « Ainsi vivions-nous dans le pire désarroi, malheureux sans oser nous le dire, honteux et dégoûtés de la honte ». On consultera l'article de M. Contat pour *Le Monde*, daté du 28 juin 1985, ainsi que la réponse de S. De Beauvoir, J.-L. Bost et J. Pouillon, parue dans le même journal le 26 juillet 1985.

[2909] Dans *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit.*, et dans l'article « Résistance culturelle et "Révolution nationale" pétainiste : *Les Mouches* de Jean-Paul Sartre comme dénonciation d'une religion aliénante sous la France de Vichy » (pour *Historia Actual Online*, 2008, p. 81-86).

[2910] Socle principal du pétainisme, l'Église catholique et ses fidèles, surtout, sont sensibles à ce lexique. Ils se laissent capter par des textes qui s'inspirent largement des versets les plus connus des Évangiles. On pourra lire dans le journal de Claudel, au début de juillet 1940 : la « France […], guérie des doutes […], [est] sauvée » ; « La France est délivrée ». Ces écrits accompagnent les paroles des évêques les plus influents : le maréchal est un saint, il s'est sacrifié pour le rachat de la patrie, etc.

[2911] M. COINTET, *Pétain et les Français. 1940-1951*, Paris, Perrin, 2002, p. 77.

[2912] *Ibid.*, p. 49-52.

[2913] Ph. PÉTAIN, cité par M. FERRO dans *Pétain en vérité*, Paris, Tallandier, 2013.

[2914] M. COINTET insiste sur cela dans la partie I de ses analyses historiques sur *Pétain et les Français*, *op.cit.*, voir en particulier les p. 38-52.

[2915] *Ibid.*, p. 38-39.

Gloire rappelée d'un chef militaire, d'une terre et d'un peuple. Vue comme une promesse pour l'avenir, elle relève surtout d'une publicité faite d'images et de mots exaltant le spectre de la résurrection derrière celui de la souffrance. L'image du « Sauveur » grossit dans les heures sombres de mai-juin 1940, la propagande réveillant la mémoire du passé avec les ressources d'un politique théologisé, d'une pseudo-sotériologie politique :

> C'est moi seul que l'Histoire jugera […]. Suivez-moi. Gardez confiance en la France éternelle. Aujourd'hui, c'est de vous-même que je veux vous sauver. À mon âge lorsqu'on fait à son pays le don de sa personne, il n'est plus de sacrifice auquel l'on veuille se dérober, il n'est plus d'autre règle que celle du salut public. [L'appel est complété par une exhortation à « voir surgir une France neuve […], un redressement intellectuel et moral » [2916] — c'est l'ordre moral nécessaire à la rédemption[2917]].

Mea culpa et repentir[2918]. *Les Mouches* reprend ces motifs dans une double critique (duelle et ambiguë) d'un pouvoir qui fait l'éloge de l'esprit de sérieux et de la morale chrétienne[2919]. La pièce s'ouvre sur une procession sinistre dans un jour de fête funèbre : « C'est la fête des morts aujourd'hui »[2920]. Les propos de la vieille interlocutrice révèlent le quadrillage serré de la *repentance* imposée[2921], quand Jupiter apporte son adhésion ainsi : « C'est bon […] tâche de crever dans le repentir. C'est ta seule chance de salut »[2922]. Les regards sont tournés vers le passé avec la célébration des défunts. L'image de la pierre noire révèle le caractère figé d'un temps sans issue, dans une voie du rachat et une paix uniquement mises en mots[2923].

Pas de rédemption dans la pièce ? Pourtant, le départ d'Oreste ne peut-il pas être vu comme une *Passion* ? Sartre se défendît d'avoir pensé au Christ dans sa relecture de *L'Orestie*[2924]. En tout cas, Oreste n'est pas un avatar de Pétain ; la figure *barbouillée de sang* de Jupiter ne l'est pas non plus. Ce serait trop

---

[2916] N. STEVENS, art. cité.

[2917] M. COINTET montre que c'est tout ce fond historique qui permet d'expliquer en partie pourquoi l'Église de France a été sensible aux mesures politiques de l'État français (voir les p. 7-48 en particulier de *L'Église sous Vichy : 1940-1945. La. repentance en question*, Paris, Perrin, 1998). J.-P. SARTRE, dans une « Discussion autour des *Mouches* » (*Verger*, n° 5, 1948, reprise dans le dossier critique sur la pièce dans le *TC*), insiste sur l'importance de ce contexte et de son instrumentalisation par la communication pétainiste : la propagande avait pour objectif de « nous convaincre nous-mêmes que nous avions été des fous, que nous étions descendus au dernier degré, que le Front Populaire nous avait fait perdre la guerre, que nos élites avaient démissionné, etc. » (p. 82). Sur l'antisémitisme vichyssois, voir M. PRAZAN, *L'Écriture génocidaire. L'antisémitisme, en style et en discours, de l'affaire Dreyfus au 11 septembre 2001*, Paris, Calmann-Lévy, 2005, p. 156-167 (chapitre consacré au « style antisémite sous Vichy »).

[2918] H. MICHEL, *Pétain et le régime de Vichy*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1978, p. 35.

[2919] M. CONTAT, « Notice » des *Mouches*, *TC*, p. 1274. On tirera profit de cette synthèse sur « l'irréligiosité foncière de la pièce », laquelle « détonne » dans un pays brimé par une injonction à l'ordre social permanent, « dans un régime d'inégalité sociale et d'ordre moral où l'Église appuie le Pouvoir ».

[2920] *Les Mouches*, p. 6.

[2921] *Ibid*., p. 8 : « Ah! Je me repens, Seigneur, si vous saviez comme je me repens, et ma fille aussi se repent, et mon gendre […], et mon petit-fils, qui va sur ses sept-ans, nous l'avons élevé dans la repentante : il est sage comme une image, tout blond et déjà pénétré par le sentiment de sa faute originelle ». Sur la repentance, outre l'art. de V. GRÉGOIRE, on fait référence à l'article « Réflexions sur la repentance » de D. LINDENBERG pour la revue *Esprit* (article paru en janvier 2002, p. 200-202). L'article insiste sur ce qui distingue une notion issue du « vocabulaire théologique » du « simple repentir » (p. 200).

[2922] *Les Mouches*, p. 8.

[2923] *Ibid*., p. 9 et 10.

[2924] Cf. le compte rendu d'A. GREEN (repris dans *La Déliaison*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 361-362) ; voir, pour les commentaires de Sartre autour de la pièce, la « Discussion autour des *Mouches* » de 1948, reprise dans *TC*, p. 85. Pareille lecture est à relativiser : on peut parler d'un « téléscopage » des mythes dans *Les Mouches ;* entre Samson, Atlas et le Christ, Oreste apparaît comme un Jésus laïcisé, Jésus-Christ devenu par Sartre un frère de l'homme, sans Dieu, mais tout de même le martyr et bouc émissaire des maux du monde (J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 95-98).

d'honneur de diviniser le Maréchal ainsi, même de le peindre en « Picasso raté »[2925]. Non, Pétain est plutôt représenté par Égisthe, souverain qui suspecte sa propre illégitimité et qui la masque par un faux paternalisme conjugué à un vrai terrorisme permanent[2926]. Michel Contat le souligne : « Égisthe, c'est Pétain, bien sûr ». L'argument vaut entre autres parce qu'il met l'accent sur le pilier catholique du pétainisme : « mais Jupiter est le Dieu de l'Église qui justifie le pouvoir du maréchal »[2927]. Si la pièce est irréductible à un miroir historique et si elle autorise plusieurs grilles de lecture, elle nécessite une recontextualisation pour que sa portée critique reçoive son juste relief. En effet, par le jeu sur le lexique pétainiste de la culpabilité et du repentir, Sartre lève le voile sur la culpabilisation vichyste et ridiculise les deux objectifs contradictoires des chefs collabos : 1° installer une politique du repentir, pour 2° instaurer un ordre moral prétendument salvateur[2928].

Les Mouches déploie surtout une stratégie de l'ambiguïté qui s'éprouve d'autant plus par contraste. Les orientations herméneutiques sont multiples et leurs routes se tracent volontiers grâce à une fin ouverte mais aussi à partir d'allusions plurielles, irréductibles à une approche purement littérale tant elles sont travaillées par le jeu parodique[2929]. Par ailleurs, le carrefour des interprétations du texte s'enrichit du réseau des autres œuvres. Avec *L'Être et le Néant,* on fait ressortir la veine *ontologique* (M. Contat), *métaphysique* (M. Merleau-Ponty) et *psychanalytique* (F. Noudelmann) du drame. Avec *Bariona*, on relève le côté dramatique d'un *théâtre de la conversion* et d'une démarche théâtrale de « sabotage de la transcendance » (J. Ireland). Avec *Huis clos*, on perçoit d'autant plus fortement *l'approche critique d'une époque moralisatrice* (J.-F. Louette), d'une collaboration rendue possible par la peur des « Autres ».

Les Mouches et *Huis clos* fonctionnent en duo pour dénoncer le pouvoir et la morale. Elles se placent du côté d'un mythe (celui des Atrides, celui de l'Enfer) « pour attaquer l'ordre moral, pour refuser les remords dont Vichy et l'Allemagne essayaient de nous infester, pour parler de la liberté »[2930]. S'il y a une sorte d'Anti-Christ chez Oreste, d'un « Nietzsche contre Pétain »[2931], il y a aussi la destruction du mythe chrétien du salut, qui « douillettise » et aliène les consciences, par la construction dramatique de leçons d'immoralisme. On assiste à la mort d'un mythe — le salut par la grâce divine, ou encore celui de la

[2925] Selon la critique d'Y. BONNET dans *Les Beaux-Arts* (elle date du 10 juillet 1943), *TC*, p. 1284.
[2926] Il a au moins le mérite de la lucidité, lui qui reconnaît, à l'acte II, deuxième tableau, scène V : « Dieu tout-puissant, qui suis-je, qui suis-je, sinon la peur que les autres ont de moi? […] je voulais que l'ordre règne et qu'il règne par moi. J'ai vécu sans désir, sans amour, sans espoir, j'ai fait de l'ordre. Ô terrible et divine passion » (*Les Mouches*, p. 49).
[2927] M. CONTAT, « Notice » des *Mouches*, *TC*, p. 1257.
[2928] I. GALSTER, *Le Théâtre de Jean-Paul Sartre devant ses premiers critiques*, *op. cit.*, p. 57, V. GRÉGOIRE, art. cité, p. 690 et J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche, op.cit.*, p. 47. Égisthe est ridiculisé intra-textuellement par les critiques de Jupiter (I, II, 5, entre le « mauvais petit cheval » et la grasse statue de cire) et, extra-textuellement, par la confrontation avec *Électre* de Giraudoux (1937). Sur cette confrontation, M. CONTAT, « Notice », *TC*, p. 1259 et A.-M. MONTLUÇON, « Anachronisme et actualité dans *Électre* de Giraudoux et *Les Mouches* de Jean-Paul Sartre », *TM*, 1998, p. 76-108. Voir aussi *FdA*, p. 499.
[2929] Voir J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit.*, p. 55.
[2930] *FdA*, p. 510.
[2931] J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit.*, p. 46.

rédemption — opéré par le renouveau d'un autre. Cette mort constitue la synthèse des autres morts du texte : « mort de Dieu, mort de la faute, mort du repentir, mort de l'expiation »[2932].

Huis clos achève l'ensemble en jouant avec l'au-delà sans perspective de réparation. Dans ses *Notes de théâtre. 1940-1950*, B. Dussane présente, à juste titre, la pièce de mai 1944 comme une accentuation par restriction du malheur des personnages. C'est que « le cercle se resserre encore, car les trois maudits sont eux-mêmes, et pour l'éternité, leurs propres Érynnies »[2933]. Sartre semble surtout aller plus loin, en refusant apparemment une perspective de réconfort. En effet, alors que le dénouement des *Mouches* retrouve le pouvoir réparateur de l'art et autorise à voir en Oreste « l'art s'avançant […] comme un magicien sauveur [et] apportant le baume secourable »[2934], celui de *Huis clos* paraît présenter l'image d'une continuité sans fin. La contextualisation offre à penser ce drame en enfer comme une reprise du « débat ouvert sur l'acte sans remords ».

Le débat est ouvert, pas refermé. L'approche n'est pas dogmatique, sans confiner cependant à un sombre mystère. Si Sartre a explicité la fameuse réplique « L'enfer, c'est les Autres », une ambiguïté a été maintenue sur les mots de la fin. Car la dernière phrase, « Eh bien, continuons. » est dense et complexe[2935]. Elle tranche avec le moralisme univoque pénétré de la pression mystifiante du Jugement dernier. L'incertitude du « continuons » (dit-il une continuité sans terme, une attente sans objet? avance-t-il vers un horizon arrêté, ou vers une infinité de possibles?) autorise à douter de l'idée d'une esthétique limitée à l'angle arrêté de la damnation. Si Sartre congédie ici l'idée d'un salut par l'art, il ne s'oppose pas à une interprétation qui verrait, finalement, Garcin réhabilité par l'Histoire… ou par sa propre critique via le regard d'Estelle et d'Inès. Replacée dans la bouche du déserteur/pacifiste, la continuité peut être lue selon différentes entrées, en fonction des Garcin envisagés par les metteurs en scène, les lecteurs et les spectateurs. Une lecture de la fin, traçant la piste des lectures plurielles, est proposée par Jean-François Louette :

> C'est aussi l'effet [l' "ambiguïté hésitante"] que cherche à produire la fin de *Huis clos* : on ne sait si l'ultime parole indique une résignation, un encroûtement définitif sous le regard d'autrui, ou bien une assomption virile, par Garcin, de la situation.[2936]

Le verbe « continuer » peut signifier, d'ailleurs, la persévérance d'une conduite de mauvaise foi. Et la mauvaise foi est susceptible d'avoir ses secours et de servir de faux-fuyant pour lutter contre les étiquettes du jugement. En tant que concept philosophique, elle révèle les jeux et zones d'ombre de la conscience. En tant qu'élément dramatique, elle favorise les tensions des personnages, au sein d'eux et entre eux. En tant qu'outil d'analyse historique et politique, elle suggère les dessous et les conséquences du « vertuisme » de Vichy. La mauvaise foi guette dans les conduites les plus respectueuses des dogmes chrétiens et dans les stratégies de la propagande pro-Église. D'autant plus lorsque l'axiologie chrétienne, et plus précisément

---

[2932] *Ibid*., p. 47.
[2933] B. DUSSANE, *Notes de théâtre. 1940-1950*, Lardanchet, 1951, repris dans *TC*, p. 143.
[2934] J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche*, *op. cit*., p. 47.
[2935] *HC*, *TC*, p. 128.
[2936] J.-F. LOUETTE, « Notice » de *HC*, *TC*, p. 1311.

catholique, s'embourgeoise. Il s'agit alors de « sauver les apparences » et, d'espérer, avec elles, un redressement de l'âme. Mais ce salut, comme celui de l'amour, n'est qu'un « enfer » sans fin qui pourra être rompu seulement par l'acceptation des errances et incertitudes de la conscience et des consciences dans leurs différents rapports.

Par l'acceptation, aussi, de la conscience *et* du corps, avec leurs désirs. « Continuons » se lit alors comme la persistance de cet « esprit de jouissance » diabolisé par la France de Vichy (il serait cause et synonyme de « décadence »). Les trois personnages sont, en effet, chacun à sa manière, des jouisseurs dans leur chair. Entre donjuanisme, « inversion » et séduction, la luxure s'expose variablement, mais dans une persistance fantastique.

Fantastique, entre autres, parce qu'incessamment ambiguë. Dans une critique conjointe de Vichy et du théâtre de Claudel — enfer de la bourgeoisie qui s'offre une bonne conscience avec l'idée de Dieu —, Sartre emploie les stratégies théâtrales qui jouent sur l'ambiguïté. Les grandes références sont Pirandello et Strindberg[2937], et les registres sont autant multiples que contradictoires. Même si des résonances sont bien présentes entre la pièce de Sartre et *Au grand large* de Vane Sutton (1923)[2938], une différence n'est pas négligeable. Là où les personnages d'*Outward Bounde* se retrouvent, sans savoir pourquoi, en croisière sur un paquebot, jusqu'à être soumis au jugement d'un mystérieux examinateur, ceux de *Huis clos* ont en commun de faire leur propre examen, sans remords ni espoir de sauvetage[2939]. Pas de salut du dehors : pas de pasteur, pas de juge souverain. Et si un salut est décelable, dans *Huis clos*, c'est celui qui impliquera un renversement de la conduite des morts, avec une valorisation de l'ambiguïté contre les conduites infernales — mécaniques — avec autrui, c'est-à-dire, aussi, contre une morale et une politique qui imposent des normes pour discipliner les consciences et les corps : « par la progressive ambiguïté qu'il fait découvrir chez les damnés […] *Huis clos* s'oppose […] à toute la morale vichyste des valeurs univoques, stables et connues. »[2940]

La chanson d'Inès participe particulièrement de la double critique d'une politique de l'oppression par la culpabilisation, et « [d'un] idéalisme de l'oblation purificatrice »[2941]. Elle développe, musicalement, toute la charge ironique d'une phrase dirigée aussi bien contre les chefs de Vichy que contre ses puissants défenseurs catholiques : « ils ont tout réglé. Jusque dans les moindres détails, avec amour »[2942]. Contre l'efficace attendue des conduites chrétiennes (la prière et les aveux, les supplications et la charité, le salut par l'amour de Dieu et du prochain en vue de Dieu[2943]), contre le merveilleux de la grâce et de ses mystères,

---

[2937] Cf. R. PURNAL pour *Comœdia*, 10 juin 1944, repris dans le « Dossier de réception » du *TC*, p. 1315-1316 ainsi que A. SWERLING, « Sartre's *Huis clos* », *Strindberg's Impact in France*, Cambridge, Trinity Lane Press, 1971, p. 92-100.
[2938] Voir le rapprochement que fait J. COCTEAU dans son *Journal 1942-1945,* à la date du 1er juillet 1944, Paris, Gallimard, 1989, p. 526-527.
[2939] Pour les analogies et différences entre une pièce et l'autre, on se reporte à J.-F. LOUETTE, « Notice », *TC*, p. 1306.
[2940] *Ibid*., p. 1313.
[2941] *Ibid*., p. 1304.
[2942] *HC*, *TC*, p. 102.
[2943] J.-F. LOUETTE, « Notice », *TC*, p. 1305.

Inès chante la décapitation avec *La Rue des Blancs-Manteaux*. Le sens est politique et anti-claudélien, le personnage opérant « une contre-mise à mort symbolique des "[…] Généraux / Des Évêques, des Amiraux" »[2944]. La charge se fait contre l'attitude de recueillement silencieux suggéré par Garcin — « [Tais-toi.] Et nous serons sauvés. Se taire. Regarder en soi, ne jamais lever la tête. C'est d'accord? »[2945]; et contre ceux qui donnent trop d'importance à *la tête* — l'étoile-*star* Estelle, mais aussi les chefs.

Le chant et la danse sont des moyens de dépassement, des moyens pour amorcer une situation nouvelle, autant que le rire. L'enseignement est celui de Zarathoustra — les lions qui rient sont les annonciateurs d'une aube à venir (imagée par les colombes). Il est aussi celui de Rabelais : « Le rire a une profonde valeur de conception du monde [, c'est qu'il parvient à] […] détruire l'ancien tableau du monde, produit d'une époque moribonde, et [à] en créer un nouveau »[2946]. À défaut de pouvoir constituer une réponse définitive à la question du mal, le rire constitue au moins « une assomption nouvelle de la situation […] [l]es rires manifestent la disjonction existentielle en l'homme, le caractère irréductible de ses options, [même s'ils] ne sont que des figures intermédiaires »[2947].

La Rue des Blancs-manteaux rend mélodieuse la vérité de la pièce, à la fois historique et métaphysique : « quand les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer »[2948]. Chacun devient donc un bourreau pour l'autre au lieu d'être un sauveur. La chanson reçoit une résonance nouvelle quand elle écoutée en ayant à l'esprit le contexte de l'épuration à la Libération. Non qu'elle autorise une réhabilitation quelconque de la collaboration ; elle suggère, en revanche, l'atmosphère de mort d'une politique de la revanche mobilisant les moyens de la Terreur. En somme, dans le mouvement de l'Histoire, chacun est susceptible de passer d'un côté ou de l'autre : être le défenseur d'une cause juste, ou devenir l'instrument d'un dispositif terroriste.

Le bourreau peut d'ailleurs bien être celui qu'on ne suspecte pas sous ses images d'homme providentiel. De la chanson au pastiche, Sartre critique Pétain et Vichy sous les traits d'un curé dans *La Mort dans l'âme*. Le curé est un « cureton » qui fait « la lèche aux Allemands ». Les idées supposées ou avouées ne valent rien par rapport aux actes : « Tu vois! [dit Schneider au Typo.] moi je me fous de ses intentions : il veut peut-être sauver la France. Mais *objectivement* c'est un prisonnier Français qui passe ses journées avec l'ennemi. Voilà ce que les copains doivent savoir. »[2949]

La critique fonctionne en parallèle à l'écriture du sermon, selon des caractéristiques stylistiques soulignées par G. Idt[2950]. Le passage précède celui cité *supra*. Il correspond aux aspects du cycle de Brunet.

[2944] *Ibid*., p. 1301.
[2945] *HC*, *TC*, p. 104.
[2946] M. BAKHTINE, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen*-Âge *et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, « Tel », p. 75, et *Esthétique et Théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 349, cités par M. OLMETA dans « L'écriture de la guerre dans *La Mort dans l'âme* », *Littératures 22,* 1990, p. 179-190, p. 184.
[2947] Ph. KNEE, *op.cit*., p. 68.
[2948] J.-P. SARTRE, « Préface parlée », reprise dans *TC*, p. 137.
[2949] *MdA*, p. 1396.
[2950] Dans « *Les Chemins de la liberté*. Les toboggans du romanesque », art. cité, p. 80-81.

Suivons les observations et les réflexions du personnage dans la caserne des prisonniers. Le ton, monolithique et pathétique, n'est pas étranger à des procédés issus du théâtre. Il s'agit de mettre en scène une descente aux enfers collective. C'est dans cette exposition que le prêche s'inscrit. Brunet commence par contextualiser de manière critique la parole du personnage : « ici, c'est dimanche à l'église ». Il la présente ensuite dans une attention qui se focalise sur certains aspects du discours, mais non sur tous — manière de désacraliser le propos d'Évangile du curé. Voici quels en sont les principaux aspects. 1° L'introduction du thème chrétien de la fraternité universelle. 2° L'injonction à ne pas désespérer, parce que cela reviendrait à pécher contre Dieu, et à réaliser le suicide moral de l'humanité. 3° L'explication de la défaite par les péchés des Français, dans un climat de décadence généralisée dont la Troisième République est responsable. C'est l'idéologie matérialiste qui est chargée du poids des péchés évoqués (la paresse, la colère, la jalousie, l'égoïsme). 4° L'opposition entre une France croyante et victorieuse, *fille de l'Église*, et une *France pécheresse et vaincue*, symbole d'une génération qui a fini par oublier Dieu et s'en détourner. 5° L'espérance vis-à-vis de la souffrance : « réjouissez-vous, mes frères! Réjouissez-vous du fond de l'abîme de vos souffrances, car s'il y a faute et s'il y a expiation, il y a aussi rachat ». 6° L'image christique du salut par l'élection rendant possible la rédemption : « il a choisi que vos souffrances, à l'exemple des siennes, rachèteront les péchés et les fautes de la France entière que Dieu n'a cessé d'aimer et qu'il a puni à contrecœur ». Ce thème de l'élection est privilégié par l'enseignement du prêtre. Son didactisme joue sur l'orgueil des prisonniers : au lieu d'être des êtres geignards, ils ont tout à gagner à se voir et à se comporter comme de véritables élus, « les oblats, les martyrs » de la souffrance. 7° La reprise de la « Mystique du Maréchal », en tant qu' « homme providentiel »[2951].

Geneviève Idt repère les différentes sources du sermon : les premiers discours de Pétain, à partir de mai 1940, mais aussi leurs différentes paraphrases par les hommes de Vichy, par la presse collabo., par les généraux de l'armée, etc. Les allusions parlent aux contemporains tant elles renvoient explicitement aux déclarations de Pétain et du gouvernement. On voit, en quelques pages, comment Sartre « dresse un bref catalogue des idées reçues sous l'Occupation et l'œuvre de l'historien se confond ici avec celle du pasticheur »[2952]. Le pastiche fonctionne parodiquement : c'est tout le détail des à-côtés du texte qui ridiculise le prêtre en parallèle au dévoilement de la puissance des mots. Les prisonniers sont comme des marionnettes ou comme des bêtes : « les têtes se sont relevées […] les hommes écoutent en silence, la bouche ouverte ; le sergent approuve par des signes de tête ». Le discours n'est pas l'expression pure de la croyance, mais un travail théâtral. Le prêtre est un acteur, qui se prend à son propre jeu ; il est aussi un homme politique : « Il fait encore une pause et scrute les têtes tendues vers lui pour juger de l'effet produit. Puis il se penche et poursuit d'une voix plus insinuante […] ». Péché de vanité, désir de séduction. On comprend que le jeu dramatique est l'expression déguisée d'un programme servant à soutenir la politique moralisatrice et

[2951] Sur ce point, voir en particulier la note 1 sur la page 1395 dans *OR*, p. 2092.
[2952] G. IDT, « *Les Chemins de la liberté*. Les toboggans du romanesque », art. cité, p. 81.

collaborationniste de l'État français. C'est ce que Brunet perçoit, contre les prisonniers qui sont encore dans la caverne des apparences verbales : « son sermon était un véritable programme politique : la France, fille aînée de l'Église et Pétain, chef des Français ».

Que *faire* de l'Histoire et de ses hommes providentiels sortis grandis par l'armée et par l'expérience de la guerre? La critique du pétainisme, comme la critique du gaullisme, va de pair avec une critique de l'impuissance assumée confinant au fatalisme. Ce que Sartre écrira sur De Gaulle (sur le référendum et le projet de la « Constitution du mépris » en 1958), produit quelques échos éclairants pour comprendre la situation des Français en 1940 et l'attrait exercé par l'idéologie du Maréchal. C'est la peur, devant des faiblesses exacerbées, qui invite à se jeter dans la perspective d'un moindre mal. On s'y jette sans y voir le pire des maux, puisqu'il est précisément celui qui arrache toute forme d'idée d'action potentiellement efficace.

Comment voir le mal par rapport à l'idéal de la paix? Sartre fut aussi de ceux qui voulurent la paix au prix des accords de Munich et du simple sursis qu'ils ont acté. La fin du deuxième tome des *Chemins* s'achève sur l'insulte aux Français pacifistes : « Les cons ». S'incluant dans cette bêtise, parce qu'il s'est incliné devant la chimère d'un paix avec l'Allemagne, Sartre a mené sa critique du pétainisme en lien avec une critique de la paix. C'est un autre aspect de notre sujet qui s'éclaire ici. Le salut religieux trouve une image analogue dans la paix des nations, laquelle serait le salut interétatique, *cosmopolitique*, par excellence. Mais faut-il vouloir la paix à tout prix? Au terme de ce développement, la réponse ne saurait être que négative. Cependant, notre écrivain ne s'en tient pas à seulement projeter, en grand et en une fois, l'image de l'évidence. Si une conscience peut avoir des zones floues, être translucide plutôt que purement transparente[2953], une époque vécue a elle aussi des aspects troubles ; sa brume ne se laisse pas aisément écarter.

C'est dans le brouillard de son époque en guerre que Sartre fait ressortir le relief de quelques approches de la paix. Que faut-il entendre par « paix »? Comment se vit-elle? Quelles attitudes fait-elle naître par rapport à la perspective de guerre et dans la guerre vécue? À la fin de la guerre, *qui* pour la sauver : le continent européen, avec une véritable communauté européenne, ou bien le Nouveau Monde outre-Atlantique, en dépit de ses propres scissions?

γ. La paix : le salut?

γ. 1. La paix pour sortir du mal?

Dans les *Carnets de la drôle de guerre,* Sartre reconnaît que la paix est apparue comme un bien singulier au moment où son péril a été rendu sensible par le contexte historique. La prise de conscience de l'historicité serait corrélée au savoir de ce que la paix n'est pas un cadre figé du monde des hommes. Tout le travail de connaissance de soi et de l'époque entrepris par Sartre est lisible comme une psychanalyse d'un

[2953] Cf. C. AUDRY, *op.cit.*, p. 13, *sq*.

sujet qui fait l'expérience, à la fois, d'une rupture et d'une continuité entre un temps et l'autre, entre une manière d'être dans la paix — avec l'extension d'un avenir indéfini — et une manière de vivre son « être-en-guerre » — lorsque l'avenir est marqué du sceau d'un présent de la destruction.

Le premier carnet produit, selon ce projet d'étude, une analyse en mouvement à la façon d'une phénographie du phénomène de la guerre dans sa distance par rapport à la paix. Sartre y voit la paix sous le prisme de la vie passée, dans un parallèle d'existence dont l'objectif est à la fois de donner à voir le monde comme révolu, et de rendre compte de ce que chacun vit et meurt, dans une partie ou dans la totalité de sa vie, avec le temps d'une époque. Ainsi, on lit, sur fond de canonnade en Alsace : « Ce monde qu'on détruit, ce monde de la paix, c'est *en lui* que j'étais homme, chaque destruction partielle est un peu ma destruction. »[2954]

L'injonction d'être authentiquement en guerre ne participe pas d'une opération de résurrection. C'est pour s'opposer à cette tentation que le soldat renvoie à sa *seconde vie* comme à une séparation plutôt que comme à une répétition (selon le motif éthique de l'éternel retour). Er l'Arménien, le ressuscité, est fort loin ; Mathieu, l'idéaliste converti, se rapproche, sans être déjà là. Sartre avoue qu'une vie par rapport à l'autre est comme une existence *seconde*, mais aussi *secondaire*, détachée de la principale[2955]. Pas tout à fait une conversion, pas tout à fait une séparation absolue entre l'une et l'autre. Une image opérante pourrait être celle d'un satellite. La seconde tourne sur son orbite, mais elle reçoit encore l'énergie et la lumière de la première. Le travail sur la paix sert à mettre en œuvre une séparation réelle et un deuil effectif.

Alors, si Sartre ressent la nostalgie d'une ancienne époque, c'est pour mieux s'en défaire. La « drôle de guerre » n'y aide pas, étant donné que l'absence de combats autorise à revivre, au moins dans les paysages, les ambiances trompeuses d'une vie pacifique. C'est ce que le météorologue constate, dans les visites de villes telles que Wissembourg. Une impression de paix ressurgit ici et là, comme si elle n'était pas vraiment partie, alors que la paix n'est plus. Tout le projet romanesque du *Sursis*, ce projet de donner à sentir 1° la guerre dans la paix et 2° un désir de paix persistant dans le temps de la guerre, se nourrit de cette expérience d'un entre-deux difficilement intelligible — et, conséquemment, difficilement scriptible. Dans cette confusion actuelle, aussi bien que désirée, l'inscription complète dans la situation doit s'adjoindre quelques adjuvants. Voie critique : critique du stoïcisme *in bello* (doctrine aussi absurde qu'un cercle carré, puisque « le stoïcisme serait plutôt une morale de paix, inapplicable en guerre »[2956]) ; critique de « Paul, […] le veuf de la paix »[2957]. Par opposition, le Castor fait figure d'exemple le plus remarquable. C'est qu'elle voit dans le bonheur l'idée de contemporains arriérés, occupés à trouver une « façon privilégiée de saisir le monde de la Paix »[2958].

[2954] *CDG*, p. 251.
[2955] *Ibid.*, p. 233.
[2956] *Ibid.*
[2957] *Ibid.*, p. 240.
[2958] *Ibid.*, p. 178.

On ne maintient pas la paix impunément, sans souffrir en soi ou par les autres. On ne maintient pas non plus la paix toujours légitimement. Le deuxième tome des *Chemins de la liberté* donne un panorama des attitudes des Français en septembre 1938. Il semble facile de défendre un programme de paix, comme le font certaines femmes militantes avec tracts et pétitions pour *sauvegarder à tout prix* la paix. Le personnage de Suzanne Tailleur, dite « Zézette », y participe et en sait quelque chose. Le 24 septembre, Brunet s'en sert comme d'une figure synthétique pour critiquer, avec elle « les grosses colombes radicales, les Juives trotskistes, les oppositionnelles S.F.I.O. […] [entrant partout] […] [collant] un stylo : "Signez là si vous êtes contre la guerre." Plus de guerre, jamais. Des négociations, toujours. La Paix d'abord. »[2959] L'image fonctionne comme une anticipation de ce que Zézette vivra le lendemain (le « 25 septembre 1938 ») : une signature de pétition sous l'influence d'une militante habile, pro-paix, porte-papier et porte-parole des mots des « femmes de France […] [qui] déclarent […] leur confiance au gouvernement de la République pour sauvegarder la paix par *tous les moyens* »[2960]. Zézette est un avatar féminin de Sartre, cela a été vu[2961]. La parenté est présente dans le nom, *Tailleur/Sartor*. Elle affleure dans le métier — entre l'écrivain et la fleuriste, l'histoire concerne les fleurs, les mots pour les fleurs, la fleur des mots qu'on vend. Le lien est aussi inscrit dans le difficile couplage de la bourgeoisie et du monde ouvrier. Enfin, la forte similitude avec Zézette traverse l'épineux questionnement au sujet de la guerre et de la paix : « on ne peut pas empêcher la guerre », mais on signe pour la paix par solidarité avec d'autres[2962].

Le Sursis multiplie donc les points de vue sur ce bien supposé, désiré, absolutisé ou bien relativisé qu'est la paix. Le roman produit la bande filmique permettant de mieux appréhender les articles ultérieurs de Sartre sur le thème, puisque l'année 1938 s'impose comme une référence pour montrer en quoi la paix ne doit pas être voulue à tout prix — qu'elle soit vue comme le synonyme du paradis, ou encore comme une Idée de la raison, ou bien comme l'instrument d'une conservation mortifère.

Au début du roman, l'échange de Maurice avec Zézette révèle déjà une congruence et une opposition simultanées des espaces et des temps. Une analogie est faite avec la distinction guerre/paix, selon la séparation spatiale entre la riche rue Royale et les rues misérables de Saint-Ouen. À ce couplage d'oppositions et d'équivalences est ajoutée la différence de classe entre les bourgeois et les ouvriers, pour signifier que la guerre sera faite, comme en 1914, par les « cul-terreurs » et « nous autres »[2963]. Pas de vraie guerre pour les bourgeois? En tout cas, ils n'en veulent pas : « La bourgeoisie ne veut pas de la guerre, explique Maurice. Elle a peur de la victoire parce que ce serait la victoire du prolétariat »[2964]. C'est une critique essentielle pour comprendre celle que Sartre formule en 1948 dans son article « Il nous faut la paix pour refaire le monde ». Les Français munichois qui ont soutenu la capitulation ont préféré « différer la

[2959] *S*, p. 747.
[2960] *Ibid*., p. 1012.
[2961] Par J.-F. LOUETTE, « De l'ironie dans *Le Sursis* », conférence donnée dans le cadre de « La Nuit Sartre » à l'E.N.S. (le 7 juin 2013).
[2962] *CDG*, p. 1011 et 1013.
[2963] *Ibid*., p. 740-741.
[2964] *Ibid*., p. 743.

guerre » pour « sauver du régime ce qui pouvait être sauvé », tenir à distance la Lutte ouvrière, « au nom des biens [possédés] »[2965].

Pas de vraie guerre, en somme, mais pas de vraie paix non plus. Sartre montre bien quoi cette démarche de sauvegarde apeurée et individualiste n'est en rien une véritable situation de paix, incitant à défendre un pacifisme militant. La première partie de « Les communistes et la Paix » (écrite après la manifestation du 28 mai 1950) est à ce sujet éclairante : c'est le prolétariat qui donne des leçons aux pacifistes, lui qui révèle les incohérences entre une situation d'exploitation et la paix bourgeoise ; lui qui, dans sa solitude, sa patience, et dans son courage, porte à révéler autre chose qu'une « paix par la peur »[2966]. Si Maurice a à l'esprit les mots de l'appel lancé en 1906 par le Comité confédéral de la C.G.T — faire la « *Guerre à la guerre* » — il sait aussi que ce n'est pas une approche partagée par la classe ouvrière et par les petits bourgeois. Pourquoi la classe ouvrière veut-elle la paix? Elle est authentiquement pacifiste, sans craindre de se battre, parce qu'elle « seule [fait] tous les frais — payant de son travail et de son sang [— de la guerre »[2967].

Y a-t-il loin entre un Maurice et un Mathieu? Le regard de Brunet atténue les différences, tandis qu'il reconnaît la réelle séparation : « *Intellectuel. Bourgeois. Séparé pour toujours* », version romanesque, accents bourgeois, d'un Adamov écrivant dans *L'Aveu* : « Tout ce que je sais de moi, c'est que je souffre. Et si je souffre, c'est qu'à l'origine de moi-même, il y a mutilation, séparation. Je suis séparé. Ce dont je suis séparé, je ne sais pas le nommer mais je suis séparé. Autrefois cela s'appelait dieu, maintenant, il n'y a plus de nom. »

La séparation reste grande entre une classe et l'autre. La séparation ontologique n'est pas la grande préoccupation du prolétariat. Entre les ouvriers et les autres, en temps de guerre comme en temps de paix, la barrière est de feu. On ne sauve pas la paix sans se brûler, on ne se rapproche pas non plus du pacifisme ouvrier sans risquer de perdre les atours et atouts des codes de la bourgeoisie[2968]. D'un matérialisme historique à un idéalisme de professeur, il y a tout un monde.

Et que l'idéalisme soit délirant ou naïf, Sartre le confronte à une réalité historique qui le rejette aux marges. Par exemple, les personnages de Philippe et de Daniel, construits selon un régime d'opposition axiologique, revendiquent tous deux une forme d'absoluité *autre*. Pour Philippe, c'est l'absolu de la *Paix* comme *Bien* : effet d'écriture et de lecture d'une poésie de l'art pour l'art et du dandysme comme art absolu. Or, quoi de plus utilitaire que la guerre? C'est contre ce monde utilitaire, et contre son beau-père (le général Lacaze), que le jeune homme choisit le martyre en étant « martyr de la paix »[2969]. Un martyr de ces grandes

---

[2965] « Il nous faut la paix pour refaire le monde », *SIII*, p. 344.
[2966] J.-P. SARTRE, « Les Communistes et la Paix », *SIV*, p. 191.
[2967] *Ibid*. (Sartre reprend le texte), p. 202.
[2968] *S*, p. 747-748. Sur ce passage, S. SERVOISE, « La figure du militant dans *Les Chemins de la liberté :* l'aporie du roman engagé sartrien », dans J. GUÉRIN, *Fiction et Engagement politique. La représentation du militant et du parti dans le roman et le théâtre du 20e siècle*, Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle, 2008, p. 4-5.
[2969] *Ibid.,* p. 859, 861 et 897.

idées qui, comme les grands écrivains (Hugo), ne devraient pas mourir? Ou bien un adolescent, voire une nymphe entre deux rives, selon la lecture du personnage faite par Claudia Bouliane[2970]? Sartre se fantasmait en « Maranne » poète nietzschéen dans ses jeunes années. Ne trouverait-il pas chez le jeune Philippe Grésigne un moyen littéraire d'explorer sa tentation poétique, ses propres désirs de dégagement, et son envie d'une paix toute bourgeoise offrant le temps et la tranquillité de l'avenir pour écrire? De la nymphe à l'Archange, il n'y a qu'une aile ou une patte de mouche. C'est le mot de Mal que Daniel chérit avec son obsession d'une guerre sanglante pour trouer la mollesse des habitudes de la *doxa*. Un personnage comme l'autre affirme une solitude, mais celle du luciférien est le lieu d'un « sabbat destructeur », dont le but n'est pas de réaliser un salut par le sacrifice et le témoignage, mais de faire naître au monde tout le malheur d'un onirisme de la guerre totale[2971].

D'une solitude, l'autre. Celle des hommes allongés : les « potteux », les morts. Le personnage de Charles annule l'opposition entre guerre et paix de son point de vue. Car au ras du sol restent seulement « la misère et la honte des sous-hommes, des pourris, des allongés »[2972]. En revenant sur l'Histoire du mort Armand Viguier, combattant pour la paix dans les tranchées, on comprend à la fois que la paix ait pu donner une raison de combattre, et que l'idée de sa permanence ne soit jamais qu'une illusion toujours susceptible de ployer sous les assauts de l'Histoire des vivants[2973]. Comme celui des pacifiques, l'avenir de la paix finit par être *hors-jeu*[2974]. Et Sartre de reconnaître, encore dix ans plus tard, quatre ans après la fin de la rédaction du *Sursis :* « Il faudrait être naïf pour croire que la paix est seulement l'absence de guerre », et qu'une « paix négative et précaire » est toujours préférable à la guerre[2975].

La paix de septembre 1938 semble bien être avant tout le mot d'une bourgeoisie soucieuse de conserver son confort. Mot d'un idéal? Il reste essentiellement associé à une sauvegarde toute matérielle et à une crainte du changement. C'est l'idée d'une classe qui cherche encore à résister à l'action par la crainte de se salir les mains, ou, en tout cas, de perdre son confort. Vue de Brunet sur Mercier — et sur lui-même via Mercier : il porte un melon, « un grand faux col de porcelaine », et il charrie des souvenirs « inexpiables », « la maison blanche de la Marne, la bibliothèque du père, les longues mains parfumées de la mère »[2976]. Vue de Boris sur Mathieu : « il est sûrement né pour la paix, il a cru pour de bon qu'il mourrait de vieillesse et il a déjà ses petites habitudes »[2977].

En effet, les réflexions de l'enseignant Delarue sur la paix sont empreintes d'une atmosphère de vacance, de confort et de sérénité toute bourgeoise. Les images ont un côté « carte postale ». Doux panorama. Devant la mer, à Juan-les-Pins ; entre un café et une boutique, en songeant à des femmes aux

---

[2970] Cl. BOULIANE, *L'Adolescent dans la foule. Aragon, Nizan, Sartre*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2018.
[2971] *S,* p. 773.
[2972] *Ibid*., p. 1007 (nous avons traité de la situation du personnage dans notre partie III, sur les rapports « maladie-santé »).
[2973] *Ibid*., p. 787.
[2974] *Ibid*., p. 806-807
[2975] « Il nous faut la paix pour refaire le monde », *SIII,* p. 344.
[2976] *S*, p. 748.
[2977] *Ibid*., p. 1033.

« cuisses pacifiques, […] seins pacifiques »[2978] ; dans la cuisine d'Odette[2979]. C'est le repos d'une inertie que l'on peut se trouver à aimer, tandis qu'elle peut aussi toucher la guerre elle-même[2980]. Dans tous les cas, elle participe du désir d'une irresponsabilité et d'une inaction qui sont caractéristiques de cette éternité que Mathieu contemple dans son imaginaire de la paix :

> La Paix […]. Chaque chose du monde a son odeur, son ombre du soir […] et son avenir particulier. Et la somme de tous ces avenirs, c'est la paix […]. Elle est là, tissée avec tous ces avenirs, elle a l'obstination hésitante de la Nature, elle est le retour éternel du soleil, l'immobilité foisonnante des campagnes, le sens des travaux des hommes […].[2981]

Le mouvement est celui de la sensation, dans une approche de l'idée de paix qui confine à l'esthétisme. L'énergie n'est pas celle de l'acte mais d'un syncrétisme des sens qui produit une eurythmie avec la description d'un vécu idiosyncrasique… Sartre se rappelle le flux de conscience woolfien, et son usage tranche avec une situation de guerre dont la violence est suggérée aléatoirement[2982], comme pour mieux révéler la fragilité d'un temps qui est en voie de n'être plus, et l'anhistoricité, malgré elle, d'une historicité prise dans l'obscurité de son présent. C'est toute cette ambiance que Sartre véhicule du cœur d'une cuisine, avant la mobilisation à venir de Mathieu :

> L'odeur de résine emplit soudain les narines de Mathieu et, pour la première fois depuis l'avant-veille il lui sembla qu'il y avait autour de lui quelque chose qu'il allait pouvoir regretter. C'était la paix de cette après-midi dans la cuisine, ces calmes travaux ménagers, ce soleil laminé par le store qui tomberait en miettes sur les carreaux et, par-déjà tout cela, son enfance, peut-être, et un certain genre de vie calme et affairée, qu'il avait refusé une fois pour toutes.[2983]

Le salut de la paix des mœurs et de fumets. On se croirait dans une peinture du quotidien des artistes flamands du XVI[e] siècle. La paix de la table façon Clara Peeters? Une histoire de femme quand les hommes doivent faire la guerre? Sartre joue de cet imaginaire bi-genré, et s'amuse des parallèles entre sexualité et guerre. Si Mathieu « couche » avec la paix, la dernière nuit de puceau de Philippe marque le premier jour de sa guerre pour la paix. Munich, c'est la France qui se fait prendre par l'Allemagne, sans que les militants de la paix le constatent… À moins qu'ils feignent de ne pas constater leur consentement aux pratiques de la dominée et du dominant? En 1948, Sartre parle à juste titre d'une vassalité acceptée et d'un jeu de mort sous couvert d'une dépendance pacifique au III[e] Reich[2984].

Mais si Mathieu rêve à une éternité pacifique, c'est dans un mouvement qui n'a rien de cette figure de bibelot d'un intérieur bourgeois que Sartre utilise parfois pour imager la paix. Autour de l'idée et de ses symboles, les hommes et les femmes évoluent. Zézette signe la pétition, et craint les reproches de Maurice. Mathieu considère d'abord, devant Jacques, que « La guerre, la paix, c'est égal »[2985]. Il finit par reconnaître

---

[2978] *Ibid*., p. 961.
[2979] *Ibid*., p. 1001.
[2980] Constat que fait heureusement Daladier, avant le discours d'Hitler, *ibid*., p. 1004 : « une ivresse légère lui montait aux tempes, il pensait : les événements m'échappent. C'était comme un grand repos ».
[2981] *Ibid*., p. 772.
[2982] Par exemple à la p. 773.
[2983] *Ibid*., p. 1001-1002.
[2984] « Il nous faut la paix pour refaire le monde », *SIII*, p. 341.
[2985] *S*, p. 920.

ensuite la mort de cette idée, ainsi que la mort du temps d'avant, la fin de Paris et le trépas de l'homme lui-même. Les mots servent à acter une rupture avec le désir de changer de vie. C'est une opération de catalyse, tandis que le temps de la guerre se donne à voir de plus loin. Quant à Jacques et à Odette, leur crainte de la guerre se transforme en une acceptation pour que quelque chose ait lieu. Le point de vue d'Odette se laisse prendre par la résignation de Jacques. Le mot « secousse » signifie le changement, à la fois brusque et nécessaire, puisque préparé par le passé des angoisses ; la suite montre une acceptation douce d'une passivité qui ne se battra pas « pour sauver la paix » :

> Elle reçut une petite secousse, mais pas plus forte que ça. Quinze nuits. Pendant quinze nuits d'angoisse, elle avait supplié dans le vide, elle aurait tout donné, sa maison, sa santé, dix ans de sa vie pour sauver la paix. Mais qu'elle éclate, bon Dieu! Qu'elle éclate à présent, la guerre, qu'il arrive enfin quelque chose […] elle regardait les cheveux clairsemés de son mari et elle ne comprenait plus très bien pourquoi ça valait la peine de préserver les hommes de la mort et leurs maisons de la ruine.[2986]

Autour de ces évolutions, certains parviennent à sentir que les accords de Munich ne sont rien d'autre que les conditions qui permettent à Hitler de protéger une paix offensive pour mieux préparer la guerre. Non pas *si vis pacem*, *para bellum*, mais *si vis bellum, para pacem* — si tu veux la guerre, prépare la paix[2987]. C'est le personnage de Gros-Louis qui sert à Sartre de porte-voix pour faire entendre une vérité en peu de mots, par-delà les bavardages des adolescents poètes et des trentenaires contemplatifs : « ça ne peut pas être la paix puisqu'on n'a pas fait la guerre »[2988]. On ne saurait avoir la paix sans affronter la guerre. Plutôt qu'un souverain bien, la paix est une réalité faite par les hommes, qui peut aussi être défaite, et participer de la guerre qui l'a engendrée et qui la hante encore comme un parfum : « c'était la paix mais autour des casernes et des forts il restait une vague brume de guerre qui achevait de se dissiper »[2989]. Quand le champ lexical de l'odeur est souvent privilégié pour dire la réalité complexe, douteuse, de la paix — insaisissable matérialité que celle que l'on sent —, l'image de la vague brume est employée pour accentuer cette impression d'une paix aux contours flous, qui peut n'être qu'un moyen pour flouer les esprits. Le spectre de la paix est aussi trompeur que peuvent l'être les fantômes des guerres, et Sartre d'utiliser sa plume afin d'en faire ressortir les ombres.

Pour la paix de la France, on pourrait dire « merde pour les Tchèques »? S'il est une paix qui ne soit pas un jeu de dupes, c'est celle qui la voit moins comme une sauvegarde ou une hypothèque sur l'avenir que comme le présent toujours à faire pour que l'avenir n'ait pas l'immobilité paisible des pierres, mais la structure ouverte et dynamique d'un acte. En 1948, c'est sur le verbe « faire » que l'écrivain insiste : « Vouloir la paix, ce n'est pas vouloir sauver ce qui reste d'un régime qui menace de ruine, c'est vouloir faire la paix en construisant le seul régime qui, dans sa structure même, soit pacifié : la démocratie socialiste ».[2990]1952 n'est pas loin, pas plus que 1945, ni même 1845. Les thèses sur la paix retrouvent les *Thèses sur Feuerbach*. Un *faire*, oui, mais qui n'est pas définitif : d'où le *refaire* dans « Il faut la paix pour

[2986] *Ibid*., p. 1101.
[2987] Sartre ironise sur la seconde expression à partir de la première dans « Les Communistes et la Paix », *SIV,* p. 190.
[2988] *Ibid*., p. 1126.
[2989] *Ibid*., p. 1131.
[2990] « Il nous faut la paix pour refaire le monde », *SIII,* p. 344.

refaire le monde », lequel s'entend, historiquement, comme l'écho d'une époque de l'après-guerre, mais aussi, métaphysiquement, comme une injonction à ne pas aborder l'existence sans l'exigence de la reprise.

C'est donc pour cette paix qu'il s'agit de combattre : aussi bien de se confronter à la guerre politique que de risquer le choc avec la réalité du monde et de ses hommes pour « risquer la paix »[2991]. La paix des nations ne saurait être qu'un rêve de puissants si elle ne s'accompagne d'autre chose, à savoir : d'une république qui tire ses mots et ses lignes d'action de « La république du silence », d'une parole donnée au peuple, d'une politique socialiste consciente des apories d'une Europe et d'une Amérique capitalistes. Sartre les distingue à plusieurs reprises, en soulignant les mots que l'une — impérialisme, colonialisme — et l'autre — individualisme, racisme — masquent sous les termes de libéralisme et de pacifisme. Le mot secret que les deux continents ont en commun, celui-là qui fait la synthèse des intérêts surtout après 1945, c'est celui d' exploitation. Si l'épreuve de la guerre paraît l'atténuer, la suite contribuera soit à accuser la séparation entre la société et le prolétariat, soit à souligner l'importance des solidarités nationales et religieuses masquant « la solidarité de classe »[2992].

γ. 2. U.S.A. = Messiah?

Pour lors, entre 1938 et 1945, Sartre fait voir des séparations entre des mondes, sans revendiquer toutefois l'impossibilité d'une compréhension commune. De là l'importance de son travail de reporter aux États-Unis, favorisant un rapprochement entre des lectures de la guerre qui sont forcément différentes[2993]. Les reportages pour *Le Figaro* et pour *Combat* permettent à Sartre de rendre compte de l'opinion des Américains sur la guerre en France, en faisant ressortir sa part d'irrationalité — il parle d'une *passion* américaine pour la situation française du début de l'année 1940 jusqu'à la fin de la guerre[2994]. Cette passion, avec ses réductions et ses visions arrêtées, est reprise sur le plan littéraire avec le personnage de Stephen Hartley, dans *Le Sursis*, soucieux de faire un article qui exposerait l'essence de la France, « le visage éternel de la France » — article que le journaliste considère comme achevé une fois qu'il a figé la situation de l'avant-guerre dans un unique symbole[2995].

Pouvait-on attendre d'être sauvé par les Américains? C'est un scénario que Sartre souligne, mais qu'il présente aussi comme l'effet d'une stratégie de la politique étasunienne, pour dominer la scène européenne et écarter l'un des principaux sujets de crainte des Américains depuis la crise de 1929-30 : le communisme[2996]. Les différentes séries d'observations indiquent un désir américain de gagner la guerre pour s'imposer comme la plus grande nation mondiale — selon l'image conceptuelle de la surhumanité que Sartre convoque en s'interrogeant sur les lignes des gratte-ciel. « Hors des lignes, point de salut », titre-t-il

---

[2991] C'est une expression verbale que Sartre emploie dans un article du mois de décembre 1950, en pleine guerre de Corée, sur « Les chances de la paix », *SIV*, p. 417.
[2992] Voir le reportage de Sartre pour *Combat* (série n° 4), *SII*, p. 140.
[2993] Y. HAMEL, dans *L'Amérique selon Sartre, op.cit.*, parle de « sous-genre […] de la littérature de voyage » (p. 12).
[2994] « Reportages aux États-Unis », *SII*, p. 52.
[2995] *S*, p. 748-749 : « Il écrirait : "La foule française atteint les événements dans le calme et la dignité." À la une du *New York Herald*, en caractères gras : "J'ai ausculté la foule française." […] Il pensa : "Mon article est fait." ».
[2996] « Reportages aux États-Unis », *SII*, p. 152-153.

son article du 31 mars 1945. Les *lignes* sont des *signes* : les traits qui se dessinent sont ceux d'un « omnipotent monstre "sureuropéen" »[2997].

Hors de la victoire, pas de salut non plus. Et Sartre d'insister sur une exigence tout américaine de gagner la guerre, mais aussi de gagner la paix. Cette gagne, présentée comme une ligne de *Skyscrapers*, convient à ce jeune pays et à ses valeurs. Sartre la fait ressortir « en cherchant l'âme de l'Amérique ». Tendance éducatrice, puritaine, optimisme absolu. Individualisme, encadré par les valeurs de l'argent, de la nation, du travail. Libéralisme, qui présente à chacun le devoir de gagner sa vie et de s'épanouir librement dans le conformisme. Ce sont là des caractères qui nourrissent, pour lors, l' « idylle ambivalente » de Sartre à l'égard du pays de l'oncle Sam[2998]. Le reporter dit, en une phrase, l'essentiel de cette mentalité que les Européens peinent à comprendre : « On doit réussir parce que la réussite prouve les vertus morales et l'intelligence et aussi parce qu'elle indique qu'on bénéficie de la protection divine. »[2999]

S'il fut difficile d'attendre de la part des États-Unis un salut tel qu'un Français pouvait se le représenter en 1945, c'est notamment, écrit le reporter, parce que l'Amérique chérit un optimisme qui ne saurait concevoir les atrocités de la guerre : « Pour admettre les atrocités, il lui faudrait admettre que l'homme peut être tout entier mauvais »[3000]. La représentation est inconcevable. Elle contribuerait à l'effondrement d'une vision de la nation nouvelle en termes de promesse pour chacun et pour le monde — l'*American Dream* est un paradis à la hauteur de la vie terrestre. L'exil de Gomez aux États-Unis, dans *La Mort dans l'âme*, révèle le conflit entre une illusion nationale et la désillusion d'un Espagnol qui se sent finalement coupé de l'Histoire elle-même, dans une fiction perpétuellement jouée entre les avenues et les buildings new-yorkais. En face d'un Ritchie optimiste, bon et souriant, qui va jusqu'à louer la paix d'Hitler, Gomez a honte, et s'accommode bien mal de ce dicton, *not to grin is a sin — ne pas sourire est un péché*[3001]. L'Espagnol se sent étranger dans un monde où des anges, sans doute parce qu'ils ne connaissent pas le mal, peuvent aussi bien « brûl[er] des sorcières sur les places de Boston » qu'imposer des conditions de vie misérables aux ouvriers des usines de Chicago. Et Gomez de reconnaître finalement : « Je sue, je suis pauvre, j'ai des pensées louches, des pensées d'Europe ; les beaux anges d'Amérique finiront bien par me brûler ».

Les reportages de Sartre explorent ces illusions heureuses, qui participent du mythe qu'une nation se fait d'elle-même, mythe qui rejaillit dans chacun des mythes de chacune des villes américaines : à chaque

---

[2997] Y. HAMEL, *op.cit.*, p. 12.
[2998] *Ibid.* L'expression entre guillemets est celle de l'auteur. Voir aussi ce passage de la p. 14 où Yan HAMEL parle d'un travail de Sartre-reporter à maintenir active la « coexistence conflictuelle [de ces] contraires » : « D'une part, le mythe exaltant d'une individualité triomphante s'épanouissant dans les grands espaces ouverts, les mœurs débridées, l'abondance matérielle, le confort et la vitesse, la mobilité sociale et l'enrichissement facile, l'hypermodernité, les traditions artistiques encore à développer. D'autre part, le mythe oppressant d'un écrasement de l'individu par le puritanisme, le racisme, la culture de masse infantilisante, le travail mécanisé, la consommation standardisée, l'impérialisme politique. Comme les deux faces de Janus, le premier ne va pas sans le second ».
[2999] « Reportages aux États-Unis », *SII*, p. 114.
[3000] *Ibid.*, p. 111.
[3001] *MdA*, p. 1145.

fois renaît l'image d'une « promesse dans le désert », d'une « terre promise à conquérir »[3002]. Avec ces mythes, les articles montrent les conflits entre deux tentations américaines : se vivre comme une île entre les océans (isolationnisme) ; s'imposer comme la terre bénie du monde, capable de subvenir aux besoins de tous les continents et même de reconstruire l'Europe (interventionnisme)[3003]. Et si chaque Américain croit en l'œuvre d'une Raison providentielle, c'est justement une manière de rationaliser ce qui relève avant tout d'un désir de bonheur et de l'irrationnel des passions[3004].

Plutôt que de voir dans une nation étrangère le salut de la France, Sartre met en évidence les souffrances d'un pays qui a pu se racheter grâce à l'œuvre de la Résistance. Aide étatsunienne, oui, mais non pas œuvre salutaire, encore moins un don de la paix et de la liberté aux Français. Les développements ultérieurs sur la paix, et notamment sur la paix offensive des États-Unis, font ressortir les angles d'une réalité que la victoire des Alliés a contribué à arrondir. La paix de la nation et des nations reste vue à travers le prisme d'un modèle économique que chacun, outre-Atlantique, associe à la démocratie et à un vecteur de progrès autant moral, que politique et culturel[3005]. Du coup, tous les maux du monde, et les maux de certains Américains (les ouvriers, les Afro-Américains) sont noyés dans la production d'une paix et d'un optimisme à toute épreuve qui, à la fois, digère et exclu tous les éléments parasites susceptibles de le fragiliser.

Ce problème idéologique est aussi un problème esthétique que Sartre pointe dans *La Mort dans l'âme*. C'est encore le personnage de Ritchie qui incarne l'Américain lambda : « l'art n'est pas fait pour poser des questions gênantes »[3006]. L'art, comme la politique, serait fait pour protéger les anges des bêtes du dehors (les communistes) ou du dedans (les « Nègres »), mais pas pour révéler à chacun combien les maux d'une nation, qu'ils soient ceux d'une guerre ou d'une crise, sont révélateurs d'une potentialité de mal inscrite dans la condition de tout homme avec sa liberté.

Pourtant, Sartre aime la jeunesse, la puissance d'action et l'arrogance américaine ; il reconnaît que le monde ne pourra pas composer sans ces spécificités inséparables de l'histoire du pays et de ses fantômes. Dans une mondialisation que la Seconde Guerre mondiale n'a fait que confirmer[3007], il ne saurait s'agir de revendiquer une indépendance autarcique française, ni même de parler d'une incommunicabilité des expériences. Sartre n'hésitera pas, en pleine Guerre froide, à montrer que la lutte pour la paix, en Europe, supposera de trouver des alliés aux États-Unis[3008]. En revanche, il ne quittera pas sa position d'un refus de toute forme de vassalisation, impliquant de refuser, outre-Atlantique comme outre-Rhin, une politique de la soumission aux puissances économique et militaire.

[3002] « Reportages aux États-Unis », *SII*, p. 118-119.
[3003] *Ibid*., p. 70-71.
[3004] D'où l'importance donnée au thème de la « chance » (*ibid*., p. 122).
[3005] *Ibid*., p. 158.
[3006] *MdA*, p. 1157.
[3007] Voir « Il nous faut la paix pour refaire le monde », article cité p. 341.
[3008] *Ibid*., p. 343.

Entre 1945 et 1950, Sartre refuse donc de céder aux grands vainqueurs de la guerre. *Ne pas leur céder*, c'est une ligne directrice qui signe moins l'exigence d'une indépendance que celle d'une autonomie. On ne peut pas se sauver d'une guerre mondiale absolument seul, mais on ne va pas se soumettre à ceux qui prétendent avoir libéré Paris et la France du joug nazi. On comprend qu'avec l'injonction de *faire* la paix, Sartre met en garde contre la tentation d'imposer au présent une traduction actualisée des discours et des actes de 1944-45. Cela vaut pour les États-Unis, cela vaut aussi pour la France gaulliste. C'est dans cette perspective doublement critique, essentiellement critique à l'égard de toute figure de sauveur d'une nation, que Sartre écrit, en 1948 : « [Ne pas céder aux sirènes des grands] c'est faire un choix positif : celui de l'Europe, du socialisme et de nous-mêmes »[3009].

Comment entendre cette insistance sur l'Europe? On sait que Sartre la critique à travers plusieurs personnages dans *Les Chemins de la liberté*. Le personnage de Gomez, dans *Le Sursis*, la pense comme un objet prochainement soumis à Hitler, objet que ses dirigeants ne parviennent pas à protéger, objet confondu avec un peuple qui ne voit pas combien son avenir dépend de celui de la Tchécoslovaquie. « Alors l'Europe sera fascisée », affirme-t-il à Mathieu, avant d'aborder la perspective d'une vie nouvelle en Amérique. Pour Brunet, le destin de l'Europe est d'être en guerre. Son avenir dépend nécessairement de celui de la société et de l'économie allemandes. La Tchécoslovaquie n'est que l'effet d'un système qui tente de se maintenir par tous les moyens : « Si l'Allemagne capitaliste veut vivre, dit Brunet, il lui faut tous les marchés européens […] il faut qu'elle élimine par la force tous ses concurrents industriels ». L'analyse apporte une compréhension critique au discours d'Hitler, dans lequel le chancelier insiste à la fois sur l'absence d'un problème territorial allemand, et sur la dernière exigence de régler le problème des Sudètes afin de permettre aux Allemands d'avoir la liberté et la paix. Enfin, le personnage d'Ivich interroge les raisons d'être en guerre et de risquer de perdre la vie pour des questions européennes qui sont, pour elles, si lointaines et inintelligibles. Pour montrer ce décalage entre l'intimité d'une vie touchée et l'extériorité d'une réalité étrangère, Sartre recourt à l'image floue, irréalisée et inexacte, d'une peinture de l'Europe fort distincte de la géographie réelle du territoire :

> "Si du moins je savais où est la Tchécoslovaquie!" Elle avait fixé au mur, avec des punaises, une grande aquarelle bleu et or : c'était l'Europe, elle s'est amusée à la peindre […] d'après un atlas, en corrigeant un peu les contours ; elle avait mise des fleuves partout, échancré les côtes trop plates et surtout elle s'était bien gardée d'écrire aucun nom sur la carte : ça faisant savant et prétentieux ; pas de frontière non plus : elle avait horreur des pointillés. Elle s'approche : la Tchécoslovaquie est là, quelque part, au plus épais des terres. Là, par exemple, à moins que ce ne fût la Russie. Et l'Allemagne, où est-elle? Elle regardait la grande forme jaune et lisse, cernée de bleu, elle pensait : "Toute cette terre!" et elle se sentait perdue.

Perte de repères dans l'espace et dans le temps. Au sein du camp, Mathieu s'imagine avec ses camarades en soldats statufiés d'une après-guerre qui ne verra d'eux que leurs paupières fermées. À quoi bon le présent, si ce présent est celui de la mort? La conversation débouche sur l'Europe. Elle ouvre une

[3009] *Ibid.*, p. 344.

fenêtre dans la densité apparemment indestructible du mur de l'absurde et du tragique. Login, contre Pinette, tient ce discours : « faut voir un petit peu plus loin que le bout de son nez ; faut songer à l'Europe d'après-demain ». Vœu pieux? Pour Mathieu, pareille approche est bien une perte, au sens d'une fuite : Longin, comme tous les pacifistes soucieux de l'avenir lointain de l'Europe, « avait quitté le siècle ».

Une conférence de Sartre, donnée en avril 1949 au Centre d'études de politique étrangère, aborde les problèmes autour de la conception de l'avenir de l'Europe. La question porte sur la place de la France et sur la place de l'Union européenne dans le monde. Le thème conducteur est celui de la culture : « Notre culture est-elle menacée? Peut-on la sauver, et comment? Et tout d'abord, qu'est-ce, en général, que la culture? »[3010] On est aux premiers temps de l'Union européenne, lorsque les États fondateurs s'interrogent sur une ligne de principes communs pour produire une union qui ne soit pas que celle de la paix politique et économique.

Certes, la guerre n'est plus, mais l'écriture du texte n'est pas éloignée de la période d'écriture du troisième tome des *Chemins de la liberté*. La guerre habite encore Sartre, même si cette hantise est surtout littéraire. Les références à la situation de guerre sont multiples. S'il y a la guerre de la campagne de Russie (1812), avec un développement sur *Guerre et Paix* de Tolstoï (1865-1869), il y aussi ce que Sartre appelle le malentendu de 1918 et la défaite française de 1940[3011]. Cette description contribue à montrer plusieurs choses. Notamment que la pensée sartrienne de la communauté européenne est largement influencée par l'émergence de l'Europe dans le cadre de la Seconde Guerre mondiale. Les villes européennes ont en commun le spectre de la destruction. Chacune est construite ou reconstruite, aménagée ou réaménagée, avec l'image d'une « ville mutilée »[3012]. De la même manière, chaque morale en Europe, indépendamment de ses transpositions en lien avec des faits de société, est produite selon une matrice : celle de « [la] morale janséniste des grandes circonstances »[3013].

Par rapport à cet esprit objectif de type européen, l'Atlantique est comme une *barrière de feu océanique*. Elle rend les communautés d'écriture et de pensée absolument différentes, car orientées dans la perspective d'un avenir qui ne porte pas le même sens du monde. L'absence de champs de bataille et de camps y est pour beaucoup. C'est encore le personnage de Gomez qui rend compte de cette singularité. Si d'un côté il y a les bûchers des sorcières, de l'autre les cendres d'Auschwitz, il n'empêche : ces deux lieux d'une immolation meurtrière n'ont pas la même signification. C'est un autre point qui ressort des analyses de la conférence de 1949. « Ce qui caractérise la culture européenne, d'une manière générale, c'est une lutte séculaire contre le Mal »[3014]. La notion de paix, en France comme en Europe, s'entend non pas comme une suppression de tout mal, mais comme le milieu où les maux d'une société, reflet du *Mal* de la condition

[3010] « Défense de la culture française par la culture européenne », *SIII*, p. 384. .
[3011] *Ibid*., p. 395-396.
[3012] *Ibid*., p. 401.
[3013] *Ibid*., p. 402.
[3014] *Ibid*., p. 396.

d'une société, trouvent à s'exprimer et à être dépassés par autre chose qu'un état de guerre. La paix est pensée relativement à l'absence de guerre, mais aussi relativement à l'histoire même des guerres en Europe. Elle est pensée avec les dimensions du cadre d'une situation, comme la particularité d'une situation là où *le Mal* reste, lui, un absolu contre lequel l'Europe tout entière, chaque peuple européen et chaque citoyen de l'Union ne peuvent faire que lutter. On voit donc que l'autre point à souligner, pour marquer la séparation entre U.E. et U.S.A., est la distance entre un « pessimisme […] touchant la nature humaine et l'organisation sociale » (trait européen) et un optimisme de la croyance en une Providence permettant de tout justifier (esprit américain)[3015]. La distance se retrouve dans un rationalisme que Sartre place, d'un côté, sur la voie du sacré gauche (la magie noire), et de l'autre, sur celle du sacré droit (la magie blanche).

Est-ce à dire que l'Europe ne peut rien contre le problème du Mal? C'est une spécificité européenne que celle de reconnaître l'existence irréductible du *Mal*. Ce fait métaphysique est aussi fondamental que le sont les caractères existentiels de la condition humaine (en premier lieu : la vie, la mort, l'amour). Dès lors, les pays ensemble, chaque pays et chaque citoyen, vivent avec l'idée selon laquelle « Le Mal est inexpiable dans le monde »[3016], et chaque situation, si elle n'est pas l'expression d'un désespoir absolu, est au moins une situation quasi désespérée. Le travail de l'Europe, tel qu'il apparaît dans cette conférence, est celui qui consiste à rendre pareille situation la plus vivable possible, en ouvrant la perspective de solutions dans l'avenir et en faisant en sorte de garder une *culture vivante* pour chacun et pour tous.

L'accent est malrucien. Sartre se rappelle un entretien de Malraux avec Albert Ollivier paru dans *Combat* le 15 novembre 1946. Alors que, pour lui, l'URSS et les États-Unis manifestent une grande nouveauté, l'Europe est le continent de *l'héritage* où est revendiqué l'héritage culturel du monde. L'insistance, entre un écrivain et l'autre, entre 1946 et 1948, porte sur la vie, bien vivante, de la culture européenne : « Je dis, affirme Malraux pendant l'interview, que la résonance héroïque et tragique de l'Europe n'est pas morte et que le rôle de l'Europe est d'en conquérir une nouvelle incarnation. »[3017]

Cet avenir n'est pas celui d'une bénédiction ni d'une rédemption, pas celui de la béatitude ni celui du paradis, mais l'avenir d'une possibilité, pour chaque État et chaque individu singulier, d'entrevoir le présent à la lumière d'un avenir susceptible de le modifier avec des opportunités nouvelles. Le développement sur les deux avenirs (avenir de liberté particulière, avenir du monde international ou européen) fonctionne comme un arsenal permettant de ne pas noyer chaque société dans un conglomérat d'États, et de ne pas négliger les raisons pour lesquelles chaque culture (dont la culture française) ne saurait être sauvée qu'en Europe. Sauvée de quoi? D'une mort à venir, qui ferait d'elle une culture du passé, intégrée à l'économie et à la société des grandes puissances de l'Ouest et de l'Est, qui ne sont pas les siennes. Rien d'idéaliste ni de chauvin dans cette approche, puisque Sartre affirme que l'exception culturelle française

---

[3015] *Ibid*., p. 394-397.
[3016] *Ibid*., p. 397.
[3017] A. MALRAUX, « Malraux nous dit », entretien avec Albert OLLIVIER, repris dans A. MALRAUX, *La Politique, la Culture. Discours, articles, entretiens (1925-1975)*, édition de Janine MOSSUZ-LAVAU, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1996, p. 172.

n'est pas incompatible avec celle des autres pays d'Europe, et qu'elle ne saurait exister de la façon vivante sans l'Europe : « Si nous voulons que la culture française reste, il faut qu'elle soit intégrée aux cadres de la grande culture européenne »[3018].

La fin du texte insiste longuement sur cette exigence d'un salut non religieux mais culturel. Il n'est pas compris au sens d'une simple sauvegarde du passé : Sartre n'est pas pour une culture passive mais pour une culture active, vivante dans son rapport à l'avenir. Les clés de ce salut viennent de l'Histoire, mais d'une histoire assumée pour interroger et agir dans le sens d'une unité économique et politique de l'Europe, laquelle est une unité socialiste totale avec « un problème total et qui suppose des solutions totales »[3019]. Si la culture française ne peut pas être sauvée sans l'Europe, c'est peut-être de cette spécificité française qu'il faut partir pour envisager la totalité à construire : position spéciale de l'écrivain, confondu avec l'intellectuel, qui prend en charge l'ensemble des problèmes de sa société et pour qui la société est « l'objet et le sujet de la littérature »[3020].

Dès lors, la culture française, entre vie et vérité, peut sauver-protéger la culture européenne d'un morcellement dans un particularisme de type américain, ou d'un écartèlement entre les grands blocs. Si Sartre joue de la langue pour pratiquer la prétérition et dire la littérature engagée sans la dire, il faut aborder désormais les problèmes de cette littérature. Celle-ci n'est pas séparée du problème du salut, dans son lien étroit avec le problème de la mort et du péché d'exister. Quant à l'écrivain, qu'il soit Kierkegaard ou Kafka, Tolstoï ou Sartre, il paraît devoir être pensé aussi avec cette difficulté portant la trace d'une situation à sauver, du mois à éclairer : en tant que « porteur d'un mandat que personne ne lui a donné », en tant que « responsable de tout […] [qui] a à proposer ses solutions pour tout »[3021]. Mandat *d*'écrire et engagement *de* la littérature, là où, pour d'autres, l'engagement se réalise *dans* la littérature avec un mandat d'écrire *pour* la littérature seule[3022]. Par « engagement », on n'entendra pas seulement le sens d'une certaine direction prise, mais le fait de donner/se donner en gage — avec le double risque de la perte et de l'égarement[3023].

2.3. Risques et saluts, au prisme de l'engagement

La prise de conscience de l'historicité modifie le rapport à l'authenticité. Celle-ci se conçoit de manière intersubjective.

[3018] « Défense de la culture française par la culture européenne », *SIII*, p. 401.
[3019] *Ibid*., p. 405.
[3020] *Ibid*., p. 399.
[3021] *Ibid*., p. 389.
[3022] Selon la distinction que propose B. DENIS dans *Littérature et Engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, « Essais », 2000, p. 30-42. Voir aussi E. BOUJU (dir.), *L'Engagement littéraire*, Rennes, PUR, 2005, p. 32 et Th. J. LAURENT, *Le Roman français au croisement de l'engagement et du désengagement*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 14-20.
[3023] Nous suivrons alors la définition qu'Elisabeth BROCK-SULZER donne de l'engagement dans *L'Engagement et le Personnage chez Sartre*, *op.cit.* : « [une] décision relativement à une action ou à une attitude et [sa] poursuite […] selon les données de la situation » (p. 1), avec la prise en compte d'un modèle de « générosité persévérante » : le gage (p. 11).

Au sortir de la guerre, Sartre nourrit l'idée d'une relation authentique à l'autre. Elle reprend le modèle des éclats de fraternité de la Résistance. C'est une trace visible dans les *Cahiers pour une morale,* où il est question de chercher une « voie de délivrance […] à l'aide des idées de générosité et d'appel », voie qui pourrait être créée par le biais d'une autre création : celle d'une œuvre[3024]. L'œuvre peut être celle d'un traité philosophique et méthodique, donnant des outils concrets pour « inciter les hommes à vivre des rapports subjectifs [libres et constructifs] »[3025] ; elle est surtout une œuvre littéraire.

Le salut s'y inscrit de façon complexe. Avec la théorie de l'engagement se profile une possibilité de transformer la honte en un sentiment révolutionnaire et, même, salutaire. L'influence de « La République du silence » (9 septembre 1944) et de « Paris sous l'Occupation » (15 novembre 1944) est décisive. Sartre y présente « l'œuvre de la Résistance » sous deux lumières : 1° la lumière du dénuement, qui révèle la vie nue (l'existence dans ce qu'elle a de plus douloureux et de plus intense) ; 2° la lumière d'une grâce qui rachète les péchés de la France collaborationniste (selon la logique économique et juridique de la rédemption)[3026]. Les deux éclairages s'inscrivent dans le projet d'une écriture du mal qui ne soit pas de passivité mais d'activité. Car si la guerre a révélé l'omniprésence des maux dans le monde des hommes, l'après-guerre apparaît comme un nouveau présent que *chacun* peut s'approprier et construire. *Chacun*, dont l'écrivain.

C'est une dimension essentielle de l'œuvre de Sartre qui condense dramatiquement le refus d'un salut et la convocation d'un autre, d'autant plus fort que la potentialité de la perte est grande. Le salut change, sans être radicalement dissocié de sa forme littéraire. Au lieu d'être considéré comme *toujours* menacé par autrui et au lieu de renvoyer à une écriture solitaire (même quand elle prétend sauver la mémoire des autres), le salut *par l'engagement* implique une certaine idée de la littérature qu'il s'agit de défendre et de sauvegarder contre la *passion de l'impossible*[3027]. Pourtant, ce projet d'engager la littérature, à plusieurs égards, peut apparaître comme une esthétique impossible à la façon du réalisme socialiste[3028], dans son impossible conciliation de l'être et du devoir-être[3029].

[3024] N. SAWADA, « Autrui », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit*., p. 49.
[3025] Cf. Y. SALZMANN, *op.cit*., p. 13-16.
[3026] Voir dans *SII*, p. 11-12 ainsi que 33 et 38.
[3027] C'est le titre de l'essai de D. RABATÉ proposant, à partir du constat de *La Passion de l'impossible*, une « histoire du récit au XX^e^ siècle », Paris, Éd. Corti, « Les essais », 2018.
[3028] Voir R. ROBIN, *Le Réalisme socialiste, une esthétique impossible*, Paris, Payet, 1986. L'idée est l'entrée de *Roman et Engagement. Le laboratoire des années 1930* d'Aurore PEYROLES (Paris, Classiques Garnier, 2015).
[3029] Voir les notes critiques de L. HELLER et de P. SÉRIOT sur le genre à partir de l'essai de R. Robin, dans la *Revue des études slaves*, 1989, 61-3, p. 293-302.

α. En gage, en acte

Benoît Denis et Aurore Peyroles, parmi d'autres[3030], l'ont fait remarquer : la question de l'engagement a été, sinon une obsession, du moins l'un des « axes majeurs du débat littéraire » pour les écrivains du XX^e^ siècle[3031].

S'agit-il d'une conception de la littérature identique à ce qu'Alexandre Grefen appelle, pour qualifier la littérature du XXI^e^ siècle, une « littérature thérapeutique », reprenant, pour *réparer le monde*, une injonction venue des sagesses antiques : *sauver, prendre soin*[3032]? S'agit-il d'une simple manière *d'être impliqué*, et ainsi d'une version, politique mais trop restreinte, de l'implication de l'artiste dans le monde[3033]? Que l'on soit dans le cas, aujourd'hui, d'une *implication* nouvelle[3034], ou d'une écriture obéissant à un *paradigme clinique*, il est légitime de se demander s'il n'y a pas là l'effet d'une expérience littéraire de l'engagement *déçu* — dont la corrélation serait 1° une *haine de la littérature* analogue à la *haine de la poésie*, et 2° un *désaveu de la littérature* impliquant l'imminence non levée de sa perte[3035].

Dans tous les cas, la littérature engagée est une voie essentielle pour montrer et comprendre ce qui semble relever d'une boucle dans le rapport de Sartre au salut. De la grande prêtrise littéraire, qui sanctifie la littérature pour montrer que le *Livre* est la voie du *Salut* , transformant l'écrivain en être glorieux, à une littérature engagée qui se soumet à la tâche de saluts désacralisés et pluralisés (la sauvegarde de la mémoire, l'incitation à l'action qui sauve, le primat de l'actualité, la restitution de la saveur du présent, etc.), Sartre suit une évolution. Elle concrétise et dramatise les orientations philosophiques dans le sens d'une morale (1947-48), puis d'une autre (1952-53) ; elle conduit à mieux entrevoir les fils de l'association *Littérature = Salut* ; elle interroge la possibilité, en engageant la prose, de la débarrasser des vieilles illusions de la littérature du XIX^e^ siècle, ou de la faire sortir du péril consumériste de la littérature surréaliste.

[3030] La bibliographie sur le thème est abondante — une liste assez complète des ouvrages de réf. sur l'engagement au XX^e^ siècle se trouve dans l'introduction à *Le Roman français au croisement de l'engagement et du désengagement, XX^e^ - XXI^e^ s.*, de Th. J. LAURENT, *op.cit.*, p. 11-13. On indique en outre S. SERVOISE, *Le Roman face à l'Histoire,* Rennes, PUR, 2011, not. p. 32, *sqq*.

[3031] B. DENIS, *Littérature et Engagement. De Pascal à Sartre, op.cit.*, p. 11 et A. PEYROLES, *Roman et Engagement. Le laboratoire des années 1930*, *op.cit.,* p. 50-55.

[3032] Cf. A. GEFEN, *Réparer le monde. La littérature française face au XXI^e^ siècle*, Paris, Éd. Corti, « Les essais », 2017, not. p. 9 : « je défendrai ici l'idée que le début du XXI^e^ siècle a vu l'émergence d'une conception que je qualifierai de "thérapeutique" de l'écriture et de la lecture, celle d'une littérature qui guérit, qui soigne, qui aide, ou, du moins, qui "fait du bien" ».

[3033] Nous retrouvons B. DENIS et ce qu'il a conceptualisé sous le nom de « contre-engagement » et de « politiques de la littérature » (voir en particulier l'article « Engagement et contre-engagement. Des politiques de la littérature », dans *Formes de l'engagement littéraire (XV^e^-XXI^e^ siècles)*, sous la direction de J. KAEMPFER, de S. FLOREY et de J. MEIZOZ, Lausanne, Antipodes, 2006, sp. 103-111. On mentionne aussi la conceptualisation de Chloé CHAUDET, dans *Écritures de l'engagement par temps de mondialisation*, Paris, Classiques Garnier, 2016, où elle convoque et fait jouer la distinction suivante pour aborder les évolutions de l'engagement après l'année (symbolique) 1980 : *idéal type sartrien restreint*, et *idéal type élargi* (*confer* le développement sur les « Retours à Sartre », sp. 52-62 ; et pour une présentation « schématique » de la distinction, la p. 71).

[3034] On se réfère aux conclusions de B. Blanckeman qui l'amènent à décrire une « écriture impliquée », chez les écrivains de langue française contemporains. Cette implication, telle qu'elle est présentée, ne convainc pas, car elle dessine surtout une conception de l'écrivain comme « acteur social », et ne fait pas bien voir les difficultés qu'il y a à proposer une nouvelle manière, depuis les années 1980, de faire de la littérature (voir surtout de B. BLANCKEMAN, « De l'écrivain engagé à l'écrivain impliqué : figures de la responsabilité littéraire au tournant du XX^e^ siècle », dans *Des écritures engagées aux écritures impliquées. Littérature française (XX^e^-XXI^e^ siècles)*, Dijon, Éd. Universitaires de Dijon, 2015, p. 168).

[3035] Cf. W. MARX, *La Haine de la littérature*, Paris, Minuit, 2015, en particulier le « quatrième procès », p. 153-178 et *L'Adieu à la littérature. Histoire d'une dévalorisation XVIII^e^-XX^e^*, Paris, Minuit, 2005, not. p. 12 : « Cet adieu à la littérature, qui fut le signe d'une rupture majeure, ouvrit une nouvelle ère sous laquelle nous vivons toujours, celle d'un art sans cesse menacé par la perspective d'une fin prochaine : la littérature de l'adieu, soumise à une crise existentielle permanente ».

Il convient de s'appuyer sur ces questions et remarques pour indiquer que la théorie de l'engagement, articulée au double objectif d'une sauvegarde et d'une transformation salutaire, avec la mise en gage de tout, est elle-même dépendante d'une théorie de l'action qui sous-tend *Qu'est-ce que la littérature?* et qui étend l'exigence d'un agir sauveur à toute production vectrice d'utilité, de transformation et de signification — par là authentiquement *sociale*. L'idée d'une littérature qui sauve dépend alors de cette thèse de la morale sartrienne : avec l'homme embarqué dans le monde, qui doit prendre la responsabilité de lui-même comme de tous dans tout ce qu'il fait, c'est la culture en général, dans son double mouvement de production-transmission, qui porte en elle la possibilité et l'exigence de sauver l'humanité du risque de sa perte dans des rapports de domination et dans une aliénation toujours susceptible de réapparaître avec tout événement humain. Nous retrouvons ici les deux niveaux fondamentaux de la littérature engagée : le niveau descriptif (avec le motif de l'embarquement)[3036] ; et le niveau normatif (avec la tendance centrifuge de l'action)[3037].

Pour autant, le domaine de la création littéraire et, d'une manière plus générale, de la production artistique, a ses propres problématiques quant à la possibilité d'un ou de plusieurs saluts. L'un des enjeux est de montrer quelles sont les conditions d'une sauvegarde ou d'une modification potentiellement salutaire propres à la prose littéraire. La justification ne néglige pas la thèse d'une humanité qui peut toujours être sauvée par l'acte d'un seul homme, dès lors qu'il cherche à sauver avec lui toute l'humanité — au sens d'assurer ce qui fait en propre l'humanité et la culture : la possibilité de *se faire* avec la liberté.

Ainsi, qu'est-ce qui relève du salut dans la théorie littéraire de Sartre ? Notre première approche consistera à nous appuyer sur la lettre de Derrida aux *Temps Modernes* (« "Il courait mort" : salut, salut », 22 mars 1996), afin de déceler une présence de l'idée de salut dans la constitution même de la théorie de l'engagement. Cette présence correspond-elle à un acheminement vers l'impossible, au point que l'écriture sartrienne de l'engagement aurait finalement permis une réactivation de cette modernité littéraire au sujet de laquelle Barthes affirmait, dans *Le Degré zéro de l'écriture* (1972), qu'elle « commen[çait] avec la recherche d'une littérature impossible »[3038], et par rapport à laquelle on pourrait affirmer : elle a précipité la fin du XX^e^ siècle littéraire [3039]? Peut-on voir le salut comme ce centre textuel autour duquel gravite, s'écoule et s'écroule le texte, *même engagé*, sans pouvoir aboutir ni se relever ? Ou encore comme ce centre toujours décentré qui donnerait à comprendre aussi bien les exigences et tentatives que les échecs de la littérature

---

[3036] J. POUILLON insiste sur ce plan lorsqu'il met les choses au clair au sujet de Sartre, de l'écrivain et de l'image de la tour d'ivoire (à laquelle nous avons fait référence avec le stoïcisme, la poésie de Vigny et le désir de Leiris) : « […] on croit […] [que Sartre] condamne la "tour d'ivoire" alors que, plus radicalement, il la déclare impossible » (*Pour et contre l'existentialisme, grand débat avec J.-B. Pontalis, J. Pouillon, F. Jeanson, Julien Benda, Emmanuel Mounier, A. Vailland*, présentation de Colette AUDRY, Paris, Éditions Atlas, 1948, p. 60).

[3037] Voir les analyses de B. DENIS, et leur reprise par Ch. CHAUDET, *op.cit.*, p. 55. En outre, M. ADERETH, *Commitment in Modern French Literature. A Brief Study of "Littérature engagée" in the Works of Péguy, Aragon and Sartre*, London, Gollancz, 1967, p. 37 : « The committed writer is different from others, not because he is involved in the world, but because he is aware of it » (« L'écrivain engagé est différent des autres, non parce qu'il serait, lui, impliqué dans le monde, mais parce qu'il a pleinement conscience de cette implication »).

[3038] R. BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture* (1953), Paris, Seuil, 1972, p. 31 ; D. RABATÉ, *op.cit.*, p. 9.

[3039] Cf. J.-F. LOUETTE, « Préface », M. RAIMOND, *Le Roman depuis la Révolution* (1967), Paris, Armand Colin, 2017, p. 15 : « Par ailleurs, la fin du siècle, pour la littérature française, pourrait fort bien s'être trouvée…comme prématurée, en avance, décalée, et être intervenue dans les années 1975-1984, avec la disparition des avant-gardes, l'exténuation de la foi en l'autonomie et l'auto-réflexivité de la littérature, l'effacement de la théorisation programmatique accompagnant l'œuvre ».

engagée, et qui nécessiterait, comme pour porter le témoignage le plus fidèle de l'époque, de passer par la voie de la revue *Les Temps Modernes*?

β. Une lettre de Derrida

« Au fond, que voulait dire Sartre, par exemple en 1948, quand il prétendait choisir tel "salut" contre l'autre? »[3040]

« Voici le départ. J'ai tout investi dans la littérature… j'écris depuis un demi-siècle et j'ai vécu quarante ans dans une prison de verre… je constate que la littérature est un succédané de la religion… j'eus un mysticisme des mots… l'athéisme a tout rongé peu à peu. […] fini le salut, rien ne sauve, et surtout la question n'est plus là… l'immortalité finie : j'écris pour mon époque.[3041]

β.1. Salut énigmatique

La lettre « "Il courait mort' : salut, salut » est d'abord une *salutation, sans futur antérieur*, pour la revue de Sartre. En quoi le geste épistolaire et l'objet de son adresse sont-ils une « chose énigmatique »?

L'emploi, d'abord, d'une antériorité conjuguée au futur et son refus, ensuite, disent une présence de Sartre dans le périodique plus d'un demi-siècle après sa fondation. La « chose énigmatique » relèverait de cette présence dans l'absence, analogue au rapport complexe de Derrida aux *Temps Modernes* (pas *des T. M.*, mais *pour* et *avec* eux). Elle serait indiquée aussi par l'ambiguïté, rappelée par Derrida, du mot « salut » en tant qu'injonction. Il est un bonjour, un au revoir, il accompagne le mouvement de celui qui vient, de celui qui part : il dit « à la fois l'éloignement et l'approche [suggérant] […] même à l'instant du départ et de la mort, un salut à la venue de ce qui vient »[3042]. Le salut, adressé par Derrida à la revue, serait énigmatique aussi parce que stratifié et mouvant : dirigé vers une actualité de *l'événement Sartre*[3043], en tant que penseur et écrivain de *l'événement pur*, de l'événementialité vivante, rappelant les mots de *L'Être et le Néant* sur l'hystérésis[3044]. *Les Temps Modernes* feraient revivre Sartre à chaque événement de la parution, avec chaque événement abordé par la revue, et avec, dans chaque article, le rappel de son origine : la « Présentation » des *T. M.* par Sartre en octobre 1945[3045]. Il y aurait aussi, dans l'adresse à Sartre, ce que Patrice Bougon a présenté ainsi : « une manière d'hommage très retors à Sartre qui problématise la notion d'amitié dans la mesure où la critique la plus frontale alterne avec la reconnaissance de la dette, l'admiration et les vœux d'une longue vie, voire d'un avenir commun ».[3046]

[3040] J. DERRIDA, « "Il courait mort" », art. cité.
[3041] Manuscrit des *Mots*, cité par A. COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980, op.cit.*, p. 465.
[3042] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », art. cité, p. 168.
[3043] Ou « phénomène » ? Le terme « événement » maintient l'idée d'une irréductibilité de l'importance des écrits et de la figure sartriens dans les années 40 à une explication de type bourdieusien comme celle d'A. BOSCHETTI dans *Sartre et "Les Temps Modernes"*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1985 et « Un universel singulier », art. cité. Aussi, d'A. BOSCHETTI, « La recomposition de l'espace intellectuel en Europe après 1945 », dans *L'Espace intellectuel en Europe. De la formation des États-nations à la mondialisation, XIX^e-XX^e siècles*, G. SAPIRO (dir.), Paris, La Découverte, 2009, p. 147-182 et « Les *Temps Modernes* dans le champ littéraire. 1945-1970 », *La Revue des revues*, n° 7, 1989, p. 6-13.
[3044] *EN*, p. 145 : « une trace, un vide, un rappel, une "hystérésis" » ; aussi p. 148-149 et 654.
[3045] J.-P. SARTRE, « Présentation », *Les Temps Modernes*, n° 1, oct. 1945, p. 1-21, repris dans *SII*, p. 207-226.
[3046] P. BOUGON, « Sartre, Sarah Kofman et Jacques Derrida. La déconstruction et son héritage », *Sens Public*, mai 2007, article publié en ligne, http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=431, p. 10.

β. 1. À propos de la « Présentation »

La « Présentation » est un texte de *salut collectif* qui inaugure une entreprise à plusieurs. Il fait de l'engagement une théorie pour l'après-guerre, place la vie littéraire au cœur d'un « présent fougueux qui s'élance à l'assaut »[3047], et critique les romanciers dits d'anticipation[3048]. La démarche de l'article, par ailleurs, n'est pas étrangère à l'une des difficultés de la conception sartrienne du présent — celui avec lequel il faut bien vivre, en se projetant dans l'avenir qui lui donne sa dimension transcendante, donc humaine : pas de présent sans avenir, mais l'avenir peut aussi faire manquer le présent[3049].

C'est, précisément, sur ce rapport à l'avenir que Derrida pointe un problème. Les textes la « Présentation » (1945) et « Écrire pour son époque » (1946), avec la vie de Sartre et celle de la revue, auraient été imprégnés « [du] lexique d'une sotériologie des temps modernes (la délivrance, le "sauver", le salut et le "se sauver") »[3050]. Ce qui vaut pour la revue vaut-il aussi pour *Les Chemins de la liberté*? Pour le théâtre de Sartre? Et, avant cela, pour la théorie sartrienne de l'engagement?

La « Présentation » des *Temps Modernes* sert à Sartre d'écrit de proue de la pensée de l'engagement. Notre auteur y présente l'écriture comme un acte dans une époque, acte qui n'est pas dépourvu de conséquences, positives comme négatives, sur elle — l'époque, mais aussi l'écriture elle-même[3051]. À travers ce prisme, le fait d'écrire obéit à l'impératif d'une utilité avec l'idée directrice d'une responsabilité de l'écrivain (quels que soient le genre choisi et le style adopté, quels que soient le cadre de l'action écrite et les rythmes employés). La revue sartrienne se positionne dès lors contre la *N.R.F.* et sa thèse d'une littérature devant obéir au principe de l'art pour l'art[3052] ; elle s'écrit avec un cadre philosophique qui conditionne aussi le cadre de la morale sartrienne : une finitude à l'échelle de l'existence et à l'échelle de l'époque.

Finitude qui implique ici une pensée de la mort, reprenant ce qui lui a été reconnu dans « La République du silence » en septembre 1944. Au lieu d'une mort assimilée à une réalité extérieure ou à une absurdité métaphysique, dans l'extériorité la plus radicale au pour-soi[3053], la mort-finitude des textes sur l'engagement apparaît comme « la limite même de [la] liberté »[3054], articulant la responsabilité totale au risque le plus élevé[3055], et dévoilant par là toute la gravité d'une existence libre, vouée à choisir dans les

---

[3047] R. MARTIN DU GARD, *Journal*, II, Gallimard, 1993, repris dans *SII*, p. 206. Dans l'article « The Sudden Rise of French Existentialism : a Case-Study in the Sociology of Intellectual Life » (pour *Theory and Society*, vol. 40, n°6, nov. 2011, p. 619-644), P. BAERT rattache la pensée existentialiste (présentée comme un « exemple archétypique ») à la « philosophie du présent » de G.H. Mead : la possibilité est donnée de rompre radicalement avec le passé (p. 638).
[3048] *SII*, p. 211.
[3049] Cf. D. HOLLIER, *Politique de la prose, op.cit.*, p. 78-79. En 2010, Michel CONTAT rappelle cette entreprise du présent, pour le présent, des *Temps Modernes* (« La littérature au service du présent : *Les Temps Modernes* », *Le Monde*, 22 juillet 2010).
[3050] « "Il courait mort" », art. cité, p. 169.
[3051] *SII*, p. 211. La thèse sera reprise dans les entretiens avec J. GERASSI, *op.cit.*, p.44.
[3052] *Ibid.*, p. 207-208. Voir P. BAERT, art.cité, et H. DAVIES, *Sartre and "Les Temps Modernes"*, *op.cit.*, p. 1.
[3053] *EN*, p. 182 et p. 576-598. Cf. la synthèse de G. ERNST dans *Analyse du récit de mort*, *op.cit.*, p. 39 et l'étude critique de H. BIRAULT sur la confrontation Sartre-Heidegger concernant l'être-pour-la-mort, art. cité.
[3054] « La République du silence », *SII*, p. 12.
[3055] *Ibid.*, p. 13.

possibles limités d'un temps dont elle est inséparable. La mort, c'est aussi cette réalité que Sartre présente comme une menace au sein même de la vie, non plus alors comme la mortalité de ma condition, mais comme cette vie morte que fait la dépersonnalisation quand les possibles sont enlevés au cœur de l'existence par la suppression de tout avenir. La liberté est dévoilée quand on voit la mort de près, mais elle est perdue quand tout n'est plus que ruine et quand les hommes sont transformés en vivants-morts[3056].

Par ailleurs, la théorie sartrienne de l'engagement doit beaucoup à l'expérience d'une partie des Français pendant l'Occupation. Seule la minorité des résistants, comme l'indique Sartre dans « Paris sous l'Occupation », a pu participer au *rachat* du pays et racheter effectivement les douleurs comme les faiblesses de la France occupée[3057]. En revanche, la majorité de la population demeurait marquée du sceau de la faute de Vichy. La conséquence étant que les actes de chacun étaient volés autant que voués au mal, dans un état ambigu : ni tout à fait à soi, ni tout à fait à collaboration[3058]. Contre cette demi-mesure, cette responsabilité incomplète, cette culpabilité de tous les jours dans tous les cas, Sartre défend le contrepoids de l'engagement total, qui constitue, après la Résistance, la possibilité d'un retournement du constat suivant : « le mal était partout, tout choix était mauvais »[3059].

D'une mort à l'autre, dans le cadre de la finitude, avec la réminiscence des souffrances de l'Occupation, Sartre peut déterminer les lignes du programme de la littérature engagée, en l'opposant à la quête d'une résurrection glorieuse. Le terme « rémunération »[3060], essentiel dans le texte, se distingue discrètement mais réellement du sens théologique du mot « rédemption », très ancré dans la littérature bourgeoise (chez Flaubert, chez les Goncourt). L'auteur s'appuie sur le substantif aux connotations matérialistes pour opposer différents types de conception de l'avenir. Il précise alors que l'écrivain engagé ne doit écrire que pour le temps à venir de son époque : « c'est l'avenir de *notre* époque qui doit faire l'objet de nos soins : un avenir limité qui s'en distingue à peine — car une époque comme un homme, c'est d'abord un avenir. »[3061]

L'écriture qui s'engage ne concerne pas un futur abstrait, flou ou conceptuel (celui, par exemple, des doctrines philosophiques de la fin ou du progrès sans fin de l'Histoire). Elle n'est pas pensée non plus pour la gloire posthume. Selon les mots de Sartre, c'est seulement avec un engagement *dans* l'époque et *pour* l'époque que les termes « gain »/« perte », « victoire »/« échec », détiennent un sens. Par la reconnaissance du lien direct entre « écrire » et « gagner sa vie » indiqué au début de la « Présentation », l'écrivain reconnaît aussi qu'il écrit pour ses contemporains, et que cette écriture, inséparable d'une époque

[3056] « Nous nous regardions et il semblait que nous voyions des morts », écrit Sartre en novembre 1944 dans l'article sur « Paris sous l'Occupation » (*SII*, p. 29).
[3057] *Ibid*., p. 33 et 38. « […] les meilleurs d'entre nous sont entrés dans la Résistance par besoin de racheter le pays » ; « Et puis, il me semble que cette minorité [de résistants] qui s'est offerte au martyre, délibérément et sans espoir, suffit amplement à racheter nos faiblesses ».
[3058] *Ibid*., p. 34.
[3059] *Ibid*., p. 35.
[3060] « Présentation des Temps Modernes », *SII*, p. 207.
[3061] *Ibid*., p. 211.

avec ses besoins et ses conditions matérielles, est une nécessité pour ne pas perdre sa vie en écrivant au-delà d'elle. Il s'agit donc de se dissocier du faux salut par la gloire posthume pour sauver, véritablement, la littérature, le littérateur, les lecteurs et l'époque. La lecture de la « Présentation » gagne à être croisée à celle de « Paris sous l'Occupation ». La temporalité se pense au présent pour être vécue et faite à plusieurs : « cesser de projeter [un] avenir [réalisable] au-delà de soi », c'est, « *du même coup*, […] cesser de sentir l'avenir des autres » — la réciproque fonctionnant aussi.

β. 2. Un salut réaliste et collectif

Le salut se veut donc réaliste et collectif. Il concerne la littérature. Impératif, pour la sauver : ne pas finir par couler la prose sous « le dégoût de produire » dont les conséquences sont mortifères (dévalorisation des mots, assimilation du livre à une production inutile et/ou, pire, à une impossible création[3062]).

Si les moyens ne se trouvent pas entre les frontières du territoire, on peut les trouver ailleurs. On sait, par exemple, à quel point le style de Dos Passos a contribué, pour Sartre, à *vivifier* le roman — le faisant sortir de la « figure d'homme malade de la littérature »[3063]. Les conférences de Sartre au Havre, données en 1932-33, révèlent un intérêt manifeste pour les techniques mises en œuvre dans *1919*, avec cette idée qu'il faut y puiser pour renouveler l'écriture romanesque en France[3064]. Cet intérêt n'a pas décru entre la parution de *La Nausée* et celle du *Sursis*. Encore en 1947 (même si, pour A. Cadin, il s'agit d'une année charnière du fait des débuts de la Guerre froide et de la politique de *containment*), Sartre rappelle l'importance des outils romanesques du nouveau continent. Au lieu qu'il s'agisse d'un sacrifice ou d'une abnégation, les procédés d'écriture des romanciers américains manifestent une inscription de l'écrivain et de ses personnages dans le monde. Pareille approche relève d'une nouveauté fascinante. Elle impose une modernité du roman de façon fulgurante ; le récit américain est érigé en sauveur par une partie des lecteurs, critiques et écrivains français[3065]. Beauvoir parlera d'ailleurs, en juin 1947, d'une « renaissance américaine en France », où, par les expériences romanesques (notamment empruntées au cinéma), les romanciers des Etats-Unis manifestent un souci de saisir le mouvement de la vie, sans rien négliger de la pensée[3066]. Par exemple, la technique du simultanéisme, employée à nouveaux frais par Sartre dans *Le Sursis*, est une solution mise en œuvre dans *1919* et dans *U.S.A.* pour faire du temps autre chose qu'un simple cadre narratif. C'est tout à la fois l'atmosphère même du monde, « une arme entre les mains de l'écrivain » (selon les mots de Gérard Jarlot[3067]), ainsi qu'un moyen de réfléchir sur la temporalité d'un acte[3068].

[3062] *Ibid.* : « [certains] soutinrent que le but secret de toute littérature était la destruction du langage ». Voir, sur ce constat sartrien, L. NUNEZ, *Les Écrivains contre l'écriture (1900-2000)*, Paris, Corti, « Les essais », 2006 et W. MARX, « Le dépassement de la littérature », *Critique*, n° 715, déc. 2006, p. 991-1003, sp. 991.

[3063] M. MURAT, « Préface » à A. CADIN, *Le Moment américain du roman français (1945-1950)*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. I.

[3064] Les textes des conférences sont repris et commentés dans le n° 16 des *ÉS*, sous la direction d'A. COHEN-SOLAL et de G. PHILIPPE.

[3065] A. CADIN, *op.cit.*, p. 208.

[3066] S. DE BEAUVOIR, « Une renaissance américaine en France », *The New York Times*, 22 juin 1947, article repris dans Cl. FRANCIS et F. GONTIER (dir.), *Les Écrits de Simone de Beauvoir. La vie, l'écriture*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1979, p. 359.

[3067] C'est A. CADIN qui cite un compte rendu pour *Fontaine* (n° 60, mars 1947), *op.cit.*, p. 241.

[3068] Sur cette technique, cf. G. PRINCE, *op.cit.*, p. 8 ; sur la présentation de la « technique du roman », p. 16 et 25 ; sur narration, temporalité et acte d'engagement, p. 44-45

Le paradoxe étant que, pour défendre la culture et la littérature françaises, dans un temps où l'Amérique apparaît comme le nouveau continent sauveur de toute l'humanité, Sartre revendique par ailleurs une spécificité du roman français et de la culture européenne. Pour défendre l'engagement, il s'avérait donc nécessaire de se détacher du frivole incarné par l'optimisme du roman américain[3069], sans rien négliger d'une influence relative mais profitable à de nombreux égards[3070]. Si, en 1947, les sauveurs du roman français perdent quelque peu leur souffle en France à cause du contexte géopolitique, on voit qu'au moment où paraît *Qu'est-ce que la littérature*?, Sartre n'hésite pas à convoquer le cas de la littérature étatsunienne pour sonner les cloches de la critique française. Au lieu du type de romancier bourgeois, déconnecté de la réalité matérielle[3071], il est rappelé que le romancier américain est celui qui donne une réalité au *métier* d'écrire. Sartre n'impose pas, pour autant, d'en faire une copie, mais d'en utiliser la dimension vivante pour réformer une prose française déliquescente[3072].

Le salut concerne donc aussi l'écrivain lui-même. Condition, pour le sauver : l'empêcher de succomber à la tentation de l'œuvre du Néant, de devenir un fantôme du futur pour ses contemporains, de transformer sa présence au monde en absence à sa propre existence[3073]. Le texte convoque ainsi, à de nombreuses reprises, les mots « présent » et « présence », avec des termes connexes et synonymes (« aujourd'hui », « maintenant »), selon une injonction qui concilie à la fois l'ordre descriptif (elle provient de l'Histoire) et l'ordre normatif (elle doit être soutenue) : « il ne s'agit point de se détourner du temporel mais d'y revenir sans cesse, au contraire, et de le dépasser en chaque circonstance particulière. »[3074]

Enfin, puisque les « livres sont [et doivent être] de libres appels à la liberté des lecteurs »[3075], le salut concerne aussi les lecteurs contemporains, avec cette exigence, pour les sauver : les faire lire en communiquant simplement avec eux, les maintenir en vie, faire en sorte qu'ils ne soient pas déjà morts avant de mourir, parler des problèmes qui les concernent pour envisager leur résolution prochaine, donner du sens à « [leurs] révoltes, [leurs] combats, [leurs] espoirs »[3076], maintenir un engagement à deux dans et par *l'acte* de lire. Un engagement en duo, mais tout de même *fini* ?

β. 3. « Que font les anneaux des années? »

Jacques Derrida insiste sur cette dimension de finitude en rappelant la fin de *La Nausée* et ses deux exemples fantomatiques : 1° la chanson sur la bande magnétique, 2° « le goût de fumée dans la bouche ». Le caractère fini des notes et le goût d'achèvement des cendres sont ceux de tout événement ; ils font de lui

---

[3069] A. CADIN, *op. cit*, p. 325.
[3070] S. DE BEAUVOIR, « Une renaissance américaine », article cité, p. 354-356. Voir le commentaire d'A. CADIN, *op.cit*., p. 328-329.
[3071] C'est ce que Sartre critique au début de la « Présentation », avec l'institutionnalisation de ce détachement : « depuis un siècle [la tentation de l'irresponsabilité] est de tradition dans la carrière des lettres » (« Présentation », *SII*, p. 207).
[3072] M. NADEAU, *Le Roman français depuis la guerre* [1963], Paris, Gallimard, réédition de 1970, p. 73, cité par A. CADIN, *op.cit*., p. 218.
[3073] *SII*, p. 210 : Puisque l'écrivain n'a aucun moyen de s'évader, nous voulons qu'il embrasse étroitement son époque ; elle est sa chance unique ».
[3074] *Ibid*., p. 102.
[3075] *Ibid*.
[3076] *Ibid*., p. 211-212. Cf. sur ce point R.-M. ALBÉRÈS, *Jean-Paul Sartre*, Paris, Éd. Universitaires, 1953, p. 125.

à la fois un instant voué à mourir et un absolu[3077]. On aurait tendance à marquer clairement la distinction entre les années 30 et les années 40 de Sartre : à voir la naissance du *phénomène* Sartre du côté d'une décennie (entre 1937-40[3078]), ou du côté d'une autre décennie (en 1944[3079]). Cela se justifie, par des raisons données par Sartre, mais aussi par une commodité de lecture. Derrida n'hésite d'ailleurs pas à rappeler la distance de part et d'autre des textes : « critique [ravageuse] de l'"humaniste" » en 1938 ; appel à sauver « tout » l'homme en 1945.… Néanmoins, le philosophe de la différance ne fait pas de cette distance une rupture[3080].

La question : « que font les anneaux des années ? » est posée sur le demi-siècle qui sépare la « Présentation » de la missive « "Il courait mort" : salut, salut ». Donnons-lui la réponse suivante, à partir de ce qu'affirme Derrida : les anneaux sont imbriqués comme ceux d'une chaîne, avec des jonctions qu'on ne voit pas forcément et des similitudes qu'on décèle après coup, sous une différence apparente entre l'un et l'autre. L'image derridienne de la grenade, dont le nom donne le titre de la seconde sous-section de *Foi et Savoir*, fonctionnerait pour figurer le lien entre les textes, 1° entre les thèmes de *La Nausée* et des textes phares des *Temps Modernes* (extension réduite), voire 2° entre l'écriture de *La Nausée* et l'ensemble de l'œuvre de Sartre (extension large, dans l'hypothèse derridienne que nous défendons). Derrida note des jeux d'appel, dont ce thème du salut, qui forme à la fois comme l'écorce et comme les pépins de la grenade :

> Ces mots (l'histoire, la vérité, l'absolu, la vie, la mort, la passion du témoignage, le salut : sauvetage ou sauvegarde, ce qui garde sauf tout ce qui précède comme salut à l'autre), […] paraissent distribués dans une multiplicité sérielle de phrases qu'on pourrait étendre très largement dans le corpus de Sartre (et peut-être des *Temps Modernes*).[3081]

Les liaisons soulignées rapprochent Sartre étroitement de tous les rédacteurs de la revue, mais aussi de Roquentin. Au lieu de dissocier l'auteur du personnage-narrateur (salut de l'homme pour le premier, salut solitaire pour le second), Derrida propose un rapprochement. Pour ce faire, il privilégie plusieurs voies. 1° Celle de la *répétition :* « on peut citer tant de mots de Sartre "lui-même" qui disent la même chose que les mots de Roquentin et qui furent aussi les mots d'ordre des *Temps Modernes* ». 2° De l'*analogie :* le Sartre qui désavoue l'humanisme avant d'affirmer « l'humaniste qui aime les hommes […] veut les *sauver* avec leur agrément et […] les sauvera malgré eux » est analogue à Roquentin qui « avait déjà mis en pièce toute la prédication de [la] leçon de salut […] avant d'y céder lui-même dans les dernières pages de *La Nausée* ». 3° De la *mise en abyme* : par imbrication, elle donne à voir (ou « ruine », précise Derrida) la complexité des rapports entre les moments textuels qui « spectalise[nt] ou virtualise[nt] la vie aussi bien que la mort […] [et] la portée des énoncés en "mots d'ordre" qui […] rassemblent tout autour de l'"époque" comme "absolu vivant" qui a toujours raison quand elle vit. »

[3077] La finitude, à travers la délimitation d'une individualité singulière, est aussi à penser, à « rebaptiser », comme un *absolu* (J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre, op.cit.*, p. 94).

[3078] G. IDT, « L'émergence du "phénomène Sartre", de la publication du "Mur" (juillet 1937) à l'attribution du prix populiste (avril 1940) », *La Naissance du "phénomène Sartre". Les raisons d'un succès 1938-1945*, *op.cit.*, p. 47-85.

[3079] Not. F. KAPLAN, « Un philosophe dans le siècle », *La Naissance du "phénomène Sartre". Les raisons d'un succès 1938-1945*, *op.cit*. R.-M. ALBÉRÈS, écrivant sur l'engagement sartrien, montre les rapports étroits entre la méthode phénoménologique, travaillée par Sartre à partir de 1933, et les écrits sur l'art engagé (*op.cit.*, p. 133).

[3080] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », art. cité, p. 170.

[3081] *Ibid.*, p. 179-180.

L'articulation de l'individuel et du collectif, de la finitude et de l'éternité, n'est cependant pas le produit d'un regard critique. Sartre la montre et fait d'elle une thèse essentielle des textes « Présentation des *Temps Modernes* » et « Écrire pour son époque ». On pourrait croire à un retournement dialectique, mais ce serait négliger la distinction faite entre immortalité et éternité. Ainsi, précisément pour atteindre l'éternité absolue d'un moment, faut-il vivre ce moment comme un événement mortel, inscrit comme l'homme « [dans] son heure, dans son milieu, sur sa terre »[3082]. Absoluité d'une mortalité reconnue, assumée et vécue qui fait la dimension *passionnée* de l'engagement. Derrida le remarque : il y va toujours d'un certain *pathos*, d'une passivité originelle (« on *est engagé*, c'est-à-dire passivement jeté… » — ou *embarqué*, *dans le coup*, selon les usages pascalien et sartrien) qui impose, pour ne pas mourir *pour rien*, d'avoir donné un sens à son existence singulière avec la chair même, mortelle, elle aussi, de l'époque. Ce *pathos* est pris dans le choix de la vie ; il indique qu'avec l'être-engagé de l'engagement, dans une situation non choisie, il y va également du « gage d'une gageure singulière », celle que Derrida lie au choix, à l'homme libre et à sa délivrance.

Plusieurs questions émergent. Pourquoi *délivrer* un homme *déjà* libre? Cette délivrance est-elle différente du salut ou bien est-elle sa stricte traduction? De quelle nature est le gain du risque de « périr tout entie[r] avec [l'époque] »[3083]? Enfin la « Présentation » des *T.M.* et l'injonction à « Écrire pour son époque » ne participent-elle pas d'une « passion de l'impersonnel »[3084], impliquant le problème suivant, soulevé par Derrida : qui est ce *nous* qui souligne le mot *délivrance* et qui le conjugue au projet de libérer la totalité humaine?

β. 4. Délivrance et générosité d'un courrier

Une autre question entre en résonance avec la délivrance de la note de *L'Être et le Néant*[3085] : « qui délivrer et comment ? »

Le traité de 1943 est déterminant pour les écrits rédigés entre 1944 et 1947-48. L'engagement serait le remède au mal de la foi, et même à celui de toute foi : il commande d'agir non pas selon un idéal, mais dans une pure présence à l'époque actuelle et à ses contemporains, cela par l'intermédiaire d'une écriture à laquelle il se voue absolument[3086]. La littérature engagée serait la seule réponse à une réalité qui *appelle* l'écrivain à la dévoiler en vue d'un changement salutaire (au sens trivial d'une amélioration sensible). L'exigence n'est pas celle d'une configuration nouvelle de l'existence à partir de rien, mais d'une « réponse aux exigences de la situation […], [d'une réponse] à l'appel du "monde réel" »[3087].

En reprenant une image de Derrida, nous dirons que la pensée sartrienne de l'engagement, telle qu'elle est développée par exemple dans *Qu'est-ce que la littérature?*, constitue un autre *essai sur le don*. Il revient à l'écrivain de se *donner à l'œuvre* et *donner l'œuvre* à l'époque « sans économie, sans restitution

[3082] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 212.
[3083] *Ibid*., p. 227.
[3084] D. RABATÉ, *op.cit*., p. 192, et *Le Roman et le sens de la vie*, Paris, Corti, 2010, p. 103-112.
[3085] Nous avons exploré les sens de cette note dans notre partie III.
[3086] Dans *FdC*, Beauvoir indique : « L'engagement, somme toute, n'est pas autre chose que la présence totale de l'écrivain à l'écriture » (p. 65). A. PEYROLES rappelle les conceptions beauvoirienne et sartrienne de l'engagement à plusieurs reprises dans *Roman et Engagement*, *op.cit*., not. aux p. 29 et 33.
[3087] *Ibid*., p. 37.

circulaire, sans salut de réappropriation, désintéressement pur qui ne revient pas à soi et qui n'en revient pas »[3088].

L'écriture obéit alors à la logique du performatif. Elle produit des actes avec des mots et reconfigure, en même temps que le regard, un nouvel espace d'actions inséparable d'une restructuration linguistique [3089]. S'agit-il d'un dernier reste de cette charité bourgeoise que Sartre critique avec les vertus supposées de la bourgeoisie (« insouciance, altruisme, générosité »)[3090]? Il faudrait du moins s'en méfier. D'ailleurs, le texte de la « Présentation » et *Qu'est-ce que la littérature?* après lui, sensibilisent à ces adresses abstraites qui manifestent et nourrissent les mythes bourgeois (la gloire, le salut, le « qui perd gagne », la fraternité, etc.). Contre cette généreuse gratuité de la littérature, qui n'est autre que l'effet d'une mystification et d'une fausse vertu faite nécessité, Sartre oppose une *vraie* générosité.

C'est celle que Descartes aide à conceptualiser, notamment via la distinction entre amour *concupiscent* et amour *bienveillant* [3091]. Tandis que le premier me porte vers moi-même, dans une valorisation égoïste de ma personne et de mes biens, le second m'amène à aimer le bien d'autrui. Dans la construction de la lettre à Chanut, la distinction renvoie à une autre, qu'elle sert à préciser : c'est la différence essentielle entre le désir et l'amour. La transition est trouvée pour conduire à la réflexion sur l'amour de Dieu. Si la générosité pour l'autre relève plus de l'amour que du désir, c'est notamment parce qu'elle est une ouverture à l'amour parfait du divin. Bien sûr, il ne s'agit pas pour Sartre de renvoyer à pareil amour. Mais ce qui se joue, dans un texte (la lettre à Chanut du 1er février 1647) comme dans l'autre (la « Présentation » et *Qu'est-ce que la littérature*?), c'est un accès, par la générosité de cette bienveillance dirigée vers l'autre, à une totalité.

Totalité non abstraite. L'un des efforts de la « Présentation » est d'opposer une totalité rêvée autour de la Littérature à une création à la fois totale et concrète. D'où l'importance des déictiques, importance que Sartre renforce en les mettant en italique et en les faisant répondre à des possessifs[3092]. Le terme de situation fonctionne comme une synthèse de ces aspects, tandis que l'autre terme, vecteur du *tout* de l'œuvre, est celui de sens. À la façon dont le sens de l'amour véritable, chez Descartes, est dirigé vers l'autre, le sens de l'œuvre est celui dont la direction et la signification sont pensées par rapport à autrui. « Autrui » , qui n'est pas non plus un terme abstrait. Sartre l'incarne dans les *contemporains* (au pluriel), ceux-là qui font l'époque autant qu'ils sont faits par elle. À travers eux, dans et par leur singularité, ce qui se découvre, c'est la condition humaine[3093].

Quand Sartre écrit, « l'absolu, c'est Descartes », il nous invite à mettre l'accent sur ce qui sera conceptualisé en termes d' universel singulier dans la conférence sur Kierkegaard. Comme l'a fait remarquer Jean-François Louette — à la suite de Geneviève Idt — cette « notion paraît sous-jacente à toute l'œuvre

[3088] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », art. cité, p. 212.
[3089] A. PEYROLES, *Roman et Engagement*, *op. cit.*, p. 41.
[3090] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 216.
[3091] Elle se trouve dans la lettre à Chanut du 1er février 1647.
[3092] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 210.
[3093] *Ibid.*, p. 212.

sartrienne », et elle s'élabore dès le début de la Seconde Guerre mondiale[3094]. Le texte de la « Présentation » ne lui donne pas peu d'importance et la référence à Descartes en dit long sur sa valeur et sur le projet des *Temps Modernes*. Mais le renvoi au philosophe est aussi opéré pour apporter une grille de lecture axée sur ce que Descartes a montré du *vrai amour* et, surtout, de la *vraie générosité*. L'introduction aux *Temps Modernes* est là pour mettre en œuvre cette exigence et rappeler que la générosité implique de reconnaître à la fois 1° l'appartenance de l'être humain au *tout* du monde et de la condition humaine[3095], et 2° sa responsabilité dans sa « résolution d'en bien user [de sa liberté] ». Sartre a en tête l'usage cartésien de la notion, mais l'intérêt de la « Présentation » est de rappeler que la générosité n'est pas tant une affaire de naissance (*genus*) que de connaissance (*scientia*).

Cette connaissance permet de distinguer une générosité d'une autre, et de faire voir comment la pratique de la littérature doit être abordée, moins en matière de *terrorisme* que de *production* méliorative. Si la générosité est une vertu, elle ne se tire pas de la nature, mais d'un projet qui est à la fois de description vraie et d'indication normative. Elle est ainsi au clair avec le rapport dialectique, historique et actuel (au sens d'une présence à soi, à l'époque et à l'autre) de l'écriture et de la lecture[3096]. Ainsi, la générosité que Sartre demande au lecteur fonctionne-t-elle comme une réponse à celle de l'écrivain. Si la lecture est bien *un exercice de générosité*, et si l'écrivain peut « réclame[r] du lecteur […] le droit de toute sa personne, avec ses passions, ses préventions, ses sympathies, son tempérament sexuel, son échelle de valeur »[3097], c'est parce qu'il se donne aussi à l'œuvre. Paradoxe et réflexion : « plus [l'autre] exige de nous et plus nous exigeons de lui »[3098]. La réciprocité n'est pas de fermeture mais d'ouverture, selon ce paradoxe : le don permet d'obtenir *tout* en se donnant *tout* à l'œuvre. Non qu'il s'agisse là d'une idéalisation, ni d'une abréviation pour dire plus heureusement l'œuvre de la mort. Si le troisième terme, *l'œuvre*, est celui qui fait la rencontre de deux actions généreuses (écrire, lire), c'est à la façon dont un double don, qui vise un absolu plutôt qu'un calcul relatif, produit une situation d'échange voulue en dehors de tout rapport analytique. En bref, ce que Sartre présente ici, c'est une générosité *synthétique* qui s'accomplit comme un modèle réduit de la démocratie authentique. La générosité de l'écrivain fonctionne en miroir avec celle du lecteur, et elle est surtout symbolique de cette générosité démocratique que Sartre pense (dans *Qu'est-ce que la littérature?*), en termes de « démocratie socialiste »[3099].

Une telle entreprise, au lieu d'être assimilable à une aliénation — au sens d'une compromission avec la réalité — relève, à l'inverse, d'une prise en compte du poids de la liberté qui est elle-même la condition de son existence véritable. Il y va d'une distance, permettant la distanciation qui critique et l'action qui améliore une situation, mais non pas d'une séparation. Il y va aussi d'une épreuve concrète de la liberté,

---

[3094] J.-F. LOUETTE, « Écrire l'universel singulier » dans *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots, *op.cit*.
[3095] Cf. la lettre du 6 octobre 1645 envoyée à la princesse Élisabeth : « [l'individu doit] toujours préférer les intérêts du tout ».
[3096] Voir les études de l'ouvrage déjà cité, N. DEPRAZ et N. PARANT, *L'Écriture et la Lecture : des phénomènes miroir? L'exemple de Sartre*, *op.cit*.
[3097] *QL*, *SIII*, p. 53.
[3098] *Ibid*., p. 54.
[3099] *Ibid*., p. 245.

reconnaissant à la fois sa pesanteur responsabilisante et ses fragilités ontologiques comme situationnelles, par laquelle l'écrivain, à l'instar de tout homme d'action, vit « [le] passage de *l'embarquement* à *l'engagement* »[3100]. L'entreprise de délivrance, si elle touche l'écrivain, le touche précisément au sens où il ne l'attend pas pour lui, mais pour les autres. L'écriture engagée est celle qui *met en gage* la vie de l'homme de plume pour qu'il engage le lecteur à se délivrer par un acte interprétatif, par un regard qui ne dissocie plus l'esthétique de l'éthique, par une connaissance sans voile idéalisant ni prétention à l'innocence (ni originelle, ni finale[3101]) du monde.

La *mise en gage* détermine un certain rapport à l'œuvre, lequel implique notamment dès la fin des années 1940, la confrontation entre l'œuvre pour Sartre (avant tout instrument de dévoilement, de sauvegarde et de sauvetage) et l'œuvre pour Blanchot (ce à quoi l'écrivain doit sacrifier son activité et son existence, se mettant avec elle dans l'espace *préservé* de la mort, avant qu'elle ne le congédie du fait de son « privilège de l'infini »[3102]). Les textes de théorie littéraire sartriens exposent ainsi une écriture et lecture de l'œuvre pensées dans le faisceau de l'utilité. C'est la version la plus immédiate, urgente et profane du salut. Elle commande, comme le montre Aurore Peyroles au sujet des rapports entre regard et langue, une compréhension du langage qui l'articule à l'exigence d'une communication de ce qui *est*. En effet, l'écrivain n'est pas Dieu : il compose, sauvegarde et, éventuellement, transforme ce qui est *déjà* existant. La communication porte sur la réalité la plus proche : elle se positionne surtout par rapport aux événements du moment. L'exercice de l'écrivain, au lieu d'être essentiellement un exercice de salut individuel, apparaît comme un exercice de nomination, pensé pour toucher le plus de lecteurs *contemporains* possibles. La nouveauté qu'il propose n'est pas assimilable à une création *ex nihilo*, mais à une *autre* manière de dire : à la fois plus dévoilante et plus explicite, qui offre « de nouvelles configurations perceptives, de nouvelles grammaires narratives et de nouveaux horizons sémantiques »[3103].

Pour sauver ses voisins, l'écrivain se fait critique à plusieurs égards. 1° Il est l'exemple même de ce que l'écrivain engagé, pour reprendre des images de *Qu'est-ce que la littérature?*, n'est pas une « âme damnée » ni une « huître perlière ». 2° Ainsi, rabaissé au niveau de ses semblables mortels, le littérateur peut faire de son œuvre un instrument, composé avec les outils que sont les mots, en réalisant une fonction duelle de description prosaïque et de défense/dénonciation de programmes politiques. Cela implique de reconnaître que tout salut littéraire authentique passe par la prose, et suppose d'acter l'échec de la poésie en matière

[3100] A. PEYROLES, *op.cit.*, p. 60. Nous soulignons.
[3101] J.-P. SARTRE écrit ainsi dans *QL* : « 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 », cf. A. PEYROLES, *op.cit.*, p. 41.
[3102] M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, *op.cit.*, p. 13-16. Sur la distinction entre ces deux approches de la littérature, voir J. LECARME, « La théorie de la littérature selon Sartre et selon Blanchot », *ÉS*, n° 10, 2005, p. 211-229. Les pages 214-215 donnent une bonne synthèse de la « grande conversion de 1940 » de Sartre ; les pages 216-217 montrent comment l'idée de littérature idéale a été pour Blanchot « le seul mode de survie concevable », et, pour Sartre, une croyance tantôt dévaluée, tantôt désirée : « Au fond, l'Absolu littéraire est pour Sartre une croyance religieuse vis-à-vis de laquelle il n'a pas pu réussir son apostasie. Ici, l'athéisme n'arrive jamais à son terme » (p. 216) ; les pages 221 opposent *Qu'est-ce que la littérature?* à « La littérature et le droit à la mort ».
[3103] Y. CITTON, *Mythocratie* – Storytelling *et imaginaire de gauche*, Paris, Éd. Amsterdam, 2010, p. 107, cité par A. PEYROLES, *op.cit.*, p. 43.

d'engagement et d'action efficace[3104]. 3° En ce qui concerne l'œuvre, elle n'est en rien *Œuvre d'éternité*, à la fois immortelle et gage de la gloire de l'écrivain. Elle n'est pas non plus l'œuvre au sens blanchotien ou barthésien, entre affirmation *impersonnelle*, *anonyme* et *neutre*, qui maintient le langage en suspens, en dehors du cours de la communication mondaine. Pas davantage l'œuvre n'a-t-elle le sens mystique présenté par Kafka dans certains passages de son *Journal*, sens qui donne au salut individuel une importance capitale, l'associe au labeur, et soumet l'ensemble à *l'éternelle question d'Abraham* — sacrifier Isaac et sacrifier Dieu en sacrifiant le temps à venir, c'est-à-dire la seule Terre promise qui puisse être[3105].

Prise au sens trivial et très largement parlant d'une production et d'un outil technique, l'œuvre s'intègre à l'ensemble des œuvres d'une époque. Elle fait partie de tous les objets d'un temps, fonctionnels dans ce cadre temporel, qui participent d'une liaison spécifique moyen-fin. Pareille désacralisation a pour corollaire la prise en compte de bornes historiques et d'une obsolescence caractéristique de tout objet technique, efficace seulement pour un temps. Le statut commun, non exceptionnel de la littérature, invite à considérer une œuvre pour un salut profane seulement *ponctuel* : l'écrivain doit écrire pour son époque et mourir avec elle, sa zone d'action s'étendant du présent immédiat à un futur proche. Précisément, la lecture proposée de la littérature engagée dans « Écrire pour son époque » et dans *Qu'est-ce que la littérature*? dépend de manière directe de la définition sartrienne de l'acte que l'on trouve en *EN*, IV, I et dans les essais sartriens tels que ceux sur Faulkner. Recadré dans les frontières de son temps, le salut par la littérature est analogue à celui de toute création qui mesure sa durée et son succès à l'aide du critère de sa propension à agir, et, plus restrictivement, à agir *efficacement* — contre l'ennui, contre l'attente, contre la répétition, contre la *sur-présence*, contre la projection de l'*Œuvre* dans l'éternité. La *poiesis* est subordonnée, par le temps de l'existence et de l'époque, à l'exigence et au mouvement organisé de la *praxis*.

β. 6. 1945-1947

Cinquante années séparent la « Présentation », « Écrire pour son époque » et le courrier de Derrida daté de mars 1996. On sait qu'entre la création des *Temps Modernes* et les derniers temps de la vie de Sartre, l'engagement n'a pas été identique. Entre l'engagement collectif suscité par le grand événement de la Seconde Guerre mondiale (1939-47), l'engagement ambivalent du compagnonnage communiste (1952), les engagements avec Benny Lévy du dernier Sartre (1973-80), la ligne de notre auteur a connu des variations, des écarts et des revirements. Pour imager ces évolutions aux décalages permanents et multiples, sans tomber dans la tentation du séparatisme, Jean-Pierre Martin choisit d'employer le mot « métamorphose ».

[3104] Voir Ph. KNEE sur l'échec poétique (« suggestion de l'incommunicable », la poésie est « productrice d'échec, activité d'échec »), et l' « optimisme » (à relativiser) d'un « langage qui désigne et communique » (*Qui perd gagne*, *op. cit.*, p. 187). Si la prose, seule, permet de concevoir un salut légitime par le langage, c'est parce qu'elle est ouverte sur l'autre : elle réalise ce que le langage doit être, à la fois comme instrument et comme milieu social, « [e]n tant qu'il est toujours *pour moi* et *pour l'autre*, en tant que je suis toujours *au-delà* et *grâce à* » (p. 189).

[3105] Nous nous permettons d'indiquer que cette question reste une tension sans l'assurance d'un apaisement chez Kafka. Marc Crépon a raison de préciser qu'il ne faut pas trouver dans l'idée d'un appel (et dans celle d'une réponse) un îlot de sûreté, où l'introspection serait synonyme d'un salut. L'étrangeté et l'hostilité du monde demeurent. Quant au fait de « s'adresser la parole », cela doit s'entendre surtout comme une *médiation indéfinie*, un *écart permanent*, une *différence irréductible* entre soi et soi (M. CRÉPON, *La Vocation de l'écriture*, Paris, Odile Jacob, 2014, p. 39-40).

L'image mouvante de ce transport permet d'approcher l'engagement sous cette lumière nuancée, variable, sans coupure de courant : une « atténuation des ruptures », qui permet de concilier l'électron libre à une idée originelle vouée à la répétition[3106].

Pour donner une plus grande intelligibilité aux rapports complexes entre politique et littérature, on les présentera avec l'image électrique de la tension. La thèse de Michael Scriven sera à rappeler : entre l'après-guerre et l'après-1968, l'ensemble des textes sartriens est pris dans une « tension forte entre des convictions politiques révolutionnaires profondes et un attachement persistant mais critique aux formes artistiques traditionnelles. »[3107]

L'engagement condense les énergies de ces rapports tendus. Si le salut est lui-même une notion synthétique qui les symbolise à plusieurs égards (double aspect de sauvegarde et de transformation) , il ne s'agit pas d'occulter ce qui marque des évolutions significatives entre le temps de l'immédiate après-guerre, celui des rapprochements avec les communistes, et celui d'un autre engagement dans la littérature. Toujours selon M. Scriven, la théorie-pratique sartrienne de l'engagement n'a rien de totalement linéaire et homogène. Au sortir de la guerre, l'engagement est littéraire *et* politique (politique par la littérature elle-même et authentiquement littéraire par la politique). Cela correspond au *moment militant*, où l'optimisme qui se profile, dans et par la reconnaissance d'une force de la finitude de la prose, va dans le sens d'un volontarisme engagé et engageant — il introduit, traverse et transcende l'acte d'écrire. En résumé, la littérature permet, au moins un peu, de changer le monde. D'où l'image du salut terrestre, mais aussi celle du courrier de Marathon, dans les articles-*manifestes* des premières années de la revue. Une efficacité est à défendre parce qu'elle *est* effectivement[3108].

Cette vision de la littérature se dissipe selon les expériences avec le P.C.F et l'abandon des *Chemins de la liberté*. L'éloignement de la fin de la Seconde Guerre mondiale, le début de la Guerre froide, l'apparition de nouveaux enjeux politiques, etc., et la constitution d'une anthropologie matérialiste, amènent Sartre à revoir l'engagement de la littérature. L'entretien donné à Madeleine Chapsal en 1960 met l'accent moins sur une dimension agissante de l'écriture engagée, que sur un rapport critique à la réalité des processus sociaux[3109]. Les temps nouveaux de la mission de l'écrivain sont à la démystification, laquelle œuvre même dans l'écriture dramatique de Sartre, par exemple avec la pièce *Nekrassov* — entre la satire et la farce, l'une des originalités stylistiques et dramaturgiques de la pièce relève de cette « volonté d'aborder la réalité sociale

[3106] J.-P. MARTIN, *Éloge de l'apostat. Essai sur la* vita nova, Paris, Éd. Du Seuil, « Fiction & Cie », 2010, p. 93.
[3107] M. SCRIVEN, *Jean-Paul Sartre. Politique et culture dans la France de l'après-guerre* [1999], tr. fr de C. RETI, Jaignes, La chasse au snark, 2001, p. 18.
[3108] *Ibid.*, p. 144.
[3109] M. CHAPSAL, *Les Écrivains en personne*, *op.cit.*, p. 119-120, cité par M. SCRIVEN, *Jean-Paul Sartre. Politique et culture dans la France de l'après-guerre*, *op.cit.*, p. 119.

sans mythes »[3110]… Un fil conducteur se manifeste implacablement : « l'intransigeance sans concession d'une démystification »[3111].

Qu'est-ce qui reste du salut avant et après — ou bien, pour parler comme Derrida, qu'est-ce qui reste d'une eschatologie du salut qui ne soit pas que chez l'autre, mais bel et bien *chez Sartre*[3112]?

Pour traiter cette difficulté, il faut voir comment Sartre concilie les deux aspects d'un engagement qui exige à la fois de *donner un gage*/*se donner en gage*, mais aussi d' « *entrer*, sans espoir de retour […] dans un espace ou dans un temps où on se trouve déjà ». Il faut aussi montrer comment sont conciliées deux thèses (historiciste/non-historiciste ou transhistoriciste), avec des accentuations variables selon les contextes et les enjeux. Les deux entreprises conjointes vont permettre de voir pourquoi et en quoi une thèse sur l'engagement et l'époque — qu'elle relève de l'immédiate après-guerre ou qu'elle suive la crise de 1968, « ne [va] pas sans une thèse sur le salut »[3113].

La « Présentation des *Temps Modernes* » a été rédigée à la fin de l'année 1944 pour paraître dans le premier numéro de la revue en octobre 1945. Le début place la réflexion dans le champ de la littérature, que Sartre ne dissocie pas de celui de l'éthique et de la politique. La mention de l'irresponsabilité délimite le sillon critique du texte, qui consone avec des problématiques chères à notre auteur au sortir de la guerre.

Si, à la façon des intellectuels et des écrivains de son temps[3114], Sartre interroge le temps de l'avant-guerre qui a permis la guerre, il questionne plus précisément les conditions de possibilité de la collaboration[3115]. Derrida, dans « "Il courait mort" : salut, salut », ne mentionne pas cette réalité-là. Pourtant, elle est aussi une ligne notable de l'article. Pour comprendre le rôle des *Temps Modernes* et la fonction de l'écrivain, il importe de voir d'où peut naître une haine de l'humain affleurant dans une France collabo et dans une littérature dirigée par des collabos[3116]. Ce n'est pas par pure sensibilité « judéo-chrétienne », ni par souci de faire naître l'espérance d'une grâce pour l'humanité, que Sartre mobilise un lexique sotériologique dans sa « Présentation ». Il le fait, précisément, pour contrer deux phénomènes corrélés qui vont de pair avec une certaine vision (encore religieuse) de la littérature : *la gratuité* de l'acte d'écrire — qui rappelle, dans son mouvement même, l'œuvre de la grâce —, *la honte* de l'écrivain — qui se nourrit d'un contexte religieux et historique analysé par Sartre dans *L'Idiot de la famille*[3117]. Contre ce complexe, dramatiquement grossi par l'évolution de la littérature française entre 1939-44, il importe de donner un nouveau souffle à l'acte littéraire, en lui apportant aussi l'assurance et la responsabilité de la pesanteur. Ce qui vaut pour les personnages de Bariona et d'Oreste vaut pour les écrivains : il s'agit de *peser*, ce par quoi la charge de la

[3110] Entretien de Sartre pour *L'Humanité* (8 janvier 1955), repris par M. SCRIVEN, *op.cit.*, p. 136.
[3111] Ce sont les mots de M. CRÉPON au chapitre VIII (« Dupe de la violence ? [Une lecture de Sartre] ») de *La Vocation de l'écriture*, *op. cit.*, p. 169.
[3112] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », art. cité, p. 176.
[3113] *Ibid.*, p. 178.
[3114] On pense notamment à Bataille, à Marcel et à Mounier.
[3115] Voir l'article « Qu'est-ce qu'un collaborateur? » qui parait peu de temps avant « La Présentation des *Temps Modernes* », en août-septembre 1945 dans la revue *La République française* (*SII*, p. 191-204).
[3116] Sartre fait référence au roman *Gilles* de Drieu La Rochelle à la fin de l'article (p. 203).
[3117] Les deux phénomènes sont incarnés par la NRF collaborationniste.

présence est manifestée et assumée. On sait combien, dès la pièce de Noël, l'objectif sartrien est de donner un *poids* par les mots, pour lutter contre l'angoissante perspective de tenir en l'air, de compter pour rien. Vincent de Coorebyter l'a montré dans « *Bariona*, ou la Nativité d'un athée »[3118]. Jean-Pierre Martin en fait une trame affective qui rend sensible à l'écriture politisée de l'écrivain : Sartre a « peur d'être mis sur la touche, de renouer en fin de compte avec la condition séparée à laquelle il [veut] échapper à tout prix, celle de l'homme seul »[3119].

L'histoire de la littérature, retracée par Sartre à partir du XIX^e^ siècle dans les deux premiers paragraphes, aboutit à ce point où, aujourd'hui, un changement opère. L'écrivain, l'auteur, l'homme de lettres, le styliste, le rossignol et l'homme de plume ne sauraient avoir d'existence, au sens fort, que par le *nous*. Sartre lui donne une certaine densité par sa répétition, et c'est aussi ce qui autorise le constat de cette réalité partagée où le mot pascalien d'embarquement se conjugue avec un pluriel qui n'est pas de verticalité (dirigée vers l'infini), mais d'horizontalité (comprise avec la société dans ses bornes temporelles, c'est-à-dire avec l'époque). L'insistance sur la singularité du présent de l'époque est marquée par le déictique — signe du présent le plus immédiat, mais aussi de la présence la plus sûre — ; c'est lui que l'on retrouve dans le syntagme « la singularité de notre époque », et c'est par rapport à lui que sont mentionnés les termes d' absolu et d' éternité[3120].

Un lexique religieux tourne autour du salut. Sartre parle d'immortalité et de réhabilitation posthume, de ciel intelligible et de délivrance, de procès et de jugement. Ces termes, dont l'empreinte est sacrée, sont cependant intégrés à un cadre historique, à une fonction sociale, à un parcours diachronique de l'esprit bourgeois, qui conduit à reconnaître, contre Mounier et la ligne catholique de la revue *Esprit*, la nécessité de sauver l'absolu singulier d'une époque dans ses liens indissociables avec la transcendance incarnée de chaque existence humaine — un homme ce n'est pas le ciel, « c'est toute la terre »[3121]. Là où les personnalistes présentaient l'absolu divin comme condition d'un absolu engagement humain[3122], Sartre décrit un engagement à hauteur absolue de l'humanité sans Esprit, sans univers surhumain, sans le secret de l'éternité de Dieu.

La mort sert à rappeler les frontières de la facticité avec les traits d'une singularité qui donne du sens à l'absolu tel qu'il est présenté. Se fait jour, avec ces mots de « Présentation », une injonction à faire vivre l'époque en dehors du spectre de l'immortel, dans un avenir proche sans lequel aucune vie humaine, donc aucun présent, ne saurait être[3123]. En jouant un salut (terrestre) contre un autre (céleste), Sartre montre que

---

[3118] Article que nous avons déjà cité. On renvoie ici en particulier aux p. 47-48. E. BROCK-SULZER insiste aussi sur cette dimension de « poids » conféré par « l'acte » (dans *L'Engagement et le Personnage chez Sartre*, *op.cit.*, p. 35-37). Elle en parle surtout à propos d'Oreste, ajoutant que le poids qui permet de « peser » n'est pas sans rançon : « [il] demande son prix » (p. 37).
[3119] J.-P. MARTIN, *Éloge de l'apostat*, *op.cit.*, p. 46.
[3120] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 212.
[3121] *Ibid.*, p. 219.
[3122] Voir E. MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, *Œuvres complètes*, tome I, 1933, repris dans E. MOUNIER, *L'Engagement de la foi,* textes choisis et présentés par P. E. MOUNIER, Paris, Seuil, 1968, p. 18 : « L'absolu [divin] est ce qui engage chaque minute et l'engagement infiniment — au-delà d'elle-même. Où trouvera-t-on une prise plus forte de la réalité? ».
[3123] Cf. D. HOLLIER, *Politique de la prose*, *op.cit.*

la littérature peut sauver le présent, à condition qu'elle s'impose d'être ce qu'elle *est*, essentiellement et fonctionnellement, ni plus, ni moins : « ce qui nous rend présent le présent »[3124]. Cette ligne directrice fournit aussi la ligne éditoriale des *Temps Modernes ;* elle est une ligne de vie qui s'affirme contre cette position d'entre-deux, *pas dans le coup*, du pseudo-engagement littéraire des chrétiens :

> L'engagement est toujours nécessaire, il est [aussi] toujours en porte-à-faux. Il oscille entre la répétition éthique et le secret religieux, entre le temps qui le nourrit et l'éternité [de l'Esprit] qui l'inspire. Il est dans le monde sans être jamais tout à fait de ce monde.[3125]

Nulle lumière prophétique dans la « Présentation ». Elle ne pourrait être qu'une fausse lumière, selon la critique qu'en fait Sartre — elle est ignorante de sa propre ignorance, elle fait abstraction des yeux de chair, elle vise la réhabilitation posthume, elle égalise les expériences présentes au leu de révéler leur relief. Ce souci d'appréhender le réel à une juste distance, dans le faisceau d'un avenir proche, implique de convoquer une responsabilité devant la justice présente, au lieu de celle du Jugement dernier. Le texte de la « Présentation » sert ainsi de véhicule d'émancipation vis-à-vis d'un catholicisme bourgeois dont l'esprit d'analyse n'est que l'envers d'un dépassement dans la voie du mystère de l'incarnation et de la résurrection. Pareille motivation n'empêche pas de présenter l'œuvre de l'écrivain avec un mythe qui fait voir, plutôt qu'une résurrection, une percée de la vie et de l'urgence de l'avenir au sein de la mort elle-même.

Différemment de la « Présentation », le texte « Écrire pour son époque » déplace le salut du cadre juridique (le procès) au mouvement dynamique de la vie dans la mort (« il courait toujours »). On reste sous l'éclairage d'un salut terrestre : « nous n'avons que cette vie à vivre […] nous n'avons que faire d'une réhabilitation posthume[3126]. Nous affirmons […] que le salut se fait sur cette terre, qu'il est de l'homme entier par l'homme entier et que l'art est une méditation de la vie, non de la mort. »[3127]

Pourtant, au sein de ce salut, le mythe du courrier de Marathon contribue à donner un dernier élan vital aux morts. Mort *une fois*, mort *deux fois* — et *pour toujours*. Derrida convoque d'ailleurs la figure mythique à deux reprises : « On a dit que le courrier de Marathon était mort une heure avant d'arriver à Athènes. Il était mort et il courait toujours ; il courait mort, il annonça mort la victoire de la Grèce. C'est un beau mythe, il montre que les morts agissent encore un peu de temps comme s'ils vivaient ».[3128]

Pourquoi mobiliser le mythe ainsi, en le rappelant et en l'utilisant en guise de *nota bene* ou de lignes conclusives? D'un côté (Sartre), comme de l'autre (Derrida), l'histoire du courrier interroge la thématique d'un salut mondain, dans la jonction complexe, ou spectrale, entre les vivants et les morts. On sait à quel point le schème de l'art engagé est un schème vivant — des vivants *pour les vivants* —, soutenu par le lieu du vécu, par la forme active de l'acte, et par la visée de la vie elle-même. Quoiqu'il le dise sans grand souci

---

[3124] Voir J.-F. LOUETTE, « *Le Sursis*, petite critique de la raison journalistique », *Sartre et Beauvoir, roman et philosophie*, *op.cit.*, p. 141.
[3125] E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme*?, repris dans *L'Engagement de la foi*, *op.cit.*, p. 72.
[3126] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 210 et 212.
[3127] « Écrire pour son époque », *SII*, p. 390.
[3128] *Ibid.*, 398, cité par J. DERRIDA dans *PAP*, p. 196.

de nuance dans ses recherches sur le théâtre de Sartre, Benedict O'Donohoe a raison de reconnaître combien les œuvres dramatiques sartriennes *affirment la valeur de la vie* — même et surtout au point le plus éminent où les personnages se préparent à perdre leur propre vie pour sauver celle des autres[3129]. Avant lui, dans son article sur « Sartre et la gloire », Michel Contat a bien souligné en quoi le motif christique du salut (au sens du rachat) a été l'expression d'un désir d'immortalité, autre nom du désir de mort, à condition d'entendre ce désir dans le sens ouvert et offert d'un suicide pour sauver la vie des hommes[3130]. La littérature obéirait à cette injonction à choisir *la vie…ou la vie*, et il s'avère curieux de lire l'impératif à travers le symbole mythique d'un mort qui court de la mort pour porter la bonne nouvelle de la vie.

L'histoire, transposée en mythe, est connue.

> en 490 avant Jésus-Christ, juste après la bataille de Marathon où se sont affrontés les Perses menés par Datis, le général de Darius, et les Grecs constitués des forces athéniennes et platéennes, Phidippidès est envoyé par Miltiade pour annoncer la victoire à la ville d'Athènes. Partant de la plaine où les hoplites viennent de déferler sur les Mèdes, il court tout le long du trajet et s'effondre dans la ville en proclamant dans un dernier souffle : *nenikekamen*, "nous avons gagné". Cet exposé des faits correspond à peu près à la version que développe Lucien de Samosate dans *Sur un lapsus en saluant* (§ 3), où sa faute en prononçant le mot *chairé* l'amène à détailler ceux qui ont déjà employé la formule dans les sources textuelles dont il a connaissance, comme la phrase qu'il attribue à Phidippidès "Salut, nous sommes vainqueurs !".[3131]

Les différentes versions de l'événement maintiennent un flou sur le point d'arrivée de la course (Sparte, Athènes?), sur son motif (demander de l'aide ou annoncer une victoire?), et sur l'état du coursier une fois le message délivré (vivant ou mort, voire mort-vivant, ou expirant?). L'important, ici, n'est pas la véracité du propos, puisque Sartre convoque le mythe le plus mythique : celui d'une action *post-mortem*, où Phidippidès est déjà mort au moment où il livre son ultime salut. Le souci n'est donc pas de vraisemblance mais d'une pensée de l'origine, pour comprendre *comment quelque chose est né* (selon la définition ricœurienne du mythe). À la fin d'« Écrire pour son époque », l'image du coursier mort est un moyen d'interprétation de l'événementialité singulière d'une vie des morts par-delà la mort. Si le mythe est beau, c'est parce qu'il parle à la sensibilité de chacun, portant à croire qu'une forme de vie peut continuer malgré l'achèvement de l'existence… Sartre, au fait des thèses de Bergson, sait la force thétique de cet *élan de vie*, producteur de « l'image d'une continuation de la vie après la mort »[3132]. Il est conscient aussi de la reprise des motifs de la gloire posthume, du mystère de la résurrection, d'une littérature du divin, chez les auteurs et critiques auxquels il renvoie implicitement au début de son article. Ce sont ceux qui servent d'ancrage d'opposition dans l'avant-propos à *Qu'est-ce que la littérature?*, sans que la mention soit vraiment plus explicite (on peut songer à Julien Benda et à la *Trahison des clercs* (1927), aux esthètes du dégagement, aux écrivains et critiques catholiques tels Gabriel Marcel ainsi qu'à… Sartre lui-même).

[3129] B. O'DONOHOE, *Sartre's Theatre. Acts for Life*, Bern, Peter Lang, 2005, p. 13.
[3130] M. CONTAT, « Sartre et la gloire », art. cité, p. 33.
[3131] N. SIRON, « L'histoire de Phidippidès d'Hérodote à Lucien. Réflexions sur la construction d'un mythe », article disponible en ligne à l'adresse suivante : https://argonautes.hypotheses.org/66, consulté le 27 octobre 2020.
[3132] H. BERGSON, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *op.cit*.

La convocation du courrier a valeur d'instrument de combat. Sur le terrain de la vie après la mort, le mythe oppose le motif d'une vie qui continue (éphémère) à une autre (éternelle), pour pouvoir mieux révéler en quoi l'image la plus valable, pour la littérature comme pour toute œuvre de culture, n'est pas celle d'une fixation éternelle de la création et du savoir, mais d'une transmission et d'une action effectives *malgré la mort*, à résonance d'autant plus efficace qu'elle est limitée. Aucun au-delà, mais une possibilité, pour les auteurs morts, de vivre encore par la vie de leurs œuvres, à condition qu'elles n'aillent pas au-delà des bornes d'un *art du fini*. L'écriture, en cela, est une *préparation à la mort* qui l'acte telle qu'elle est, sans être ni une préparation à la mort *du corps seulement*, ni une préparation à la mort d'un pour-soi-*pour*-la-mort. Refus d'une approche destinale du mourir : on l'a vu. Mais refus aussi d'une enjambée factice de cette fin : le coursier mythique transgresse moins une limite qu'il ne l'étend, dans l'imaginaire du mythe, avant qu'elle ne revienne à lui selon son propre tirant et sa propre tension. On voit donc que si chaque mythe, tel qu'il est raconté, obéit bien à une fonction, ici, l'emploi sert à Sartre d'instrument de défense de la littérature engagée, qui se déplace sur le plan des désirs d'immortalité afin de mieux les court-circuiter. Une œuvre vit et fait vivre d'autant plus intensément qu'elle tire son absoluité de sa propre finitude[3133]. S'engager, avec elle, c'est aussi installer un garde-fou pour ne pas tomber, en vue de l'éternité, dans le travers des romanciers qui se prennent pour Dieu — lequel serait un mauvais lecteur et un mauvais écrivain. C'est également agir pour tenir éloignée la position mortifère des critiques-gardiens de cimetière — cela reviendrait à injecter au texte la substance létale de l'éternité des tombes. Dans un cas : mise à mort anticipée ; dans l'autre : « mise à mort du mort, par affadissement »[3134].

À l'inverse, il s'agit de promouvoir, avec l'engagement, « une littérature du vécu et du vivant, du brûlant », qui passe par l'usage et la critique des mythes, mais qui s'impose surtout d'insuffler la passion de la vie et des hommes au lieu de leur livrer le message éternel de la Passion *en vue de l'au-delà*. « Écrire pour son époque », ce n'est pas se prendre pour Dieu, pas davantage écrire pour Dieu. Le courrier de Marathon le rappelle, avec son statut historique hybride, puisqu'il n'est pas question de convoquer, avec lui, un quelconque appel divin. Il rappelle, en revanche, selon l'usage qu'en fait Sartre, cette vérité humaine, jamais trop humaine : la vie qui reste de soi ne dépend pas de soi mais des seuls vivants qui restent ; et ce reste n'est rien d'autre qu'un « on dit que », sans rien d'éternel ni de nécessaire, relevant d'une pure contingence historique, analogue à celle des rapports écriture-lecture.

Vie ou effet de vie : c'est la visée des œuvres engagées qui assimilent leur perte à leur propre existence, et qui ne peuvent convoquer mythes et miracles que pour conjurer l'illusion de l'au-delà. Le

[3133] Sartre en fait l'expérience de romancier pendant la rédaction du *Sursis*, J.-F. LOUETTE montre en quoi dans un article récent : « À l'époque du *Sursis*, cet absolu, Sartre le place dans l'instant vécu sous la menace de la mort […] [son] roman de l'imminence […] devient […] roman de l'immanence […] de l'absolu au relatif » (« *Le Sursis* ou la dernière heure », *Recherches & Travaux*, 98, 2021, consulté le 28 septembre 2021. L'article est en ligne ici : http://journals.openedition.org/recherchestravaux/3360.
[3134] J.-F. LOUETTE, « Petite tératologie de la lecture selon Sartre », art. cité, p. 90.

mythe du courrier raconte une histoire de l'Histoire et de l'engagement. Dans ses différents usages, sa valeur dépend de ceux à qui il parle et de son caractère vivant.

Au lieu de rachat ou de résurrection ou de rédemption, le salut terrestre d' « Écrire pour son époque » s'entend au sens de la délivrance anthropologique : une délivrance qui ne vaut, comme le fait remarquer Derrida, que pour un homme total, libre , collectif et vivant[3135]. Compris littérairement, ce salut relève, non d'une forme d'éternité consolatrice et d'immortalité sacrée, mais d'une rencontre de vie entre un auteur et son lecteur. Rencontre d'autant plus vivante qu'elle opère librement, entre une liberté et une autre, et qu'elle produit une vivification réciproque par « transfusion de durée » d'ores et déjà finie[3136], toujours déjà définie par les bornes de la vie réelle. En philosophie, comme en littérature, la pensée de la mort qui fait véritablement sens est toujours la même : c'est celle qui reconnaît la considération de la vie comme seule considération existentielle[3137] ; c'est celle, aussi, qui s'engage en invitant à l'engagement de chacun dans la voie de cette considération.

En 1945-46, le temps est à un engagement d'autant plus fort qu'il est marqué par « la fin de cette guerre qui n'en finit pas de finir »[3138]. Si le seul salut authentiquement humain se pense en termes de délivrance plutôt qu'en termes de résurrection, rachat et rédemption, celui-ci exige d'acter à la fois la réalité du mal et la réalité de la responsabilité des hommes dans le mal et devant le mal. Le mythe du courrier de Marathon peut attirer l'attention sur le miracle de la création et de ses effets — de ce point de vue, il entre en correspondance avec l'imaginaire lazaréen déployé dans *Les Séquestrés d'Altona* et le tome II de *L'Idiot de la famille*[3139]. En revanche, cette attention est vite rappelée aux limites de la condition humaine qui sont aussi celles de la situation réelle : le mot de la fin est bien celui de *fini*[3140].

γ. D'un ton prophétique de Sartre?

On sait pourtant qu'une thèse comme celle d'Anna Boschetti, que Derrida rappelle et critique , fait ressortir un caractère prophétique de la « Présentation » et du texte de 1946. Comment entendre ce prophétisme? Qu'est-ce qui justifie de voir Sartre comme le prophète des *Temps Modernes*?

γ. 1. Qu'est-ce qu'un prophète?

Le mot « prophète » a une place importance dans les livres de l'Ancien Testament. Bien que le terme ait aujourd'hui le sens général de « celui qui prédit l'avenir », ce n'est pas cette signification qui domine

[3135] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », art. cité, p. 171.
[3136] La définition de la lecture en termes de « transfusion de durée » se trouve dans l'article de février 1939 sur F. Mauriac (« M. François Mauriac et la liberté », *SI*, p. 51). Sur cette définition, voir J.-F. LOUETTE, « Petite tératologie de la lecture selon Sartre », art. cité, p. 91.
[3137] *EN*, p. 584-585 : « Ces remarques [sur la mort comme terme ultime, sur le suicide, etc.], on le notera, ne sont pas tirées de la considération de la mort, mais, au contraire, de celle de la vie ».
[3138] Voir l'article « La fin de la guerre » paru dans le 1er numéro des *Temps Modernes*, repris dans *SII*, p. 227-233.
[3139] Cela sera un objet de la dernière section du dernier chapitre.
[3140] « Écrire pour son époque », *SII*, p. 398.

dans l'exégèse prophétique. En effet, le prophète est moins celui qui *prédit* que celui qui *dit* la parole divine. Il est l'interprète de cette parole, la bouche qui la professe : « porte-parole que Dieu envoie et qu'il inspire […] son rôle est de faire saisir la volonté de Dieu »[3141]. Ricœur rappelle le statut du prophète dans ses études sur les figures prophétiques des écrits vétéro-testamentaires, distinguées de celles du témoin dans le Nouveau Testament. Le prophète est avant tout celui qui répond à un appel et qui mobilise, dans cette injonction, quelque chose comme une *obligation herméneutique* pour interpréter et dire la Parole révélée. Cette interprétation relève d'une nécessité par rapport à Dieu — avec l'impératif de l'écoute—mais aussi par rapport aux hommes — avec l'indication de l'ordonnancement divin, la présentation des visions et augures de la Providence, le rappel de l'engagement des hommes auprès de Dieu[3142]. L'interprète est un *intercesseur* : interpréter, dans ce cadre prophétique, c'est *interférer*. D'où l'importance du thème de la responsabilité, car l'avenir de la communauté dépend de cette capacité du prophète à parler pour un *Autre* aux *autres*[3143]. Ce n'est pas une responsabilité que le prophète porte en son nom propre, mais en son statut d'intermédiaire ; un intermédiaire qui assume sa responsabilité en *voulant dire* :

> [l]e prophète s'annonce lui-même comme ne parlant pas en son nom, mais au nom d'un autre […] [il] revendique l'inspiration divine comme sa caution […] [l]e mot "prophète" implique la notion d'un homme qui est poussé par Dieu à parler et qui, au nom de Dieu et en son nom propre, parle au peuple[3144].

C'est une difficulté du concept et du type du discours prophétique. La prophétie entre en résonance avec la révélation (ou « la parole d[e l'Autre] à l'arrière de la parole du prophète »), elle renvoie à un double texte et à un auteur double, dans une structure symbolique qui est portée par l'expression même du symbole de Nicée[3145] ; par ailleurs, comme le rappelle Ricœur, « la prophétie reste liée au genre littéraire de l'oracle, qui lui-même reste tributaire de techniques archaïques visant à percer les secrets de la divinité, telles que divination, présages, songes, consultations du sort, astrologie, etc. »[3146]

S'il y a une confiance du prophète par rapport à l'Autre qui se dit à travers lui, il y a une méfiance du lecteur vis-à-vis de certains usages abusifs et simplistes du terme « prophétique » et du nom « prophète ». On n'omettra pas de concevoir les liens devenus étroits et même inextricables (du fait de l'histoire exégétique) entre prophétie, révélation, inspiration, oracle, divinisation, prophétie et dévoilement du futur, vérités révélées, eschatologie et Apocalypse. Dans un article sur le « Voyage aux sources judaïques de l'imaginaire apocalyptique »[3147], Michel Blanc propose, lui aussi, de débrouiller et d'éclaircir le discours prophétique et le statut du prophète. Le prophète est le « "porte-voix" de Dieu », animé par le souffle divin.

[3141] *Isaïe*, 17, 19. Nous reprenons la définition qui ouvre l'entrée « Prophète » du *Dictionnaire des monothéismes*, *op.cit*., p. 555.
[3142] *Ibid*., p. 556.
[3143] Cf. le chapitre I sur l' « Herméneutique de l'idée de Révélation » dans *La Révélation,* Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, « Collection générale », 1977.
[3144] *Ibid*. Voir aussi A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable*. *Les figures bibliques du prophète et du témoin*, Lyon, Éditions PROFAC, « Université Catholique de Lyon, Faculté de Théologie », collection « Éthique », 2001, p. 63-68.
[3145] Que Ricœur rappelle à plusieurs reprises (« Je crois en l'Esprit saint…qui a parlé par les prophètes »).
[3146] P. RICŒUR, « Herméneutique de l'idée de Révélation », chapitre cité.
[3147] M. BLANC, « Voyage aux sources judaïques de l'imaginaire apocalyptique. Introduction à l'imaginaire des Apocalypses », *L'Imaginaire des Apocalypses,* sous la direction de J. BURGOS, Paris-Caen, Lettres Modernes Minard, 2003, p. 9-54, sp. 20-25.

Et s'il est un interprète, il est surtout celui qui lit dans le passé, qui parle d'un avenir immédiat, et qui *peut* avoir des visions et des mots eschatologiques, sans que cela soit une nécessité[3148]. On renverra ici aux trois parties des prophéties d'Isaïe pour montrer cette distinction interne et le caractère composite et complexe de la parole prophétique. Entre le discours qui précède l'exil et celui qui le suit, les mots changent et c'est avec le prophétisme postexilique qu'Isaïe prie Dieu de déchirer les cieux et de descendre pour sauver Jérusalem avant de recevoir la vision finale d'une ville nouvelle[3149].

Les évolutions, les articulations et les usages pluriels du discours prophétique ne permettent pas d'employer ce terme avec une parfaite assurance pour qualifier la démarche de la revue *Les Temps Modernes*[3150]. Dans la mesure où le prophète est celui qui, originellement, parlait pour Dieu en s'adressant à tous, il est évident que cette origine du discours n'est pas celle des *T. M.* Cette absence pose la question de l'usage du terme « prophète » pour qualifier la direction de la revue.

γ. 2. Voix et critiques du « prophétisme » de Sartre

Pourtant, Anna Boschetti parle de prophétie. Elle en parle même à plusieurs reprises. Elle s'appuie notamment sur l'article de Roger Garaudy, pour *Les Lettres françaises* (décembre 1945)[3151], qui avait traité Sartre de « faux prophète »[3152]. Elle consacre ainsi tout un développement au « prophète de l'engagement », et mobilise le thème, tantôt pour renvoyer au marxisme (« prophétisme politique »), tantôt pour faire de l'écrivain la bouche du Verbe : « [il s'agissait pour lui] d'apprendre, en somme, les ressources et les secrets de la métaphore, du symbole et du mythe »[3153]. Sartre, *prophète de l'Écrit*, puisqu'il en détient les codes et

---

[3148] Voir aussi : N. COHN, *Cosmos, chaos et le monde qui vient, op.cit.*, p. 227, sur la distinction entre les récits prophétiques et le genre apocalyptique : « Les visions que les apocalyptiques recevaient de Dieu étaient bien différentes de celles des prophètes bibliques. Dans les apocalypses, rien n'indique que les humains puissent affecter le cours des événements à venir, quelle que soit leur soumission ou leur désobéissance. » Ainsi que J. ELLUL, *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, conférence du samedi 3 novembre 1984, retranscrite et publiée par les éditions de l'AREFPPI, Nantes, 1985, p. 20-21 : « Un prophète n'est pas un voyant de l'avenir. Il ne consulte pas les boules de cristal. Un prophète (ou une prophétie) fonctionne toujours de la façon suivante : - il y a un rappel du passé : Israël souviens-toi, il y a eu telle ou telle chose, Dieu a fait telle ou telle chose pour toi ; - il y a une analyse du présent, et une analyse politique extrêmement précise, rigoureuse : aujourd'hui voilà ce qui se passe ; - et il y a, en troisième étape, une exhortation : si vous ne changez pas de conduite, voilà ce qui va se passer, logiquement. Le prophète c'est quelqu'un qui pense en fonction de ce que Dieu a fait, en fonction de ce qui existe et vous dit : voilà ce qui normalement va arriver ; maintenant, si vous vous repentez, si vous changez de conduite et si vous revenez à Dieu, étant donné que Dieu est celui qui est toujours prêt à vous accueillir, alors cela va changer. C'est-à-dire que l'avenir prévisible ne va pas être réalisé ». Voir du même auteur *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 31-47, notamment p. 33 : « […] l'apocalypticien est d'abord un voyant alors que le prophète est un écoutant ». Si l'Apocalypse est ésotérique, présentant une connaissance secrète à qui se trouve capable de déchiffrer les « signes d'interprétation », de décrypter derrière la matière des symboles « un avertissement », au contraire, « dans la prophétie, l'on rencontre un souci [via un message clair et explicite] d'exhortation, d'appel à la conversion » (*ibid.*).

[3149] *Isaïe*, *LVI-LXVI*.

[3150] G. PICON, d'ailleurs, dans son *Panorama de la nouvelle littérature française* [1960], *op.cit.*, refuse de voir notre auteur comme un prophète : « [la pensée de Sartre] est une pensée souvent magistrale et décisive, rarement prophétique. Elle excelle à élargir, à clarifier, à trancher même les questions en suspens plutôt qu'à les faire naître » (p. 111-112).

[3151] A. BOSCHETTI, *Sartre et* Les Temps Modernes, *op.cit.*, p. 21.

[3152] Dans le numéro 88 des *Lettres françaises*, à la date du 28 décembre 1945. R. Garaudy a lui-même été traité de « prophète au petit pied » (par B. PUDAL, dans un entretien daté du 27 mars 2017). Sartre revient sur les attaques de Garaudy notamment dans ses entretiens avec J. GERASSI (voir *Entretiens avec Sartre*, *op. cit.*). La critique de Garaudy peut être replacée dans le cadre de la réception des nombreux articles et ouvrages attaquant Sartre, notamment dans les années 1946-1947 (par exemple J. KANAPA, *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, pour les Éditions sociales ; H. LEFEBVRE, *L'Existentialisme*, pour les éditions du Sagittaire, H. MOUGIN, *La Sainte famille existentialiste* et R. GARAUDY, *Une littérature de fossoyeurs*, les deux paraissent en 1947 aux Éditions sociales).

[3153] A. BOSCHETTI, *Sartre et* Les Temps Modernes, *op.cit.*, p. 43.

les clés? Et, plus fondamentalement, *prophète de la Parole*, puisqu'il reconnaît son pouvoir de création et de révélation, son pouvoir, aussi, de destruction et de travestissement, ainsi que l'importance de l'engagement verbal[3154]? Ou encore, prophète chargé de dire une colère et d'exhorter un peuple à agir pour éviter une sanction qui serait, plutôt que celle de Dieu, celle de l'Histoire[3155]?

Cela ne suffit pas à faire de notre auteur un prophète. Et cela ne permet pas à A. Boschetti de défendre une thèse sur le prophétisme sartrien des années 1940, même en inscrivant ce prophétisme dans un champ culturel en demande de figures prophétiques[3156]. D'autant moins, par ailleurs, que ces termes chargés (avec ceux de vocation, de conversion éthico-religieuse[3157]) ne sont pas interrogés, ni définis, ni motivés. Pourtant, l'autrice écrit : « [ce qui change] de façon éclatante à partir de 1945, [c'est que] la fonction idéologique — communication et prophétie — l'emporte sur les préoccupations formelles. »[3158] Avant d'insister sur cette *nouvelle* image de Sartre en prophète : « le passage à la consécration et à la prophétie [avec cette position qui] […] prévaut dans tous les domaines [,] l'intention prophétique »[3159].

Comment pourrait-on donner un certain crédit à l'idée d'un *prophétisme sartrien* déployé dans *Les Temps Modernes*, pour mieux montrer la force de la revue dans le champ intellectuel français au sortir de la guerre et jusqu'en 1952-53? Peut-être aurait-il été audacieux de s'inscrire dans une philosophie de la religion, en utilisant quelques outils de l'herméneutique biblique susceptible de fonctionner par une extension et par un transport assumés. Il aurait pu être bénéfique de mettre le doigt sur la *vocation fabuleuse* et le *caractère mythique* des grands motifs du Nouveau et de l'Ancien Testament pour justifier leur déplacement — montrer l'opérabilité d'une approche comme celle de *fable parallèle* (J.-P. Martin[3160]) pour ouvrir le champ des (ré)interprétations et des (ré)emplois. Une étude de la parole prophétique, dans son caractère symbolique, sa responsabilité, son assomption, mais aussi dans sa double réception (réception de la parole *d'un autre*, adresse et réception de cette parole *par les autres*), aurait mis un accent sur la singularité des textes de la « Présentation » et d' « Écrire pour son époque », dans la *confiance* qu'ils manifestent et qu'ils assument. Confiance en l'*époque* dans sa présence : elle donne les clés pour construire l'avenir. Confiance en les *contemporains* : ils vont pouvoir agir pour éviter la répétition des catastrophes, voire la fin

---

[3154] « Si un individu, en toute conscience, s'engage à accomplir un acte […] il ne pourra se dédire » (repris dans « Parole », *Dictionnaire des monothéismes*, *op.cit.*, p. 494).

[3155] Selon cette traduction de la colère divine en colère « laïcisée » médiée, notamment, par les Lumières et la Révolution — voir P. SLOTERDIJK, *Colère et Temps*, traduction française d'O. MANNONI, Paris, Libella Marne Sell, 2007, en particulier les pages 154-159 et 168-169.

[3156] Anna Boschetti veut montrer (nous reprenons ici la synthèse de G. Idt dans son compte rendu de l'ouvrage)que Sartre réalise dans sa personne « la symbiose de toutes les dimensions de l'excellence intellectuelle », permettant de « répond[re] à la demande sociale de prophétisme après la Seconde Guerre mondiale. *Les Temps Modernes* offr[ant] la tribune nécessaire à cette position prophétique en dominant l'espace des revues, et transform[ant] la réussite personnelle de Sartre en événement collectif. » — G. IDT, « Compte rendu d'Anna Boschetti, *Sartre et* Les Temps Modernes. *Une entreprise intellectuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, 326 p. », dans le numéro 2 du *Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes*, 1988, p. 19-20.

[3157] A. BOSCHETTI, *Sartre et* Les Temps Modernes, *op.cit.*, p. 56, notamment.

[3158] *Ibid.*, p. 76.

[3159] *Ibid.*, p. 80.

[3160] J.-P. MARTIN, « Deux colères et une température Michaux, Nizan, Barthes », dans *Colères d'écrivain*, sous la direction de M. BOYER-WEINMANN et de J.-P. MARTIN, Nantes, Éd. C. Defaut, 2009, p. 225 — il utilise l'expression de « fable parallèle » dans un rapprochement Sartre-Nizan *versus* Michaux et Barthes.

du monde. Confiance, surtout, en la *parole* elle-même : les mots ont un pouvoir de rassemblement et d'action. On retrouve ces traits dans les mots prophétiques ; et les modalités de cette confiance auraient pu et dû être interrogées et analysées.

Sans doute l'ombre de Bourdieu est-elle trop présente pour offrir à exploiter la *métaphore* de l'écrivain-prophète. On lit combien les mots de prophétie, prophète, fidèle, s'inscrivent dans tout un dispositif théorique qui doit beaucoup à la sociologie bourdieusienne —avec ses concepts fétiches : champ, habitus, pouvoir symbolique, paradigme régulateur, etc. Les termes et la tentation de l'objectivisme en viennent à étouffer ce qu'il pourrait y avoir de significativement prophétique dans les mots de Sartre au sortir de la guerre (en tout cas du point de vue de la réception de sa parole). À cause d'un dispositif sociologique élaboré pour effacer les mythes de/autour des *Temps Modernes*, sans les questionner en eux-mêmes, la valeur interprétative/métaphorique de l'idée de prophète est omise…

Comment, en étant la première voix des *Temps Modernes*, Sartre réalise-t-il l'étendue de sa vocation et met-il en œuvre une approche collective engagée de l'écriture ? Comment se dépossède-t-il du poids de son *je*, tout réalisant sa grande valeur — car, si « nul n'est prophète en son pays », il n'est pas du ressort de n'importe qui de se faire le porte-voix d'une revue et de saisir l'ambiance d'un temps pour le faire changer dans le sens du meilleur, c'est-à-dire la plus grande liberté pour tous[3161] ? Voilà des questions qui auraient mérité une certaine attention.

Puisque le mot « prophète » se tient dans les dynamiques signifiantes des figures de rhétorique et des objets de l'herméneutique, on reconnaîtra qu'il manque à la thèse sociologique d'un prophétisme de Sartre et des *T.M.* un travail philosophique et littéraire sur les *actes* et *formes* de langage employées par l'écrivain. Ces derniers relèvent moins d'une fonction objective que de la singularité d'une parole dont l'objectif est, justement, d'avoir l'écho le plus fort et le plus étendu en prenant la température de l'époque, en révélant ses réseaux d'affects, en faisant résonner en elle les voix du passé, en ouvrant sur un avenir réalisable, à portée de main, de voix et de plume[3162]. L'analyse sociologique ne doit pas faire oublier, ni la littérature, ni la philosophie (même la philosophie de la religion, lorsqu'il est question de prophétisme[3163]). S'il est un champ effectif dans lequel la figure sartrienne exerce son influence et reçoit tout un faisceau de

[3161] Ce que l'autrice montre en faisant ressortir, dans ses remarques sur le nouveau « message philosophique [,] qu'il [Sartre] met au centre de ses romans futurs […] plus la contingence mais son renversement positif, la liberté humaine » (*ibid*., p. 73).

[3162] Avant la reconnaissance de « l'autorité », sur laquelle insiste l'autrice (aussi dans *L'Espace intellectuel en Europe*, sous la direction de G. SAPIRO, chapitre IV, « La recomposition de l'espace intellectuel en Europe après 1945 », Paris, La Découverte, « Hors collection sciences humaines », 2009, p. 147-182, sp. 150), ce sont les mots et leur usage qui font « l'autorité » du penseur et de l'écrivain.

[3163] Anna Boschetti, finalement, ne lit « l'intellectuel total » qu'avec des lunettes sociologiques. Elle perd de vue, dans sa méthode, ce qu'elle souligne cependant au sujet de Sartre : « Entre littérature, philosophie et sciences humaines, l'écart tend à se creuser. Mais, dans son ambition de tout maîtriser et de tout incarner, Sartre a incarné une exigence de l'unité du savoir qui reste "l'idée régulatrice de la vocation intellectuelle" » (A. BOSCHETTI, *Sartre et* Les Temps Modernes, *op.cit*., p. 13-14).

représentations, il ne faut pas omettre que dans « Sartre, l'invention de l'intellectuel total »[3164], il y a aussi l'idée d'*invention* avec la singularité d'un sujet qui l'entreprend et la réalise[3165].

On pourrait conjecturer, avec quelque fondement, qu'il y a bien un *ton prophétique* dans le texte. Il faudrait préciser que c'est celui qui amène Sartre à parler *à plusieurs voix*, mais sans duplicité. Les voix sont la voix du *nous*, à laquelle l'écrivain associe la sienne et qui dit celle de toute une communauté. Dans le pronom, c'est une *foi* dans le langage qui résonne. Elle se traduit, par exemple, par la phrase suivante, qui invite à un changement de regard : « Nous ne voulons pas avoir peur d'écrire et nous n'avons pas envie de parler pour ne rien dire »[3166]. La foi du texte est une foi dans le verbe. Elle est une profession de foi qui dit ce qui est — les retentissements des mots —, pour donner des indications sur l'avenir à faire, sans le ramener à une perspective eschatologique : « c'est l'avenir de notre époque qui doit faire l'objet de nos soins : un avenir limité qui s'en distingue à peine »[3167].

« Maître sans maître et prophète sans Dieu »[3168]. Prophétie sans divination, qui ne renvoie qu'à l'au-delà de l'ici-bas. Prophétie sans Messie, si le Messie est celui qui sauve à la fin des temps. Le texte de la « Présentation » n'est rien de tout cela. Il donne, en revanche, par la voix du *nous*, des signes clairs pour orienter l'époque dans le sens du changement, par les mots qui pourront servir à faire ce changement. C'est là que le mot « prophète » reçoit un utilisation légitime, à condition de renvoyer à ce prophétisme rapporté seulement à un futur proche, à portée d'acte ; à condition de concevoir aussi cette parole comme un moyen simultané de dire et de faire, selon la structure du verbe divin — mais dépouillé de son pôle de référence, de son fondement transcendant.

Dieu biffé, son idéal ôté (la gloire posthume), que reste-t-il? Ce reste sur lequel a insisté notamment Derrida dans *Foi et Savoir* : « un acte de foi à l'égard du langage », lequel est la condition pour bien user du langage, et peut-être, donc, la condition du langage lui-même[3169] — que Sartre rappelle aussi. *L'engagement* est un *langagement :* une volonté, une affirmation et une invitation à ne pas séparer les deux. Sartre se fait le porte-voix de cette confiance qu'il incarne en incarnant sa petite équipe, d'une voix qui dit, d'un ton prophétique sans Dieu, sa *confiance dans la parole donnée*, sa *foi dans un engagement dans/par la parole*, et son *attachement à la pratique de l'appel* (« Nous faisons appel à toutes les bonnes volontés ») qui ouvre sur la possibilité d'une « délivrance, en élargissant [pour chacun] ses possibilités de choix »[3170].

[3164] Selon le titre de l'article de P. BOURDIEU, « Sartre, l'invention de l'intellectuel total » pour *Libération* [mars 1983], *Agone*, n° 26-27, 2002, p. 232. Bourdieu avait déjà qualifié Sartre ainsi dans son article « Sartre » pour la *London Review or Books*, vol. 2, 20 novembre- 3 décembre 1980, p. 11-12 (le texte est repris dans *Les Règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992, p. 293-297.

[3165] Sur la critique de l'analyse bourdieusienne de Sartre via A. Boschetti, voir J.-F. LOUETTE, « Piliers d'un succès : portrait de Sartre en pont », article cité, p. 130-133.

[3166] « Présentation des *Temps Modernes* », *SIII*, p. 209.

[3167] *Ibid*., p. 211.

[3168] J.-F. LOUETTE, « Piliers d'un succès : portrait de Sartre en pont », article cité, p. 133.

[3169] Cf. J. DERRIDA, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 96-97 ; « […] [la foi] engagée dans toute adresse à l'autre […] est dès le premier instant […] condition […] [de] tout "lien social", tout questionnement, tout savoir, toute performativité […] [cette attestation de la foi est] [i]mpliquée dans tout "lien social", le plus ordinaire soit-il ».

[3170] « Présentation des *Temps Modernes* », *SIII*, p. 224.

Il y a là plusieurs caractéristiques du discours religieux : des modes d'écriture à la fois affirmatif et optatif, disant le souhait (d'une participation large) et la promesse (d'une considération de chaque participant). C'est sur le registre de la foi que joue le texte, bien conscient de ce que la foi, dans son lien avec les mots, est avant tout « une *confiance dans l'acte de dire* »[3171]. Selon Vincent Delecroix, le type de confiance à l'œuvre dans la foi est celui dans

> l'acte *du* langage, l'acte par lequel il y a langage, en tout cas, de la langue, laquelle advient par un investissement de celui qui parle dans la structure anonyme du langage […] si la foi est confiance, c'est parce qu'elle est à la fois confiance dans le caractère véridique de la parole et dans le sujet qui s'engage dans sa promesse.[3172]

Acte de responsabilité par la sauvegarde, pour le changement : « Car il s'agit [ici aussi] de sauvegarder, pour ne pas dire *sauver*, le langage ou plus précisément la parole »[3173]. Sartre, prophète pour un temps proche, regarderait si loin — vers la condition même du dire, vers une prétendue parole vraie originelle, parole idéale, parole et projection « idéale et idéelle de la passion toujours déçue de l'univocité et de la transparence »[3174]? Sartre *peut* voir aussi loin, mais le texte de la « Présentation » relève davantage d'une injonction marquée par une urgence : que les mots portent, que la responsabilité de l'écrivain soit reconnue.

γ. 3. Un hommage à Nizan?

S'il y a un *ton prophétique* (plutôt qu'apocalyptique) dans la voix de Sartre, c'est au sens où Sartre s'engage à parler pour les autres… Il le fait aussi pour un autre absent, dont deux textes[3175] (paru presque dix ans plus tôt), résonnent étrangement : c'est Nizan, mort d'une balle allemande le 23 mai 1940.

L'influence de Nizan sur Sartre n'a rien d'une nouveauté dans le champ des recherches sur les deux camarades. Annie Cohen-Solal consacre plusieurs pages à l'intensité des rapports de Nitre et Sarzan dans ses biographies. Michel Contat, dans la « Notice » du roman inachevé *La Dernière Chance*, parle d'une amitié avec Nizan que Sartre continue de rêver à travers les personnages de Brunet et de Schneider-Vicarios. La *drôle d'amitié* est une *amitié fantasmée* avec « l'ancien Nizan et celui qu'il serait peut-être devenu s'il n'avait pas été tué au front »[3176]. Jacques Deguy, dans les numéros 784-785 de la revue *Europe*, présente en une lecture croisée un double portrait des deux normaliens. Il parle de « miroirs jumeaux de la fiction » et montre comment les ressources romanesques (double je/jeu double) permettent au « petit camarade encore vivant » de ressusciter celui qui n'est plus. En outre, les recherches récentes sur Sartre *et* Beauvoir font sens pour dévoiler et « déconstruire [au moins] partiellement […] "la fiction de l'auteur unique" »[3177]. Elles

---

[3171] V. DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Éd. le Félin, « Les marches du temps », 2015, p. 899.
[3172] *Ibid.*
[3173] *Ibid.*, p. 897.
[3174] *Ibid.*, p. 899.
[3175] Nous pensons en particulier à « Sur l'humanisme » (paru dans la revue *Europe* en 1935) et à « Une littérature responsable » (paru dans *Vendredi*, n° 1, 8 novembre 1935).
[3176] « Notice », *OR*, p. 2107.
[3177] Ce sont les recherches de notre collègue et amie Esther DEMOULIN. Nous citons ici son article, déjà cité, peignant un « Portrait de Sartre *et* Beauvoir lisant (1905-1945) », p. 31. Elle y cite elle-même J. MEIZOZ, *Postures littéraires*, *op.cit.*, p. 24. Les recherches d'E.

gagnent à s'intéresser également à un dialogue qui ne se réduit pas aux rapports entre les vivants, mais à ces échanges paradoxaux, entre hypothèses, hommages, reprises, déprises, *hantises*, avec les morts.

Sartre transporte avec lui l'esprit de son (ou de ses) Nizan. « [Portant] en lui un double […] [, étant] hanté par un "zâr" comme il le dit de Jean Genet », il parvient à réaliser quelque chose comme une *double résurrection*. Ainsi, « dialogue des morts d'un nouveau genre, le roman sartrien est en fait un tombeau à l'ami disparu, [il] en fait revivre pour la première fois la figure dans tous ses traits et dans toutes ses contradictions. »[3178]

Les romans *seuls* portent-ils la trace de cette hantise et de ce désir? Nizan demeure *un enjeu dans la chair* et *un mort dans l'âme* qui ne démord pas quand Sartre se fait porte-parole d'une revue et d'une théorie de la littérature[3179]. Dans la « Présentation » et dans « Écrire pour son époque », c'est la voix de l'auteur d'« Une littérature responsable » qui résonne[3180]. Michael Scriven a raison de rappeler, au début de son *Paul Nizan : Communist Novelist*, que, pour bien lire la préface de 1960, il faut réaliser « une réévaluation de Sartre lui-même »[3181]. Le sens d'une réhabilitation ne saurait être qu'incomplet sans la révision d'un regard et d'une écoute du Sartre d'après-guerre. Autant qu'une image de *fascination hypnotique*, Nizan a laissé en Sartre un certain écho de sa *voix*.

S'il est donc un ton prophétique de Sartre en 1945, celui-ci est certes tourné vers l'avenir, mais parce que sensible à la parole d'une vie passée. L'actualité sartrienne vibre différemment, dans un duo singulier. *Nitre-Sarzan* se retrouve[nt] dans le *nous* que l'un reprend à l'autre, que l'un est avec l'autre, par l'intermédiaire de son ton et de son vécu. Et notre auteur à deux voix, dans sa voix vivante, sait qu'il a changé et qu'il retrouve en lui, en octobre-mai 1945, un peu du Nizan des années 1930. Détournement de l'*imitatio Christi*? Non, car nul martyre, ni structure pyramidale de l'imitation ; pas non plus l'assomption à imiter afin d'être soi-même imité[3182]. En revanche, sans se réduire au cadre de l'apostolat chrétien, on reconnaîtra que Sartre s'impose une *mission* et que les mots de Nizan n'y sont pas étrangers :

> Il est difficile, d'une part, d'être convaincu par l'appel du Sartre d'après-guerre pour une littérature engagée, une littérature pleinement intégrée aux préoccupations sociales et politiques du monde

---

DEMOULIN ne se réduisent pas à cet article. Nous renvoyons aussi à sa « Chronologie croisée des œuvres de Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir » publiée dans *L'Année sartrienne*, sous la dir. de G. CORMANN, volume n° 33 de l'année 2019, p. 33-52 ; ainsi qu'à son intervention pour les rencontres annuelles du G.E.S du 21 juin 2019 (« De l'homme seul au couple littéraire ») ; de manière plus générale, nous nous permettons de renvoyer à sa thèse de doctorat, sous la direction de J.-F. LOUETTE (Sorbonne Université, qui sera soutenue le 10 novembre 2021).

[3178] J. DEGUY, « Nizan et Sartre. Les miroirs jumeaux de la fiction » (parution originelle dans *Europe*, n° 784-785, numéros spéciaux sur « Paul Nizan », août-septembre 1994, repris dans J. DEGUY, *Sartre. Une écriture critique*, *op.cit.*, p. 223-232, nous citons ici la p. 229). Sur Sartre, lecteur de Leiris et sur les « esprits zâr » chez Leiris, voir D. HOLLIER, « Préface » à *La Règle du jeu*, *op.cit.*, p. XXI-XXII et XLIII.

[3179] « Écharde dans la chair » comme « mort dans l'âme », c'est l'image (paulinienne) et le titre de la thèse de Lotte HUSUNG sur Sartre et Nizan, *Paul Nizan, der "Pfahl im Fleische" Jean-Paul Sartres. Sartres literarische Aussöhnung mit dem früheren Freund und kommunistischen Intellektuellen*, Shaker Verlag, 1997. Nous nous référons surtout aux pages introductives, où l'auteur insiste sur l'« inquiétude » et l' « intensité » de la présence de Nizan dans la vie de Sartre (p. 5-7)

[3180] Le texte paraît dans le n°1 de *Vendredi*, le 8 novembre 1935. L'édition à laquelle nous renvoyons se trouve dans *Paul Nizan, intellectuel communiste 1926-1940*, volume I, qui rassemble articles et lettres, Paris, François Maspero, « Petite collection Maspero », 1979, p. 138-140.

[3181] M. SCRIVEN, *Paul Nizan : Communist Novelist*, Palgrave Macmillan, 1988, p. IX-X en particulier. Nous traduisons.

[3182] Selon l'analyse que fait P. SLOTERDIJK de la martyrologe et christomorphologie chrétienne dans *Tu dois changer ta vie*, *op.cit.*, p. 406-407.

> contemporain, et, d'autre part, d'ignorer le fait que c'est Nizan, non Sartre, qui a produit une telle littérature dans la période d'avant-guerre […][car] l'engagement de Nizan a été sans réserve.[3183]

Les affirmations de Nizan se retrouvent ainsi dans les mots de la « Présentation » et d' « Écrire pour son époque », ce qui donne encore plus d'ampleur au *nous* de ces textes[3184].

Limitons-nous au premier texte pour mieux écouter cette résonance nizanienne forte même si implicite. Nizan commence son manifeste pour une *littérature responsable* par une critique du classicisme : tentation littéraire bourgeoise de contempler le monde en laissant de côté les mouvements et les maux de l'Histoire[3185]. Les lignes introductives du texte d'octobre 1945 font ressortir précisément cette *tentation de l'irresponsabilité*[3186]. Nizan continue avec le cas d'une *mise en accusation* du monde, qu'elle soit dirigée par l'idée de révolution ou par celle de salut : l'essentiel étant que les mots servent à « formuler le scandale de la condition faite à l'homme » et à bouleverser sa vie [3187]. Sartre poursuit avec une réflexion sur l'avenir et une critique de la gloire : il refuse l'idée théologique dont parle Nizan, qu'il met, lui, du côté des *dénonciations vaines, sans issues*. Il rapproche l'avenir de la littérature responsable du côté de l'époque, en défendant également le mouvement d'une *littérature de combat*[3188].

Dans le second grand moment de la « Présentation », Sartre garde en tête ce que Lotte Husung a appelé le « pathos quasi biblique » de Nizan, avec *le devoir prophétique* commandé aux intellectuels et aux écrivains[3189]. Sartre critique, en parallèle à « Sur l'humanisme », un *humanisme analytique* avec le *mythe de l'universel*[3190]; il demeure plus éloigné du marxisme, là où Nizan cite Marx sur le « prolétariat vainqueur » et l'abolition de « la division des classes et des travaux »[3191] ; en revanche notre auteur reconnaît bien « une signification au prolétariat »[3192].

Les dernières pages de la « Présentation », surtout, font écho à plusieurs des mots de Nizan. Par exemple, celui de *grandeur* : « L'écrivain est celui qui a pour fonction de définir et de révéler aux hommes leurs plus hautes valeurs et leurs plus vastes ambitions : il découvre les valeurs que leur vie implique […] [celles qui] vont dans le sens de la grandeur et de l'accomplissement. »[3193] Sartre reprend le terme qu'il associe à la plus haute et grande *valeur* de la vie et de l'avenir des hommes : « la liberté, [qui] pourrait passer pour une malédiction [:] elle *est* une malédiction. Mais c'est aussi l'unique source de la grandeur humaine. »[3194]

Un autre mot révèle les préoccupations communes de Nizan et de Sartre. C'est *la vie*, lorsqu'il est question, pour le premier, de la « fraternité des hommes engagés à changer la vie », et de « la chair [qui] crie

---

[3183] M. SCRIVEN, *Paul Nizan : Communist Novelist*, *op.cit*., p. IX.
[3184] Pour J. LECARME, ce « nous » de la littérature engagée doit surtout s'entendre au passé : « Ainsi, *Qu'est-ce que la littérature?* programme l'avenir d'une littérature que ni Sartre ni ses amis ne réaliseront dans les années 1945-1955, parce qu'en fait elle avait été accomplie dans les années 1925-1939 » (« La théorie de la littérature selon Sartre et selon Blanchot », article cité, p. 226).
[3185] P. NIZAN, « Une littérature responsable », art. cité, p. 138.
[3186] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 207.
[3187] P. NIZAN, « Une littérature responsable », art. cité, p. 139-140.
[3188] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 213.
[3189] L. HUSUNG, *op.cit*., p. 60. Nous traduisons.
[3190] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 214-215 et « Sur l'humanisme », p. 32-37.
[3191] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 222, « Sur l'humanisme », p. 36.
[3192] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 224 », Sur l'humanisme », p. 36.
[3193] « Sur l'humanisme », p. 36.
[3194] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 223.

pour être sauvée de la faim, de la soif ou du froid »[3195]; lorsque le second rappelle l'objectif de cette fraternité de l'esprit commun des *Temps Modernes* autour de l'impératif vivant : « Il faut faire en sorte que l'homme puisse, en toute circonstance, choisir la vie »[3196].

Enfin, le participe « engagé », mot de la fin des articles de Nizan, est celui qui rythme la « Présentation »[3197]. Au terme de l'article, Sartre le met entre guillemets, avec le substantif « littérature », pour insister sur ce médium que Nizan a parfois laissé dans l'ombre pour se concentrer sur la fin visée (« l'avenir », le futur « humanisme de la joie »)[3198]. C'est la valeur littéraire qui permettra de mieux réaliser, sur le plan d'une écriture indissociable de la lecture, cette responsabilité que Nizan avait déjà entrevue du côté du côté des rapports entre l'écrivain et le lecteur[3199]: entreprise engagée où la relation avec le lecteur révèle une préfiguration de ce que pourrait être « un univers sans mystification et sans ruse délivré enfin des relations de duplicité »[3200]. C'est sans doute là aussi ce qui se joue quand Sartre parle, au cœur de la « Présentation », de l'*homme total* que la littérature doit choisir. C'est particulièrement à ces mots, de la « Présentation » et de « Sur l'humanisme », que Sartre fera référence oralement en retrouvant, dans la situation interviewé-interviewer, cet *analogon* du rapport de communion et de transparence que Nizan avait souligné entre l'écrivain et son lecteur, comme un reflet réduit de ce qui devrait être dans la véritable communauté des hommes :

> [voix de Sartre] : J'estime que chacun devrait pouvoir dire, devant un interviewer, le plus profond de soi. Selon moi, ce qui vicie les rapports entre les gens, c'est que chacun conserve par rapport à l'autre quelque chose de caché, de secret, pas nécessairement pour tous, mais pour celui à qui il parle à tel moment présent.[3201]

Esthétique de la transparence, mouvement de course. Le retour de Sartre sur Nizan ne leste pas l'écriture des mots pesants d'un mort. À l'inverse, la mort de l'ami participe de cette injonction à écrire *pour son époque*, et à écrire *vite*. Non pas au sens d'un sacrifice du style, mais d'un témoignage du présent pour l'avenir des vivants. Le motif de la course participe d'une stylistique de l'écriture *athlétique*. L'influence est peut-être paulinienne. Ne pourrait-on pas déceler, dans « Écrire pour son époque », la métaphore d'une course athlétique, à l'endurance *dirigée* : « Moi donc, je cours et non comme au hasard. Je combats avec

---

[3195] « Sur l'humanisme », p. 37.
[3196] « Présentation des *Temps Modernes* », *SII*, p. 224.
[3197] Sur l'importance de l'engagement chez Nizan, voir D. L. SCHALK, *The Spectrum of Political Engagement. Mounier, Benda, Brasillach, Sartre,* Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 74 ; S. SULEIMAN, « Préface » à P. NIZAN, *Pour une nouvelle culture*, textes réunis et présentés par S. SULEIMAN, 1971, p. 13 ; et P. TAMASSIA, *op.cit.*, p. 30-36.
[3198] Sur ce sacrifice, on fait référence à J. LEINER, *Le Destin littéraire de Nizan et ses étapes successives. Contribution à l'étude du mouvement littéraire en France de 1920 à 1940*, Paris, Klincksieck, « Bibliothèque française et romane », 1970, p. 202-203 sp.
[3199] Responsabilité qui participe de cette approche du langage chez Sartre que l'on trouve chez Nizan, même si celle de l'auteur de *Qu'est-ce que la littérature?* lui donne des « notions plus purement linguistiques » (selon la présentation de Nizan par J.-J. BROCHIER pour le volume I, déjà cité, de *Paul Nizan, intellectuel communiste 1926-1940*, p. 68).
[3200] « Sur l'humanisme », p. 37.
[3201] « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 141-142. Sur cette esthétique de la transparence, voir notamment G. BRÉE, dans *Camus and Sartre. Crisis and Commitment*, N.-Y., A Delta Book, 1972, p. 91 : « Sartre has always worked on the assumption that men can and ideally should become transparently understandable to themselves ; and that if this were achieved they would control their actions, realize their potentialities and lead free and responsible lives ». En dépit de son manque de nuance (se méfier des « toujours…), la remarque a le mérite de faire ressortir l'importance de cet idéal dans la vie, la pensée et l'écriture de Sartre : « Sartre a toujours travaillé sur l'assomption suivante : que les hommes peuvent et doivent, dans l'idéal, devenir compréhensibles à eux-mêmes en toute transparence ; si cela se réalisait, ils pourraient contrôler leurs actes, actualiser leurs potentialités et mener des vies à la fois libres et responsables » (nous traduisons). Nous reviendrons sur cette éthique et esthétique dans le dernier temps de notre toute dernière section.

mes poings, et non comme frappant l'air »[3202]? Sauf que Sartre déplace le motif d'une situation divine (la démarche apostolique où l'apôtre est un envoyé de Dieu) dans une situation humaine (l'annonce de la victoire athénienne à Marathon), ce qui retourne l'idée suivante en illustrant aussi la fin de la « Présentation » : « la victoire est récompensée par un prix immortel »[3203]. La victoire humaine n'est grande que de/dans son humanité.

À partir de là, avec le *motus* de cet effet *movebo* de la période 1939-1945, Sartre va courir après le temps, avec le temps, sans courir derrière un coureur (le Christ). Inscription, encore, dans une « structure eschatologique latente »[3204]? Si, pour Peter Sloterdijk, Sartre est « le dernier exemple en date d'une existence placée sous l'étoile de la perfection »[3205], il est important d'indiquer combien sa pratique de l'écriture, pendant et après la Seconde Guerre mondiale, lutte contre l'attraction d'un art soumis aux sirènes de la mort (voix de la perfection-*achèvement* et de la perfection-*gloire*). Dans sa course combattive, notre écrivain écrit moins dans la perspective d'un *savoir mourir* que dans celle d'un *se savoir mortel*, où *se savoir* lie indéfectiblement soi-même, autrui, le monde et les événements du monde.

δ. Paliers d'un salut dans *Les Chemins de la liberté*

Sartre ; écrivain du silence, s'attèle à écrire d'une langue vivante, triomphe d'une énergie pure et d'une vitesse qui se veut aussi « révélation vivante et instantanée [du monde] »[3206].

C'est une expérience mystique qui émerge alors — la *grâce*, sans Dieu. Pourtant, s'il est une expérience d'une vie *autre*, c'est aussi celle qui se vit dans les textes, en apparence, les moins silencieux. Cet élan prend et se raffermit lorsque l'espace-temps textuel tente de rejoindre, au pas de course, celui de la réalité en avançant vers lui à la façon d'une asymptote. Le décalage, loin d'imprimer un arrêt, introduit un mouvement continu, dynamisé par ce défi impossible mais stimulant de la sauvegarde de l'événement et de la création d'une force formatrice de vie. Pas *vie de la grâce*, mais *vie de l'écriture* qui se maintient en vie ou qui s'immunise contre la mort par son déplacement même. Exercice athlétique qui est aussi une *exercitation* (mot-valise de Peter Sloterdijk) toujours stimulée : « [chez Sartre] goût du sport, du déplacement, de l'allant et en toutes choses de la vitesse »[3207].

δ. 1. Courir après le temps, mémoriser le temps

Quoi de mieux que la vitesse de la course pour mobiliser une *anima* pure et créer une grâce profane? Avec elle se joue un engagement dans l'effort, qui n'est pas sans rappeler un motif apostolique permettant de lutter contre l'errance et contre l'inertie des habitudes. L'apôtre-coureur est un *Homo Viator,* en chemin

[3202] *Cor*., 9, 26.
[3203] P. SLOTERDIJK, *Tu dois changer ta vie*, *op.cit*., p. 350-351.
[3204] *Ibid*., p. 352.
[3205] *Ibid*., note 1, p. 361-362.
[3206] Traits stylistiques qu'U. ECO explicite dans « Lecture du *Paradis* » et « Sur le symbole » (*De la littérature*, *op.cit*., p. 157 et 186).
[3207] Selon un panorama synthétique de Marielle MACÉ sur les « Bonheurs de Sartre », « Présentation », *ÉS*, n° 15, 2011, p. 15.

vers la vie autre. Il court pour rejoindre et transmettre la vérité de la révélation, dans une tension vers le haut qui le pousse toujours à prendre davantage de vitesse[3208].

Vers quel but se dirige cette synergie cinétique, cette énergie exponentielle? Elle peut être vue comme participant d'une *ontologie de la joie*, enveloppant et orientant la pensée et l'écriture vers une *positivité du vivre* — « […] vivre. Quoi de mieux? », rappelle Jean-Marc Mouillie en citant le *Mallarmé* de Sartre[3209]. Les modalités de cette ontologie sont plurielles. Elles prennent des formes variables selon les situations vécues par Sartre et les rencontres avec l'Histoire : contemplation d'instants fixés par l'attention ; assomption du besoin de divertissement(s) ; laisser-aller dans le bain d'une atmosphère vécue comme un absolu. Si tout cela participe bien d'une « contingente idiosyncrasie optimiste »[3210], et d'une gratuité qui peut être vécue heureusement[3211], c'est peut-être le mouvement qui crée la synthèse la plus totalisante de ces contraires que Sartre a essayé de lier ensemble. Cette dynamique est présente dans les « exemples de dévoilements renouvelés où l'homme apprend ce qui est par son "transport" : piloter un avion, ou être en voiture et voir défiler des paysages »[3212]. *Motus* d'un *movere* rapide qui est l'occasion de mieux saisir les événements, de mieux transmettre leur saveur, mais aussi de mieux se sentir vivre. Détournement, par là, d'une proposition rilkéenne des *Cahiers de M. L. Brigge* qui a servi d'intertexte à *La Nausée :* « l'important était qu'on eût vécu ».

Mouvement et allure de course : assurance d'une présence, dans et par une légèreté qui n'annihile pas le caractère bien concret d'une résistance. C'est que ce projet d'une « démiurgie sans bornes » qu'Alexandre Gefen conçoit dans l'entreprise biographique de Sartre[3213] — en 1972, mais déjà aussi en 1946 — est plutôt celui d'une énergie constamment renouvelée, se nourrissant autant des courants de valeur opposée que du risque perpétuel du court-circuit ou de « l'explosion fixe ». Si l'écriture elle-même est cette « explosante fixe » reconnue par André Breton dans la beauté[3214], c'est en tant que vecteur de cette course de vie[3215] — dans la vie, pour la vie, contre la mort. Le coureur s'expose, certes, mais il traverse aussi le risque même de l'exposition, pour vivre, plutôt qu'une *extase du passé*, une *extase du présent*, d'autant plus forte et vive qu'elle est créée pour être transmise.

L'extase de ce présent vécu en mouvement est-elle aussi une *stase*? Le *topos* de la mobile immobilité ou de l'immobilité mobile est un puissant médium de l'écriture de la foi, comme effet d'anticipation *au présent* et comme présence certaine d'un avenir déjà *là*. Réminiscence consolante de cette action de la grâce agissant *déjà :* « Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé »[3216] ; mémoire de cette transcription du désir chrétien par Grégoire de Nysse : « unité paradoxale de course et d'immobilité »[3217].

[3208] *Épître aux Corinthiens*, 9, 26. Sur le motif chrétien de la course, cf. P. SLOTERDIJK, *Tu dois changer ta vie*, *op.cit*., p. 351.
[3209] *Mal*., p. 105, dans « Le goût d'être : ontologie et joie chez Sartre », *ÉS*, n° 15, volume déjà cité, p. 22.
[3210] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 97, citée par J.-M. MOUILLIE, « Le goût d'être : ontologie et joie chez Sartre », article cité, p. 22.
[3211] Dans les *CpM*, celle-ci est même vue comme « condition *a priori* de son existence [celle de la conscience] et salut de l'être » (p. 563).
[3212] J.-M. MOUILLIE, « Le goût d'être : ontologie et joie chez Sartre », article cité, p. 26.
[3213] A. GEFEN, *Inventer une vie. La fabrique littéraire de l'individu*, Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 2015, p. 161.
[3214] On a déjà employé l'image (à la fin de notre développement sur *La Nausée*).
[3215] Cf. S. ASTIER-VEZON, « L'émotion esthétique picturale : bonheur ou nausée? », article cité, p. 59.
[3216] B. PASCAL, *Pensées*, fragment 751 de l'édition Sellier.
[3217] P. SLOTERDIJK, *Tu dois changer ta vie*, *op.cit*., p. 351.

Mais la stase du Sartre d'après-guerre, transposé en coureur, dépasse celle d'une immobilité contemplative ou d'une retraite. Elle est celle d'une *statio* de celui qui se tient debout, entée sur un mouvement qui est d'*attention* et de *garde*. Le coureur est aussi la sentinelle, se rappelant les mots de Giraudoux dans le *Retour d'Alsace en 1914-191* : « Le seul recours contre le temps est de le mesurer à ce double pas, comme ceux qui ont affaire personnellement à lui, les sentinelles, les officiers de quart ». Le mesurer, c'est l'entendre et le saisir, avec attention et tension. Le « double pas » est un pas de course que cherche à doubler, dépasser (anticipation) mais aussi à dupliquer (sauvegarde), la fiction romanesque et le drame théâtral. Et pour que la course ne soit pas erratique mais véritable projet athlétique, deux objectifs semblent à concilier : 1° la styliser par un bon rythme, nécessaire à l'endurance et à la participation du lecteur ; 2° la modéliser selon un programme politique pour atteindre un objectif militant : *bien* transformer le monde. Portrait de l'artiste non pas en saltimbanque[3218], mais en athlète, en entraîneur et en militant. En monteur aussi ?

Si dans « sauver » il y a « préserver », alors un objectif de l'entraînement sartrien est d'aller au plus près de l'événement avec l'impératif de la saisie la plus juste. Le bel acte de l'écrivain est celui qui n'altère pas l'unicité événementiale, mais la fait ressortir dans son éclat, dans son ton, dans son goût, et dans son mouvement. La beauté est ici affaire de fidélité à cette présence qui n'advient qu'une fois : une affaire d'apparaître et de regard, dans une épiphanie qui engage la bonne interprétation et la bonne transcription. Le *sauveur* retrouvant la *saveur*… Paronomase déjà présentée par Derrida. Nous soulignerons surtout le dernier mot et indiquerons que l'importance de la saveur vive n'est pas étrangère, chez Sartre, à la crainte de l'*après-coup*, ni aux traits d'une écriture phénoménologique[3219].

Quoi de différent entre les *flashs* de *La Nausée* et ceux du *Sursis*, par exemple? L'individualité des uns était symbolique d'une existence solitaire dans un paysage sans relief politique[3220].La singularité des autres est vécue en commun, individuellement en même temps que collectivement. La mémoire de l'écrivain s'impose alors de saisir « l'événement dans sa brutale fraîcheur », selon l'image connue de *Qu'est-ce que la littérature?*, mais en tant que celui-ci a émergé, dans sa violence singulière, au cœur de l'histoire vécue des contemporains. Question de réception et de rapport au temps. Question d'interprétation du salut. *Sauver ses voisins*, c'est également sauver, *pour* eux, des parcelles de vie via les événements racontés.

Dans *La Nausée*, la révélation de la contingence a pour pendant une double obsession intratemporelle et extratemporelle : celle des instants présents, celle de la postérité[3221]. La forme de salut qui intègre les deux est celle du salut, individuel, par l'art[3222]. Dans *Le Sursis*, au cœur la description d'une « nébuleuse tournoyante » des événements historiques[3223], Sartre mobilise et expose la mémoire dynamique de l'époque[3224]. L'écriture est volontiers faite de syncopes, d'asyndètes, d'ellipses, etc.[3225] ; tandis qu'elle

---

[3218] J. STAROBINSKI, *Portrait de l'artiste en saltimbanque* [1970], réédition Paris, Gallimard, 2004.
[3219] B. DENIS, « Retards de Sartre », *ÉS*, n° 10, volume déjà cité, p. 194. Voir aussi P.-H. SIMON, *op.cit.*, p. 28-29.
[3220] Ce qu'essaye de montrer B. MERKEL dans *The Concept or Freedom and the Development of Sartre's early Political Thought* [1987], Abingdon & N.-Y., Routledge, « Routledge Library Editions : Existentialism », 2019, p. 36-37.
[3221] B. DENIS, « Retards de Sartre », article cité, p. 201.
[3222] *Infra*.
[3223] L'expression entre guillemets est de M. CONTAT dans la « Notice » du *Sursis*, *OR*, p. 1963.
[3224] *Ibid*.
[3225] *La Nausée* déjà, rappelle Ph. ZARD, a fait l'expérience de cette écriture « selon l'ordre aléatoire, chaotique et syncopé » de l'événement dans l'existence et dans le non-savoir de son devenir (Ph. ZARD, article cité, p. 85). *Le Sursis*

est aussi travaillée pour faire durer ou « incanter l'instant » (reprises, synesthésies, métaphores, etc.)[3226] L'événement est restitué dans ce qu'il a d'imprévisible et de sauvage. Restituer cette nature brutale, c'est s'opposer à une vision rationnelle du mouvement historique, comme mouvement continu orienté vers une fin nécessaire (Progrès ou Éternité) ; c'est « imposer par le roman la présence de l'instant, et […] conférer à l'instant la présence »[3227].

Écrivant l'instant, Sartre s'approprie un *ars memorativa* spécifique[3228]. Il donne leur radicalité aux moments de la conversion, contre la répétition de gestes habituels. Il ne néglige pas toutefois de traduire les coutumes en fictions, pour mieux révéler avec elles le goût et l' atmosphère d'un temps vécu. La saisie d'un usage est comme un point révélateur, une « pointe de vue », ouvrant le cône de la perspective sur la nappe singulière et collective de l'époque[3229].

Par exemple, dans *Le Sursis*, Sartre décrit les habitudes des villes et des campagnes dans leur inertie présente tandis que gronde la menace de la guerre : habitudes de marcher vite, dans un anonymat assumé (celles de Maurice)[3230]; habitudes de travailler la terre, dans le terreau d'une temporalité spécifique et rassurante (incarnées par Émile, pour Daniel)[3231]. Il y a du témoignage dans cette recension qui sauvegarde les événements par une participation complice du lecteur. Le romancier puise dans les ressources du discours social pour constituer un territoire de références culturelles partagées[3232]. Il puise aussi dans celle de la poésie symboliste et du cinéma. Avec des images poétiques, il suggère la beauté spéciale des moments vivants (parce que voués à mourir). Euphorie d'une sensibilité finie, « poésie de l'éphémère »[3233]. Avec la transformation cinématographique d'images-*perception* en images-*relation*[3234], Sartre rend vivant, *encore*, le vécu de la période de Munich. La vie s'anime dans une couleur qui traverse le milieu perceptif comme un rythme de feu (le rouge qui *glisse* sur les vagues, dans le noir, lorsque Pierre est saisi par la peur[3235]) ; elle s'anime aussi dans une animalité nécrophage, faisant ressortir une sensibilité funèbre partagée par les

---

[3226] J.-F. LOUETTE, « *Le Sursis* ou la dernière heure », art. cité. « Incanter l'instant », ou le « fai[re] *tenir* […], comme une note qui se prolonge ».
[3227] *Ibid*.
[3228] Sur cet « art », nous pouvons nous reporter à F. A. YATES, *L'Art de la mémoire* (1966), traduction française par D. ARASSE, Paris, Gallimard, « NRF », 1987, p. 16-18. Elle utilise la belle image, cicéronienne, de « l'écriture intérieure » (un « art fondé, écrit CICÉRON, sur des lieux et des images […] comme une écriture intérieure sur de la cire »).
[3229] Pour reprendre les images bergsoniennes de la « pointe » et de la « nappe » commentées et exploitées par G. DELEUZE dans *Cinéma II. L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 129-131. Sur « Deleuze et Bergson », cf. P. VAUDAY, *La Matière des images*, *op.cit*., p. 293-295.
[3230] *S*, p. 741.
[3231] *Ibid*., p. 852.
[3232] Selon la définition qu'en donne Marc ANGENOT dans *1889. Un état du discours social*, Longueil, Éditions du Préambule, 1989, p. 13 : « [nous] appelons "discours social" [...] les systèmes génériques, les répertoires topiques, les règles d'enchaînement d'énoncés qui, dans une société donnée, organisent le dicible — le narrable et l'opinable […] ».
[3233] G. IDT, « L'engagement dans *Journal de guerre I*, de Sartre », art. cité, p. 402. J.-F. LOUETTE explore cette approche poétique dans *Le Sursis* et insiste notamment sur l'image de la « chaleur ronde et blanche » pour montrer l'emploi privilégié de la synesthésie dans le deuxième tome des *Chemins* (cf. « *Le Sursis* ou la dernière heure », art. cité).
[3234] Voir P. VAUDAY, *La Matière des images*, *op.cit*., p. 294 : « La modulation de l'image-mouvement enregistre, en quelque sorte, la transformation de la chose dans le temps. Une […] conséquence s'ensuit donc, sans aucun doute la plus importante de toutes : l'image-mouvement n'est pas une image spatiale mais une image temporelle qui présente le travail destructeur ou créateur du temps ». J.-P. ESQUENAZI, dans *Film, perception et mémoire* (Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 2010), insiste sur l'importance « fédératrice » du mouvement au cinéma. C'est avec le mouvement cinématographique que se tissent les liens entre le spectateur et le film (avec ses « espace-temps », « lieux de perception », « domaines virtuels », p. 12-13).
[3235] Sur ce passage, nous faisons référence aux analyses de J.-F. LOUETTE dans « *Le Sursis* ou la dernière heure ».

personnages (les mouches qui volent de jour [23 septembre] en jour [du 24 septembre au 28 septembre]). L'objectif du romancier est donc de *rendre* vivant, *encore*, le passé vécu, en créant une illusion de vie.

Le cinéma y contribue en tant qu'il est *du temps* et *du mouvement*[3236] *;* en tant, aussi, qu'il se renouvelle par la participation du spectateur (lequel nourrit sa sensibilité temporelle en lui apportant son propre vécu du temps[3237]). Mais si cet art photographie des instants à la façon d'instantanés, *ipso facto* il produit quelque chose comme cette *apocalypse* photographique théorisée par Walter Benjamin : « choc posthume conféré à l'instant »[3238], et par Roland Barthes : art funèbre du « ça-a-été » par lequel notre « temps assume la mort »[3239]. Reste que l'apocalypse cinématographique, à l'inverse de la photo., est recommencée : la révélation et la fin d'un temps sont à l'œuvre tant que *dure* l'œuvre, et plus encore…Vivante synthèse, donc, que celle d'un film, qui serait un salut du *tout* : le tout du temps, le tout de la vie, éternellement conservés sur une bande filmique, indéfiniment temporalisés dès lors qu'un spectateur y collabore avec sa propre temporalité[3240].

Sartre, *monteur* ? Oui, mais *romancier* monteur. Il mobilise surtout les moyens d'une littérature faite *pour le lecteur*.

Umberto Eco a signifié remarquablement les *transports* et *extensions* de la géographie d'un roman (*topic*, isotopie), en parlant d'un pôle textuel configuré et vivifié par les effets de distance et de rencontre entre le lecteur réel et le lecteur idéal[3241]. Le texte vit et revit de la mémoire du lecteur (qui est aussi une « mémoire en formation »[3242]). Tout comme le spectateur est le *dépositaire* du film et de la mémoire filmée/filmique, le lecteur est le garant de la vie de la narration, de la mémoire de l'intrigue et de la trace des mots. Pas d'œuvre qui vaille, ni qui vive, sans une correspondance mémorielle où l'une vibre par l'autre et pour l'autre. Le temps se fait mémoire et temporalité *humaines* ainsi : « dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif […], le récit [atteignant] sa signification plénière quand il devient la condition de l'expérience temporelle »[3243]. Aussi un livre n'est-il que *flatus vocis* s'il est coupé d'une communication vivante avec le lecteur [3244]. Il faut corriger d'une lettre la paronomase exposée *supra*. La *saveur* ne vient pas d'un mais de deux *sauveur*s. Le lecteur *sauve* aussi la *saveur* d'un événement raconté par l'écrivain lorsque ce dernier comprend que le salut littéraire ne vaut que s'il est collaboratif.

[3236] Voir Cl. ROSSET, « L'autre réalité », *Cinéma*, Paris, Bordas, 1983, p. 183-186 (repris dans *Autour du cinéma*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 2001, p. 66 en particulier). Le cinéma ajoute à l'ensemble des techniques artistiques « cette ultime et décisive imitation de la vie qui consiste en la reproduction de son mouvement ».

[3237] J.-P. ESQUENAZI, *op.cit*., quatrième de couverture : le film peut donner une nouvelle vie au passé et à ses formes « parce que le spectateur est là, qui se souvient de ce passé et de ces formes ».

[3238] Selon l'image et la thèse de W. BENJAMIN, dans *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* [version de 1939], traduction française de Maurice DE GANDILLAC, R. ROCHLIZ et P. RUSCH, déjà citée.

[3239] R. BARTHES, *La Chambre claire*, *op.cit*., p. 144.

[3240] C'est sur cette synthèse que le jeune Sartre avait déjà insisté dans son « Carnet Midy », p. 446.

[3241] U. ECO, « Le lecteur modèle », *Lector in fabula*. *Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs* [1979], traduction française de M. BOUZAHER, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio Essais », 1989, p. 82.

[3242] Selon la quatrième thèse de *Film, perception et mémoire, op.cit*., p. 14. J.-P. ESQUENAZI ajoute que cette mémoire est « un individu mémoriel, qui organise la série des interprétations et des attentes du spectateur vis-à-vis du film ». C'est aussi ce qui se produit dans un roman…

[3243] P. RICŒUR, *Temps et Récit*, I, Paris, Seuil, 1983, p. 85. Voir également G. PRINCE, *Métaphysique et Technique dans l'œuvre romanesque de Sartre*, *op.cit*., p. 47 : pour Sartre, « le roman est un genre essentiellement temporel », et, citant Sartre, « [le roman requiert] une durée continue, un devenir, la présence manifeste de l'irréversibilité du temps ».

[3244] U. ECO, « Le lecteur modèle », déjà cité, p. 62-64.

Pour permettre cette collaboration, Sartre s'impose d'abord de restituer le *kaléidoscope* et le *choc* des consciences[3245]. Il effectue un travail exigeant sur la mémoire de son temps, en utilisant notamment cet « aide-mémoire réflexif » qu'est un carnet de notes (pour préserver les événements, pour se préserver de l'oubli[3246]). Un certain nombre d'épisodes narrés dans *Le Sursis* doivent d'ailleurs beaucoup à des réminiscences rapportées sur le papier du journal de la drôle de guerre[3247]. En revanche, le recours à la fiction romanesque justifie l'œuvre mémorielle et participative dans un entrecroisement des récits qui permet de faire vivre *autrement* ce que les *Carnets* avaient permis de consigner. Et le recours du roman à un ensemble de techniques narratives (cinématographiques, télévisuelles, littéraires) favorise le retour à l'impression d'immédiateté des événements contemporains de la semaine du 23 au 30 septembre 1938. C'est en vue de cet objectif que Sartre intègre des moyens divers à un cadre romanesque qui parvient même à réaliser la *suture* cinématographique entre le *voir* (inscription dans la temporalité historique d'une époque passée) et le *se voir* du spectateur (séparation d'avec le présent de la réalité présente)[3248]. Quelles ressources produisent la *suture*? Par exemple la multiplication des points de vue dans un même espace d'action ; la simultanéité des événements ; les transitions abruptes ou discrètes via une image mouvante et liante ; les mélanges des impressions et des expériences par la confusion pronominale ou par des déictiques sans référent défini[3249].

Une scène du *Sursis* est marquante et montre comment Sartre, *écrivain*, parvient à produire stylistiquement une image du temps lui-même[3250]. Salut du temps par sa saisie en un *instant*. Date : 28 septembre 1938. Ivich souhaite revoir une dernière fois Paris avant les bombardements. Elle rentre à la capitale tôt le matin. Description de l'arrivée à la Gare de l'Est : « Elle s'arrêta sur le seuil d'une des grandes portes de sortie et contempla religieusement le boulevard de Strasbourg »[3251]. Le recours au passé simple et l'utilisation du mot « seuil » servent d'indication pour introduire un effet de rupture (la scène marque d'ailleurs l'entrée dans une nouvelle séquence journalière et dans un nouveau chapitre du roman). L'adverbe « religieusement » insiste pareillement sur la séparation en suggérant la distinction sacré/profane. À partir de là, le passage se fait dialogue entre l'image-perception de ce Paris menacé, et l'image-mémoire que cherche à produire la jeune femme : « il fallait s'en remplir les yeux et ramasser en sa mémoire les arbres, les boutiques closes, les autobus, les rails de tramway, les cafés qui commençaient à ouvrir et l'air fumeux du petit matin. »[3252] Espace perceptif, puis monde affectif : « Même s'ils lâchaient leurs bombes dans cinq minutes, dans trente secondes, ils ne pourraient pas m'enlever ça. » L'image de la fin engendre l'image de

---

[3245] Image baudelairienne commentée par W. BENJAMIN, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvres* III, *op.cit.*, p. 371.
[3246] M. CONTAT et J. DEGUY, « Les *Carnets de la drôle de guerre :* effets d'écriture, effets de lecture », article cité, p. 21.
[3247] Par exemple la scène sur le quai de la gare, datée du 24 septembre, doit beaucoup aux développements du « Carnet XI » à la date du 17 février 1940.
[3248] Sur cette notion de suture, voir « La suture » de J.-P. OUDART dans *Les Cahiers du cinéma*, n° 211, avril 1969 et J.-P. ESQUENAZI, *op.cit.*, p. 13-14.
[3249] Sur ces techniques, trois textes particulier : M. CONTAT, « Notice du *Sursis* » dans *OR*, p. 1963-1971 ; G. IDT, « *Les Chemins de la liberté*. Les toboggans du romanesque », article cité ; et J.-F. LOUETTE, « *Le Sursis* : petite critique de la raison journalistique », *SSI*, vol. 22, n°1, 2016, p. 21-40.
[3250] Pour Deleuze, c'est le privilège du cinéma. Cf. les commentaires de Jacques DARRIULAT sur G. DELEUZE, *Cinéma II. L'image-temps* (commentaires disponibles à l'adresse suivante : http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Deleuze/Cinema/DeleuzeImageTps.html, nous avons consulté cette page le 21 mars 2021).
[3251] *S*, p. 1082.
[3252] *Ibid*.

la pure présence. Le temps se resserre sur l'instant immédiatement perçu. Par cet artifice dynamique où Sartre présente le vécu du temps par un personnage, ce qui se manifeste alors c'est *le* temps lui-même. Le présent d'Ivich est vu par elle comme *digne de mémoire*. Avec Ivich, Sartre signifie une vérité intime de la temporalité : la concentration sur le présent qui le sauve (le garde sauf), pour un temps, entre la réalité de sa fin au futur et la virtualité déjà présente du passé en lui. Une image du temps est produite ici à partir d'instants, de *cristaux* temporels.

Artifice stylistique doublé par un autre. Le roman crée un univers *du temps* pour garder sauf et en vie, au moins pendant la durée du récit, des instants privilégiés auxquels les personnages *tiennent*[3253]. Le roman *aggrave* aussi la temporalité qu'il expose. La gravité est soulignée par le mot « sursis », qui révèle l'issue inévitable de la guerre au terme de la zone temporelle de la semaine du 23 septembre 1938. Le roman sauvegarde des instants et les fait durer plus ou moins longtemps, cependant qu'il suggère aussi le caractère irréversible de la temporalité à l'œuvre. Dans le « Fragment d'un journal romain »[3254], Sartre reprendra ce motif de l'irréversibilité en insistant sur l'impossibilité de *faire revivre*. Toute création de témoignage (cinéma, littérature) maintient l'illusion de *pouvoir en faire quelque chose* (de l'impossibilité elle-même, et de son objet). « C'est idiot [de vouloir capter le reflet des ruines dans le bassin des Vestales]. Mais voilà le cinéma. […] le cinéma est coutumier de ces images »[3255]. Captation qui conserve, selon un idéal d'éternité, mais captation dont l'envers est un risque : « chavirer dans le passé ». Et Sartre de reconnaître que l'écriture littéraire est travaillée par la même impossibilité :

> Moi, j'écris. C'est la même chose [que de tenter d'avaler l'eau antique, ou de filmer le passé des ruines romaines]. J'essaie de saisir le sens. Personne ne me le demande, bien sûr. Mais il faut bien faire quelque chose de toutes ces pierres qui ont tant servi et qui ne servent plus à rien.[3256]

La mémoire mobilisée se veut appropriative. Elle rappelle une certaine *distension* du sujet temporel. On y a bien le passé, ou « mémoire du souvenir » (*memoria*), qui s'étend sur le présent du *contuitus*. Par exemple, dans une séquence du *Sursis* où le narrateur rapporte les pensées d'Odette, il est question de dévoiler la confusion entre la mémoire de maintenant et celle d'avant, dans une synthèse vécue aussi comme une sorte de sempiternité :

> Odette ferma les yeux. Elle gisait sur le sable au fond d'une chaleur sans date, sans âge : la chaleur de son enfance […]. Même chaleur, même caresse humide du maillot ; […] même brûlure du sable sous sa nuque, les autres années, elle se fondait avec le ciel, la mer et le sable, elle ne distinguait plus le présent du passé.[3257]

Mais cette mémoire est également une tension vers l'avenir. Elle est d'anticipation. Sartre y présente l'époque comme le cadre des actions au sein duquel, *seulement*, celles-ci pourront se faire projets de

---

[3253] J.-F. LOUETTE, « *Le Sursis* ou la dernière heure », art. cité.

[3254] Ce sont les premières pages du manuscrit de *RA*. Les quatorze feuillets composant le texte ont été transcrits dans le n° 700 des *TM*, par D. SAMADI, J. BOURGAULT et G. PHILIPPE, en 2018 (p. 4-17).

[3255] « Fragment d'un journal romain », p. 14.

[3256] *Ibid*., p. 9-10. Voir l'article de J. BOURGAULT, lisant la psychanalyse des choses de Sartre à la lumière de ce texte, « "Un rêve de pierre". À propos du "Fragment d'un journal romain" », *ES*, n°23, 2019, p. 169-187. L'auteur reconnaît que « faire quelque chose » (il cite les deux extraits que nous avons cités), « c'est justement ne rien faire » (p. 186). Le lien est fait avec la conclusion des *Mots* (citée p. 180) ; avant de retourner ce néant d'action en « rêverie métaphysique » qui ressortit au fait de « faire ce qu' [on] a à faire » (du fond de cette impossibilité d'une appropriation totale de soi et du monde).

[3257] *S*, p. 751.

dépassement et de transformation[3258]. L'horizon de l'attente-*expectatio* n'est pas autre que celui qui évolue avec l'époque. Et si, chez Augustin, c'est l'esprit qui rassemble et réunit les différents fragments mémoriels (puisque : *cum animus sit etiam memoria* — « avec l'esprit, c'est la mémoire elle-même »), ici, c'est le témoignage romanesque qui produit ce rassemblement aux axes pluriels : des souvenirs de l'auteur, de ceux du lecteur, des mots pour les dire, de la mémoire des contemporains.

Les ressources de Sartre sont donc multiples. Elles se trouvent dans cinéma comme dans les mémoires individuelles des membres de la famille sartrienne. Il y a beaucoup des souvenirs de Beauvoir consignés dans le *Journal de guerre* (par exemple ceux du ciel de Paris, appréhendé à la lumière nocturne de la menace de la guerre). Sartre reprend aussi des témoignages d'Olga, évoqués dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Cet ensemble participe du tableau romanesque, réalisé entre 1942 et 1944, pour former le plus adéquatement possible la mémoire d'une ambiance passée singulière : « La guerre étant partout et nulle part »[3259]. Dans les souvenirs d'alors, il s'agit de repérer et d'employer ceux qui sont les plus marquants. S'il y a de la hâte dans l'exigence de noter les moments de septembre 1939-mars 1940[3260], il y aussi une urgence à rappeler, en 1942, cette atmosphère toute particulière d'un temps de la guerre suspendu.

Sartre, au début des années 1940, est déjà au courant des pièges de l'intimité, qui menacent l'écriture diariste *et* l'écriture romanesque. À trop avoir le temps de se raconter l'histoire et de refaire l'Histoire, on finit par l'i*gnorer*, au double sens du verbe : on en perd des bouts ; on l'accommode à sa propre vie, selon le mythe qu'on a eu le loisir de se tailler. Le diariste, l'autobiographe et le romancier sont guettés par le risque de l' *auto-arrangement* — solution de secours de la mémoire, entre autres raisons, pour moins souffrir[3261]. Cette mémoire, *acquise* plutôt que *transmise*[3262], est susceptible aussi bien de brouiller les lieux de la vérité factuelle des événements, que de créer des blancs, des censures et des torsions empêchant la connaissance de soi et son assomption. Les *lieux* mémoriels peuvent devenir ainsi des *nœuds* de mémoire, des mélanges d'affections et de temporalités ainsi que des entremêlements personnels coupant le fil de l'histoire.

Un autre écueil, outre l'oubli, l'accommodement et la mystification, est celui d'une fixation objectivante à la façon d'une fossilisation : « Tant qu'un lieu de mémoire reste "un souvenir chaud et précis", c'est que l'événement continue à émettre des radiations vers le présent, mais à partir du moment où l'écho mémoriel s'affaiblit, le lieu de mémoire n'est plus qu'un objet d'histoire »[3263]. La fiction aura l'intérêt de pouvoir déplacer le lecteur dans un ailleurs qui résiste à cette objectivation. *Ailleurs* paradoxal car d'une part relevant à la fois de l'Histoire (passée) et de structures d'existence transhistoriques (temporalité), et d'autre part prenant des distances avec le présent actuel en le retrouvant dans ce que le présent du récit peut instiller

[3258] B. DENIS, « Retards de Sartre », article cité, p. 201-202.
[3259] M. CONTAT, « Notice du *Sursis* », *OR*, p. 1963.
[3260] Cette hâte qu'évoque J.-F. LOUETTE dans « La main extime de Sartre ».
[3261] Ph. LEJEUNE, *Pour l'autobiographie*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 225-226.
[3262] Selon une distinction travaillée à plusieurs reprises par P. NORA. Cf., « Entre Mémoire et Histoire, la problématique des lieux » dans P. NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire, I. La République*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque illustrée des histoires », 1984, p. XVII-XLII.
[3263] P. PETITIER, « C.-R. de *Les Lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora », *Romantisme*, 1989, n° 63, p. 103-110, p. 106 pour la citation. L'article d'A. PROST sur « Verdun », dans le volume recensé (P. NORA [dir.], *Les Lieux de mémoire, II. La Nation*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque illustrée des histoires », 1986) est cité (p. 138).

de lui. Surtout, avec les ressources qu'il mobilise, Sartre réussit au moins un coup double : 1° donner simultanément aux mots et aux événements de septembre 1938 *un effet puissant de mouvement et de vie*[3264]; 2° créer une véritable *présentation du réel* sans tomber dans les travers d'une *représentation* du monde d'alors par un auteur divin ou prophète du futur.

Le contrecoup de la saveur brutale retrouvée n'est pas le désengagement. Le lecteur n'est pas tiré d'affaire par rapport à la réalité historique et présente. C'est la connaissance de l'Histoire réelle qui est appelée par les mots de Daladier ; c'est la mémoire d'anticipation de l'avenir qui est convoquée en même temps que le point final. Et si le lecteur de Sartre-écrivain a aussi en tête ces mots de Sartre-philosophe, « Précisément, nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes », il sait aussi qu'il n'y a là rien de *plain*, rien de *simple*[3265]. Au lieu de cette simplicité et de ce qu'il peut y avoir de réconfortant dans une expérience cinématographique (la réalité tenue à distance), Sartre fait entrevoir un avenir de la guerre éminemment représentatif de l'inquiétude quant à l'avenir et d'une approche de l'Histoire soucieuse d'éviter aussi bien la téléologie (la fin de l'Histoire dont la vérité est…la mort [3266]) que le relativisme (l'engloutissement du sens qui fait l'Histoire cruelle : « morcellement, ignorance, extériorité »[3267]).

Le lecteur, impliqué et engagé par la lecture, entrevoit cette vérité temporelle sur le mode d'un savoir commun et antéprédicatif : « Nul n'est jamais tout à fait assuré, ni par conséquent rassuré, du côté de l'avenir »[3268]. Par l'intégration de cette compréhension spontanée, mais aussi par celle d'une compréhension contemporaine, le roman amène le lecteur à s'y reconnaître — il fait de lui sa synthèse actuelle et vivante. *Le Sursis* devient *son* sursis : un partage d'expériences et d'inquiétudes ; une conservation vibrante de cette mémoire commune.

δ. 3. *Memento vivere*, deux cycles, un salut puis deux

Si l'avenir ne rassure pas, c'est parce qu'il porte la mort comme le creux de la vague des possibles. Non que ceux-ci soient nécessairement amenés par celui-là, ce qui fonctionnerait à la fois de manière principielle et aporétique — la mort comme *mon* possible le plus propre, ce *pouvoir être* que j'ai à assumer, du sein même de son impossibilité[3269].

[3264] Qui n'est pas l'apanage du cinéma (contrairement donc à ce qu'indiquent Cl. ROSSET, « Le monde du silence », *Matière d'art. Hommages*, Nantes, Le Passeur, 1992, p. 49 et G. COHEN-SÉAT, *Essais sur les principes d'une philosophie du cinéma*, Paris, PUF, 1958, p. 105).

[3265] C'est l'interprétation qu'en propose J. DERRIDA dans *Donner le temps*, II, Paris, Seuil, « Bibliothèque Derrida », 2021, p. 112.

[3266] Sartre critiquera ainsi l'approche hégélienne dans la *CRDI*, p. 141.

[3267] Selon les mots de Merleau-Ponty dans « Le langage indirect et les voix du silence », *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 97. La citation est reprise par A. FERON dans son article sur « Dépasser le relativisme historique. Merleau-Ponty et Sartre face à Aron », *ÉS*, n° 23, 2019, p. 29. Dans cet article, l'auteur montre comment *Le Sursis* intègre un problème technique (« trouver une orchestration des consciences qui nous permette de rendre la pluridimensionalité de l'événement », *QL*) à une « phénoménologie concrète de l'histoire », l'enjeu n'étant donc pas seulement littéraire : « il s'agit [pour Sartre] d'inventer un moyen pour rendre le caractère absolu de l'histoire en train de se faire » (p. 33).

[3268] Cl. ROSSET, « Aux frontières d'ici et d'ailleurs : Le lieu de la peur », *Le Philosophe et les Sortilèges*, Paris, Minuit, 1985, repris dans *Autour du cinéma*, *op. cit.*, p. 97.

[3269] Sur cette aporie de la possibilité d'une impossibilité dans *Être et Temps*, cf. J. DERRIDA, *Apories*, *op. cit.*, p. 120-126 (en particulier sur l'impossibilité que j'ai de la connaître, d'en faire l'expérience, de la partager).

Nous avons rappelé à plusieurs endroits que Sartre ne partage pas cette approche de la mort et qu'il refuse de penser le pour-soi comme un être-pour-la-mort[3270]. Pour autant les comptes, avec elle, ne sont pas soldés. La théorie de l'engagement intègre, comme une vérité existentielle, cette impossibilité de vivre toujours, ce risque toujours couru de pouvoir mourir demain, cette exigence aussi d'écrire pour maintenir une continuité mémorielle par rapport à ceux qui ne sont plus et pour ceux qui viendront. Truisme pour l'historiographie ; *idem* pour la littérature. Le témoignage s'y intègre, sans l'impératif de l'examen. La fiction s'y mêle, ainsi que l'éthique. Benoît Denis le souligne, pour distinguer la littérature engagée du militantisme littéraire[3271].

L'essentiel, pour l'écrivain qui s'engage, est de témoigner d'un temps, dans ce qu'il révèle de l'humain. L'une de ses révélations étant celle de la donation de sens par soi, par l'action faite au cœur du présent. Les hommes peuvent faire leur salut ici-bas, et l'écrivain leur dévoile cette potentialité par le vécu fictif des personnages et par la participation du lecteur à ce vécu. Pas d'anticipation du neutre, ni du livre hors du temps de l'espace littéraire (ou espace de mort). Pas d'accueil, dans le texte, de l'abîme du non-sens, sans une tentative de produire du sens malgré tout par la voie d'une reprise signifiante de la vie, et même, de la limite de la mort[3272]. Reprise signifiante, sans être secrète.

L'incarnation des personnages sartriens est l'incarnation d'un temps irréductible à un *autre* temps ou à un *autre du temps* ; c'est un temps révélateur aussi de ce qu'est être de *son* temps quand la finitude fait qu'on ne pourra pas en vivre un autre. Si la mort entre dans cette conception, c'est celle qui rappelle ce qui doit demeurer pour chacun : le choix de la vie. C'est celle qui indique en outre ce que l'écrivain doit refuser : la tentation, encore à l'œuvre dans le roman français du XX^e^ siècle, d'écrire pour se situer hors du temps[3273].

Derrida rappelle la présence de la mort dans les mots de Sartre autour de l'engagement. Épreuve de la culpabilité, honte d'exister, etc. L'engagement serait expressif d'une tension entre un impératif (faire un art pour la vie et les vivants[3274]) et une hantise (la mort comme ce qui « ruine d'avance, la portée des énoncés en "mots d'ordre" »[3275]). Une manière de la maintenir, pour en utiliser l'énergie, en affirmant que la mort

---

[3270] G. WORMSER a raison de montrer comment, contre l'élucidation heideggérienne du Dasein, Sartre fait tenir la vérité de « ma » mort dans le « pour-autrui » (voir « Phénoménologies : la relation de Jacques Derrida à Sartre et Heidegger », *Sens public*, 2004, en ligne à l'adresse suivante : http://sens-public.org/articles/101/).

[3271] Dans les pages introductives de *Littérature et Engagement*, *op.cit*.

[3272] M. ZARADER souligne bien cette distance entre Sartre et Blanchot dans ses analyses sur la fascination chez les deux écrivains (*L'Être et le Neutre*. *À partir de Blanchot*, Paris, Verdier, « Philia », 2001, p. 145). Elle en vient à ce constat, marquant la singularité de l'écriture blanchotienne : « Mais l'interruption du sens n'ouvre sur aucun règne auquel la pensée pourrait accéder […] c'est pourquoi il n'y a pas de secret. Il y seulement une limite, ce qui est tout autre chose. Reconnaître celle-ci suppose un deuil spécifique par lequel la pensée, ne pouvant soutenir ce que la vie renonce à voir dans l'extrême souffrance […] une charge quelconque de vérité […] et accepte sa finitude. Un tel deuil n'est pas moins difficile *et pas moins nécessaire*, que celui auquel nous invite spontanément la vie ». Si cette conclusion est belle et forte à plusieurs égards, reste qu'elle livre une approche trop simpliste de Sartre, entre autres dans un rapprochement avec le Levinas du texte *De l'évasion*. Combien il est faux de voir Sartre tenter d'opérer une « déneutralisation » pour introduire moins « [une] *sortie* (hors de l'envoûtement du neutre) qu' [un] *retour* (vers la sécurité d'un refuge) » (p. 191), combien il est fautif aussi de voir en lui un écrivain du secret, du sens intime de la vie ou du texte, c'est ce que nous ambitionnons aussi de faire voir.

[3273] M. LEIRIS, *La Règle du jeu*, *op.cit*., p. 1296.

[3274] J. DERRIDA cite les premiers mots d' « Écrire pour son époque » : « Nous affirmons […] que le salut se fait sur cette terre […] et que l'art est une méditation de la vie, non de la mort ».

[3275] J. DERRIDA, « "Il courait mort" : salut, salut », article cité.

fait partie de l'*homme total* et que c'est lui qu'il s'agit de viser. Ici, c'est *L'existentialisme est un humanisme* qui donne un sol sur lequel s'appuyer pour aborder l'engagement *avec* la mort plutôt que destinalement *par* elle et illusoirement *contre* elle. Derrida rapporte pertinemment ces lignes de *La Nausée*, lesquelles tracent en effet une voie, sous forme de *critique* (« passage ravageur »), qui sera retracée, sous forme de *conviction* (« confiance assurée ») en octobre 1945 :

> le philosophe humaniste, qui se penche sur ses frères comme un frère aîné et qui a le sens des responsabilités ; l'humaniste qui aime les hommes tels qu'ils sont, celui qui les aime tels qu'ils devraient être, celui qui veut les sauver avec leur agrément et celui qui les sauvera malgré eux […], celui qui aime dans l'homme sa mort, celui qui aime dans l'homme sa vie […].[3276]

Si, pour Derrida, ces mots forment un *chemin* de la liberté qui est comme une voie dans celui, plus large, du salut, ce chemin gagnerait 1° à avoir aussi le relief du burlesque (c'est une autre forme de salut qu'il réalise, non pas sa contradiction mais sa subversion : « délivrance provisoire, vacance du sens, vacance tout court »[3277]), et 2° , surtout à présenter ce croisement dans *Les Chemins de la liberté* où la vie se vit dans toute son intensité, par la réalité du risque d'une mort qui fait peser davantage le choix des actes et du sens. Burlesque, puis gravité. D'un questionnement (comment sauver la vie de la contingence?) à l'autre (comment donner un sens réel à sa vie malgré l'absurdité de la mort?). Le centre de cette gravité n'est peut-être pas qu'*un* centre de gravité : celui que relève Derrida dans *La Nausée* (la *dernière* écoute *de Some of these Days*). Il est peut-être *double*, avec l'attraction particulière d'un moment qui signe une fin de *La Mort dans l'âme*.

C'est là un autre centre qui polarise différents mouvements. Celui de l'aboutissement, puisque c'est ici que s'achève le travail romanesque paru et reconnu génériquement comme tel. C'est aussi un révélateur des tensions dans la conception des rapports entre *création littéraire* et *action*. C'est la fermeture d'un cycle, qui termine l'histoire de Roquentin avec celle de Mathieu. C'est le symbole d'une crise, qui présente indirectement le décalage entre temps de l'écriture et temps de l'Histoire, et qui livre un possible sens de l'histoire/de l'Histoire : il faut savoir s'engager jusqu'à la mort pour que ce que sens advienne individuellement et collectivement.

Dans le même temps qu'il intègre des temporalités plurielles, Sartre concrétise le désir intime d'une synthèse active entre vie et mort, extase temporelle passée, présente et future, dialectique ouverte de création réciproque par l'écriture et l'interprétation. Mathieu, dans sa conversion active, paraît avoir quelque affinité avec Matthieu, apôtre évangéliste, si l'on rappelle une spécificité de son enseignement : il est *appelé*, se nomme « Matthieu », et rappelle sa profession pour « montrer aux lecteurs que nul ne soit désespérer de son salut s'il est converti à une vie meilleure, puisque lui-même s'est soudain changé de publicain en Apôtre »[3278].

[3276] *N*, p. 139.
[3277] Cl. ROSSET, « Autour du cinéma », entretien cité, p. 49.
[3278] J. DE STRIDON, *Commentaire sur Matthieu 9, 9*, traduction par E. BONNARD, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1977, p. 169-170.

Le passage de *La Mort dans l'âme* signe la transformation de Mathieu. Les dernières pages du cycle forment par ailleurs la version romanesque de la mue de l'écrivain ou intellectuel solitaire en soldat. Sartre fait, indirectement, son portrait. Avec Mathieu *converti* par son engagement dans l'armée, il rappelle le caractère sacré de sa propre conversion à l'Histoire.

Transformation par l'altérité d'une guerre que le personnage a d'abord appréhendée sur le mode de la distance et de l'étrangeté. La transformation est une transfiguration, que Sartre a pris soin d'amener progressivement. Certaines rêveries contemplatives précèdent cette scène où Mathieu, avec Pinette, défend l'église et l'école d'un village lorrain envahi par des Allemands. Contemplations qui rappellent l'air poétique du Mathieu de septembre 1938[3279]. Il est aussi question de regarder dans le vide, ou de songer au ciel : « Le ciel était doux comme une femme ; tout l'amour de la terre était remonté au ciel […] Mathieu rêvait qu'il était le ciel »[3280]. Solitude de l'homme seul, ici, qui congédie le *nous*. Il y a de *La Nausée* dans cette tête « renversé[e] en arrière », solitaire dans le chaos du monde.

Ce moment de rêverie introduit un changement de regard. Le personnage « regardait tristement », avant de « regarder les premières étoiles », de « cligner des yeux » et de regarder la terre en se rêvant voûte céleste[3281]. Le regard se fait ensuite véhicule d'espoir, puis de déception, avant de se faire humaniste et réaliste par les regards des autres sur soi, de soi sur les autres :

> Mathieu regardait Longin, sans raison particulière, comme ça, parce qu'il lui faisait face, et Longin le regardait. Charlot et Latex se regardaient ; tout le monde se regardait […] tout à coup, Longin sourit à Mathieu et Mathieu lui rendit son sourire ; Charlot sourit, Latex sourit ; sur toutes les bouches la lune fit éclore des fleurs pâles.[3282]

Regard de camaraderie, regard de vie. On est loin du moment où Mathieu, dans le portrait que Sartre en faisait *en pont*, regardait ses mains, quêtant un salut dans une confusion désirée entre l'être-chair et l'être-pierre — partager l'éternité de la matière, quelle qu'elle fût[3283]. Distance entre deux versions de Mathieu ; distance aussi entre une manière de regarder et une manière d'être vu. Dans cette scène, à travers le désir de la matérialité *pierreuse* en septembre 1938, se dit en sous-ligne un désir de mort[3284].

Pareil désir n'occupe plus le personnage à l'été 1940. Changement de regard, Mathieu voit, désormais, et craint d'être vu vivant, puis mort : « ils *verront* mon cadavre »[3285], « Ils verront mon cadavre, ils lui donneront des coups de pied »[3286]. Là où le *regard* considère avec *égard*, la vision est anticipation de

---

[3279] *S*, p. 752.
[3280] *MdA*, p. 1231.
[3281] *Ibid*.
[3282] *Ibid*., p. 1236.
[3283] Et il fallait bien reconnaître l'impossibilité de ce désir : « Elle était là, énorme et massive […]. Elle était là : une plénitude. Il aurait voulu s'accrocher à cette pierre, se fondre à elle, se remplir de son opacité, de son repos. Mais elle ne pouvait lui être d'aucun secours : elle était dehors, pour toujours. Il y avait ses mains, pourtant, sur la balustrade blanche : quand il les regardait, elles n'étaient plus à lui […] » (*S*, p. 1057-1058). Sur ce passage, deux articles : de J. BOURGAULT, « "Un rêve de pierre" », article cité, et J.-F. LOUETTE, « Piliers d'un succès : portrait de Sartre en pont », article cité, p. 134-135.
[3284] Le versant de ce salut désiré, c'est une chute inévitable dans la mort. Nous renvoyons aux explications de l'extrait du 27 septembre 1938 proposées par P. CURNIER dans *Pages commentées d'auteurs contemporains*, tome II, Paris, Larousse, 1965, p. 224-225.
[3285] *MdA*, p. 1332. Sartre souligne.
[3286] *Ibid*, p. 1334.

l'inertie et de l'altérité de la mort, par l'appropriation de l'Autre. C'est le risque encouru par celui qui chemine vers cette issue en s'engageant dans le conflit armé.

Chosification de l'aliénation? On sait que Sartre change d'approche après 1943, notamment entre 1947-48 (années d'écriture de *La Mort dans l'âme*), la lecture de Lacan ayant eu son importance[3287]. Nous pourrions développer des arguments sur la distinction du voir/être vu, regarder/être regardé, à partir de Lacan, lecteur de Sartre, et de Sartre, lecteur de Lacan[3288]. Nous nous contenterons de rappeler, conformément à notre sujet et à cet extrait, que la vision est ici révélatrice de la peur d'une pétrification. Avec le passage de l'angoisse à la peur, le cadrage est celui d'une objectivation accrue ; il va vers une image de mort entrevue dans tout ce qu'elle a d'inhumain. Les yeux d'insectes des Allemands sont le reflet des yeux morts de Mathieu. L'image de la matière n'est plus nature sereine ou repos désirable ; elle est simplement fin de la vie, et matière indifférente.

Le retournement opère par l'acte. Avec lui, Mathieu sort de son rêve de mort, de sa torpeur et de sa nausée[3289]. C'est le passé simple qui l'introduit, indiquant la transformation du personnage : « Mathieu sauta sur ses pieds, épaula, ses yeux durcirent ». Régime de l'acte qui s'inscrit dans un monde apocalyptique : feu de la fin d'un temps (l'Église est incendiée) et de ses idoles (Dieu et ses commandements, l'Homme, la Vertu, le Monde, la Beauté), mais aussi révélation de soi comme Dieu pour soi(« il était pur, il était tout-puissant, il était libre »[3290]: trois attributs divins qui se retrouvent ici, devant la mort donnée, devant la mort à venir).

Plusieurs traits spécifiques rattachent ce texte à l'eschatologie apocalyptique. Outre le sacré explicitement nommé[3291], et l'imaginaire des bêtes malignes à travers les soldats allemands, Sartre présente un temps qui s'épuise. Tout dépend des « quinze minutes » que répète le personnage. Chaque perfection est engloutie avec l'imploration de la temporalité restante. Ce temps qui reste est l'absolu désiré qui dépasse les autres.

Puisque le cycle de Mathieu s'arrête ici, on pourrait croire à la mort advenue, mort en gloire, sans corps glorieux, au moment où le personnage tire les coups de feu. Ce sont le mouvement vers la mort et le mourir lui-même qui feraient la gloire, non la résurrection *post-mortem*. Ici se réalise le programme annoncé avant la parution du troisième tome des *Chemins de la liberté*, au moment où Sartre avait choisi pour titre « La Dernière Chance » : « [Mathieu] s'engagera d'un engagement libre, qui donnera au monde un sens

---

[3287] Voir l'article d'A. FERON, déjà cité, sur « La dialectique de l'autre », en particulier la p. 209, où l'auteur expose l'influence de Lacan au moment de la rédaction des *CpM* (contemporaine de l'écriture de *MdA*).

[3288] Il est dommage que l'ouvrage d'I. JOUBERT, portant sur les rapports entre aliénation et liberté dans *Les Chemins de la liberté*, n'accorde pas d'importance à cet intertexte, et néglige la distinction entre « regarder » et « voir ». Dommage aussi, de présenter sous le concept de « regard maléfique » ce type de regard par lequel Mathieu regarde les autres, et tente de regarder le monde avec le regard des autres… (nous faisons référence surtout aux p. 84-85 d'*Aliénation et Liberté dans* Les Chemins de la Liberté *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Didier, 1973). Elle parle pourtant d'une « récupération du monde » par cet échange des regards, sans interroger cette récupération ni l'inscription de cette approche dans le « "regard maléfique", pris dans un sens métaphorique ».

[3289] *MdA*, p. 1332.

[3290] *Ibid*., p. 1344.

[3291] « Une drôle de peur, presque religieuse, une espèce d'horreur sacrée » (p. 1332).

pour lui »[3292]. C'est effectivement ce qui semble se produire ici. Mathieu paraît réaliser ce qu'il avait décidé pour sortir de sa torpeur et de sa négativité : « Je décide que le mort était le sens secret de ma vie »[3293].

Présent de la décision, imparfait de la continuité : le destin est choisi et assumé. Mathieu incarne le choix de la mort dans l'engagement résistant. La figure du martyr, dessinée par le personnage de Philippe, se réalise dans cette scène. L'insistance sur la temporalité (le temps à résister, les minutes passées à affronter l'ennemi) fait écho à la thématique importante de la faute (« notre faute », « faute idéale », « péché solitaire », etc.), et fonctionne comme ce rachat que Sartre a vu dans la Résistance[3294]. Pure exaltation? Négativité absolue, faisant tomber le personnage dans « [le] vide et [l'] absurdité »[3295]? Absolue liberté terroriste[3296] ? Ces hypothèses peuvent être défendues. Nonobstant, rien n'est réductible à cette seule approche, et le passage n'est pas tout à fait assimilable à un pur vœu juvénile : c'est plutôt l'action qui force au dépassement de la contemplation et qui, par l'inscription dans le temps de l'Histoire, permet d'actualiser déjà, la « liberté dans une œuvre concrète et temporelle »[3297]. Il n'y a pas que du *je* dans le développement. Sartre mobilise, comme souvent, une alternance de *je* et de *il*[3298], mais dans cette alternance ressort l'importance d'un *nous* : « il ne sera pas dit que *nous* n'aurons pas tenu quinze minutes »[3299]. Un pas est fait dans le sens d'un engagement collectif, œuvrant à un salut par et pour les autres[3300].

Reste que Mathieu ne meurt pas[3301]. Le détail n'est pas négligeable et montre une ambivalence dans l'écriture de Sartre. L'accélération vers la mort par le rythme de l'action, la suggestion de la fin par la répétition des substantifs divinisants, la nouvelle occurrence des quinze minutes marquant leur caractère décisif : ces différents moyens participent d'un dispositif construit pour suggérer la clôture du cycle Mathieu sur la mort du personnage[3302].

[3292] La présentation est donnée dans un entretien donné à l'automne 1945, publié dans *Paru* en décembre 1945 (dans le numéro 13), voir la « Notice » de M. RYBALKA dans *OR*, p. 2012.

[3293] *Ibid*., p. 1323.

[3294] Engagement dans la Résistance, et rachat par cet engagement, que Sartre avait prévus pour son personnage (voir *FdC*, p. 212 *sqq*). Voir aussi le texte déjà cité, « Paris sous l'Occupation ».

[3295] C'est l'hypothèse d'I. JOUBERT, *op.cit*., p. 202.

[3296] G. PRINCE parle d'un « acte pour rien », d'une « non-responsabilité », allant contre la thèse de M. NADEAU (ce « héros sartrien finit [aussi] par s'engager »), voir *Métaphysique et Technique dans l'œuvre romanesque de Sartre*, *op.cit*., p. 16.

[3297] Ce qu'affirme I. Joubert citée plus haut, mais à propos d'un autre passage, voyant dans celui-ci quelque chose comme une « négativité sans emploi » — interprétation qui ne fonctionne pas absolument au vu de ce que Sartre présente dans le cadre de cette bataille. Ce passage final du cycle « Mathieu » marque précisément le moment où le personnage comprend mieux « son exacte responsabilité personnelle dans l'événement » (*ibid*., p. 228).

[3298] Voir G. PRINCE sur cette alternance et son sens « romanesque et métaphysique », *op.cit*., p. 37.

[3299] *MdA*, p. 1344, nous soulignons.

[3300] On pourra rapprocher l'attitude de Mathieu de celle de Pablo dans la nouvelle « Le Mur », par ex. pour mettre en avant le rapport « farcesque » à la gravité de la situation vécue. Voir l'appareil de notes des *OR*, p. 1832 (les propos de Sartre sur la nouvelle sont repris) : « C'est une situation de guerre […]. Il veut réagir par une action individuelle parce qu'il trouve que c'est une farce ». En revanche, cette fin de cycle fait bien ressortir ce vers quoi s'achemine *Les Chemins de la liberté* : « Une pensée du *nous* commence à se faire jour, et une valeur semble émerger, la fraternité. Il s'agit d'une fraternité difficile, aux prolongements ambigus et souterrains […] mais en fin de compte porteuse d'espoir » (« Notice » de *MdA* par M. RYBALKA, *OR*, p. 2015).

[3301] M. CONTAT, note n° 1 de la page 1344, p. 2087-2088 : « Malgré les apparences, ni Mathieu ni Pinette ne meurent dans cet incident. On les retrouvera plus tard, dans un camp de prisonnier ». Voir aussi la « Notice » du texte : « Mathieu, après avoir échappé à la mort… » (p. 2015).

[3302] D'autant plus que cette mort a été « préparée », pour le lecteur, par les deux paragraphes qui précèdent la scène « Lola-Boris » du 18 juin 1940. 6 occurrences des termes « mort », « mourir », « mourant » dans les 24 lignes du passage ; sans compter les termes (« la

Pourquoi le retrouvons-nous dans le camp des prisonniers avec Pinette? C'est qu'un premier pas a été fait vers l'engagement collectif[3303]. C'est une forme d'héroïsme qui transparaît ici, dans une solitude sacrée que symbolise le clocher imaginé par Sartre[3304]. En retrouvant Mathieu, Sartre marque les pas suivants, conduisant le personnage à vivre l'expérience collective de la misère et de la solidarité au camp, mais surtout à s'engager dans la clandestinité pour mener une action résistante au sein de l'enfermement lui-même. Le lecteur retrouve ainsi Mathieu à l'hôpital, au Stalag, « Un nouveau Mathieu. Avec un passé neuf. Il a tué »[3305]. L'aventurier évolue vers un militantisme actif et un humanisme réaliste. Le nouveau cycle de Mathieu présente une nouvelle approche métaphysique de l'homme et du salut. Les deux sont conçus avec le relief même de la finitude : « L'homme n'est plus validé par sa dignité, représentation bourgeoise et humaniste, mais pour son être mortel. Mathieu les aime "jusque là", jusque dans leur plus grande fragilité, leur mortalité. Les voir morts et les aimer, c'était les aimer complètement ».[3306] C'est dans et par la lutte contre les Allemands, dans et par un militantisme de guerre, où le climat d'apocalypse se voit dépassé par un projet de sacrifice, que Mathieu évolue jusqu'à devenir un martyr torturé et heureux[3307].

En réalité, ce qui peut être repéré comme étant le premier cycle de Mathieu n'est pas totalement séparable du cycle de Brunet[3308]. Un cycle existe par l'autre, selon un effet de structure narrative, garantissant à chaque personnage une épaisseur de vie, une trame de drame et une densité romanesque plus consistante[3309]. Il y a cette difficulté que Sartre, romancier *de* la guerre — avant elle, autour d'elle — affronte : produire un « enchaînement esthétique à base de combinaisons romanesques » qui soit susceptible « de faire ressortir la contingence des événements, de préserver l'indétermination des personnages et de sauvegarder l'aspect temporel du roman »[3310]. À partir du *Sursis*, c'est ce questionnement particulier qui s'impose : comment s'extraire de la masse anonyme et misérable façonnée par la guerre? Le cycle Mathieu

---

fin », « fini ») et les images connexes (les yeux éteints). C'est un peu moins que dans la première version du manuscrit, dans un ton moins apocalyptique que dans la version n° 2. Ce resserrement est là pour marquer l'importance d'une décision : ne plus se dire « Je vais mourir pour rien », et amener plus efficacement l'action de résistance entreprise ensuite (d'où le choix de privilégier le passé simple et le présent de l'indicatif dans la version définitive, par rapport à l'imparfait et au passé composé dans les deux autres versions).

[3303] Valeur d'événement, d'après cette exigence sartrienne de créer des « surgissement[s] perpétuel[s] » (et selon les conseils gidiens, G. PRINCE, *op.cit.*, p. 48).

[3304] À d'autres reprises, il sera question de l'image du clocher et du « quart d'heure » décisif de l'instant raconté. Sartre joue, avec l'image et la temporalité, sur deux registres : celui du *sacré* (transcendance par la verticalité, par la symbolique du divin de l'église ; sacralité des « quinze minutes », renforcée par les occurrences plurielles de l'indication), celui du *profane* (un « clocher » profané par la guerre, mais aussi une violence « folle » pendant « un quart d'heure » seulement). Voir la p. 1627, où Sartre pose à ce sujet la question suivante, qui donne un projet d'interprétation pertinent à la scène de fin de cycle : « Criminel ou sacré? Il ne pouvait pas décider ». L'échange avec Brunet révèle l'aspect burlesque du moment : « — Je me suis battu un quart d'heure. — Tu étais de ces enragés qui tiraient sur nous du clocher? Le visage de Mathieu s'égaye : Eh oui! — Salaud! dit Brunet gaiement. Tu as bien failli me descendre. Mathieu sourit, les yeux mi-clos : il a l'air fou. » (p. 1640-1641).

[3305] *DA*, p. 1583-1584. Cette nouveauté est dite à plusieurs reprises dans les fragments (« Appendice III » des *OR*). Voir p. 1627 et 1649 sur la mort symbolique de Mathieu. Une phrase de M. RYBALKA synthétise bien le projet de Sartre dans cette épopée et autour de « la scène hallucinante du clocher » : « la déroute de 1940 permet une destruction radicale de toutes les valeurs, de toutes les impuissances liées au passé de Mathieu » (« Notice », *OR*, p. 2014).

[3306] I. GRELL, *op.cit.*, p. 181.

[3307] *Ibid.*, sur les brouillons de *La Dernière Chance*, fragment 222, plan III, 3b, *op.cit.* , p. 185 : « Il restera pour agir […] [pour] transformer la solidarité immédiate et passive en solidarité active ».

[3308] Voir la présentation de G. IDT dans *Obliques*, article déjà cité, p. 85 ainsi que la notice du texte par M. RYBALKA, *OR*, p. 2014.

[3309] G. PRINCE, *op.cit.*, p. 132.

[3310] *Ibid.*, p. 137-138.

et le cycle Brunet tracent, entre proximité et différence, des lignes d'action nécessaires pour sortir d'une confusion sans issue[3311]. Le lecteur est ainsi progressivement « entraîné vers l'Allemagne sur le plan spatial et, sur le plan psychologique, vers un état d'esprit qui se cristallisera sous la forme de la Résistance »[3312] ; « chaque épisode nous rapproche graduellement d'une nouvelle situation, basée non plus sur la défaite et le désespoir, mais sur une idée collective qui prendra la forme de la Résistance »[3313].

C'est ce mouvement d'opposition qui permet de lutter contre une tentation, que les personnages de Mathieu et de Brunet ont repéré chez eux, tentation que Sartre a constatée aussi chez lui-même : « faire son salut personnel »[3314]. Tentation fixe ; idée bourgeoise par excellence. Sartre la décèle dans son rapport à son *destin*, qui l'a prémuni contre les *craquements* et protégé du monde extérieur. L'écriture des *Chemins* repose sur cette certitude : « Et puis [écrire ce roman : *L'Âge de raison*], c'est *mon* destin, mon étroit destin individuel et aucun grand épouvantail collectif ne doit me faire renoncer à mon destin »[3315]. C'est aussi contre cette idée fixe que bataille Mathieu Delarue ; elle qui l'obsède dans le premier temps jusqu'à la fin du roman[3316]. C'est elle également que l'on peut repérer au terme du cycle Mathieu dans *La Mort dans l'âme*, même si elle possède une figure différente, reformée par le poids du *nous* au sein de ce *baptême du feu*. Enfin, c'est l'idée du salut de soi par soi que repère Brunet au début du *Sursis*, lorsqu'il entrevoit la vérité dans son parcours introspectif : vérité de la séparation bourgeoise, *être séparé pour toujours* de l'existence matérielle des prolétaires ; vérité de cet idéal de l'engagement absolu dans la cause du Parti. D'où l'exigence de renforcer en soi le type militant communiste et de l'élever au-dessus de l'adversité du temps présent pour mieux le protéger de la résistance contingente des événements[3317].

Dans les dernières lignes du dernier fragment de *La Dernière Chance*, c'est encore cette question du salut personnel qui revient pour Mathieu et pour Brunet. Avec elle, le lecteur se rappelle les échanges entre les deux personnages dans *L'Âge de raison*[3318]. Il perçoit d'autant mieux le chemin parcouru par l'un et par l'autre, jusqu'au Stalag et au projet d'évasion de Brunet afin de sauver-réhabiliter Schneider-Vicarios.

[3311] *Ibid*., p. 45.
[3312] *Ibid*.
[3313] *Ibid*., p. 49.
[3314] Ce qui est rappelé dans l'entretien avec J. GERASSI, en 1972.
[3315] Lettre du 27 mai 1940, reprise dans *OR*, p. 1910.
[3316] *AR*, p. 624 : « Si je mourais aujourd'hui, personne ne saurait jamais si j'étais foutu ou si je gardais encore des chances de me sauver ».
[3317] I. JOUBERT et I. GRELL emploient ces termes pour dessiner le portrait du journaliste : « En fait, il n'a pas été affecté par la marche du temps […]. Car le grand secret de Brunet est sa *certitude* absolue, supérieure au temps, sur la direction et le but de l'Histoire. Comme il le dit lui-même : "C'est une certitude qui me porte et m'abrite" » (*Aliénation et liberté dans les* Chemins de la liberté *de Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 251) ; « Dans toute cette mer de désespoir après la défaite, l'optimisme calme de Brunet semble anachronique. Son grand secret réside en sa certitude absolue, supérieure au temps, concernant […] le Parti […] » (Les Chemins de la liberté *de Sartre, genèse et écriture (1938-1952), op.cit*., p. 171). Il semble plus judicieux de se fier aux mots de Sartre lui-même pour mieux constituer le type de Brunet, sans perdre de vue sa singularité romanesque, voir l'interview par Ch. GRISOLI pour *Paru* (n° 13, décembre 1945, reprise dans *OR*, p. 1912-1917). Les analyses de M.-A. BRUNIER sur « l'esprit de sérieux » et « l'impossible salut » du communisme via Brunet sont également à prendre en compte (voir *Les Existentialistes et la Politique*, Paris, Gallimard, « NRF », 1966 [à partir d'un mémoire de 1963], p. 50-51).
[3318] Voir par exemple *AR*, p. 515-527.

Deux formes de salut ressortent ici de manière nette. À Mathieu, qui perçoit dans l'aide à l'évasion une manière de *justifier* sa vie, Brunet répond :

> — […] je pense que ma vie n'a pas besoin d'être justifiée. Justifier sa vie! […] Quel drôle de souci : pourquoi faire? C'est de l'individualisme petit-bourgeois. [L'échange se poursuit ainsi].
> — Tu n'as jamais cherché de justification?
> — […] J'ai donné ma vie au Parti, c'est tout.
> — Oui, pour qu'il te la rende après l'avoir consacrée : on connaît le truc.[3319]

La première forme qui apparaît est celle de la justification individuelle. On peut reconnaître en elle l'obsession du salut personnel. C'est du moins ce qu'entend Brunet dans les mots de son ami de jeunesse. Le militant refuse encore la perspective qu'il avait rencontrée et rejetée dans *L'Âge de raison* puis dans *Le Sursis*. Reste que cette lecture est biaisée par la mémoire du personnage. Ce biais est éclairé par ce qui précède : puisque les deux compagnons de guerre reconnaissent l'un l'autre la distance parcourue depuis le début de la guerre, cette *justification* peut et doit recevoir une autre signification. Celle-ci est *collective*, si bien que le *je* qui parle à Brunet est fait du *nous* de l'expérience du groupe. La première version de la page 1594 éclaire ce dialogue de *La Dernière Chance* :

> J'ai d'abord été individuel […]. Et puis pour finir, j'ai goûté à quelque chose de formidable. La camaraderie dans la défaite. J'avais toujours connu dans les livres la camaraderie dans la victoire. Mais dans la défaite, tu as l'impression que les hommes pourraient se sauver. Je suis heureux parce que je vais remonter.[3320]

Pas de salut par soi, mais un salut à plusieurs. Les fragments de *La Dernière Chance* participent du projet souligné par Sartre dans sa présentation du troisième tome des *Chemins :*

> quelque chose est fini, la défaite a fait tomber du mur l'étagère aux valeurs […] quelque chose commence aussi […] ils [les personnages] se mettent en marche […] parce qu'ils survivent. […] surtout, Mathieu fait timidement l'expérience de la solidarité. Au milieu de tous ces hommes qui se perdent ensemble, il apprend qu'on ne se sauve jamais seul. Dans le coup, c'est lui qui perd le plus […].[3321]

Mathieu est passé d'un salut personnel à un salut collectif ; d'une illusion de salut à un salut effectif. Cette justification par la réalité d'une situation assumée, Brunet ne la perçoit pas bien, même s'il décèle chez Mathieu un signe qui en dit long : son air *anonyme*. La justification par l'oubli de soi a des allures christiques, sans que le personnage prétende être un Christ. Michel Rybalka l'a relevé dans la « Notice » de *La Mort dans l'âme*. Son observation tire notamment sa justesse de l'évolution de Mathieu dans *Drôle d'amitié* et *La Dernière Chance* :

> Vidé de ses valeurs, il devient une instance anonyme qui se met à l'écoute des autres et qui se laisse absorber par eux d'une façon passive, tout en restant l'homme du ressentiment. Son seul désir est d'avoir les désirs des autres et, comme le personnage de La Gloïre dans *L'Arrache-cœur* de Boris Vian, il accepte avec une curieuse délectation de prendre sur lui les péchés de l'humanité.[3322]

[3319] Fragments composant *La Dernière Chance* (« Appendice III », *OR*, p. 1646).
[3320] Version de *DA*, p. 2147.
[3321] « Prière d'insérer » de *MdA*, p. 2016-2017.
[3322] M. RYBALKA, « Notice » de *MdA*, p. 2015.

Le ressentiment paraît disparaître dans les descriptions du personnage du point de vue de son ami : assurance du corps et du ton, sourire exalté et yeux mi-clos.

La seconde forme de salut que le dialogue expose est celle du «qui perd gagne »[3323], signifiée par la dernière phrase. Brunet la refuse (au même titre que la charité chrétienne[3324]). Cependant, elle n'est pas absente des motivations du militantisme, pas davantage quand celui-ci se vit en temps de guerre. Sartre a montré à plusieurs reprises l'esprit de sérieux de son personnage. Par les conflits entre ses idéaux politiques et ses origines bourgeoises, mais surtout par la rencontre de Schneider et le retour de Mathieu, Brunet reçoit un surplus de « grâce romanesque »[3325]. L'individualisme bourgeois doit être interrogé, mais l'engagement militant aussi : on ne peut pas facilement se défaire du désir du salut personnel. L'évolution imaginée pour le personnage est signifiée par la dernière scène. Le retour sur soi par le reflet de soi dans la lame de rasoir montre qu'il faudra en passer par une compréhension de sa propre subjectivité pour pouvoir sauver aussi bien son ami, par un rachat voulu pour lui et pour la communauté des hommes, que le sens de l'engagement[3326].

Les deux formes de salut indiquent alors le tracé de deux voies. Différemment, inversement, le salut des deux hommes adviendra sous forme de réhabilitation par l'engagement résistant, dans l'accès et la création d'une vérité intersubjective, inséparable donc de celle des autres. La Résistance est *la* solution apparente à la pression conflictuelle exercée par le poids des masses et à l'aliénation des rapports humains renforcée par la situation de guerre. En tout cas, c'est vers cette solution que Sartre avance, selon le projet d'écriture suivant :

> Ayant réussi à réhabiliter Schneider, [Brunet] reprenait, dans la Résistance, ses tâches de militant ; mais le doute, le scandale, la solitude, lui avaient découvert sa subjectivité : il avait reconquis au sein de l'engagement sa liberté. Mathieu faisait le chemin inverse […] se soumettant à une discipline collective, il avait abouti au véritable engagement […]. Arrêté, il mourait sous les tortures, héroïque non par essence, mais parce qu'il s'était fait héros.[3327]

Beauvoir souligne l'importance du personnage de Schneider-Vicarios dans l'itinéraire du journaliste. Avec la drôle d'amitié des deux hommes est mieux exposée la réalité du risque de la mort dans l'engagement. Schneider : figure romanesque du militantisme humaniste et libre, figure nizanienne de la Résistance. Vicarios/Brunet : renforcement du drame en même temps que réponse au drame par la révélation de « la force et […] la valeur humaine de l'amitié »[3328]. Gerald J. Prince a justement rappelé, en commentant

---

[3323] Motif déjà présent dans *MdA* (*ibid*., p. 2013 : « Remarquons ici que l'ouvrage illustre l'un des thèmes les plus constants dans l'œuvre de Sartre, celui du "qui-perd-gagne" »).

[3324] « Je ne veux pas pratiquer la charité chrétienne ; plus tu les aimes, moins tu les changes. Il faut les changer et non changer avec eux », p. 2102. Voir aussi p. 2157 pour une critique croisée de la charité chrétienne et de l'idéalisme bourgeois.

[3325] Image de M. CONTAT à propos des personnages des *Chemins de la liberté* : elle est ce qui donne à des « personnages sans grandeur » une grande singularité. Pour Michel Contat, c'est particulièrement le personnage de Mathieu, parce qu'il est un personnage « problématique », qui détient cette grâce (*OR*, p. 1886 et 1889).

[3326] C'est la « dernière chance », au sens de l'issue qui achève les évolutions et transformations des personnages créés pour être avant tout « en suspens ». Pour une interprétation faisant ressortir la polysémie du titre, voir C. VASEY, « The Day After *Existentialism is a Humanism* and *The Last Chance* », *SSI*, 2010, p. 60-68, sp. 67.

[3327] *FdC*, p. 213. I. GRELL, notamment, cite le long passage aux p. 172-173 de son étude sur *Les Chemins de la liberté*.

[3328] G. PRINCE, *op.cit*., p. 135.

le tome non publié des *Chemins*, comment Sartre a contrebalancé son *pessimisme métaphysique* par l'écriture de « la possibilité d'une union pleinement satisfaisante avec autrui »[3329]. C'est là, notamment, qu'une continuité est assurée entre la note sur la « morale de la délivrance et du salut » du traité de 1943 et la production romanesque du Sartre des années 1945-49[3330]. Le rééquilibrage est tel que l'on entrevoit, dans les amours et les amitiés de certains personnages, le pendant romanesque aux développements philosophiques sur la générosité des *Cahiers pour une morale*[3331]. Une alternative à l'impossibilité d'aimer véritablement est ainsi donnée. Au vu des notes composant *Drôle d'amitié*, on constate que la fin laissait entrevoir cette issue : celle d'un salut par l'autre, renversant la quête solitaire du salut personnel.

Salut par l'autre ou réhabilitation. Celle de Schneider, aidé par Mathieu, renvoie d'ailleurs à une autre réhabilitation : celle des Français. La fin envisagée se lit comme une réponse à la culpabilité française, soulignée à plusieurs reprises dès *Le Sursis*[3332], rappelée aussi dans *La Mort dans l'âme*[3333]. On trouve ici un brouillon de la version romanesque des *Mouches* et des articles parus en 1945-46 sur le rachat de la France par les Résistants. En parlant d'élite et de ces quelques hommes qui ont risqué leur peau pour le salut de tous les Français, etc., Sartre indique que la réhabilitation, au sens d'un rachat (*redemptio*), n'existerait pas sans les expériences de la souffrance et de la mort. Si le sacrifice a pour pendant la quête d'une récompense, selon le motif connu du « qui perd gagne », la récompense la plus haute et la plus généreuse se donne dans le mouvement même du sacrifice le plus total.

Fait d'histoire ou vérité anhistorique? *La Mort dans l'âme* et *Drôle d'amitié* montrent, relativement au contexte de la guerre, cette articulation du salut et de la mort dans et par un engagement collectif. La mort de Vicarios et sa revalorisation politique dans le dernier tome exposent une victoire par une fraternité qui met en avant la notion de solidarité dans *ce* cadre précis. Il faut en être passé par la négativité pour en venir à produire une victoire sur la mort (dans son absurdité) par sa transformation en symbole positif (signe d'un engagement exigeant). Si l'expérience peut être lue à travers un prisme métaphysique, elle ne reçoit sa pleine vérité de fiction qu'en étant inscrite au sein des événements racontés. Les personnages de Vicarios et de Chalais sont, certes, pour Brunet, l'occasion de vivre l'épreuve de la conscience malheureuse pour en venir,

---

[3329] *Ibid*., p. 136. Voir *DA*, p. 1522, on citera en particulier les mots de Vicarios : « L'amitié […] ça devrait tout de même être possible », et on rappellera cette scène qui précède sa mort : « Vicarios serre la main de Brunet : ils sont heureux » (p. 1531).

[3330] G. PRINCE cite la note dans sa note 80 p. 135.

[3331] Écriture parallèle des derniers volumes des *Chemins* et des *CpM*. Voir l'entretien avec Ch. GRISOLI pour *Paru*, décembre 1945, repris dans *OR*, p. 1917.

[3332] Citons quelques occurrences de cet affect : « Mais il [Mathieu] se sentait coupable devant lui [Gomez], parce que c'était un Espagnol […] il était français sous ce regard, français jusqu'aux moelles. Coupable. Coupable et français » (*S*, p. 971) ; « On me hait, on me méprise, on me supporte, une présence me soutient à l'être pour toujours. Je suis infini et infiniment coupable. Mais je suis, Mathieu, je suis. Devant Dieu et devant les hommes, je suis. *Ecce homo*. » (lettre de Daniel à Mathieu, *ibid*., p. 1098). Sur cette culpabilité, voir en particulier I. JOUBERT, *op.cit*., p. 85.

[3333] « *On nous regarde*. De plus en plus dense, la foule les regardait avaler cette pilule historique […] : "Les vaincus de 40, les soldats de la défaite, c'est à cause d'eux que nous sommes dans les chaînes." Ils restaient là, inchangés, sous ces regards changeants, jugés, jaugés, expliqués, accusés, excusés, condamnés, emprisonnés dans cette journée ineffaçable, ensevelis dans le bourdonnement des mouches et du canon, […], coupables à l'infini, aux yeux de leurs fils, de leurs petits-fils et de leurs arrière-petits-enfants, les vaincus de 40 pour toujours » (*MdA*, p. 1203-1204 : expression de la culpabilité de Mathieu, soldat) ; « La mort est autour de lui comme une odeur, comme la fin d'un dimanche ; pour la première fois de sa vie il se sent vaguement coupable. Coupable d'être seul, coupable de penser et de vivre. Coupable de n'être pas mort » (*ibid*., p. 1402 : expression de la culpabilité de Brunet).

ensuite à un « engagement librement consenti et assumé »[3334] ; reste qu'ils existent surtout pour mieux montrer les apories et les solutions d'un temps. À supposer que quelque chose comme « une métaphysique du salut par autrui » puisse être, les *Chemins de la liberté* en révèle les dimensions par la peinture romanesque de l'Histoire, sans aller jusqu'au bout de ce projet[3335].

L'histoire et les solutions qui s'y trouvent restent *en cours*. G. J. Prince a interrogé l'inachèvement de *Drôle d'amitié* et montré en quoi celui-ci participe d'une écriture sans solution unique. Pas de salut définitif, mais un projet de salut collectif et relatif auquel la mort n'est pas étrangère. C'est dans et par la proximité avec la mort que les problématiques de l'engagement et du salut ressortent avec des angles plus marqués. Quoique le personnage de Mathieu soit vu parfois comme un avatar du Christ, il n'est toutefois rien de très divin dans l'esquisse de la fin où Sartre fait mourir violemment la plupart des protagonistes des *Chemins*.

Bref, le temps de la guerre et la vie des personnages sont révolus. L'objectif est de passer à un mode d'écriture susceptible de convenir au temps présent. Le salut d'une solution à un problème ne saurait parler que s'il s'inscrit dans les difficultés contemporaines. Beauté de la Résistance, salut par la Résistance, mais cette époque n'est plus d'actualité. Elle peut être revue d'ailleurs à la lumière de la distance entre « La République du silence » et « Paris sous l'Occupation », qui met en branle l'assise fondamentale de cette politique de la nuit. La Résistance apparaît alors comme un mythe : « La Résistance n'était qu'une solution individuelle et nous l'avons toujours su […] elle avait surtout, à nos yeux, une valeur de symbole ; et c'est pourquoi beaucoup de résistants étaient désespérés : toujours des symboles ».[3336] L'auteur de *Métaphysique et Technique dans l'œuvre romanesque de Sartre* cite à juste titre les passages d'entretiens où Sartre expose les raisons de l'abandon du dernier roman :

> Il s'agissait de la période de la Résistance […] comme c'était simple! Du blanc et du noir. Au fond, ça ne m'intéresse plus. Notre temps est tellement plus complexe.[3337]
> Aujourd'hui — et depuis 45 — la situation s'est compliquée […].[3338]
> À présent, tout est devenu beaucoup plus compliqué : beaucoup plus romantique, au sens littéraire du mot. Il y a beaucoup plus d'intrigues et de croisements. Écrire un roman dont le héros meurt pendant la Résistance, engagé pour défendre l'idée de la liberté, ça serait trop facile. De nos jours, l'engagement est absolument difficile à définir.[3339]

Si, dans le roman sartrien, le temps des personnages doit triompher[3340], c'est toujours le temps, ou plutôt, *les temps* du monde présent qui légitiment l'écriture[3341]. Effet technique : l'inachèvement ou la

---

[3334] S. SERVOISE, *Fiction et Engagement politique*, *op.cit*., au sujet du « double infléchissement » de Brunet, *op.cit*., p. 95.
[3335] S. SERVOISE, « La figure du militant dans *Les Chemins de la liberté* », article cité, p. 13 : « Sartre s'arrêtera au seuil de l'action engagée, refusant de donner une conclusion positive à son cycle », il faudrait ajouter tout de même une « conclusion », puisque Sartre a envisagé une fin pour achever le cycle.
[3336] Nous nous reportons ici aux analyses de J. IRELAND, qui compare les deux textes (dans *Sartre un art déloyal, op.cit*., p. 77-78).
[3337] Entretien de Sartre avec M. CRAIPEAU, pour *France-Observateur*, 10 septembre 1959, p. 5.
[3338] Entretien avec F. GIROUD, « Deux heures avec Sartre », *L'Express*, n° 431, 17 septembre 1959, p. 35.
[3339] Entretien avec K. TYNAN pour *The Observer*, 25 juin 1961 (notre traduction). Ces entretiens sont cités par G. PRINCE, *op.cit*., p. 135.
[3340] G. PRINCE, *op.cit*., p. 79 : « C'est le temps des personnages qui triomphe en définitive ».
[3341] On ne suivra donc pas J. RANCIÈRE qui, dans ses *Temps Modernes. Art, temps, politique*, Paris, Éd. La Fabrique, 2018, indique que les « temps modernes » chez Sartre ne renvoient qu'à un temps unique, uniforme, à la totalité homogène de la situation (voir p. 7). On

rédaction d'une fin ouverte participe de ce parti pris littéraire : il s'agit de montrer que *tout y est possible* et qu'aucune solution définitive n'est imposée. Partant, Sartre s'expose en anti-Mauriac (dont le héros-type se voit « délivré de l'incertitude par la grâce »[3342]). Bien que Sartre ait souligné l'importance de la faute du héros de roman pour déterminer le caractère dramatique de l'intrigue, il n'a pas conçu la délivrance comme une fin nécessaire. Des perspectives sont introduites, sans être ni fermées, ni assurées. C'est un postulat que l'auteur a exposé ainsi dès la fin de l'année 1945 : « Mes personnages sont en suspens. Il n'y a pas un sens absolu, pour toujours fixé, de leur conduite. C'est leur avenir qui décidera de la situation de leur passé, qui le sauvera s'ils se sauvent. Il est trop tôt pour les juger. »[3343] Le contraste est important par rapport aux fins de section dont l'objectif, sur le plan narratif, est de renforcer l'irréversibilité temporelle et de mieux souligner l'indétermination de l'avenir[3344].

Ces considérations esthétiques mettent en avant le relief des caractères de la fiction sartrienne. Replacées dans le contexte diégétique de *La Mort dans l'âme*, de *Drôle d'amitié* et de *La Dernière Chance*, elles sont touchées par l'expérience de la mort qui fait, du moins ressortir certaines thématiques politiques et existentielles (se sauver par la justification de soi, en comptant pour les autres et en s'investissant dans l'Histoire ; sauver le monde par sa transformation politique et, indirectement, par l'engagement militant pour un parti), sinon révéler les difficultés de toute entreprise de salut lorsque les hommes font des morts plutôt que des vivants. La conception entrelacée de *la vie, la mort* dans l'engagement sartrien se traduit dans la description générale de *La Mort dans l'âme* : « Ils sont vivants mais la mort les a touchés »[3345]. On voit là une difficulté de l'engagement et d'un prétendu salut par la politique à travers ce constat de Brunet, lorsqu'advient la mort de Vicarios : « Cet absolu de souffrance, aucune victoire des hommes ne pourra l'effacer c'est le Parti qui le fait crever, même si l'URSS gagne, les hommes sont seuls. »[3346]

Michel Contat a souligné la forme théâtrale des dialogues conduits dans *La Dernière Chance*[3347]. Les deux types de l'aventurier et du militant se répondent, révélant les décalages entre l'homme d'action héroïque et l'homme de la *praxis*. À la jonction du salut personnel de l'aventure et de l'action de changer le monde par le militantisme, se tend le risque d'une mystification perpétuelle[3348]. C'est à cette démystification

---

soulignera, sur ce point, la pertinence de la critique de Ch. COLLAMATI dans son « Introduction » au volume n° 23 des *ES*, 2019, p. 11-12, et on renverra en outre à la notion de synthèse, dépliée par H. DAVIES dans son « Introduction » à *Sartre and* Les Temps Modernes, *op.cit.*, p. 6-10.

[3342] G. PRINCE, *op.cit.*, p. 14.

[3343] Interview avec Ch. GRISOLI, déjà citée, p. 1916.

[3344] G. PRINCE, *op.cit.*, p. 53 et 72.

[3345] « Notice » de *MdA* par M. RYBALKA, p. 2016.

[3346] *DA*, p. 1534.

[3347] M. CONTAT, « Notice », *DA*, p. 2106 : « Dans l'économie générale des *Chemins de la liberté* […] *Drôle d'amitié*, de même que les fragments inédits, marque l'envahissement du roman par le dialogue théâtral ».

[3348] D'un côté « esthétisation du temps » (note de la page 1729 à propos de *N*, p. 1750) ; de l'autre, croyance en une cause analogue à celle au Père Noël (voir la p. 1640, où Sartre emploie l'image : « le militant […] croyait au Père Noël », quand l'apprenti héros est « [un] vieil enfant masochiste »). Ce n'est pas la seule occurrence de l'image, qui apparaît à plusieurs reprises dans *MdA* (p. 1174, p. 1395). On note qu'un article de Claude LÉVI-STRAUSS, « Le Père Noël supplicié », ouvre le numéro 77 des *TM* (en mars 1952). Il s'agit aussi d'une figure du salut, que Lévi-Strauss présente, à travers « sa renaissance », comme la « divinité des enfants, support d'un rite de passage (résultat d'une transaction entre deux générations) […], figure qui vient de l'au-delà, donc médiateur entre la vie et la

que travaille l'écrivain, notamment lorsqu'il affronte, dans et par l'écriture, le scandale que constituent la mort de l'ami et l'expérience du deuil[3349]. Dès lors, on reconnaît que Sartre, bien loin de ne rien mettre en jeu, pose à l'écrit ses propres illusions et les maintient en tension dans le projet d'une consolation et d'une réconciliation à soi toujours contingentes et toujours suspectes[3350]. Il semble donc abusif et fautif de dire :

> Sartre nous déçoit dans la mesure où il ne côtoie pas l'abîme, où il ne met rien en jeu. On est trop certain qu'il va gagner […] [sa bouche d'écrivain] y prendre des accents qui touchent et le font aimer, [ce qui permet] d'affirmer qu'en dépit du désir d' "écrire pour son époque", lui aussi sera "sauvé".[3351]

En revanche, on devra admettre que l'orientation générale du roman sartrien reste *prospective*, notamment selon cette description que propose Michel Murat dans *L'Enchanteur réticent* :

> "tremblement d'avenir", élation vers l'éventuel (*En lisant en écrivant*, II 621). Les héros de la fiction se portent donc de tout leur être vers une réalité aveuglée, à la fois accomplie et en puissance ; la narration les accompagne, cherchant à saisir le "tremblement" de cette quête.[3352]

L'écriture romanesque est aussi la quête de ce *tremblement*. La raison de l'inachèvement des *Chemins* se trouve certes, en partie, dans le décalage trop grand entre un présent (celui de l'écriture) et un autre (celui de la narration). Un retard excessif ne fonctionne pas comme un retard nécessaire à la production de l'intrigue fonctionnelle, comme double objet de désir et de plaisir. Mais cet inachèvement a aussi trait à des *effets de fin* que Sartre conjure en suspendant la rédaction d'une *fin finale* : « *le point cache un pont* »[3353]…et un seuil.

En effet, *finir*, c'est marquer l'interruption de l'écriture, effectuer la clôture de l'espace du texte. C'est aussi un instant et un acte d'appropriation, quand l'auteur *signe* son œuvre — en assume la propriété, la paternité, la *patrimonialité*[3354]. Qu'y a-t-il dans cette opération de signature sinon le signe même d'une

---

mort (les ombres de l'automne et de l'hiver, etc.) » (J.-F LOUETTE, « *Les Temps modernes* et la critique littéraire », *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 155).

[3349] M. CONTAT, « Notice », *DA*, p. 2107 : « Tout se passe comme si Sartre s'était en quelque sorte incorporé Nizan pour le faire revivre en lui. » Ainsi, la « drôle d'amitié » s'apparente à une « réconciliation posthume ».

[3350] Toujours suspectes, dans la suggestion d'un caractère de nécessité… c'est pourquoi Sartre intègre, par les dialogues, l'exigence d'une « contingence » de l'action. Par là : « Même une fois son issue connue, la contingence de l'action racontée conserve son pouvoir de séduction et son caractère abyssal : à chaque relecture on reconnaît ainsi le risque que courait le héros victorieux, et qui fait la valeur de sa victoire, ou alors les alternatives qui auraient pu sauver le héros tragique et qui rendent sa défaite plus malheureuse encore » (R. BARONI, *L'Œuvre du temps*, *op.cit*., p. 56-57). Puisque le futur du lecteur n'est pas le même que celui de l'écrivain (voir *QL :* « le futur [de l'écrivain] est une page blanche, au lieu que le futur du lecteur, ce sont deux cents pages surchargées de mots qui le séparent de la fin »), si l'objectif est de donner une apparence de contingence à l'intrigue, alors : « l'auteur peut vouloir effacer autant que possible les traces de cette nature préformée de la trajectoire racontée, l'intrigue du récit de fiction lorgne alors vers ce qui la précède, vers la *mimésis I*, vers l'incertitude et la contingence qui donnent de l'épaisseur à la vie » (R. BARONI, *L'Œuvre du temps*, *op.cit*., p. 89 ; p. 82-94 sur « l'articulation de la triple mimésis : horizons du lecteur (M1), horizons du texte (M2), horizons reconfigurés par l'interprétation (M3), à lire avec P. RICŒUR, *Temps et Récit I*, *op.cit*., et « Table ronde/Round Table. *Temps et Récit*, volume I », *Revue de l'Université d'Ottawa*, n° 55, 1985, p. 316-317).

[3351] M. NADEAU, « Le roman des vaincus, *La Mort dans l'âme* », *Combat*, 13 octobre 1949, repris dans le « Dossier de presse » de *MdA*, dans *OR*, p. 2018. Pour une critique de cette lecture, cf. J.-F. LOUETTE, « Piliers d'un succès : portrait de Sartre en pont », article cité, p. 154.

[3352] M. MURAT, *L'Enchanteur réticent. Essai sur Julien Gracq,* Paris, Corti, 2004, p. 118.

[3353] J.-F. LOUETTE, « Piliers d'un succès : portrait de Sartre en pont », article cité, p. 125.

[3354] Et, comme l'a noté J.-F. GAUDEAUX dans « Sartre, l'écriture et l'imaginaire : les enjeux » (*Jean-Paul Sartre, critique littéraire*, sous la direction de N. LAMOUCHI, déjà cité) : « Par son écriture continuée et, toujours, simultanée, de plusieurs textes, Sartre s'inscrit dans l'histoire, faite par l'histoire, et il contribue à la faire […]. Et Sartre veut être le fils de ses œuvres [plutôt que leur père] » (p. 33). Voire le fils impossible d'une œuvre impossible… Cf. aussi J.-F. LOUETTE, « Piliers d'un succès : portrait de Sartre en pont », article cité, p. 146-147 et p. 149 : « Sartre […] se pose une autre question, plus adaptée à l'époque : celle du fils impossible en ce monde […] et pourtant, pour finir […] accepté, protégé, autant que rudoyé, dans un monde sans garanties aucunes ni valeurs. »

mort (la mort de l'acte d'écrire avec son deuil) que la lecture (loin d'être une conjuration), contribuerait à faire revivre comme une mort sempiternelle[3355]? Maintenir l'œuvre inachevée constitue une invitation à garder dans l'incertain la valeur génético-narrative de la téléologie et à voir les derniers mots parus comme, *éventuellement*, un seuil. Par là, l'irréversibilité temporelle et la gravité des actes sont conservées sans être épuisées par l'idée d'une justification du tout par la fin, ou par celle d'une harmonie préétablie que la fin ne ferait que confirmer. En fonctionnant comme un seuil, les dernières lignes de *La Mort dans l'âme*, « Demain viendront les oiseaux noirs »[3356], acquièrent une valeur de drame, soulignées par les derniers mots de *Drôle d'amitié* (« sa mort vient seulement de commencer. »[3357]) et par la dernière image de *La Dernière Chance* (« Brunet prend le rasoir dans la main et regarde. »[3358]). Le *seuil*, à l'inverse de la *fin*, ouvre sur un *autre* du texte lui-même, qui autorise une approche en termes 1° de *transgénéricité* (le roman en dialogue avec le théâtre, par exemple), 2° de *transhistoricité* (celle de l'hystérésis dépassant le cadre de l'Histoire objective et présente), 3° de *transactualité* (l'actuel dialectiquement lié à l'inactuel)[3359]. De plus, le seuil garde actif aussi bien le *et cætera* de la vie en cours, voire celui de la plénitude de l'écriture[3360], que l'inscription d'une limite autorisant la correspondance avec le monde. Si le texte est un *espace orienté*, par *l'effet de seuil*, les derniers mots « ne met[tent] pas fin à tout », si bien qu'il revient à chaque lecteur de donner sa fin à l'histoire, de « suppléer à l'*etc*. » suggéré[3361]. Cette inventivité *poétique* (comme la caractérise Gérard Genette), ne vient pas de nulle part, mais des virtualités composées par le texte par lesquelles des grilles de lecture restent ouvertes[3362]. Surtout, en étant ce « pont vers l'indéterminé, [non] pas un pontife du mystère »[3363], d'une indétermination opérée aussi par l'inachèvement des *Chemins*, Sartre fait entendre encore et toujours « l'appel de la tâche active »[3364].

[3355] Cf. Cl. DUCHET, « Fins, finition, finalité, infinitude », *Genèses et fins*, textes réunis par Cl. DUCHET et I. TOURNIER, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, 1996, p. 6-7. Voir également J. DERRIDA, *Glas*, *op.cit*., p. 6 : « la signature reste demeure et tombe. Le texte travaille à en faire son deuil », on peut insister en particulier sur « la rémanence de la signature, qui "demeure" malgré tout, comme une trace indélébile, comme un reste qui n'en finit jamais de mourir » (R. BARONI, *L'Œuvre du temps*, *op.cit*., p. 154).
[3356] *MdA*, p. 1457.
[3357] *DA*, p. 1534.
[3358] *DC*, p. 1654.
[3359] Nous faisons référence ici aux travaux de Ph. HAMON sur les clausules dans *Poétique*, n° 24, 1975, et surtout à G. GENETTE, *Seuils*, *op.cit*.
[3360] R. BARTHES, sur le « *et cætera* de la plénitude », notamment *S/Z*, *Œuvres complètes*, III, *op.cit*., p. 300 et « *All Except You* : Saul Steinberg », *Œuvres complètes*, IV, 1972-1976, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 962. Cl. DUCHET y renvoie dans « Fins, finition, finalité, infinitude », introduction citée, p. 11.
[3361] *Ibid*., p. 8. La dernière idée se trouve chez G. BACHELARD, dans *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 2011, p. 128.
[3362] G. GENETTE, *Discours du récit*, *op.cit*., p. 424.
[3363] J.-F. LOUETTE, « Piliers d'un succès : portrait de Sartre en pont », article cité, p. 149.
[3364] J. STAROBINSKI, *L'Encre de la mélancolie*, *op.cit*., p. 419, sur la tradition existentialiste et le projet de Sartre contre les menaces du « Repentir et [de l'] intériorité ».

3. Un salut à faire et à défaire

« Ce qu'il adviendra de nous je ne sais : peut-être nous retrouverons-nous dans le même camp, peut-être pas. Les temps sont durs et mêlés »[3365].

Appel à une *praxis*, exigence de *faire* par l'acte. L'œuvre, aussi, est prise dans la sollicitation d'une réalisation collective et d'une construction du monde par soi avec les autres.

Posons ici la question du salut par la politique et par le militantisme — « impossible Salut », apparemment, de l'intellectuel[3366]. Pour cela, nous devons nous interroger sur la présence de plusieurs ombres rémanentes (des fétiches persistants?) en considérant sous un nouveau jour l'Apocalypse et la résurrection. Nous serons amené à retrouver la *Critique de la raison dialectique* et les *Séquestrés d'Altona* pour achever notre parcours sur le salut chez Sartre, dans une période qui a déterminé la rédaction des dernières lignes des *Mots*.

Si une politique peut commander un usage particulier de la prose, cela permet-il d'envisager une certaine figure de l'écrivain autre que celle de l'homme « irrécupérable, sartriennement parlant » (Claude Burgelin), autre aussi qu'une relique ? Vouloir « tout un homme », et se faire tel, ce n'est évidemment pas désirer la mutilation et la sacralisation d'une partie de soi. Sartre critique aussi bien l'être matériel de la relique que la fétichisation des ruines. Dans les manuscrits sur Rousseau (« Mai-Juin 1789 », « Liberté-Égalité » et « Joseph Le Bon ») rédigés en 1950-55[3367], et dans son « Journal romain » (automne 1951-1952), l'écrivain met au jour la vérité de l'être-objet posthume. Que l'ancienne vie devienne ruine oubliée ou relique priée, peu importe, car

> [c'est, dans les deux cas] la pure transcendance humaine, mais devenue objet. Objet dépassé, abandonné. Et pourtant, c'est moi-même que je vois […]. [Ces pierres, ces livres ou ces ossements] me donnent de moi-même l'image que je serai pour les descendants dans mille ans. Je me saisis pur projet absurde et dérisoire, dépassement de tout dépassé par tous. C'est moi-même et je n'ai plus rien à me dire.[3368]

On ne verra pas dans ce constat l'image hégélienne de l'Esprit réalisant un *destin amical* des morts et des vivants. Pas de cela chez Sartre, puisqu' il faut « range[r] l'impossible Salut » dans l'armoire aux antiquités[3369]. Mais pour *ranger*, encore faut-il affronter le désir de *conserver* et le risque de *ne pas* ranger *pour de bon*.

[3365] « Réponse à Albert Camus », *TM*, août 1952, repris dans *SIV*, p. 170.
[3366] M.-A. BRUNIER, *op.cit.*, p. 50.
[3367] Nous avons consacré à ces textes une communication, « Sartre et les reliques de Rousseau dans "Mai-Juin 1789", "Liberté-Égalité" et "Joseph Le Bon" », en juin 2017 pour la rencontre annuelle du G.E.S. Il ne serait pas utile de reprendre ici le détail de cette communication (trop éloignée de notre sujet, même si avec elle nous avons repris la question suivante : « ces ossements peuvent-ils revivre ? », *Ezéchiel*, 37, 3 — analysée par R.W. JENSON, *Esquisse d'une théologie. Ces ossements peuvent-ils revivre?*, traduction française par J. E. JACKSON, édité et introduit par A. EITEL, Genève, Labor et Fides, 2020).
[3368] « Fragment d'un journal romain », cité par J. BOURGAULT, « "Un rêve de pierre". À propos du fragment d'un journal romain », article cité, p. 178.
[3369] *Ibid.*, p. 180.

Le « salut à faire et à défaire » se fera/défera selon cette optique critique. À travers son faisceau, notre auteur s'est inscrit dans le temps d'une époque qui, après la guerre, a pris la pleine mesure de ce constat : l'art est « une histoire de revenants et de cadavres », « [d]e restes, de fantômes errant dans l'entre-deux, ni vivants ni morts, ni sensibles ni intelligibles, ni présents ni absents »[3370]. Sartre a aussi conçu l'écrivain avec Lazare, le ressuscité de *Jean 11*, à l'odeur de mort. L'usage a-t-il valeur de démystification? Pourquoi Lazare? Pour révéler une certaine affinité entre la mort et l'écriture, ou encore pour s'inscrire dans le creux de *l'art lazaréen* ou du *théâtre concentrationnaire*?

Nous avons déjà fait ressortir l'importance de la mort chez Sartre. C'est l'équivoque à son égard qui justifie en partie notre sujet : l'ambivalence de Sartre vis-à-vis du salut, l'écrivant par *variations*, avec des figures *correctives* (*stylistiquement*, nous parlerons d'un recours à l'épanorthose, justifié par l'insistance sur l'adjectif « impossible » et par la critique de ses reprises) et *déformantes* (*picturalement*, nous mentionnerons un usage de l'anamorphose : figuration déformée, reformée par le point de vue critique)[3371].

Par ailleurs, si Sartre conçoit une action militante consistant soit à profaner l'activité de création littéraire, soit à s'en défaire, n'est-ce pas dans la conception d'une certaine *espérance*? S'il *ne restera pas pierre sur pierre* (pour reprendre une image d'Ernst Bloch), cela n'importe-t-il pas de reconnaître que « le *nouveau meilleur* passe toujours par la force productrice dans la connaissance dialectique révolutionnaire »[3372]? L'usage que fait Sartre du mot « Apocalypse » dans la *Critique* autorise une excursion dans une hypothèse de type messianique. Une définition claire du messianique est donnée par un spécialiste des questions du messianisme-mysticisme autour de la kabbale, Moshé Idel : « j'appelle [messianique et messianisme] les idées, les conceptions et les figures qui sont en rapport avec des situations de rédemption présente ou à venir »[3373]. Un moment messianique de la *praxis* est-il concevable chez le Sartre de la fin des années 1950 et du début de la décennie 60? Ce moment est-il tangent ou parallèle au motif de la Terre promise, celui que Sartre a employé dès les *Carnets*?

[3370] S. KOFMAN, « La mélancolie de l'art », *Philosopher*, recueil collectif, Paris, Fayard, 1980, p. 136.

[3371] Nous pouvons rappeler quelques indications données par D. BOUVEROT, dans son étude sur les mots des écrivains autour de la mort (« Comment parler de la mort? Le vocabulaire des écrivains d'après les mille textes du XIX^e siècle et du XX^e siècles dépouillés pour le T.L.F. », colloque de Cerisy sur *La Mort dans le texte*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1988) : Sartre fait partie des écrivains employant dans plusieurs œuvres et à de nombreuses reprises les mots « décès », « trépas », « défunt ». D'après les occurrences relevées, il est proche d'écrivains tels que Paul Claudel, Théophile Gautier et Joris-Karl Huysmans (p. 17).

[3372] E. BLOCH, *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel,* traduction de l'allemand par M. DE GANDILLAC, Paris, Gallimard, 1981, p. 42. Voir, sur cette thèse, la préface d'A. MÜNSTER à E. BLOCH, *Du rêve à l'utopie. Entretiens philosophiques*, Paris, Hermann, « Panim el Panim », 2016, p. 13. Le rapprochement Sartre-Bloch n'est pas le fruit de notre intuition. Nous la trouvons sous la plume de Ch. COLLAMATI dans « Du cercle à la spirale. Totalité ouverte et structure du temps historique », *ÉS*, n° 23, 2019, p. 45.

[3373] M. IDEL, dans « Les sources de la conscience messianique », *Mystiques messianiques. De la kabbale au hassidisme. XIII^e-XIX^e siècles*, traduction par Cyril ASLANOV, Paris, Allia, 2018, p. 16. M.IDEL est notamment connu pour son opposition aux thèses de G. SHOLEM (lequel distingue le messianique du mystique). Les thèses de G. SHOLEM sur le messianisme se trouvent dans *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (1971), texte préfacé, traduit et annoté par B. DUPUY, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

3.1. Un moment messianique de la praxis*?*

Notre propos est motivé par des éléments d'un article d'Étienne Balibar intitulé « Le moment messianique de Marx » qui a paru dans la *Revue germanique internationale* en 2008[3374]. Dans son article, Balibar cherche à éclaircir une question et une difficulté de l'herméneutique marxienne, à savoir sa dimension religieuse (peut-être théologique) et la confrontation entre le manuscrit de 1843 et un article de 1844 sur la notion de prolétariat.

Concernant Sartre et le moment *messianique* de la *Critique*, l'objectif est d'esquisser une analyse de quelques échos, traces ou résidus théologiques du texte, mis en regard avec la réflexion sur la *praxis*. En vue de cet objectif, il importe aussi de donner à l'image temporelle du *moment* messianique une résonance problématique. On se concentrera sur ce qui peut relever d'une pensée messianique émancipée des interprétations juives et chrétiennes — qu'en reste-t-il ? Cette compréhension sécularisée permettrait de revenir sur une notion que l'on retrouve dans de nombreux textes de langue allemande depuis les Lumières ainsi que dans un questionnement sur l'immanence absolue et les apocalypses culturelles des XX^e^ et XXI^e^ siècles. L'éventuel « messianique sartrien » de la *Critique* anticiperait aussi sur un courant de la philosophie française contemporaine marqué par Sartre et gravitant autour de l'idée d'une *messianicité sans messie* développée par Derrida dans plusieurs textes des années 90[3375].

La difficulté n'est pas mince. Elle l'est d'autant moins que Sartre n'a pas rattaché explicitement ses problématiques philosophiques à une réflexion sur le messianisme ou sur l'eschatologie[3376]. Il n'a pas posé le problème d'une confrontation au moins historique, donc culturelle, d'une eschatologie et d'un messianique sans contenu à une Bible avec un messianisme, mais sans eschatologie. Il n'a pas non plus pensé « [l'] eschatologie [avec] l'avènement d'un régime *d'être* [ou *d'existence*] que ne consomme pas […] le destin historique »[3377]. De là une question : le messianique sans contenu biblique et sans théologie, a-t-il une place dans la *Critique* et dans le projet sartrien d'intelligibilité des *praxis*?

[3374] E. BALIBAR, « Le moment messianique de Marx », *Revue germanique internationale*, n° 8, 2008, p. 143-160.

[3375] J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, *op.cit.*, p. 56 sur le « messianisme désertique » défini ainsi : un messianisme « sans contenu et sans messie identifiables ».

[3376] Au contraire de Derrida qui s'est reconnu comme « le dernier des juifs » (la phrase est expliquée ainsi par Derrida : « cela peut s'entendre, et je l'entends […] de plusieurs manières : à la fois "je suis un mauvais juif", […] [et] "je suis la fin du judaïsme", donc [sa] mort […], mais aussi son unique chance de survie » (dans « Un témoignage donné…Jacques Derrida », paru dans *Questions au judaïsme. Entretiens avec Élisabeth Weber*, sous la direction d' É. WEBER et de P. VIDAL-NAQUET, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 78). De façon plus explicite, dans « Circonfession », Derrida s'est reconnu comme « le dernier des eschatologistes » (dans G. BENNINGTON, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991, p. 74).

[3377] C'est l'approche de R. MOATI sur « L'eschatologie messianique » chez le Levinas de *Totalité et Infini*, voir *Événements nocturnes. Essai sur* Totalité et Infini, préfacé par J. BENOIST, Paris, Hermann, « Le Bel aujourd'hui », 2012, p. 27.

α. Quelques outils théologiques

α.1. De la « Passion inutile » à la question d'un « moment messianique »

On commencera par un repérage des outils problématiques, de type théologique, sur la *praxis*. On se focalisera, en particulier, sur la notion d'Apocalypse. Avant d'en venir à la *Critique*, revenons rapidement sur l'année 1943. Le lecteur de *L'Être et le Néant* se rappelle, en 1957, que Sartre n'a pas laissé de côté le christianisme. La présentation de l'homme comme « Passion inutile » signe la fin du traité, où Sartre convoque la figure christique pour mieux donner toute son importance aux contradictions humaines. On a montré comment le Christ-Messie a été réintroduit afin de mieux penser l'homme, par opposition, avec un malheur indépassable, quel que fût le moyen pour le dépasser[3378]. Les dernières lignes — « Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse… » — insistent sur la singularité du diptyque crucifixion/résurrection pour souligner l'humanité du christianisme et l'impossibilité, pour l'humanité, de faire le deuil de l'idée de Dieu. Certains théologiens ont mis en évidence l'apport philosophique de l'usage sartrien de la Croix[3379]. Stanislas Breton, par exemple, écrit que Sartre a montré l'effort de la conscience lucide pour se situer « en deçà de toute espérance et de tout désespoir […] [dans] le refus de toute illusion »[3380].

Au moment de la *Critique*, Sartre a pris des distances avec ces développements de *L'Être et le Néant*. Pour autant, il ne néglige pas la notion de religion. Lisant l'anthropologie existentielle que l'auteur adjoint au matérialisme dialectique, nous voyons qu'il reprend des passages de la critique marxienne de la religion, notamment lorsqu'il décrit le marxisme comme une *superstructure*[3381]. Nous constatons aussi qu'il se concentre tout particulièrement sur le christianisme, soit dans le cadre de sa critique de la *Phénoménologie de l'Esprit*, à partir de Marx, soit dans le cadre d'une pensée de la *déchristianisation*[3382]. Sartre traite alors le christianisme tantôt comme un objet historique, tantôt comme une approche philosophique avec les philosophies de Pascal, de Hegel et de Kierkegaard.

De plus, si Sartre a dépassé ses considérations de 1943 sur la Passion christique comme symbole inversé de la passion humaine, il n'a pas pour autant oublié un certain champ lexical théologique. Il n'y est pas question du Christ mais des termes suivants dont le sens est originellement ou essentiellement religieux : sacré, sacrifice, prêtrise, religion du peuple, incarnation, salut du « qui perd gagne » et Apocalypse. À quoi servent ces termes? Ont-ils encore quelque chose à voir avec le christianisme qui en a fait un usage à la fois spécifique et important? En quoi pouvons-nous les associer à l'idée d'un moment messianique de la *Critique*

[3378] Voir C. AUDRY, *op.cit.*, p. 42 : « le rendez-vous [du pour-soi avec son être] n'est jamais tenu », p. 43 : « le pour-soi aspire perpétuellement à être Dieu » et p. 60 : « l'histoire d'une vie, quelle qu'elle soit, est un échec ».
[3379] Nous retrouvons ici les recherches de K. KIRKPATRICK sur Sartre et la théologie (*Sartre and Theology, op.cit.*, et *Sartre on Sin, op.cit.*).
[3380] S. BRETON, *La Passion du Christ et les philosophies, op.cit.*, p. 84.
[3381] *CRDI*, p. 418.
[3382] Elle est développée dans une réflexion sur la Révolution française et sur le « mal du siècle » avec Musset, *ibid.*, p. 724.

de la raison dialectique? Notons leur intégration au champ sémantique de l'action collective. À partir de là, demandons-nous : si messianisme implicite il y avait dans le texte ne devrait-il pas s'agir d'un messianisme compris dans le cadre de *praxis* collectives?

α.2. Une Apocalypse sans eschatologie?

Autour du messianisme et en lien direct la question du salut, nous trouvons la notion d'Apocalypse. L'Apocalypse, c'est l' *apocalypsis*, la *révélation*. C'est aussi le livre écrit par saint Jean dont les visions sont à la fois prophétiques et eschatologiques. Ces aspects se retrouvent-ils dans les reprises du mot « Apocalypse », avec un « A » majuscule, dans la *Critique*? Pouvons-nous y découvrir un sens précisément religieux qui renvoie à une fixation de l'eschatologie, qu'elle touche le présent ou l'avenir tout en concernant toujours les *eschata*, les *choses dernières*? Puisque Malraux a fait de l'Apocalypse une notion qui lui est propre, la question est aussi celle de savoir ce qu'il y met, et ce que Sartre semblerait lui reprendre.

L'usage du terme « Apocalypse » dans la *Critique* renvoie au groupe au fusion. Il en désigne non pas un *dernier* mais un *premier* moment. Il s'agit du passage de la série à un rassemblement qui *n*'a *pas encore* son unité identitaire assumée, mais qui a *déjà* une existence de groupe à travers le nombre et à travers le jugement des autres, capables de percevoir son rassemblement comme un acte réellement constitutif[3383]. C'est ainsi que Sartre définit l'Apocalypse dans le premier tome de l'ouvrage : elle est « le processus violent de [la] dissolution de la sérialité », sous la pression, à la fois, des conditions matérielles d'existence et d'une *praxis* adverse[3384].

Nous ne sommes pas sur un plan notionnel renvoyant à une forme d'eschatologie au sens d'une pensée de la fin des temps (en tant que *moment*, *acte*, *réalité*[3385]). De manière étendue, nous pouvons dire, à la rigueur, qu'il s'agit d'une eschatologie du *présent* autorisée par ce sens du mot : ce qui arrive à la fin, ce qui termine quelque chose (et qui peut donc l'achever maintenant). À ce niveau, l' « Apocalypse » de la *Critique*, est un mot qui sert à dire : 1° la fin d'un temps (la dispersion) et le début d'un autre (l'association) ; 2° la fin de la sérialité et d'un statut de chose ; 3° le début du groupe en fusion et l'apparition de ce groupe comme groupe aux yeux des autres ; 4° le témoignage collectif d'une négation et le *moment de l'entière liberté*[3386].

Relativement à l'Histoire, l'Apocalypse révèle une prise de conscience orientée vers un salut collectif : une situation s'avère insupportable, il importe alors d'en sortir par l'action du nombre et par l'usage de sa violence[3387]. Chaque Apocalypse historique pourrait renvoyer à une grande Apocalypse de ce point de vue : mettre définitivement fin à l'aliénation historique pour faire naître une réalité où les *praxis*

[3383] H. RIZK, « Apocalypse », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit*., p. 37-38.
[3384] *CRDI*, p. 416 et 433-35, 447-58.
[3385] Voir J. HADOT, « Apocalyptique et apocryphe littératures », *Encyclopædia Universalis*, page web consultée le 26 décembre 2018 : https://www.universalis.fr/encyclopedie/litteratures-apocalyptique-et-apocryphe/
[3386] C. AUDRY, *op.cit*., p. 99.
[3387] A. TOMÈS, « Groupe en fusion », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit*., p. 204-205 et *CpM*, p. 430.

individuelles et collectives soient absolument libres, sans l'envers de l'anti-*praxis*. Au sujet de l'Apocalypse, comme dernière émancipation, Sartre affirme qu'elle est pensable dans un avenir lointain sans être concevable ni objectivement ni philosophiquement[3388]. Nous remarquons une lecture similaire du mot « Apocalypse » dans les *Cahiers pour une morale* avec des développements éclairants sur l'idée de fin. Ces développements intègrent des réflexions sur l'avenir[3389], sur la fin du monde[3390], et sur la fin du groupe en fusion dans la circularité *Apocalypse-Aliénation de l'Apocalypse*.

L'essentiel se situe ailleurs, c'est-à-dire dans un début qui fonctionne comme *l'impossibilité d'une impossibilité* subie, et comme la promesse d'un avenir meilleur par une action à plusieurs supposée à la fois risquée et nécessaire[3391]. L'essentiel se trouve aussi dans le renvoi d'un groupe à la totalité historique selon cette dimension dramatique de l'Histoire, présentée ainsi dans les *Cahiers pour une morale* : l'Histoire est l' « Histoire des essais infructueux de la totalité détotalisée pour devenir totalité », elle est « habitée par le mythe de l'unification ». L'essentiel est, enfin, dans ce mouvement ternaire et dialectique dont l'Apocalypse constitue le cœur : « Les trois termes sont : l'Aliénation donnée, l'Apocalypse et l'aliénation de l'Apocalypse »[3392].

Le moment intéressant pour notre propos, susceptible d'être qualifié de messianique dans la mesure où il induit une création salutaire, c'est donc le deuxième moment. Le mot « messianique » ne reçoit pas la signification de la théologie chrétienne. Il est intégré à une approche pratique plus large et laïcisée : c'est la croyance au pouvoir de libération d'un groupe à travers une *praxis* commune. L'adjectif « messianique » est aussi associé à l'Apocalypse, relativement à l'étymologie et à des résidus de la culture chrétienne[3393], parce qu'il connote une *révélation*[3394], et implique une temporalité spéciale, temporalité qui marque une rupture dans une période historique, introduit une nouveauté et laisse entrevoir la perspective d'une *autre* situation, d'un *autre* temps, d'*autres* rapports collectifs et d'*autres* possibilités individuelles non soumises à une menace de mort.

Notre hypothèse de travail, d'abord interrogée, est à préciser. Ce messianisme sans Christ ni figure messianique religieuse, c'est un messianique dans et par lequel chacun est un sauveur potentiel pour l'autre, dans, par et pour la libération de soi-même et d'autrui dans une *reconnaissance réciproque* (une reconnaissance « requis[e] par une urgence commune » [3395]). Ce n'est pas l'homme qui se fait Dieu pour lui et pour les autres, mais l'humanité, à travers un groupe, qui produit un *événement fort*, une *rupture*, analogue

---

[3388] *QM*, p. 32 : « Aussitôt qu'il existera pour tous une marge de liberté réelle au-delà de la production de la vie, le marxisme aura vécu ; une philosophie de la liberté prendra sa place. Mais nous n'avons aucun moyen, aucun instrument intellectuel, aucune expérience concrète qui nous permette de concevoir cette liberté ni cette philosophie ».
[3389] A. TOMÈS, « Groupe en fusion », art. cité, p. 431-432.
[3390] *Ibid*., p. 437.
[3391] *Ibid*., p. 452. Voir C. AUDRY, *op.cit*., p. 96 : « l'impossibilité de faire autrement est saisie par l'exploité comme impossibilité de continuer ainsi, comme impossibilité de vivre » ; « l'entreprise [est] périlleuse [,elle est destinée] à braver l'insoutenable nécessité ».
[3392] A. TOMÈS, « Groupe en fusion », article cité, p. 429.
[3393] Ceux dont parle Sartre dans *L'Idiot de la famille*, au tome III, p. 2124.
[3394] « Plutôt la mort ! », qui dévoile aussi les perspectives d'un *autre* avenir — l'« anti-destin » imposé. Cf. C. AUDRY, *op.cit*., p. 96.
[3395] *Ibid*., p. 99. Nous citons la p. 426 de la *CRDI*.

à une naissance capable de changer le monde : « Fête, apocalypse, Révolution permanente, générosité, création, voilà le *moment de l'homme* », notait déjà Sartre dans ses *Cahiers pour une morale*[3396].

α.3. Un « moment de l'homme »

C'est un *moment de l'homme*, donc, que Sartre trouve, sous le nom d'Apocalypse, chez Malraux[3397]. La *Critique* ne cache pas la référence : nous voyons que c'est précisément le sens romanesque et révolutionnaire de l'Apocalypse que Sartre reprend. Dans *L'Espoir*, Malraux parle d' « exercice d'apocalypse ». Voici comment il définit le mot dont le livre johannique a fait un emploi déterminant : « Le sens premier de l'Apocalypse, c'est la Révélation. […] L'Apocalypse et son exercice, ça revient un petit peu à dire : une ville est à tout à coup visitée par la puissance irrationnelle et épique de la Révolution. »[3398]

Une autre précision est apportée par les romans malruciens. « L'apocalypse marque de son sceau le début [d'un] conflit » ; elle touche « [les] combattants de la première heure qui sont unis par la fraternité et le rêve de liberté totale qui justifie le sacrifice qu'ils sont prêts à faire de leur vie »[3399]. Malraux livre ainsi une interprétation du mot « Apocalypse » en dehors du texte de Jean. Pourtant, une autre description de la notion fait voir un soubassement chrétien important[3400] : l'auteur de *La Condition humaine* parle d'une dimension de *joie*, de *pauvreté*, d'*humiliation* et d'*espérance* apocalyptiques (substantifs employés dans les Évangiles pour décrire le Christ[3401]).

Toujours chez Malraux, la temporalité de l'Apocalypse est spécifiée comme une temporalité *à part*. Elle introduit une rupture qui donne à l'événement révolutionnaire une dimension d'éternité, celle-ci étant le corollaire de sa durée éphémère. N'y a-t-il pas là une sorte de « bref éclat du temps messianique », *fiché* dans le présent[3402] ? Un passage dans *L'Espoir* renvoie à cela : l'échange entre Garcia et Magnin où Garcia dit : « L'apocalypse veut tout, *tout de suite* […]. Le danger est que tout homme porte en soi-même le désir d'une apocalypse »[3403]. Garcia ajoute que l'Apocalypse doit durer pour que l'espérance puisse aboutir à une *autre* réalité, à la fois durable et sûre. Mais tel est le problème de l'Apocalypse, qui autorise à parler à son sujet *seulement* d'un « *bref* éclat du temps messianique »[3404] : « par sa nature même, l'apocalypse *n'a pas de futur* »[3405]. La seule chose qui puisse sauver au moins une partie de l'Apocalypse (c'est-à-dire l'impulsion

[3396] *CpM*, p. 430.
[3397] Il est justifié de rappeler ici que Sartre a été fasciné par des aspects de la littérature malrucienne, dont « sa prédilection pour l'Apocalypse, par la façon dont il ressentait la contradiction entre l'enthousiasme et la discipline » (*FdA*, p. 367-368). Voir M. MACÉ, « Sartre et Malraux. "Tout ça aurait pu s'accrocher" », dans *Modernité du* Miroir des limbes, sous la dir. d'H. GODARD et de J.-L. JEANNELLE, Paris, Classiques Garnier, « Études de littératures des XX^e^ et XXI^e^ siècles », 2011, p. 117 à 130.
[3398] A. MALRAUX, préface à *Guerre et Révolution en Espagne* de Georges SORIA, *Œuvres complètes VI* (« Essais »), sous la dir. de J.-Y. TADIÉ, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 707.
[3399] J. MACHABÉÏS, « Apocalypse », *Dictionnaire Malraux* sous la dir. de J.-C. LARRAT, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 79.
[3400] Voir M. SUNNER, *Malraux et le Christianisme*, Paris, Honoré Champion, « Littérature de notre siècle », 2015, p. 13-32, sp. 17.
[3401] *2Cor*., 8-9 : « Car vous savez comment notre Seigneur Jésus-Christ a manifesté sa grâce envers nous : lui qui était riche, il s'est fait pauvre pour vous afin que par sa pauvreté vous soyez enrichis ».
[3402] Pour reprendre une image de W. BENJAMIN, *Sur le concept d'histoire* (thèse XVIII), *Écrits français*, Paris, Gallimard, « Folio », 1991, p. 443.
[3403] Nous soulignons.
[3404] *Idem*.
[3405] A. MALRAUX, *L'Espoir*, *op.cit*., p. 99-101.

libératrice), c'est une *transformation*…qui est aussi une *mort* puisque l'Apocalypse perd alors son énergie originelle et violente par la fixation dans une organisation disciplinaire[3406]. Sur cette temporalité *spéciale* de l'apocalypse malrucienne, J.-C. Larrat fait voir

> un sens spécifique en relation avec la conception du temps chez Malraux […] [une] conception [qui] repose sur l'incompatibilité du temps historique […] et du "temps des œuvres d'art" qui, seul, est sacré. L'apocalypse n'est chargée d'aucune promesse de régénération […] [car] le temps "apocalyptique" n'appartient pas à l'histoire. C'est le temps sacré […].[3407]

Temps sacré, c'est-à-dire un temps qui soumet les œuvres d'art, leur absoluité, à un autre temps et à un autre monde, lesquels sont radicalement distincts du temps et du monde historiques[3408]. Se pose maintenant la question suivante : peut-on parler de « brefs éclats du temps messianique » chez Sartre à partir de la notion d'Apocalypse reprise à Malraux?

β. De « brefs éclats du temps messianique »

« Il ne s'agit en somme que d'arrêter l'Histoire. Un moment. Un tout petit moment »[3409].

β. 1. Une temporalité hybride

La notion d' « Apocalypse » apparaît au début du livre II (« Du groupe à l'Histoire »). À la page 384, Sartre développe une réflexion sur la *praxis* révolutionnaire. Il intègre cette réflexion à un questionnement sur la construction/déconstruction des groupes dans l'Histoire. Il mentionne alors l'Apocalypse malrucienne pour souligner la *nouveauté* insurrectionnelle en écrivant : « chacun réagit d'une manière nouvelle. Ni en tant qu'individu, ni en tant qu'Autre, mais comme une incarnation singulière de la personne commune. »[3410]

Plusieurs définitions données par Sartre vont dans ce sens. Avec elles, le philosophe décrit un processus marqué par l'inaboutissement, dans une temporalité entre le *déjà* et le *pas encore* et dans un état de l'être qui se fait en tant que précisément il peut *aussitôt* se défaire[3411]. Au sujet de l'Apocalypse, Sartre parle d'ailleurs de *genèse* d'un groupe, d'un début recoupant une fin avant un fonctionnement structurel et passionné. Voici des définitions qui disent cette temporalité hybride, entre *ingression* et *dégression :* « groupe *encore non* structuré », une « sérialité [qui *demeure encore*] au moins comme *processus en voie de liquidation* », « le groupe en fusion c'est *encore* la série » (mais en tant qu'elle se nie), « il n'y a pas de différence dans ce moment entre le positif lui-même (groupe en voie de constitution) et cette négation qui se nie (série en dissolution) », etc. La temporalité en question est aussi une temporalité d'urgence **:**

[3406] *Ibid*. Cf. *Dictionnaire Malraux*, *op.cit*., p. 80.
[3407] J.-C. LARRAT, *Sans oublier Malraux*, Paris, Classiques Garnier, « Études des littératures des XX[e] et XXI[e] siècles », 2016, p. 153 à 164.
[3408] Cf. D. ALLAN, « L'Art, le temps et la métamorphose. Un aspect révolutionnaire de la théorie de l'art d'André Malraux », *Frankofoni*, n° 30, 2017, p. 135-146.
[3409] « Les Communistes et la Paix, III », *SV* (éd. 2018), p. 418.
[3410] *CRDI*, p. 391.
[3411] C'est la structure de la temporalité décrite par O. CULLMANN dans *Christ et le Temps, op.cit*.

« l'*urgence* vient de la rareté du temps », « l'opération se définit à chacun comme la *découverte urgente* d'une terrible liberté commune ». Sartre expose aussi l'« *éclatement* [urgent] de l'attitude encore passivisée »[3412].

En bref, l'état décrit ici est un état *tendu*, entre le passé et l'avenir, entre l'aliénation et la libération, entre l'existence des rassemblements sériels et des groupes institutionnalisés qu'elle oppose[3413]. Cet état apocalyptique s'inscrit dans l'Histoire. Sartre ne l'oppose pas à la temporalité historique puisque sa « réalité historique est indéniable »[3414]. C'est la grande différence par rapport à Malraux. Pourtant, au cœur de cette temporalité historique, l'Apocalypse ouvre bien sur quelque chose d'*autre*.

β. 2. Un autre rapport à l'Histoire : messianisme kafkaïen, Terre promise

Quel est cet *autre*? C'est un *autre* rapport à l'Histoire : celui de l'Histoire en tant qu'elle est comprise dans une ouverture sur une *autre* ouverture et sur un ensemble d'*autres* ouvertures. Contrairement à la notion de métamorphose chez Malraux, cette ouverture d'ouverture(s) n'est pas à séparer de ce qui fait l'Histoire et de ceux qui font l'Histoire : « [devant les débuts violents d'un groupe en fusion, les autres, les bourgeois spectateurs] *pressentent l'Histoire elle-même comme découvrant des réalités nouvelles*. »[3415]

La proposition finale est riche. Elle ne renvoie pas à une éternité sacrée mais au moment où le temps semble s'ouvrir pour montrer qu'il peut être fait et qu'il peut être ouvert et libre par et pour ceux que la réification et les conditions d'existence matérielle ont conduits à ne plus vivre le temps comme le leur. Le pressentiment dit une intuition qui va contre la logique d'une histoire linéaire, prévisible, déterminable et soumise à l'ordre mécanique des choses — une Histoire de la nature fondée sur le principe de causalité. La découverte de cette puissance libératrice renvoie à l'Apocalypse-révélation. Ce qui est révélé, *d'un coup*, à partir du passé rappelé et du présent perçu comme invivable, c'est la perspective d'une *nouveauté radicale*. Pareille nouveauté n'est pas une chance venue du ciel[3416], mais l'opportunité d'un destin libre que les hommes d'un groupe auront choisi de *découvrir* par leur rassemblement et par leur insurrection, en risquant leur vie et en rompant le « cercle vicieux [de] […] l'impossibilité d'agir autrement »[3417]. Le temps est *dégondé* par des hommes qui vivent collectivement ce sursaut : le temps doit nous appartenir comme la porte et la serrure qui *ne* sont des instruments ou des obstacles *que* pour nous.

La lecture sartrienne de l'Apocalypse ici esquissée prend des libertés par rapport à la conception de Malraux. Elle se sépare aussi du messianisme chrétien dans ses aspects essentiels (sa dimension individuelle, le salut *déjà là*, la personnalisation du messie, la réduction de l'attente messianique à *une* espérance incarnée[3418]).

[3412] *CRDI*, p. 394.
[3413] C. AUDRY, *op.cit*., p. 98-99. Nous renvoyons encore à la p. 394 de *CRDI*.
[3414] *Ibid*., p. 410.
[3415] *Ibid*., p. 411.
[3416] Cf. « Morale et Histoire », déjà cité : « les alouettes ne tombent pas toutes rôties dans la bouche » (p. 352).
[3417] C. AUDRY, *op.cit*., p. 96.
[3418] Voir la synthèse de D. BANON, à partir de G. SHOLEM (*Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, *op.cit*., p. 24-25) et de G. BENSUSSAN (*Le Temps messianique. Temps historique, temps vécu*, Paris, Vrin, 2001) dans *L'Attente messianique. Une*

Sartre, lecteur et admirateur de Kafka, a rédigé quelques lignes explicites sur le messianisme juif, montrant comment, dans l'*Umwelt* de la tradition juive, Kafka a fait un choix originel, « en l'habill[ant] alors de messianisme : [le] choix est de sauver, d'enseigner, de se justifier par le sacrifice »[3419]. Ce messianisme suppose une obéissance à la Loi et, écrit Sartre en 1947, une acceptation absolue de celle-ci[3420]. L'approche sartrienne ne trahit pas la lecture ambiguë que Kafka donne de l'articulation *attente messianique-Loi de l'Autre*. Au contraire, le philosophe révèle l'altérité kafkaïenne par comparaison avec celle du marxisme. Altérité d'une *altérité*, donc, que Sartre expose ainsi : « [l'altérité chez Kafka est très différente de celle des] valeurs religieuses […] *autres* pour un marxiste qui n'en tient pas compte ». Altérité, même, d'*inversion*, puisque ce n'est pas l'avenir sacré du Messie qui est un songe, mais le monde *bourgeois*[3421], et même le monde *des besoins*[3422].

Un motif essentiel est celui de l'attente du messie, avec l'image d'un lieu de l'attente concentré dans la Terre promise[3423]. Ce lieu va de pair avec l'idée d'une errance originelle, produisant une préoccupation fondamentale : « le rassemblement des exilés, l'unité de la nation et la restauration [du royaume d'Israël] »[3424]. La tension messianique du salut judaïque les traverse l'un l'autre, dans sa dimension inatteignable que Kafka suggère lorsqu'il affirme une attente indéfinie, dans une brèche maintenue entre le *dernier* et le *tout dernier jour*[3425]. Attente de lutte, et de « lutte sans issue et sans certitude, où ce qu'il faut conquérir, c'est sa propre perte, la vérité de l'exil et le retour au sein même de la dispersion »[3426]. Aporie qui correspond à ce que Scholem lira chez Kafka en termes de « Néant de la Révélation »[3427]. Fils de cette impossibilité, comme Sartre l'évoque, Kafka est marqué par les faces plurielles de Yahvé : le courroux

---

infinie patience, Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 2012, p. 44-46. Nous trouvons une autre synthèse éclairante de D. BANON dans *Judaïsme et Modernité. Confrontation et interlocution,* Paris, Hermann, 2019, p. 123 : « […] l'existence chrétienne présente dans son présent même un point d'attache privilégié […]. *L'œuvre du salut* est entièrement intérieure, [elle] ne s'accomplit pas avec l'entrée même dans l'être, avec la naissance ; elle est *dans le pouvoir d'une nouvelle naissance à chaque instant, promise dans la conversion, dans le contact de la grâce*. Il y a là une atténuation de la notion d'origine, dans ce qu'elle a de fort, au profit de la notion de présent ».

[3419] « Kafka, écrivain juif », *SIII*, p. 359.

[3420] C'est la « voix de Dieu qui ordonne et donne la Loi dans sa révélation, [exigeant] la voix de l'homme en prière » (B. DUPUY, « Préface » à G. SHOLEM, *Le Messianisme juif*, *op.cit*., p. 10). sur la « Loi » dans l'approche juive de la temporalité , nous avons consulté l'ouvrage synthétique de C. CAMILI, *Le Temps et la Loi*, Paris, PUF, « Philosophies », 2013 ; sur l'imbrication du royaume divin et du « joug de la Loi », voir H. COHEN dans *Religion de la raison,* Paris, PUF, 1994, p. 479 et, sur les rapports entre « Loi », « sauvegarde de l'éthique » et réponse juive à « l'effroi du mal », cf. D. PERETZ, *L'Effroi du mal. La philosophie religieuse d'Emmanuel Levinas,* Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2020, p. 101-126.

[3421] « Kafka, écrivain juif », *SIII,* p. 360.

[3422] *Ibid*., p. 361.

[3423] Cf. de F. KAFKA, *Préparatifs de noce à la campagne*, traduction de M. ROBERT, Paris, Gallimard, NRF, 1957, p. 82.

[3424] D. BANON, *L'Attente messianique. Une infinie patience*, *op.cit*., p. 14.

[3425] BLANCHOT la reprendra dans « Le dernier mot » (1959) et « Le tout dernier mot » (1968), *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1981.

[3426] M. BLANCHOT, « Kafka et l'exigence de l'œuvre », *L'Espace littéraire*, *op. cit*., p. 82. Le critique a raison de tirer l'auteur de *La Métamorphose* du côté des spiritualités juives sur l'exil, avec ce désir structurant mais impossible de pousser jusqu'au bout les « tourments » de la situation d'exilé (voir G. SHOLEM, *Les Grands courants de la mystique juive*, p. 267, cité par Blanchot).

[3427] S. MOSÈS, à propos de la lecture de Kafka par G. Sholem, commentée dans « Kafka, Freud et la crise de la tradition », *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1992, p. 320 : [Ce Néant] désigne donc un moment paradoxal dans l'histoire de la tradition, celui d'une rupture décisive (mais non définitive), où la Loi a déjà perdu le principe de son autorité, mais où son ombre continue à se profiler à l'horizon de [la] culture […] [il n'est permis] d'en entrevoir le sens qu'à travers [chez Kafka] les méandres de la fiction [intégrant] […] cette instabilité, cette errance de part et d'autre d'une frontière elle-même versatile ».

(contre les tentations de Babylone et de l'Égypte[3428]), le pardon (par l'élection, par la portée messianique[3429]), la parole (« À [l'] Ancêtre légendaire [du peuple juif], il avait été annoncé une postérité nombreuse comme le sable de la mer »[3430]).

Avec l'idée d'une « Jérusalem nouvelle » et avec la loi, l'image d'un salut à venir est un véhicule d'aliénation. Elle dessine « le paradis [comme étant] perpétuellement hors d'atteinte et perpétuellement à portée de la main »[3431], ou à portée de « la pointe de l'épée »[3432]. Maurice Blanchot souligne également l'attente kafkaïenne en tant qu'attente sans espoir (de la temporalité ouverte et continue d'une Terre promise qui ne viendra pas) : « La préoccupation du salut est chez lui immense, d'autant plus forte qu'elle est désespérée, d'autant plus désespérée qu'elle est sans compromis »[3433]. Sartre, à l'inverse, d'après la lecture blanchotienne, n'est pas touché par *l'exigence de l'œuvre* d'un salut impossible. Le philosophe pense et discourt en répondant à un autre appel, celui de la voix assurée de la vérité : « [il a] quelque chose à dire, un monde en [lui] à libérer, un mandat à assumer, [sa] vie injustifiable à justifier »[3434].

Mais chez Sartre, aussi, il y a l'image mouvante et impossible d'un Canaan désiré. Sous sa plume, la Terre promise est bien un lieu aporétique[3435]: on ne l'atteint pas, on reste sur son seuil, comme l'écrivain procurant « l'intuition de la Beauté »[3436]. Dans son journal de la « drôle de guerre », Sartre n'a-t-il pas écrit : « il me semble que j'ai devant moi une foule de terres promises où je n'entrerai pas […] je ne suis pas authentique, je me suis arrêté au seuil des terres promises »[3437]?

L'histoire du personnage de Sarah, dans les *Chemins de la liberté*, montre d'ailleurs comment l'Histoire semble rendre vaine toute perspective de promesse transhistorique. Femme juive, personnage de l'exode au début de *La Mort dans l'âme*, elle meurt de façon tragique : « Sarah, réfugiée à Marseille, le jour où les Allemands l'arrêtaient, se jetait avec son gosse par une fenêtre »[3438]. L'exil ne se constitue pas en

---

[3428] Voir N. COHN, *op.cit*., p. 198-200. Yahvé en tant que « Dieu inique », réponse à situation d'insécurité permanente (p. 198-199), « Chaque désastre est décrit comme le châtiment infligé par Yahvé à son peuple pour avoir transgressé l'alliance, chaque victoire comme le gage d'une fidélité renouvelée » (cf. les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois).

[3429] *Ibid*., p. 198-199 sur l'élection du peuple juif par Yahvé, p. 202-203 sur la signification de *L'Exode*, p. 215 sur la réhabilitation du peuple élu et sa mission, montrer « le salut », incomparablement puissant, de Yahvé. Voir également R.W. JENSON, *Esquisse d'une théologie. Ces ossements peuvent-ils revivre?*, *op.cit*., p. 44-45 (sur Israël et l'image du « reste » : Dieu agirait pour produire, avec la Terre promise, un reste de paix, topos de paix universelle, pour récompenser les Israélites fidèles).

[3430] E. CANETTI, *Masse et Puissance,* 1960 pour la parution originale, 1966 pour la traduction française. Le texte paraît en français aux éditions Gallimard. Il est réédité en 1986. La traduction est de R. ROVINI. Nous citons la p. 189.

[3431] « Kafka, écrivain juif », *SIII*, p. 360. À lire avec cette précision de S. MOSÈS dans *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, *op.cit*. p. 273 : « Le messianisme [juif] ne peut s'affirmer qu'en se réalisant, mais aussitôt qu'il se réalise, il se nie lui-même. D'où le tragique qui le caractérise : la tension messianique du peuple juif l'a toujours fait vivre dans l'*attente* d'un bouleversement radical sur terre qui, chaque fois qu'il semblait pouvoir s'annoncer, lui est très vite paru comme illusoire » ; et p. 274 : « la Rédemption est toujours imminente, mais si elle survenait, elle serait immédiatement mise en doute, au nom même de l'exigence d'absolu qu'elle prétend accomplir ». Cette spécificité singularise en particulier le messianisme juif traditionnel (ou encore « apocalyptique et conservateur »), et le distingue du « messianisme sécularisé » hérité des « juifs allemands qui situent l'arrivée du Messie au terme d'une phase de progrès continu […] le salut se confondant [alors] avec la conquête du bonheur terrestre » (P. SIMON-NAHUM, *La Cité investie. La "Science du Judaïsme" français et la République,* Paris, Cerf, « Bibliothèque franco-allemande », 1991, p. 242).

[3432] E. CANETTI, *op.cit*. : « Son but (à cette « masse » qui voyage pendant quarante années dans le désert) est une Terre promise qu'elle conquerra à la pointe de l'épée » (p. 189).

[3433] M. BLANCHOT, « Kafka et l'exigence de l'œuvre » dans *L'Espace littéraire*, *op.cit*., p. 64.

[3434] M. BLANCHOT, « L'Œuvre et la parole errante », *L'Espace littéraire*, *op. cit*., p. 62.

[3435] J. DERRIDA présentera ainsi la Terre promise : « [un lieu] sans issue ou chemin assuré, sans route ni arrivée » (dans *Foi et Savoir*, *op.cit*., p. 16).

[3436] *SG*, p. 445 : « Celui qui l'invente et qui la prononce [la phrase véhicule de cette intuition] reste au bord de la terre promise ».

[3437] *CDG*, p. 342-343.

[3438] *FdC*, p. 214. .

séjour d'un ancrage heureux et éternel (celui du texte, du peuple et de Dieu, de la parole)[3439]. Cette éternité est illusoire, comme l'est, pour Sartre, ce que Blanchot présente comme la seule Terre promise possible : « l'avenir de Dieu dans le temps »[3440].

Dans les *Carnets*, Sartre a aussi employé l'image à partir d'Amiel : « Tout homme a comme [Moïse] sa Terre promise, son jour de gloire et sa fin en exil »[3441]. Il l'employait en renvoyant au « qui perd gagne », pour dénoncer sa propre illusion (une *ruse,* dit-il), mais aussi pour en souligner la vertu consolatrice (« [le jour de gloire] était là, comme un soleil invisible, il me réchauffait le cœur »[3442]). Doux et terribles mécanismes de l'idéologie, dénoncés par Marx dans *L'Idéologie allemande*… Contre eux, il y a des armes : dépeupler le ciel, retourner à la terre, revoir « les villes et les paysages du monde »[3443]. Et s'il y a une promesse qui compte, c'est celle de l'itérabilité originaire de la valeur d'usage, « d'avance promise, promise à l'échange », et de l'itérabilité constituée de la valeur d'échange, par sa détermination via la quantité de travail social moyen[3444].

Pour autant, distinguant une approche (messianisme juif) de l'autre (marxisme), Sartre fait une analogie entre le milieu du « messianisme juif latent », et « un milieu révolutionnaire »[3445]. Retrouve-t-on Sartre diariste qui ajoutait, après le constat de son incapacité à atteindre des terres promises : « Mais du moins je les indique et les autres pourront y aller. Je suis un indicateur, c'est mon rôle »[3446]? Un moyen de l'indication ne pourrait-il pas être, justement, le marxisme? Il reste légitime d'interroger la pertinence d'un rapprochement entre ce messianisme traditionnel et un hypothétique messianique marxien.

β. 3. Un messianique marxien?

> *« La solution ne commence qu'au moment où, par les guerres mondiales, le prolétariat est mis à la tête du peuple qui domine le marché mondial […]. La Révolution trouvant là non son terme, mais son commencement d'organisation, n'est pas une révolution au souffle court. La génération actuelle ressemble aux Juifs que Moïse conduit à travers le désert. Elle n'a pas seulement un nouveau monde à conquérir, il faut qu'elle périsse pour faire place aux hommes qui seront à la hauteur du nouveau monde. »*[3447]

[3439] Nous reprenons un passage M. DECOUT, *Écrire la juédité. Enquête sur un malentendu dans la littérature française*, Ceyzérieu, Champ Vallon, « Détours », 2015, p. 230.
[3440] M. Blanchot, « Kafka et l'exigence de l'œuvre », article cité, p. 70. Nous l'avons déjà cité.
[3441] *CDG*, p. 356.
[3442] *Ibid*. L'idée sera reprise avec un autre couple, « déchéance et apothéose », dans la *CdA,* p. 476 (à partir de Victor Hugo). Sartre révèle les apories du schème du « qui perd gagne » dans l'*IF*, montrant que ce rapport à la vie (d'ici-bas, de l'au-delà) implique un « naufrage permanent, sans merci, laissant place à l'horreur de vivre », et suppose, même chez l'athée le plus forcené, le postulat implicite de l'existence de Dieu (voir *IFIII*, p. 577).
[3443] *CDG*, p. 335, à propos de la lecture de *Terre des hommes* de SAINT-EXUPÉRY.
[3444] Cf. *Spectres de Marx*, *op.cit*., p. 257-258.
[3445] « Kafka, écrivain juif », *SIII,* p. 358.
[3446] *CDG*, p. 343. Sartre-Moïse ou Sartre-Yahvé? Dans « Un quidam nommé Sartre », F. JEANSON penche pour la seconde hypothèse : « Ce fut la belle époque. Sartre était Sartre comme Iaveh Iaveh : il remplissait sa fonction avec la même surabondance souveraine que le Dieu d'Israël, et ne se montrait pas plus que lui étranger à nos humaines passions. Peuple turbulent, nous étions nombreux à révérer ce Guide par qui nous nous sentions élus, ce Maître dont l'enseignement nous surprenait toujours et nous semblait pourtant sortir de notre propre fonds » (*Sartre devant Dieu*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2005, p. 109).
[3447] K. MARX, *Les Luttes des classes en France*, cité par J. RANCIÈRE, *Le Philosophe et ses pauvres* [1983], Paris, Flammarion, « Champs Essais », 2007, p. 153.

Nous retrouvons maintenant l'article de Balibar. L'auteur y montre que la notion de prolétariat de l'*Introduction* de 1843 « représente le "moment messianique" » chez Marx. Ce moment, pour Balibar, est *permanent* et *pluriel* dans ses dimensions — dont les suivantes : 1° la fonction rédemptrice du prolétariat ; 2° la présupposition du mouvement messianique par le mouvement politique ; 3° l'énergie révolutionnaire faisant éclater les failles de la religion chrétienne ; 4° la kénose de la classe des prolétaires ; 5° l'articulation dissolution/solution/rédemption dans la thèse d'une transformation matérielle et salvatrice du monde[3448].

Certains échos à ces aspects s'entendent chez Sartre. Nous pensons à la transformation de la *passivité* en *activité*, ainsi qu'au passage du *rien* à une *force totale* qui libère d'une aliénation. Quant au prolétariat, déjà dans « Les communistes et la paix **»** (paru dans les *Temps Modernes* entre 1952 et 1954), Sartre reprenait des éléments de la philosophie messianique de Marx : une grève sert à changer le monde ; le prolétariat n'est pas mais *se fait* de lui-même par la *praxis*[3449] ; l'articulation d'un objectif immédiat à l'objectif de libération le plus général et le plus éloigné, etc. En 1956, Sartre martèlera encore l'exigence d'un rassemblement des groupes et partis ouvriers pour le socialisme, la paix et l'accès à des conditions de vie matérielles décentes pour tous[3450]. Il n'est pas question, explicitement, comme chez Marx, d'un messianisme analogue à celui de la fin de l'*Introduction* : « le chant du coq gaulois sonnera comme une trompette pour annoncer le jour de la résurrection allemande ».

Pour autant, Sartre emploie le terme « résurrection » dans la *Critique*, entre autres à propos du groupe en fusion : « le caractère essentiel du groupe en fusion, c'est la brusque résurrection de la liberté »[3451]. Le philosophe explicite les conditions d'une telle résurrection en portant l'attention sur ses contingences :

> L'explosion de la révolte […] ne tire pas directement ses sources de l'aliénation *dévoilée* par la liberté ni de la liberté soufferte comme impuissance ; il faut un concours de circonstances historiques, un changement daté dans la situation, un risque de mort, la violence.[3452]

La suite insiste sur le changement introduit par cette révolte via un mouvement présent également chez Marx : « [la] transformation de l'activité passive en action librement orientée en objectif commun »[3453], par l'action d'un groupe présenté de manière analogue au prolétariat marxien, c'est-à-dire de manière négative, « une désignation négative de [la] communauté réactualisée dans la négation de cette négation, c'est-à-dire dans la libre constitution de la *praxis* individuelle en *praxis* commune. »[3454] Le groupe est présenté aussi avec la notion de salut, dans un rappel de la deuxième strophe de l'*Internationale* : « le groupe en fusion, pur moyen de salut commun ».

Le moment messianique de la *praxis* dans la *Critique* paraît correspondre à une articulation

[3448] Voir les p. 144 à 148 de l'article d'É. BALIBAR déjà cité.
[3449] Nous soulignons. Voir aussi *CRDI,* p. 23 : « Ce prolétariat lointain, invisible, inaccessible mais conscient et agissant […] ».
[3450] Cf. J.-P. SARTRE, « Le fantôme de Staline » dans *Les Temps Modernes*, n° 129-131, 1956-1957 et les *SVII*, Paris, Gallimard, 1965, p. 144-307.
[3451] *CRDI*, p. 425.
[3452] *Ibid*.
[3453] *Ibid*., p. 426.
[3454] *Ibid*.

complexe. On a : 1° la négation de négation ; 2° l'apparition de l'action du groupe comme nécessaire, salutaire et humaine ; 3° la reconnaissance du salut collectif comme condition du salut individuel ; 4° l'impératif du sauvetage du groupe de sa propre dissolution[3455]. En quoi cela fait-il la singularité du messianique dans la dialectique sartrienne ?

Notre auteur met bien en évidence des mouvements et structures constitutifs des *praxis* dans l'Histoire, mais il refuse de considérer celle-ci comme un hyper-organisme ou un mouvement nécessaire vers une libération relevant soit de l'Esprit absolu, soit de l'entité-prolétariat et de sa Révolution *imminente*[3456]. Cette singularité permet d'insister sur les subtilités de la pensée de Marx, en opposition aux lectures réductrices d'un marxisme trop schématique. Elle démarque aussi Sartre de ceux qui conçoivent *le* Prolétariat sans *les* Prolétariats. Si l'on revient à l'article d' Étienne Balibar sur Marx, elle distingue Sartre de Marx sur un point important : l'unité et le tout sont essentiels chez Marx tandis que, chez Sartre, on a affaire à une dynamique ouverte d'*unification* et de *totalisation-détotalisation-retotalisation*[3457] ; une dynamique qui fait sens, pareillement, à l'échelle des actions individuelles dont on peut dire qu'elles reprennent, dans leur mouvement, l'arrachement salutaire à une aliénation toujours amenée à réapparaître.

Si moment messianique il y a dans la *Critique*, il doit être pensé dans la perspective d'une totalisation *à partir de l'avenir*, comme une *libre totalisation toujours à faire* — elle est intégrée à la catégorie sartrienne de la *totalité ouverte*[3458]. La notion de *praxis* condense une telle temporalisation où la liberté est appréhendée avec la perspective de sa *révélation-résurrection* possible, c'est-à-dire dans son arrachement au moins ponctuel aux chaînes de la rareté et du pratico-inerte. Même si Sartre désigne le prolétariat comme 1° la classe dominante, comme 2° la classe révélatrice des maux d'un temps et comme 3° la classe faisant preuve d'un remarquable effort d'émancipation, il présente avant tout cette classe comme celle d' *une* époque dont le dépassement ne relèvera *peut-être* pas d'un salut effectif, total et universel, ni d'un rachat de toute l'humanité, mais d'une *nouvelle* configuration des *praxis* qui conduira, *peut-être*, à une émancipation de tous et à une philosophie de la liberté, *à condition* toutefois que « l'homme [soit délivré] du joug de la rareté »[3459]. En cela, la *Critique* s'inscrit dans un matérialisme historique, situé et réaliste, donc *sans prophétisme*. Sartre décrit bien des « cadres, courbures, structures et conditionnements » historiques[3460], cependant il précise que l'avenir du règne de la liberté n'est qu'une *fin* hypothétique, sans être concevable dans une téléologie ou dans une prophétie. Autre originalité, donc, du potentiel messianisme sartrien : il renvoie à cet *autre* existentialisme[3461], *in situ*, placé par rapport au marxisme et distinguable du caractère prophétique des écrits du jeune Marx.

[3455] *Ibid.*, p. 436 : « il faut sauver sa permanence », « [avec le groupe] il faut sauver l'intérêt commun ».
[3456] Sartre fait voir dans les *QM* tous les obstacles à une telle émancipation et à la prise de conscience du rôle « historique » du prolétariat.
[3457] Voir C. AUDRY, *op.cit.* : « Certes, la *praxis* commune du groupe ne se ramène pas à la simple addition des *praxis* individuelles […] précisément en ce qu'elle est *unifiante* ; mais elle ne parviendra jamais à l'unification achevée, c'est-à-dire à l'*unité constituée* » (p. 98).
[3458] Elle peut être mise en parallèle avec le *totum* utopique chez E. BLOCH (démarche de Ch. COLLAMATI, « Du cercle à la spirale. Totalité ouverte et structures du temps historique », article cité, p. 45).
[3459] À condition aussi que « la multiplicité humaine tout entière se change pour toujours en *praxis* de groupe » (p. 351).
[3460] Voir C. AUDRY, *op.cit.*, p. 105.
[3461] *QM,* p. 22.

β. 4. Des éclats du temps messianique?

Avec l'Apocalypse et le « groupe en fusion », on trouve ces « éclats du temps messianique » évoqués plus haut. Ils s'inscrivent dans le matérialisme sartrien avec ses méthodes, dont la méthode progressive-régressive, et cet objectif : rendre l'Histoire intelligible à travers les mouvements d'existences et les *praxis* mais aussi et surtout *à partir de l'avenir*. Dans une configuration dépendante de l'avenir, les *praxis* individuelles et collectives apparaissent comme une incarnation de ce qui fait la *praxis*, à savoir un projet d'organisation, projet qui dépasse les conditions matérielles immédiates vers une fin à venir.

L'expression « éclats du temps messianique », déjà employée, apparaît dans l'appendice de la thèse XVIII de *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin. Les thèses de Benjamin ont paru en 1947 dans *Les Temps Modernes*[3462]. Sartre, qui s'est intéressé à la question juive aussi dans la *Critique*, a-t-il lu ces thèses? Il semble n'être pas passé loin de Benjamin, mais il ne le mentionne pas, sauf erreur de notre part, dans ses textes[3463].

La *Critique de la raison dialectique* ne reprend donc pas des éléments des écrits benjaminiens. De manière explicite, les doctrines relevant du messianisme juif ont surtout intéressé le Sartre de *L'Espoir maintenant*, à partir de la proximité de Benny Lévy aux thèses de Levinas (à la fin des années 1970). En revanche, Sartre, à l'instar de Benjamin, a eu un rapport critique au matérialisme dialectique et à la théologie. Sans recouper des pensées très différentes, reconnaissons que l'expression « éclats du temps messianique » fonctionne pour donner à penser un moment messianique de la *praxis* dans la *Critique*. Citons le texte : « possibilité d'une brusque *praxis* unitaire », « brusque résurrection de la liberté » avec le groupe en fusion, « commencement de l'humanité » avec les moments révolutionnaires, « résurrection de la libre *praxis* »[3464], etc. Ces *éclats* relèvent d'un messianisme qui n'a rien d'un progressisme. Si l'on reprend la typologie de Gérard Bensussan proposée au début de *Le Temps messianique*, on peut dire que le caractère *messianique* de l'Apocalypse sartrienne est le « messianisme de l'événement »[3465], avec un temps interruptif qui vient donner une nouvelle figure temporelle à l'Histoire qui se fait. Ne pourrait-on pas reprendre l'idée d'un *messianisme critique* de la *Critique*[3466], avec des « éclats du temps messianique » symbolisant la critique du matérialisme dialectique *et* celle de la théologie? Les deux critiques se rejoignent dans le refus de la thèse d'une puissance supérieure gouvernant de l'extérieur l'histoire humaine. Si l'Histoire est une totalisation des totalisations concrètes des *praxis* qui ne peut être dévoilée *qu'en intériorité*, cela veut dire qu'elle n'est

[3462] Voir D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie, op.cit.*, p. 503, 505, 864-865 et 883-884 ; M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, *op.cit.*, p. 308, 341 et 632, n. 5.
[3463] À l'inverse de Malraux, qui fut l'un des premiers et rares lecteurs de *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, cf. D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, *op.cit.,* p. 470. Occasion du rendez-vous manqué entre Sartre et l'École de Francfort : cf. N. WEILL, « L'antisémitisme selon Sartre et selon l'École de Francfort : esquisse d'une comparaison », *Sartre et les Juifs*, sous la dir. d'I. GALSTER, Paris, Éditions de La Découverte, « Recherches », 2005, p. 204.
[3464] *CRDI*, p. 320, 425, 453, 596.
[3465] G. BENSUSSAN, *Le Temps messianique*, *op.cit.*, p. 12.
[3466] J.-O. BÉGOT, « Au rendez-vous de l'histoire. Sur le messianisme critique de Benjamin », déjà cité, p. 67-83.

faite *que* par les hommes pour n'être révélée *qu'*à eux et par eux[3467]. Elle n'a donc rien d'une traduction sécularisée de l'Histoire chrétienne. Sartre, dans les années 1950 et 1960, ne puise pas non plus aux sources romantiques, kabbalistiques et gnostiques de Benjamin[3468]. Néanmoins, divers points des descriptions des groupes en fusion montrent qu'une présence du salut affleure dans un climat de tension. Cela introduit la perspective d'une libération et d'une ouverture temporelle grâce à l'action d'un groupe[3469].

Les « éclats du temps messianique » sont ces *écarts* par rapport à une conception de l'Histoire semblant évoluer *naturellement* et *mécaniquement* vers le progrès. Les thèses de Benjamin et les descriptions de Sartre fonctionnent comme « un avertissement d'incendie » : il se pourrait bien que tout explose lorsqu'on n'a pas pris la mesure dramatique d'une situation d'extrême exploitation et d'extrême pauvreté, à cause d'un progressisme qui sacrifie les *praxis* individuelles et collectives à l'idéologie du progrès historique[3470]. Alors la violence qui s'exprime d'*un coup* dans l'Apocalypse est celle d'un instant que l'on peut dire, à partir de Benjamin, « saturé de passé »[3471], cristallisant tensions et conflits dans un événement qui possède une dimension totale (tout s'y joue et tout s'y concentre, et le passé qui implose, et l'avenir qui se dessine avec de nouvelles possibilités). Ce moment singulier est un frémissement qui contient le présent et le passé ainsi que des *réflexes d'avenir*. Parlons, au sujet de ces moments, de *rendez-vous* avec l'Histoire[3472]. Il y a de cela dans l'Apocalypse de la *Critique* qui est le temps d'une rencontre. Il y a aussi la rencontre originale de deux messianismes distincts : le messianisme discontinuiste de l'événement et le messianisme continuiste des philosophies de l'Histoire[3473].

Il faut mieux indiquer la singularité d'une telle temporalité. La *Critique* ne l'oublie pas. Elle s'y consacre, par exemple, avec la notion très riche d'*hystérésis*. Cette notion dit un certain *décalage temporel* entre un type de *praxis* et l'époque ainsi qu'un *retard* qui va, paradoxalement, produire une *avance* et une *congruence* avec les caractéristiques contemporaines de la société. Dans les *Questions de méthode*, Sartre exprime ce regret : l'*hystérésis* a été « négligée par les marxistes », alors même qu'elle « rend compte à son tour de la véritable réalité sociale où les événements, les produits et les actes contemporains se caractérisent par l'extraordinaire diversité de leur profondeur temporelle. »[3474]

[3467] *CRDI*, p. 130 *sqq*.
[3468] D. HOLLIER, *op.cit*., p. 504 et M. LÖWY, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie, op.cit*, p. 5-9.
[3469] De ce point de vue, proximité avec une thèse benjaminienne expliquée ainsi par Löwy : « Les seuls moments de liberté sont des interruptions, des discontinuités, quand les opprimés se soulèvent et tentent de s'auto-émanciper » (*ibid*., p. 101). Cf. C. AUDRY, *op.cit*., p. 98-99.
[3470] « Avertissement d'incendie » est le titre du commentaire de M. Löwy des thèses de *Sur le concept d'histoire*. Ce titre est une reprise d'un titre de paragraphe du livre *Sens unique* de Benjamin. Il y est question de ce qui serait « perdu » sans la chute de « cette » bourgeoisie soumise aux lumières du progrès scientifique et technique : « il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite » (W. BENJAMIN, *Sens unique*, trad. fr. de J. LACOSTE, Paris, Les Lettres Nouvelles, 1978, p. 205-206).
[3471] M. LÖWY, *op.cit*., p. 93 : « pas de lutte pour l'avenir sans mémoire du passé ».
[3472] J.-O. BÉGOT, art.cité, p. 75.
[3473] G. BENSUSSAN, *op.cit*., p. 12.
[3474] *QM*, p. 48. Sur cette question, cf. G. AGAMBEN, *Qu'est-ce que le contemporain ?*, tr. fr. M. ROVERE, Paris, Payot & Rivages, « Petite bibliothèque », 2008 et L. RUFFEL (dir.), *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010. Voir de plus M. LÖWY, *op.cit*., p. 95. Sur l'*hystérésis* en particulier, J.-F. LOUETTE, « Revanches de la bêtise dans *L'Idiot de la famille* », *Recherches & Travaux*, n° 71, 2007, p. 29-48, p. 30-31.

La *Critique de la raison dialectique* autorise ce type d'intelligibilité de « l'éclat du temps messianique » dans le temps historique, qui n'est pas, chez Sartre, un temps radicalement *autre* par rapport à l'Histoire, mais le temps de l'Histoire dans son ouverture à de nouvelles possibilités entrevues dans l'avenir comme réalisables grâce à la *praxis* et surtout grâce à la *praxis* collective. C'est par le groupe que la vision s'étend et autorise la perception d'un avenir salutaire. C'est peut-être là l'originalité du texte sartrien qui mérite qu'on le relise encore aujourd'hui : on doit parler d'un matérialisme *authentiquement* historique chez Sartre, résolument *ouvert sur l'avenir*, qui n'a pas le côté nostalgique et théologique du matérialisme messianique de Benjamin dont on constate pourtant une réception intense en France depuis les années quatre-vingt. Reste que, dans ce matérialisme historique sartrien, on trouve ces moments messianiques, dans l'instant d'une Apocalypse, où le passé se condense dans un présent senti à la fois comme invivable et comme propice à une action salvatrice, en vue d'un avenir meilleur[3475]. La violence apocalyptique est une violence qui « brusqu[e] le moment »[3476] et qui fait éclore l'idée d'une « Histoire qui surgirait […] en déjouant l'horizon anticipé »[3477].

La distance est grande par rapport au « matérialisme messianique inouï » de Benjamin[3478]. Elle est non moins grande par rapport au schème biblique du temps messianique défini comme un « temps qui remplit »[3479]. Elle est grande enfin par rapport à une compréhension esthétique du messianisme où le salut par excellence de l'événement est celui de la création d'une œuvre d'art — une thèse benjaminienne et malrucienne qui est aussi, on l'a vu, une thèse du Sartre de *La Nausée*.

Ces « éclats du temps messianique », sans figure messianique religieuse ni assise théologique chez Sartre, peuvent donc rendre compte de la densité et des couches plurielles de la « profondeur temporelle » des « produits et […] [des] actes contemporains »[3480]. Du point de vue de cette utilité, nous interrogerons l'idée d'une postérité philosophique du messianisme des *praxis* dans la *Critique* en le confrontant à l'idée de « messianicité sans messie » qui apparaît notamment dans *Spectres de Marx* de Derrida.

γ. Une « messianicité sans messie »?

γ. 1. *Spectres de Marx*

La violence de l'Apocalypse, dans les premiers moments du groupe en fusion, peut renvoyer au constat d'Hamlet : « le temps déborde ». Pour le groupe en fusion, ce débordement n'est pas négatif : il est la condition de la prise en mains d'une historicité marquée par un risque de mort imminente.

Puisqu'il y a cette temporalité dense, diversement organisée, et pluralisée par les rapports multiples entre les hommes et leur milieu, la question se pose de savoir *vers où* elle va et *comment* la comprendre. À

[3475] Cf. C. AUDRY, *op.cit.*, p. 99.
[3476] H. FOCILLON, *Vie des formes* (1934), cité par W. BENJAMIN, cf. J.-O. BÉGOT, art.cité, p. 77.
[3477] *Ibid.*
[3478] *Ibid.*, p. 74.
[3479] Cf. sur le temps-*plérôma*, *Gal.* IV, 4 et *Éph.* I, 10 et IV, 13 — à distinguer de la « kénose », *Phil.*, II, 7. On lira aussi G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, *op.cit.*, p. 126.
[3480] *QM*, p. 48.

l'image des « brefs éclats du temps messianique » s'ajoute une question sur la correspondance entre des cadres conceptuels qui semblent différents au point d'être opposés. La *Critique de la raison dialectique* pourrait-elle nous aider à penser une « messianicité sans messie » rattachée à la fois à une *hantologie* et à une *eschatologie*?

Les termes sont ceux d'une idiomatique derridienne. Elle s'écrit en rupture par rapport à la tradition philosophique qu'incarne Sartre pour Derrida. Le thème de la spectralité, chez Derrida, fait son *hantologie* comme une déconstruction de l'ontologie. On trouve déjà une spectralité dans la *Critique* ; elle sert à dire à quel point certaines hantises ne sont pas de « simples affections subjectives » mais bien « l'intériorisation de la condition objective et [en cela] […] un commencement de la *praxis* »[3481].

Sartre prend plusieurs exemples. Parmi eux, c'est surtout l'ombre de la Révolution française qui hante le texte[3482]. Sartre en use à titre d'exemple, mais il s'agit d'un exemple à la fois *prototypique* et *polyvalent*. Il est un instrument pour montrer la complexité des rapports entre *praxis* et pratico-inerte dans une période de l'Histoire, mais aussi pour signaler la diversité des vitesses temporelles. Partant de là, Sartre justifie l'importance qu'il y a à convoquer une pluralité de méthodes pour appréhender le mieux possible une telle diversité. Il exploite cette approche dans ses manuscrits « Mai-Juin 1789 », « Liberté-Égalité », « Joseph Le Bon ». Marx, déjà dans l'*Einleitung* et dans un article de 1848, affirmait réfléchir autour de l'événement de la Révolution française : un « événement-type » pour penser les périodes de conflits et de réformes en Allemagne. La question suivante, d'Heinrich Heine, qui eut tant d'influence sur Marx, mérite d'être reprise : « la philosophie allemande ne serait-elle rien d'autre que la Révolution française transposée en rêve? »[3483]. Le rêve allemand de Heine et de Marx se condenserait chez Marx en une prophétie eschatologique. La clé de la transposition rêvée, c'est la métamorphose d'une douleur objective en un moyen de salut pour et par le prolétariat, qui est chez Marx le « sauveur du monde », conduisant le temps de l'exploitation à sa fin.

La pensée allemande et la pensée française se retrouveraient dans le champ, à la fois brouillé et étoilé, de la réflexion sur *le temps qui reste* avant la fin *d'un* monde et avant la fin *du* monde. Les écrits de Sartre, entre 1947 et 1974, sans avoir posé de manière explicite le problème d'une philosophie messianique et eschatologique, n'ont pas négligé ce nœud problématique de la pensée. Alors même si, au sujet du messianisme et de l'eschatologie en tant que motifs philosophiques, on pensera davantage à Levinas, à Derrida et à Jean-Luc Nancy, on ne devra pas écarter tout à fait Sartre de la discussion.

Certes, sur ce dernier point, on convoquera plus facilement le Sartre de *L'Espoir maintenant*. Dans ce dernier texte, on trouvera d'ailleurs une analogie avec Marx : la philosophie de l'Histoire pensée dans sa dépendance, non envers la Révolution française (comme dans la philosophie allemande), mais envers

---

[3481] *CRDI*, p. 222. Parmi ces hantises, on songe à celle de la rareté : « Nous sommes tous des hommes de la rareté. La hantise de la rareté git toujours en nous » (C. AUDRY, *op.cit.*, p. 88).

[3482] Ainsi que l' « Introduction » de Marx, les *Spectres de Marx* et l'article d'E. BALIBAR déjà cité.

[3483] H. HEINE, introduction à « Kahldorf über den Adel, Briefen an den Grafen M. von Moltke », dans *Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke, Düsseldorfer Ausgabe*, t. XI, Hamburg, Hoffmann u. Campe, 1979, p. 174, cité par É. BALIBAR, art.cité p. 145.

l'histoire juive[3484]. Pourtant, même si ce sont surtout les entretiens de 1980 qui vont dans le sens des motifs indiqués, on pourra aussi convoquer, pour les penser, la *Critique de la raison dialectique* et des textes autour de la *Critique*.

Avec la notion de *praxis*, Sartre renvoie à la nécessité d'une pensée *dialectique* de l'Histoire. Chaque instant envisagé ne doit pas être compris comme un moment *à part* mais comme une temporalité qui s'accomplit et qui s'intègre à une *temporalisation en cours*. Où s'arrêtera ce mouvement ? C'est la question sous-jacente au problème du *sens* de l'Histoire. C'est aussi la réponse à cette question qui se profile dans une réponse de Sartre à cette interrogation : « Peut-on envisager un mouvement de temporalisation vers *l'immortalité* des êtres humains grâce aux progrès des sciences et des techniques ? », la réponse de Sartre étant :« Je me refuse […] à envisager l'hypothèse d'une immortalité techniquement acquise au sein de l'abondance : ce rêve parfaitement indéterminé, s'il devait se réaliser un jour, marquerait la fin de l'*histoire humaine*, voilà tout ».

Ainsi, pour Sartre, l'Histoire est faite du besoin, de la mort et de la rareté. Il importe d'agir et de comprendre tout ce qui se joue avec et autour de ces données, sans négliger toutefois la présence d'un spectre qui demeure dans toutes les situations désespérées : celui d'un fantôme des possibilités libres des hommes au sens *d'autres* possibilités et d'une *marge* de liberté en dehors de l'aliénation présente[3485]. D'où l'exigence de penser, avec Marx, à ces possibilités, ce qui revient aussi à dire que, dans les conjectures et les conjonctures du marxisme, il ne faut pas omettre l'essentiel : celui pour qui et par qui elles peuvent être et avoir du sens, sans pour autant viser l'idée d'Homme en tant que valeur idéale et fin abstraite[3486].

γ. 2. Le temps qui reste

Le moment messianique de la *Critique* serait cette brusque ouverture de l'Histoire, ce jeu du décalage dont parle Sartre, laissant entrevoir, au cœur de la rareté et des aspects matériels d'un temps, la conquête de la liberté, 1° comme « requise par les développements de la *praxis* commune » et individuelle, 2° comme présente, *déjà*, au sein de ces développements, parce qu'« exigence du futur »[3487].

Ce serait *le temps qui reste* à l'être humain, temps *indéterminé*, mais temps de *tensions*, avant la fin de l'histoire humaine. Ce serait aussi un temps, non pas marqué par la confrontation historique et juridique entre la notion de justice et la réalité des figures du mal, mais *ouvré* par la néantisation inhérente au besoin, par la réalité diachroniquement observable de la rareté[3488], par la visée pratique du maintien de la fonction vitale dans l'avenir. Chez Derrida, « l'ouverture messianique à ce qui vient » et « l'appel messianique »

[3484] B. LÉVY et J.-P. SARTRE, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Paris, Verdier, 1991, p. 75.

[3485] C. AUDRY, *op.cit.*, p. 94 : la liberté n'est pas supprimée par l'aliénation mais « volée », « piégée » : « chacun décide librement dans *l'impossibilité* d'agir autrement ». Cf. *QM*, p. 32.

[3486] Cela reviendrait à retrouver l'humanisme abstrait et hypocrite contre lequel Sartre a écrit dès *La Nausée* et notamment dans *L'existentialisme est un humanisme* avec cette précision importante : le seul humanisme qui convienne à l'existence humaine, c'est celui qui « ne prendra jamais l'homme comme fin car il est toujours à faire ». Voir J. SIMONT sur ce dernier point, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit.*, p. 106-107.

[3487] *CRDII*, p. 96.

[3488] *CRDI*, p. 224 : la rareté est « le moteur implicite de la dialectique historique ».

dépendent d'une structure temporelle universelle confondant « mouvement […] [d'] ouverture historique à l'avenir » et « mouvement de la justice »[3489]. Chez Sartre cette ouverture, ou « irruption de l'avenir »[3490], est indissociable du besoin en tant qu'il est toujours-déjà, non pas une idée irréductible, mais cette fonction vitale qui est aussi le levier et le corollaire de la *praxis* elle-même[3491].

Une interrogation : l'originalité du messianisme de la *Critique* ne vient-elle pas de cette permanence du besoin dont la problématique, pour l'avenir, demeure toujours d'actualité dans une urgence qui fait qu'elle semble devoir résister à une entreprise de déconstruction et soutenir le questionnement éthique[3492]? Le messianique apocalyptique sartrien, moins métaphorique que celui de Derrida, n'est rien d'autre, en somme, que cette structure historique 1° orientée vers et déterminée par le futur, 2° dans et par la permanence du besoin, 3° dans la révélation des rapports indissociables entre besoin-rareté, liberté-Histoire. La notion de *praxis* synthétise ces aspects dans ce qui pourrait être appelé un « messianique historique, réaliste, pratique et critique du besoin », chez Sartre, au cœur de « la hantise de la rareté »[3493].

Dans *Le Temps qui reste*, un commentaire sur l'épître aux Romains, Giorgio Agamben « se propose d'interpréter le temps messianique comme le paradigme du temps historique »[3494]. Le temps paulinien du *ho nun kairos*, « le temps de maintenant »[3495], c'est un temps *contracté* avant l'arrivée du messie, un temps dans lequel nous devons vivre par la « révocation de toute vocation »[3496]. La *Critique de la raison dialectique* et *Les Mots* évoquent ce dernier point de vue — qui fait des deux écrits *aussi* des textes politiques sous-tendus par un questionnement de fond sur le *démos* dans le risque permanent de sa perte au sein même de sa constitution et de son *unification par l'avenir*[3497]. Nous retrouvons une tension soulignée par Balibar chez Marx : le « tout un homme » pour « tout homme » est l'exigence d'une classe et d'une révolution à la fois comme une totalité et comme un manque[3498]. Chez Sartre, il s'agit de révoquer toute vocation pour vivre le décalage entre la liberté retournée par l'anti-*praxis* et ce fantôme de liberté pratique et souveraine pour tout homme, fantôme inséparable de la néantisation du besoin et auquel il s'agit de donner une manifestation concrète par la *praxis*.

Sauf que la temporalité spéciale dirigée en vue de cet avenir n'est pas un espoir situable en dehors du temps historique, relativement à une éternité anhistorique. Au contraire, pour Sartre, le salut de la classe

---

[3489] J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, *op.cit*., p. 55 et 266.
[3490] J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 111.
[3491] Par une telle approche, Sartre prend des distances avec l'approche métaphysique de l'inquiétude dans *Totalité et Infini* de Levinas. On y lit cette remarque sur « le travail » : « […] le travail peut surmonter l'indigence qu'apporte à l'être non pas le besoin, mais l'incertitude de l'avenir […] le pessimisme de la déréliction n'est donc pas irrémédiable — l'homme tient entre ses mains le remède de ses maux et les remèdes préexistent aux maux » (*Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 120, cité par R. MOATI dans *Événements nocturnes*, *op.cit*., p. 166).
[3492] Certes, le besoin s'impose comme *nécessité*, sans valeur morale ni, donc, exigence éthique : « Il n'y a pas de morale du besoin : son urgence absolue lui suffit » (« Morale et Histoire », texte cité p. 406). Mais le désir et la *praxis* dérivent du besoin (*ibid*.).
[3493] C. AUDRY, *op.cit*., p. 88.
[3494] G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*, *op.cit*., p. 12.
[3495] *Ibid*., p. 10.
[3496] *Ibid*., p. 44.
[3497] L'avenir d'une « liberté pratique » et souveraine » forgeant « l'unité humaine » (*CRDII,* p. 132, *sq*).
[3498] E. BALIBAR, art. cité, p. 159 : « le peuple du peuple, toujours à venir », dans un avenir qui est « la fin lointaine et absolue » (*CRDII*, p. 133).

des travailleurs ne peut venir que d'une séparation d'avec l'l'Éternité qu'il décrit comme « tournant en boucle » à la manière d'un disque[3499]. *Le temps qui reste* n'est rien d'autre que le temps de l'Histoire humaine et dialectique. Cette histoire ne peut avoir son salut assuré dans sa totalité par aucun messie susceptible de faire mourir la mort, le besoin et la rareté. Le réalisme critique et dialectique de la *Critique* est là pour nous rappeler qu'il faut agir en vue de l'avenir, sous le triple prisme du besoin, de la rareté et de la liberté, et qu'il ne faut pas négliger les risques d'une attitude consistant soit à prétendre prendre sur son dos le salut du monde, soit à se laisser porter par l'idéologie du progrès, soit à faire l'économie du manque matériel[3500]. La pièce *Les Séquestrés d'Altona*, que nous étudierons dans la section suivante, présente le premier risque en faisant voir, avec le personnage de Frantz von Gerlach, un Christ fou qui meurt sous le *Teufelsbrücke* sans résurrection autre que celle, artificielle, de la voix sur la bande du magnétophone[3501]. La *Critique de la raison dialectique* montre les deux derniers risques. Elle cherche à redonner leur place 1° à l'existence humaine, 2° au manque qui donne une impulsion aux projets, 3° au besoin qui fait intervenir l'avenir dans la temporalisation existentielle, et 4° à leur compréhension dans les mouvements historiques.

γ.3. Une force messianique du besoin

Puisque la fin du temps peut arriver dans un avenir indéterminé, il importe de donner une figure concrète à ce *fantôme de liberté* qui ne viendra pas à la vie sans action, ni sans la prise en compte de la double réalité des besoins et du problème de la faim dans le monde. C'est seulement par rapport à cette faim, expressive des manques, des souffrances et des conflits qui dépendent des rapports entre *fonction* vitale et *praxis* humaine, que l'Apocalypse et le messianique sartriens doivent être pensés[3502]. Puisque « tout *se découvre* dans le besoin » et puisque le « dépassement [que nous trouvons] à la racine de l'humain [est] d'abord dans le besoin »[3503], c'est relativement au manque (notamment au manque de nourriture) qu'il s'agit d'entreprendre des actions avec un commencement et une fin pour changer au moins une partie du

[3499] Dans la partie III de « Les communistes et la paix » (*SV*, éd. 2018, p. 49).

[3500] Comme l'a bien montré A. TOMÈS dans une réflexion sur la phénoménologie dans la *Critique*, la distance importante entre 1943 et 1960 repose sur la prise en compte du rapport « besoin-matérialité de l'existence » — négligé dans *L'Être et le Néant* (cf. l'article « Le statut de la phénoménologie dans la *Critique de la raison dialectique* », *Lectures de Sartre*, *op.cit*, p. 131-146).

[3501] J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans les *Séquestrés d'Altona* », *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 303-353, sp. 330 : « […] [sa] messe noire, point culminant de son identification parodique au Christ » ; p. 332 : « Inquiétant profanateur, ce Frantz […] ses délires évoquent aussi le thème classique de la folie de la croix […]. » La pièce de Sartre est aussi relecture du roman de Malraux, *Les Noyers de l'Altenburg*, paru sous le titre *La Lutte avec l'Ange* en 1941 et sous le titre *Les Noyers de l'Altenburg* en 1945 chez Gallimard (il y est question d'un Franz, figure ressuscitée d'un grand-père mort, et d'un suicide rédempteur, cela dès l'incipit), cf. Ph. SABOT, *Littérature et Guerres. Sartre, Malraux, Simon*, *op.cit*. Le récit de Malraux donne une place de choix au regard de Dieu : « Ainsi, peut-être, Dieu regarda le premier homme » (voir l'exploitation qu'en fait M. SUNNEN dans *Malraux et le Christianisme*, *op.cit*., p. 13-14). Ce regard, fantasmé par Franz, est tourné en dérision par son absence, et par ses avatars peu reluisants : un Père aliéné et aliénant, Hitler.

[3502] Relecture possible de Hegel, « Occupez-vous d'abord de vous nourrir… »? (« inversion ironique d'un passage bien connu de l'Évangile chrétien », cf. M. LÖWY, *op.cit*., p. 44, explication de la thèse IV de W. Benjamin). Sartre ajouterait : on ne peut pas passer, « ensuite » au Royaume de Dieu, déjà parce que la suppression du besoin est impossible.

[3503] Nous citons *CRDI*, p. 166 et 63. Il fait de l'homme cet « être des lointains » qui émerge et existe « à partir de l'horizon » (*EN,* p. 52). Cf. J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op.cit*., p. 111.

monde[3504]. C'est ce qui fait la force, si actuelle, de « l'humanisme du besoin » présenté par Sartre dans la partie III de « Les Communistes et la paix » et dans la *Critique*.

Afin de donner une validité à la thèse d'une messianicité de la *praxis*, essentiellement collective, nous devons la penser selon une modalité complexe, contractée et plurielle du temps, et avec l'idée d'une humanité intégrale à réaliser dans le monde de la rareté. *Messianicité* qui condense *messianisme* et *historicité*, dans une conjonction singulière du transhistorique (*i.e.* : dépassement du cadastre de l'Histoire *déjà* connue) et de l'historique (*i.e.* : l'Histoire qui se fait), dans un retour persistant à l'ancrage matériel de l'existence.

C'est par rapport à l'exigence permanente de survie et de liberté pour l'avenir, qui s'exprime éminemment dans la violence brève de l'Apocalypse, que l'on peut parler d'une notion de messianicité en-dehors du balisage théologique, une notion dépouillée de sa teneur religieuse, mais non sans enjeux politiques et existentiels. Une *messianicité-révélation*, *sans rédemption*, qui vient forcément de ceux qui souffrent, de cette classe ouvrière qui a eu, pour Sartre, la force de donner à voir la *reconquête* de sa liberté comme une nécessité contre le statut de « choses humaines [disponibles] au milieu d'autres choses humaines »[3505]. C'est peut-être contre cette particularité reconnue au prolétariat par Sartre, dans *son* temps, *avec* Marx, et dans l'image d'*une* libération, que les pensées contemporaines ont formé une « constellation messianique » de structures et d'instants messianiques élaborée *sans* « les philosophies de l'Histoire [et] les scénarios phénoménologiques » (G. Bensussan). Demandons-nous si ce pluralisme messianique contemporain *sans* Sartre ne gagnerait pas à retrouver Sartre et à reconnaître[3506], avec lui, un *avec* en commun : *l'événement Marx*[3507]. Cet *événement* pourrait être ressuscité par *l'événement Sartre* ; il pourrait de même être vu à l'origine de la résurrection philosophique de Sartre (selon Sartre lui-même). Plutôt que d'un « messianique *sans* », il serait légitime de parler d'un moment messianique sartrien *avec* le moment messianique marxien et *avec* d'autres méthodes envisagées dans leur validité sous forme de *questions ouvertes*[3508]. Cet *avec* permet de *réactiver* Sartre, de *réactiver* Marx, et aussi, de *réactiver*, *avec* eux, des passages des écrits vétéro et néotestamentaires. Avons-nous pensé « à nourrir l'affamé, […], à recueillir

---

[3504] *CdA*, p. 325-327 : Sartre, à propos de son orgueil : « Je suis orgueilleux de faire des actes qui ont un commencement et une fin, de changer une certaine part du monde dans la mesure où j'agis, […] bref, mon activité humaine fait que je suis orgueilleux […]. C'est l'orgueil de la conscience se transformant comme un acte […]. C'est le fait d'être un homme, un être né et condamné à mourir, mais entre les deux agissant et se distinguant du reste du monde par son action et par sa pensée qui est aussi une action, et par ses sentiments qui sont une ouverture vers le monde de l'action […]. Les circonstances sociales font que c'est plus facile pour certains bourgeois que pour des prolétaires qui sont humiliés et offensés ; alors ils sont autre chose que l'orgueil, ils ont l'exigence de l'orgueil ; ils sentent la place vide de cet orgueil qu'ils devraient avoir, et dans la révolution ils réclament d'avoir l'orgueil d'être hommes. Il y a des prolétaires, des paysans dont on voit à travers leurs actes et leurs paroles qu'ils ont gardé de l'orgueil. Ce seront des révolutionnaires, ces gens-là ».

[3505] *CRDI*, p. 358.

[3506] Peut-on concevoir un messianisme sans militantisme? Sartre, dans la *Critique*, montre à quel point la figure du militant est révélatrice de luttes qui ne sont pas terminées. Le caractère réaliste et critique de ce constat invite à retrouver cette figure et le texte qui souligne son importance. « Réactivons » Sartre, donc, un peu comme Badiou, indépendamment des partis-pris critiquables de sa lecture, a proposé une « réactivation de Paul » en lien avec ce dessein : « travaille[r] de toutes parts, jusque dans le déni de sa possibilité, [à] la recherche d'une nouvelle figure militante » (A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997), Paris, PUF, 2015, p. 2).

[3507] J. DERRIDA, « Politics and Friendship », *Althusserian's Legacy*, Londres, Verso, 1999, p. 221.

[3508] *QM*, p. 105

l'étranger, à vêtir ceux qui sont nus »[3509] ? La question de *L'Évangile* de Matthieu a des correspondances chez les Prophètes, dans la Torah, chez Marx… et chez Sartre. Elle est susceptible d'apporter un éclairage à notre actualité profane et de donner l'occasion de penser le problème du messianique avec la thématique du besoin si importante dans la *Critique*.

L'Apocalypse offre la perspective d'une extraordinaire nouveauté. C'est un moment de fête, et Sartre partage ce point de vue beauvoirien :

> Pour moi, la fête est avant tout une violente apothéose du présent, en face de l'inquiétude de l'avenir […] au sein du malheur, l'espoir renaît, si l'on retrouve une prise sur le monde et sur le temps, alors l'instant se met à flamber, on peut s'y enfermer et se consumer en lui : c'est fête.[3510]

Mais l'Apocalypse se trouve sclérosée par l'institutionnalisation, la fête par la cérémonie. Dans cette dernière notion, Sartre repère une conduite rituelle, instituant l'ordre d'une *anti*-Histoire[3511]. La messe symbolise une telle institution qui introduit la répétition du même comme un îlot faussement protecteur dans les mouvements historiques[3512]. Elle participe d'un effort pour lutter contre un changement radical de temps.

Les Séquestrés d'Altona exploiterait ce décalage aussi bien que ce changement. Commentant la pièce, la décrivant comme un *Huis clos* aux dimensions du monde de l'Histoire, Jean Lacroix la lit en termes de « dégradation de la fête en cérémonie ». « En un sens, toute fête est pascale : c'est l'existence qui ressuscite », mais ce n'est pas cette résurrection que célèbrent les protagonistes mis en scène. La mort elle-même est scénographiée et montrée dans une « cérémonie de la mort »[3513]. Expliquant la situation de son personnage principal, Sartre retrouve la figure de Joseph Le Bon. Il cite le révolutionnaire de 1793 pour dire le grand désarroi devant un changement radical de *rythme* : « Le temps alors passait très vite ; maintenant, tout est lent, je ne peux plus comprendre »[3514].

Le dernier moment de la dernière partie de ce travail consistera en une exploration du mystère du mal et du salut à partir des différentes lignes de la spirale dramatique de la pièce de 1959. Sans doute parce que *Les Séquestrés* condense en elle un grand nombre des difficultés abordées, en fournissant un extraordinaire vortex aux éléments mêlés — idées, questions, images, fantasmes et affects pluriels —, elle permet de pousser la réflexion vers *une fin en accélérée*. Mouvement non uniforme toutefois, rendu fou et flou par l'Histoire que l'auteur concentre en une famille, en un lieu, en un temps, et qui expose son propre drame : « Or quel instrument mieux que la cage de la scène pourrait donner toute sa résonance à l'intérieur [trouble et troublé] d'une […] tête » — et d'un temps? »[3515]

[3509] *Matthieu*, 25, 37-40.
[3510] *FdA*, p. 587-588.
[3511] Rappelons ces mots au sujet de l'être cérémonieux dans le premier des *CDG* : « On voit le procédé de pensée conservateur : le salut existe comme cérémonie » (*CDG*, p. 152).
[3512] Voir *SG*, p. 348.
[3513] J. LACROIX, « *Les Séquestrés d'Altona* et le tragique moderne », *Cahier Rives Méditerranéennes*, cahier n° 1, p. 8-9.
[3514] Entretien de Sartre par Jacqueline AUTRUSSEAU pour les *Lettres françaises* du 17 septembre 1959 (dossier de presse des *SdA*, BNF, site Richelieu, consulté le 20 juillet 2020).
[3515] J.-P. SARRAZAC, « Beckett ou la matière du théâtre », *Théâtres du moi, théâtres du monde,* Rouen, Éd. Médianes, 1995, p. 177.

3.2. Les Séquestrés *d'un crépuscule*

« Et la question qui se pose maintenant est de savoir si dans ce monde qui glisse, qui se suicide sans s'en apercevoir, il se trouvera un noyau d'hommes capables d'imposer cette notion supérieure de théâtre, qui nous rendra à tous l'équivalent naturel et magique des dogmes auxquels nous ne croyons plus. »[3516]

« […] [Sartre] va tenter une autre chance au théâtre, connaître son Sunset Boulevard. »[3517]

« Ce n'est pas impossible pour les innocents [de se récupérer] […]. Mais je n'en sais rien. Je n'ai voulu montrer que le négatif. Ces gens-là [Frantz, son père, les autres] ne peuvent se renouveler. C'est la déconfiture, le "crépuscule des dieux" »[3518].

Sartre, de retour au théâtre après des années d'absence. Il est rappelé, par la critique de l'époque, que le « pape de l'existentialisme » n'est plus en odeur de sainteté parmi la jeunesse. Prestige perdu, gloire disparue[3519]. Sartre, un intellectuel dans le crépuscule, aux idées tombées en désuétude.

α. La séquestration d'un personnage lazaréen

« Auprès du tombeau de Lazare s'est établi le théâtre de la Parole. »[3520]

α.1. Vers « l'homme zéro »

Dans le second volume de *La Fable mystique*, Michel de Certeau reprend un questionnement qui hanterait la littérature des années 1950 : comment trouver la voix du texte, « l'œuvre dissimulée en tout cas, offusquée par l'évidence du livre, derrière laquelle elle attend[rait] la décision libératrice »[3521]? Il y est question de résurrection, du Lazare de la péricope johannique. En effet, s'il y a une absence de la parole justifiant la quête de celle-ci, c'est en raison du passage par une mort. Une mort du sens? Michel de Certeau parle plutôt d'une *mort de la voix*. Celle-ci s'inscrit dans le tombeau livresque. Elle est recherchée parce qu'elle parle encore au loin : elle parle d'un au-delà qui a partie liée avec l'éclatement de la voix théologique.

Surtout, c'est le silence de la mémoire de guerre qui résonne dans le *degré zéro* (Barthes) et dans le *point zéro* (Blanchot) de la littérature de la décennie 50. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est « oblitéré, [du reste spectralement présent, n'est-ce pas] la figure qui inscrit ce mot [zéro] dans l'histoire : celle de "l'homme zéro", le survivant des camps »[3522]? Loin du spectre de ce revenant, Sartre constituerait une autre figure, celle de l'homme à être, de l'intellectuel militant, de l'écrivain engagé sur une scène avec

[3516] A. ARTAUD, *Le Théâtre et son Double*, Paris, Gallimard, « Métamorphoses », 1938, p. 33.
[3517] J.-R. HUGUENIN, pour *Arts*, 16 septembre 1959.
[3518] Entretien avec J. AUTRUSSEAU, déjà cité.
[3519] M.-C. HUBERT le précise dans son chapitre sur « Les aînés » du Nouveau-Théâtre (*Le Nouveau-Théâtre, 1950-1968*, Paris, Honoré Champion, 2008), p. 61-62.
[3520] J.-P. MANIGNE, *Lazare, dehors! Propos sur la résurrection de la chair*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 103.
[3521] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique*, volume II, *op.cit.*, p. 217. L'historien cite M. BLANCHOT.
[3522] M. MURAT, « Tendances », *L'Idée de littérature dans les années 1950*, colloque en ligne sur *Fabula*, 2004.

deux plateaux, confondue en un même espace public, politique et littéraire[3523]. L'art lazaréen, doublement articulé (à un impossible travail de deuil, au salut miséricordieux d'une écriture de l'humanitaire[3524]), contribuerait à révéler les failles de l'exigence sartrienne d'un monde socialiste à construire. À quoi bon concevoir un tel monde quand la société et le temps contemporains se sont murés dans un camp bien réel — quoique fantomatique et *insaisissable*[3525]?

Sartre peut apparaître absolument étranger aux usages du performatif de l'Évangile de Jean : « Lazare, viens dehors »[3526]. Pourtant, il semble important de mettre en question ce découpage schématique de l'espace littéraire et de voir ce qui se joue dans *l'art lazaréen* tel qu'il est repris et refondu par Sartre. La pièce *Les Séquestrés d'Altona* permet une telle reconfiguration. Elle est écrite autour des *relents*, des *poussées* et des *convulsions*, de la mort massive du siècle[3527]. Elle est produite sur le lieu problématique du salut, qu'elle reprend à travers la double dynamique du « qui perd gagne » et du « qui gagne perd »[3528].

Qu'est-ce qui change, par rapport aux textes de 1946-47 et par rapport à la confiance de Sartre en l'engagement militant? En quoi cette pièce en particulier, qui paraît presque dix ans après « Pour un romanesque lazaréen » de Jean Cayrol, autorise-t-elle à reconsidérer la position et la pratique littéraires selon les différents aspects de cet art paradoxal de Lazare?

L'image d'un type de camp révèle l'autre quand les morts d'un temps communiquent avec ceux d'un autre. Les désillusions quant au salut à l'Est et quant à l'édification utopique d'un monde commun invitent à réinterroger la place de l'action humaine relativement aux frais et aux effets historiques. La « complexité et [l'] ambition du propos [sont] extrêmes » :

> il s'agit de réfléchir sur la responsabilité de l'agent […] dans l'Histoire et déviée par l'Histoire ; sur les problèmes du mal, et des rapports entre moyens et fins ; il s'agit aussi de suggérer l'impossibilité radicale de toute justification du pouvoir, et plus largement de toute théodicée ; il s'agit encore de montrer l'égarement du XX^e^ siècle dans la violence et dans l'extermination.[3529]

L'analogie entre une situation et une autre (l'Allemagne en Pologne et sur le front russe ; le fantôme de Staline à Budapest et dans les goulags) fait jouer en réalité au moins trois couples et trois danses de la mort en trois lieux du monde : Auschwitz, Solovki, Alger. En se positionnant par rapport à ces trois plans

---

[3523] Pour J. IRELAND, le théâtre sartrien de l'après-guerre va porter la « camisole de force du militant » (*Sartre un art déloyal*, *op.cit*., p. 18).

[3524] C'est A. MARCZISOVSKY qui insiste en particulier sur ce point dans « De l'art lazaréen. Une (re)définition possible de la littérature de l'après-guerre », *Revue d'Études françaises*, n° 17, 2012, p. 103. Elle le fait à partir de R. BARTHES, « La rature », post-face à *Les Corps étrangers* de J. CAYROL, Paris, 10/18, p. 240-241.

[3525] J. CAYROL, « Pour un romanesque lazaréen », *Les Corps étrangers*, Paris, 10/18, p. 201 : « […] cet Insaisissable Camp qui, à nouveau […] entoure, […] envoûte, […] déroute ».

[3526] M. DE CERTEAU, *La Fable mystique*, volume II, *op.cit*., p. 217.

[3527] Les termes en italique se trouvent chez J. CAYROL, *op.cit*., p. 201-203.

[3528] La première devait donner son titre au drame (on l'a déjà indiqué), mais Sartre l'a trouvée trop réductrice : en effet, la pièce n'oublie pas les deux côtés de la médaille de la perte et du gain (voir les propos recueillis par Ch. HAROCHE pour « France Nouvelle », 17 septembre 1959, *TC*, p. 1013).

[3529] J.-F. LOUETTE, « Notice » des *Séquestrés d'Altona*, *TC*, p. 1503. Sartre exploite ici avec force le sentiment d'un « scandale de la raison » en montrant comment « le mal est fondamentalement mal de la liberté », d'une liberté mise en péril par l'Histoire. Sur le scandale de la raison, voir M. FŒSSEL, « Avant-propos », *Le Scandale de la raison, op.cit*., p. 8-9 ; voir aussi la préface de P. RICŒUR à O. REBOUL, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1971, p. X. La différence est que notre auteur ne trouve pas dans une architecture systématique de la raison et du *Gemüt* la compréhension de cette réalité.

funèbres, Sartre montre les rouages des productions de l'Histoire qui se retournent contre les hommes et qui font désespérer de la perspective d'un salut (qu'il soit de création ou d'action). Dans le même temps, l'écrivain met au jour les défauts de méthodes dogmatiques pour dévoiler la complexité d'un temps qui ne se réduit ni aux schémas de la psychanalyse, ni aux catégories d'une dialectique de la nature. La dialectique de la pièce engrange le mouvement hélicoïdal d'une spirale sans fin… Sans résolution, sans réconciliation, sans récupération[3530].

Pas de salut? Frantz, à l'inverse du Christ et un peu comme Lazare, ne ressusciterait-il pas pour mieux mourir? L'itinéraire du séquestré est l'inverse de celui de Goetz[3531]. Par là, le lecteur-spectateur est invité à voir Sartre sous un autre jour que sous celui de l'intellectuel et de l'écrivain « classique », autrement aussi que sous la figure de libérateur et de promoteur d'un salut spirituel — figure d'un salut à la Spinoza que l'on peut lire chez Deleuze dans ses *Dialogues* avec Claire Parnet[3532].

α. 2. Un théâtre concentrationnaire

« Il y a leur crasse , leur vermine, leurs plaies. Ils ont tout le temps l'air d'avoir peur. » (I, 2)

Le dramaturge fait un « théâtre concentrationnaire »[3533], nourri des nombreux témoignages des camps et des textes sur les camps qui ont paru dans les *Temps Modernes* depuis 1945. Témoignage personnel de Stéphane Hessel, « Entre leurs mains », sur la torture et la déportation (mai 1946) ; poèmes et « rêves concentrationnaires » de Jean Cayrol (juin 1946, septembre 1948) ; Louis-Martin Chauffier, « Le mois de la pire souffrance. L'épreuve de la haine » (novembre 1947), à propos de la déportation à Neuengamme ; Victor Daum, en mai 1952, qui raconte, dans une écriture fragmentaire, « la course à la mort »[3534]. Il y a bien cette littérature du témoignage qui accompagne Sartre dans son propre vécu et dans sa propre écriture de la catastrophe[3535].

On sait combien, selon Beauvoir, l'écrivain a un esprit qui court vers celle-ci, et qui n'hésite pas à évoquer, par touches successives, comme des éclats d'obus, les cendres de Dachau — dès *Le Sursis*[3536]. Il faut lire les *Chemins* trop rapidement pour n'y déceler qu'une écriture optimiste dirigée vers un salut progressif de l'humanité. Sartre n'est pas plus Kant que Hegel. Il n'est pas non plus du côté d'un « principe espérance » à la Ernst Bloch — même si des points de convergence autorisent à déceler une ressemblance entre une pensée du futur et une autre.

[3530] Voir l'entretien avec M. CHAPSAL pour *L'Express*, 17 septembre 1959 : « je le [le mouvement de la pièce] vois ici en spirale » (SARTRE), c'est une « tragédie en forme de spirale » (M. CHAPSAL).
[3531] P. VERSTRAETEN, *Violence et Éthique*, *op.cit*., p. 180-184.
[3532] Pour une figure et l'autre, G. DELEUZE, « Foucault et les prisons », *Deux régimes de fous*, *op.cit*., p. 259 et *Dialogues*, *op.cit*.
[3533] J.-F. LOUETTE, « Notice » des *Séquestrés*, *TC*, p. 1517-1518.
[3534] Cf. J.-F. LOUETTE, « *Les Temps Modernes* », dans *Dictionnaire des revues littéraires au XX^e siècle*, *domaine français,* sous la direction de Bruno Curatolo, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 864-865.
[3535] On rappelle que Sartre écrivait, dans *Vérité et Existence*, en 1948 : « L'Histoire n'a de sens comme Histoire que si la fin est catastrophique ». Approche qui participe d'une pensée de l'Histoire (et de l'homme) en termes de finitude.
[3536] Voir *FdA,* p. 154 et 218. Sartre ne s'en cache pas, et présente la pente du « catastrophisme » apocalyptique comme une facilité, « une paresse de l'imagination » (*MP*, p. 1092).

Du côté du théâtre, Auschwitz n'est pas loin non plus. *Huis clos* n'est pas tout à fait une pièce pour un art dit « concentrationnaire » mais quelques signes avant-coureurs y sont présents. Jean-François Louette en relève plusieurs[3537]: l'*absence d'intrigue* ; la *déchéance*, montrant par contraste les « efforts dérisoires constamment faits par l'homme pour s'y arracher et sauver, s'il le peut, sa dignité » ; la « mythologie de l'insolite ». En revanche, l'aspect critique et politique de la pièce prend de l'importance par rapport à ce questionnement que l'écriture lazaréenne dévoile dans son atmosphère de somnolence : « Mais comment vais-je faire pour mourir? »[3538]. Les trois personnages sont déjà morts et ils ne sont pas tant soumis au crépuscule sans aurore de l'Histoire qu'au regard de l'un l'autre par le dévoilement des secrets de chacun. L'intertexte biblique est apparemment éloigné, mais surtout réellement détourné. Garcin a peu à voir avec Lazare, Estelle avec le fils de la veuve de Naïn, Inès avec la fille de Jaïre[3539]… Si la pièce relève de l'anti-théâtre classique, elle est à la fois un drame anti-Vichy et une exposition des effets liés à la perversion des rapports intersubjectifs[3540]. Les lumières de *Huis clos*, bien qu'elles participent de l'étrange familiarité de la littérature post-guerres-mondiales, projettent une clarté trop grande pour correspondre à la pénombre des Lazare revenus à la vie.

α. 3. Quels Lazare?

C'est sur cette pénombre que Jean Cayrol insiste dans « Pour un romanesque lazaréen ». Les *Séquestrés*, davantage que *Huis clos* et, surtout, que *Le Diable et le Bon Dieu*, ont des traits en commun avec la figure de Lazare, personnage biblique relu à la lumière de l'obscurité d'Auschwitz. Mais quel Lazare, au juste?

L'Évangile de Luc, 16, 19-31, fait apparaître un premier Lazare dans une parabole. Le royaume des cieux accueille les pauvres selon les mot connus de Luc (13, 30) et de Matthieu (5, 3) sur la béatitude des hommes misérables — « les derniers seront les premiers ». C'est à ce Lazare que pense d'abord Cayrol dans « Pour Lazare ». L'indigent élu figure symboliquement la misère des hommes des camps.

Néanmoins, le Lazare que l'on retient est surtout celui de *Jean*, 11, 11-44, dans l'épisode de Lazare-ravivé, racontant le dernier signe du Christ-thaumaturge qui verra son accusation et l'entrée dans le temps

---

[3537] J.-F. LOUETTE, « Beckett et Sartre : vers un théâtre lazaréen », dans *Lire Beckett*, textes réunis par D. ALEXANDRE et J.-Y. DEBREUILLE (articles d'une journée d'études d'agrégation), Presses Universitaires de Lyon, 1998, p. 101-102.

[3538] J. CAYROL, *op.cit.*, p. 213.

[3539] Le point commun entre les six serait… la vie terrestre marquée par le péché. Dans un ensemble de séquences autour des résurrections du Nouveau Testament, on pourra rapporter l'usage d'un schéma identique. Des motifs sensibles sont présentés, en lien avec le type de péché de l'existence terrestre du ressuscité : le bruit pour la fille de Jaïre renvoie au péché véniel ; l'ensevelissement du fils de la veuve est symbolique de la vie pécheresse ; la puanteur du cadavre de Lazare exprime de la corruption de l'âme (voir l'interprétation de *Jean 11* par SAINT AUGUSTIN). Parallèlement, les trois personnages de *Huis clos* ont commis des actes anti-chrétiens : Garcin a trompé sa femme ; Inès, homosexuelle, a brisé l'union d'une femme mariée ; Estelle est une « infanticide […] ayant acculé son amant au suicide » (voir P. VERSTRAETEN, « La problématique de la communauté humaine dans *Huis clos* et *Les Séquestrés* », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 231, 2005, p. 121-146, nous citons la p. 122). Sur le péché des personnages « damnés » de *HC*, cf. aussi J.-F. LOUETTE, « *Huis clos* et ses cibles (Claudel, Vichy) », *Cahiers de l'AIEF*, n° 50, 1998, p. 311-330 (sp. 319).

[3540] J.-F. LOUETTE, « Beckett et Sartre : vers un théâtre lazaréen », article cité, p. 101 ; « *Huis clos* et ses cibles (Claudel, Vichy) », article cité, sp. 316-319 et 325-326 ; *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit.*, p. 39-40 et 46-48 ; ainsi que la « Notice » du texte, *TC*, p. 1301-1303. On lira par ailleurs J. TRUCHET, « *Huis clos* et *L'État de siège* signes avant-coureurs de l'anti-théâtre », dans *Le théâtre moderne II. Depuis la deuxième guerre mondiale*, Paris, Éditions du CNRS, 1967, p. 29-36.

de la Passion-Résurrection[3541]. Où va Lazare après que le Christ a ordonné : « Déliez-le et laissez-le aller »? Peut-être vers une troisième figure de Lazare, celle du martyr, du témoin, de l'ami du Christ qui partagera sa Passion mais sans la gloire[3542]. Peut-être vers une vie de solitude et de silence absolus, avant que n'advienne sa seconde mort. « Il ne dit rien. Jamais il ne dit rien. Il est pour nous comme un témoin muet et voilé de la vie »[3543]. Il est hagard et égaré de la mort traversée, absolument seul dans l'expérience inénarrable de son retour à la vie[3544].

> *Re*vivre a laissé Lazare dans un état de totale impréparation[3545]. Sans doute, Lazare ne retrouve pas la vie avec une connaissance positive de la mort. Il ne sait ni *ce qu*'est ni *ce qu'*il y a *après* la mort mais il sait *ce qu'*elle *n'*est *pas*. De ce savoir en négatif, le ressuscité ne dévoilera rien.[3546] […] [S]on effroi provient de l'épreuve de vivre ici et maintenant une seconde fois [en toute gratuité]. Son drame se joue ailleurs, c'est-à-dire dans l'impossibilité même d'une *seconde vie*.[3547] […] Lazare ressuscité sans gloire n'aura toujours pas de semblable. […]. Lazare n'a plus de prochain, le voilà homme *in partibus*.[3548]

En tout cas, « Lazare serait sinon un être de silence, du moins un être dont le témoignage est éminemment problématique »[3549].

Jean Cayrol le souligne ; Roland Barthes y insiste, en parlant, avec le Lazare cayrolien, d'une *rature* du temps et de la mémoire. La rature est une griffure sur la bande mémorielle et un blanc dans le récit du souvenir. Corollairement, l'écriture romanesque perd le fil de l'intrigue et elle perd de vue la possibilité de toute explication. Le « Hein, quoi? » que répète Frantz dans les *Séquestrés* en est symptomatique : « Il n'y a rien à expliquer »[3550].

Les écrits lazaréens sont ainsi les fragments d'une errance qui paraît n'aboutir à *rien*. En apparence, c'est cette errance que trace le séquestré dans ses échanges. Errance du moment d'avant la séquestration, errance du personnage dans le labyrinthe de sa folie. Le trait de l'erratique s'intègre aux autres traits du romanesque qu'inspire l'histoire de Lazare. Par contiguïté — sans continuité —, en voici quelques autres.

1° La trace d'un merveilleux ou d'un féérique associé à la quotidienneté (coquilles de crustacés, bruits de pas). 2° Le témoignage d'une *agonie débordante* (les mots sur le magnétophone, susceptibles d'être réécoutés à l'infini, dans l'arrêt-ouvert d'une question finale). 3° Le secret du drame qui hante le monde (et, avec lui, la famille Gerlach) : un trésor est caché, qui serait aussi le secret de la voix (avec les mots sur la bande sonore, Sartre réaliserait une « mythographie de la voix comme rédemption ou comme renaturalisation de l'écrit », cette écriture du secret serait aussi celle d' « un effort désespéré pour faire vivre

---

[3541] Nous renvoyons, sur la position charnière du récit, en particulier à l'article d' Y.-M. BLANCHARD, « Le signe de Lazare (Jean 11) », dans *La Résurrection de Lazare*, sous la direction de J.-M. VERCRUYSSE, revue *Graphè*, Artois Presses Université, 2017, p. 16. Ce dernier « signe » sur les sept signes apparaît comme le signe « de trop » pour les autorités juives et romaines.
[3542] *Ibid*., p. 29. Ainsi que J.-F. LOUETTE, « De l'art lazaréen », dans *Écrire après Auschwitz. Mémoires croisées France-Allemagne*, textes réunis et présentés par K. GARSCHA, B. GELAS, J.-P. MARTIN, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2006, p. 29-30.
[3543] J.-P. MANIGNE, *op.cit*., p. 53.
[3544] J.-F. LOUETTE, « De l'art lazaréen », article cité, p. 29.
[3545] J.-M. ROUVIÈRE, *Le Silence de Lazare. Méditation sur une résurrection*, Paris, Desclée de Brouwer, « Voie spirituelle », 1996, p. 15.
[3546] *Ibid*., p. 20.
[3547] *Ibid*., p. 72.
[3548] *Ibid*., p. 76 et 79.
[3549] J.-F. LOUETTE, « De l'art lazaréen », article cité, p. 29.
[3550] J. CAYROL, *op.cit*., p. 201.

la lettre morte »[3551]). 4° L'absence d'issue à la solitude *à cran d'arrêt* de l'homme lazaréen : se mettre au rebut, par l'enfermement, c'est comme « *mettr*[*e*] partout la solitude dans sa vie, comme on *met* le feu aux rideaux, à sa propre maison et […] vivr[e] comme si un juge l'avait condamné à la solitude la plus effrayante puisque désertée, puisque tout visage humain paraît y être interdit. »[3552]

À cela s'ajoute… 1° L'amour parasitaire ou l'amour impossible, ou encore la « nostalgie de l'Amour » [3553] (sens de l'amour impossible entre Frantz et Johanna, entre Frantz et son père). 2° L'incommunicabilité entre les interlocuteurs, avec des formes stylistiques qui surinvestissent le monologue ; les anacoluthes et syntagmes lapidaires, sans souci de cohérence ; les excès d' inscriptions bibliques ; les questions de soi à soi. 3° L'espace cauchemardesque de la maison : « les portes deviennent matière à cauchemar, la hantise des ouvertures est portée à son comble »[3554]. 4° Le motif spatial particulier du plancher, espace des parasites, de l'impossible répit, de la marche qui glisse sans fin : « c'est une « littérature du plancher […] un glissement terrestre, un glissement du plancher, dont le mouvement apparent est fait de menues saccades »[3555]. 5° La temporalité heurtée, ou en boucle, avec la répétition d'un seul et même jour, « [le] samedi saint, puisque tout a été vécu dès le vendredi pour le reste de l'éternité »[3556].

Le monologue final de la pièce, en particulier, regorge d'éléments ayant partie liée à l'art dit « concentrationnaire » : « la solitude et la difformité, la mort de faim, l'effort pour se cacher, les coups, l'espèce carnassière et humaine, la légitimation de la violence par la menace supposée d'un péril, le cannibalisme, la nudité douloureuse…Voilà une part essentielle de l'horreur du siècle. »[3557] À cela, pas de Terre promise. Sartre parle d'une *libération*, mais elle n'est ni d'héroïsme, ni de rédemption. Il s'agit seulement de la fin d'un cycle, qui se confond aussi avec l'instant effectif de sa répétition. Reprenant cette idée de libération, Bernard Dort rappelle judicieusement des lectures possibles de la mort du Père et du Fils. En revanche, son interprétation de la mort comme *délivrance heureuse* par rapport au péché ne tient pas vraiment : c'est dans l'eau du Diable que les personnages vont se noyer…[3558] Il aurait été plus perspicace de montrer, avec le suicide aquatique, comment Sartre dépasse à la fois une idée du théâtre lazaréen (pas de suicide), et comment il contribue à un renversement de Dieu en Satan (avec le motif rémanent de la trahison[3559]).

Sacralisation du Mal? Plutôt présentation dramatique de ce que même le Mal est un fait de l'Histoire : il existe à la fois relativement et absolument par elle, et il engloutit les individualités qui le font et l'incarnent simultanément. Partant, Sartre s'inscrit contre le dernier point, religieusement optimistique, du romanesque lazaréen : celui de Cayrol (« c'est vivre que de pouvoir mourir ensemble ») et celui de

---

[3551] J.-P. MARTIN, *La Bande sonore*, Paris, J. Corti, 1998, p. 35-36.
[3552] J. CAYROL, *op.cit.*, p. 213.
[3553] *Ibid.*, p. 218.
[3554] *Ibid.*, p. 226.
[3555] R. BARTHES, « La rature », postface citée, p. 236-237.
[3556] J. CAYROL, *op.cit.*, p. 227.
[3557] J.-F. LOUETTE, « Notice » des *Séquestrés*, p. 1518.
[3558] B. DORT, « Frantz notre prochain? » (1959), *Théâtre public. Essais de critique*, Paris, Seuil, 1967, p. 134.
[3559] Voir les pages du *SG*, surtout les p. 186-187 et 194-219. En outre les aspects de la trahison soulignés par G. DELEUZE dans le dialogue avec Cl. PARNET, *op.cit.*, p. 51-52 (double détournement, déterritorialisation, « vol », toujours double).

Malraux (« tout est grâce », du moins l'art peut survivre au temps fini d'une vie humaine[3560]), où la littérature se fait expérience de la « communion des saints » et prend place dans la « douce pitié de Dieu »[3561].

Le Frantz lazaréen des *Séquestrés* serait davantage du côté de la Lazare du *Bleu du ciel*, avatar du personnage johannique ainsi que de l'auteur de *La Pesanteur et la Grâce*[3562]. Le roman de Bataille, écrit au milieu des années 1930 (achevé en 1935), publié en 1957, réutilise des aspects de *Jean 11* de façon détournée, *invertie* et *informe*. *Son* Lazare a la pâleur et l'odeur du mort, mais n'appelle pas la croyance en une histoire du salut (celle que convoque le Christ en affirmant : « Je suis la Résurrection et la vie », en 11, 24), plutôt le désir de la transgression (avec l'inceste et la nécrophilie[3563]).

Sartre a lu *Le Bleu du ciel* peu de temps après sa parution. L'absence d'idiosyncrasie que certains critiques ont notée dans les *Séquestrés* a peut-être à voir avec un usage dramatique de la notion problématique d'*informe*, en tout cas avec celle d'*impossible*. Le dramaturge constitue moins des types, selon les caractères d'un théâtre classique, que des figures possédées et débordées par l'Histoire. Un hétérogène complexe est à l'œuvre, qui travaille aussi à déconstruire la mémoire lazaréenne chez Frantz. Entre 1935 et 1959, les mouvements et désillusions historiques ont fait leur œuvre. Le nouveau Lazare qui sort du tombeau est comme le lézard de cette histoire dont les productions ont les contours de la destruction : « [alors que le Lazare de Jean] atteste qu'il y a un au-delà de la tombe, un outre-tombe, le Lazare [du monde concentrationnaire] est survivant et revenu de la mort, mais aussi avec la mort […] il suggère que la tombe a outrepassé ses limites, que la mort s'est étendue sur la vie ».[3564] Cette vérité se fait jour, que Frantz et son Père rejoignent à la fin du dernier acte.

La tombe qui hante Troppmann, personnage principal du *Bleu du ciel,* hante aussi Frantz. Des traits sont communs à une déconstruction et à une autre. Comme le ressuscité, comme le protagoniste du roman de Bataille, Frantz est entre deux femmes. Semblablement aux récits batailliens, il est aimé *anti-chrétiennement*. On ne suivra donc pas jusqu'au bout l'étude de Jean Lacroix qui décèle dans l'amour de Johanna pour son beau-frère l'une des voies de l'amour unissant la femme à son époux[3565]. Cet amour n'est pas pur, et, puisque le philosophe insiste justement sur le pluriel des « Séquestrés », il serait bon de rappeler que les amours séquestrées sont indémêlables, et qu'elles complexifient les rapports affectifs entre Johanna-Frantz-Leni-Werner.

[3560] On s'appuiera sur le chapitre 12 (« Lazare ou la vie depuis la mort ») de P. SIMON-NAHUM, *André Malraux. L'engagement politique au XX^e siècle*, *op.cit*., en particulier les p. 141-142.

[3561] J. CAYROL, *op.cit*., p. 229 et R. BARTHES, « La rature », postface citée, p. 240-241. Dans cette communauté, la souffrance est partagée, et chaque bien fait par chacun « devient le bien de tous par la Communion des Saints » (Voir M. SCHMAUS, *Traité de théologie dogmatique*, Madrid, 1962, Espasa-Calpe, §173, p. 569, à partir de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* de Pie XII).

[3562] Voir la notice du texte dans les *Romans et récits*, *op.cit*., p. 1039.

[3563] *Ibid*., p. 1044-1046. Nous nous référons à la fin de l'article de S. GALLARD, « Georges Bataille, Simone Weil et Lazare : une mystique de la décréation », *La Résurrection de Lazare*, *Graphè*, revue citée, p. 174.

[3564] J.-F. LOUETTE, « De l'art lazaréen », article cité, p. 33.

[3565] J. LACROIX, « *Les Séquestrés d'Altona* et le tragique moderne », article cité, p. 14-15. L'auteur présente Johanna comme une « messagère de salut », sauvée par Werner et par son amour pour Werner. Elle n'aime pas Frantz car elle aime profondément et fidèlement son mari. C'est pour cela, entre autres, qu'elle pourrait sauver son beau-frère, sa position d'extériorité faisant d'elle une figure particulière de jugement, ayant valeur de « Jugement Dernier ». J. Lacroix finit son analyse des relations entre Johanna et Frantz ainsi : « Elle le condamne sur son acte passé et se sauver en le perdant ».

En *Jean 11*, l'amour des liens qui unissent le frère à ses sœurs et à Jésus est souligné à plusieurs reprises. Dans le message envoyé : « Seigneur, celui que tu aimes est malade » (3) ; dans le sentiment du Christ rapporté par Jean : « Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare » (5) ; dans les frémissements, les pleurs et le trouble de Jésus devant la tristesse de Marie (33-35). Cet amour s'entend avec l'amour et la gloire du Père, auxquels renvoie le Fils dans sa prière (41-42). À l'inverse de cet amour chrétien, celui qui entoure Frantz est pervers et incestueux. Il tourne autour de l'un des grands secrets de la pièce : le désir du Père, inséparable d'un certain fantasme de parricide (deux envies satisfaites), double tabou de la prise incestueuse et du meurtre originel[3566]. Ainsi, Leni aime charnellement son frère, *par orgueil* — grand péché de la faute originelle[3567]. Si le Père aime son fils aîné, c'est perversement car narcissiquement et sadiquement : il y a de l'amour-propre dans cet amour, un amour vicié comme l'est celui du plaisir pris à la souffrance de Werner[3568]. Parallèlement, si Troppmann aime Lazare, c'est entre haine et dégoût, attrait pervers et fascination pour son apparence de cadavre.

Frantz, dont la maigreur est soulignée, n'est pas loin non plus du cadavre[3569]. Sartre prend soin de montrer, à travers lui, le désir d'un mal irrécupérable. Si Troppmann et Lazare sont, dans *Le Bleu du ciel*, des *Lazaréens anticipés*, Frantz est un lazaréen que rien ne va sauver, ni le Christ, ni, donc, le Père : « Sans salut? À la fois parce qu' [il] ne reçoit pas de salut, et qu'il n'apporte pas de salut »[3570]. Il s'agit là du Lazare démuni dont l'expérience n'est pas partageable ; c'est celle qui amène la Passion christique et la lamentation au Père (« Pourquoi m'as-tu abandonné? ») mais sans qu' advienne pour lui la gloire. Ici, le « Un et un font un » de la fin s'entend au sens de cette incommunicabilité de la mort vécue. C'est le survivant qui souffre de son expérience unique et silencieuse, incapable de comprendre et de raconter ce qui lui est arrivé.

À travers ce prisme, le personnage de Frantz intègre la communauté impossible des personnages beckettiens, personnages pour qui le salut n'existe pas, sans que son idée soit tout à fait morte:

> Vladimir — Je connais des gens pour qui le Salut n'existe pas, sans que son idée soit tout à plutôt que les autres?
> Estragon — Qui le croit?
> Vladimir — Mais tout le monde. On ne connaît que cette version-là.
> Estragon — Les gens sont des cons.[3571]

[3566] Cf. la définition que donne FREUD du tabou dans *Totem et Tabou*, traduction française de S. JANKÉLÉVITCH [1924], Paris, Payot, 1980, p. 44.

[3567] Voir les développements de Sartre en *IFI*, p. 254-258 : l'orgueil à l'origine du châtiment, mais surtout « la nomination inconsolée d'un châtiment originel » (p. 258), « ce vide lui-même conscient de soi et affirmant la supériorité radicale du négatif sur le positif, du Néant sur l'Être » (p. 254).

[3568] Cette « perversion », au sens d'une « père-version », pour gloser lacaniennement, fait l'objet de la remarquable thèse d'A. CHABOT, *Sartre et le Père* (qui a cependant choisi de ne pas intégrer cette figure synthétique et ambiguë du « Père » des *Séquestrés* à la « ronde des pères » de son corpus). Nous trouvons aussi chez F. JEANSON une fort utile synthèse sur la « question du père » chez Sartre : « Le rapport au Père, chez Sartre, ce sera le lieu de toutes les formes passives de l'aliénation. la conscience y sera victime de l'être-en-soi, de la contingence, du milieu familial et social, de l'histoire humaine comme de son propre passé ; elle y sera condamnée soit à de vaines révoltes, soit à la soumission, c'est-à-dire à l'inconsistance d'une image, rendue d'ailleurs plus ou moins indéchiffrable par la multiplicité des reflets qui la composeront. *S'en remettre au Père*, c'est se démettre, c'est renier sa propre liberté » (dans *Sartre devant Dieu*, *op.cit*., p. 82).

[3569] Frantz ressemble ainsi à ces « enfants de Düsseldorf » qui hantent encore Johanna. Dans son échange de la scène de l'acte III avec le Père, elle livre ce qu'elle appelle une « vérité d'en haut », à la fois souveraine, jugeante et difficilement accessible : « Ce sont des enfants abandonnés : ils meurent de faim dans un camp. Il faut qu'ils existent d'une manière ou d'une autre pour qu'ils me poursuivent au rez-de-chaussée. Hier soir, il s'en est fallu de peu que je ne demande à Werner si nous pourrions les sauver […]. Cela ne serait rien. Mais là-haut… ».

[3570] J.-F. LOUETTE, « De l'art lazaréen », article cité, p. 50.

[3571] S. BECKETT, *En attendant Godot*, Paris, Minuit, 1952, p. 15.

Les deux clochards en sont. Salut critiqué, mais pas oublié. Il meuble l'attente et la fait durer indéfiniment. Il s'intègre à une pluralité de voix informant le texte, sans qu'aucune d'elles ait valeur absolue de vérité :

> [Beckett] aurait dit, à propos de la scène d' *En attendant Godot* où sont convoqués le salut — ou la damnation — des deux larrons crucifiés aux côtés de Jésus : "Je ne défends aucune thèse. Ce qui m'intéresse, c'est la forme des idées. Il y a une merveilleuse phrase dans saint Augustin : "Pas de désespoir ; l'un des larrons fut sauvé. Pas présomption ; l'un des larrons fut damné". Cette phrase a une forme merveilleuse. C'est la forme qui compte".[3572]

α. 4. Frantz : un personnage beckettien?

Pas de salut dans le monde de Beckett? « Celui-ci exclut les zones respirables, agréables […]. Il est sans issue ni horizon, sans reste, sans espoir »[3573]. Le *pas* est un *plus* : il *n*'y en a *plus*. Comme chez Sartre, un salut *semble* congédié et, comme pour Sartre (voire plus explicitement), une formation chrétienne est à l'œuvre, qui sera suivie d'une déformation ou plutôt d'une *défiguration* et d'une *décréation*[3574].

En attendant Godot révèle l'écrivain irlandais à la littérature et au théâtre français au début de l'année 1953. Sartre parlera de cette pièce en des termes industrieusement employés : la plus grande pièce écrite depuis 1945, mais d'un expressionnisme trop éloigné du monde contemporain. Trop de Dante et de Pascal (version Fratellini…), trop peu de Brecht… La politique est étouffée par les voix d'une condition métaphysique omniprésente et pesante, Beckett prenant en charge, contrairement à la bonne conscience chrétienne, la réalité absolue de la souffrance humaine[3575].

Il n'empêche que Sartre emprunte à Beckett les moyens d'une langue singulière[3576], d'un christianisme dévoyé. Le thème de l'enfer, par exemple, confondu avec l'image du refuge. Dans les

---

[3572] Propos de S. BECKETT, repris par P. MÉLÈSE dans *Beckett*, Paris, Seghers, 1966, p. 124.

[3573] P. BERGOUNIOUX, « *Reptation* », *Objet Beckett,* catalogue d'exposition, Centre Georges Pompidou, Paris, Centre Pompidou : IMEC édition, 2007, p. 20.

[3574] J. ONIMUS, *Beckett*, Paris, Desclée de Brouwer, « Les écrivains devant Dieu », 1968, p. 19, sur l'éducation protestante, très puritaine, du jeune Samuel, p. 30 sur la satire religieuse dans les écrits beckettiens. On indiquera que le titre de la première nouvelle publiée de l'auteur est *Assumption*, où l'écriture de la petite mort est une manière de blasphème : Beckett se joue de Dieu et du salut. Sur les usages beckettiens de *La Bible*, cf. G. ERNST, « Bible », *Dictionnaire Beckett*, Paris, Honoré Champion, 2011 (p. 133-136) ; sur la pratique du blasphème et son caractère paradoxal, cf. Y. HOFFERT, « Blasphème », *Dictionnaire Beckett*, *op.cit*., p. 149-150). Sur la défiguration, en tant qu' « inlassable puissance de négativité au service de la création qui bouleverse les formes figées du sens et sans fin les ranime », cf. E. GROSSMAN, « Défiguration », *Dictionnaire Beckett*, *op.cit*., p. 295). Bruno CLÉMENT, rappelant l'opposition entre Beckett romancier et Sartre romancier, montre un discrédit du questionnement philosophique et théologique par le recours au trivial qui les use jusqu'à l'os, *Beckett*, Presses Universitaire de Vincennes, 2018, p. 60-61.

[3575] J. ONIMUS, *Beckett*, *op.cit*., p. 22. L'auteur insiste sur l'importance « mythique » de la figure du Christ chez Beckett. D'après le constat de cette souffrance, Beckett développe un pessimisme faisant partie de sa conception de l'artiste : « l'artiste est actif mais négativement. Il se retire de la nullité des phénomènes circonstanciels » (*Proust,* Chatto and Windus, 1931, p. 48). D'où la constitution d'une « "ontologie" du clochard » (J. ONIMUS, *Beckett*, *op.cit*., p. 54) et d'un « misérabilisme métaphysique » (p. 55). À partir de sa lecture de *Fin de partie,* J.-M. RABATÉ parle d'un « nihilisme […] salutaire » de Beckett (article « Adorno », *Dictionnaire Beckett*, *op.cit*.,p. 31). À la lecture d'un Beckett apparemment « dépolitisé », on peut opposer des interprétations politiques de Beckett. Jeanyves GUÉRIN revient sur *Un théâtre de situations* et renvoie, avec Sartre, aux clivages politiques suscités par une pièce comme *En attendant Godot* (la question du débat étant celle de Sartre : « ce théâtre est-il "accessible aux masses?" » [*TDS*, p. 83], citée par J. GUÉRIN dans « Lectures politiques d'*En attendant Godot* », *Registres*, n° 22, « Beckett au miroir des interprétations », printemps-été 2020, p. 42-55, p. 44 pour la citation).

[3576] Une langue qui a fait ses preuves à plusieurs reprises dans les *TM* où Beckett a publié notamment nouvelles et poèmes. Pour préciser le cadre de cette participation à la revue et de l'entourage sartrien-beauvoirien de Beckett, nous indiquons : l'introduction générale aux *Lettres III. 1957-1965* de S. BECKETT, Paris, Gallimard, traduit de l'anglais par G. KAHN, édition réalisée par G. CRAIG, M. DOW FEHSENFELD, D. GUNN, *et. al,* , 2016, p. 15 ; des lettres et documents joints de l'écrivain irlandais qui ont paru dans le même volume (notamment la lettre à Barbara BRAY, datée du 1er octobre 1960, p. 434-435 ; le document accompagnant l'échange avec J. FLETCHER, où Beckett rappelle qu'il connaissait Sartre en 1946 et a choisi de faire paraître *Suite* aux *TM* (p. 703) ; *Les Années Godot*. *Lettres II*.

Séquestrés, la maison est la prison infernale, elle qui est symbolique du foyer de la communauté chrétienne. On décèle en creux, dans l'image du refuge devenu un enfer, une désacralisation de la figure maternelle : pas une Vierge, ni le cœur toujours fertile de la naissance, mais la génitrice de la mort qui engendre des soldats (IV, 4), ou qui « accouch[e] à cheval sur une tombe » (image de Pozzo, dans *En attendant Godot*). Semblablement, dans cette présentation insolite de l'enfer, plusieurs éléments révèlent aussi l'ombre de l'Apocalypse : révélation folle de la fin, quand Hiroshima vient intégrer et souffler saint Jean. Chez Beckett, « le lieu domestique est converti en *no man's land* » — pays de la boue, enfer de la guerre dont les ornières rappellent les marais du Styx[3577]. La cloison, au lieu de marquer l'intimité heureuse de la cellule de prière (retour sur soi, présence à Dieu et en Dieu, tranquillité monacale), est de fermeture et d'ouverture sur un monde infernal : le délire intérieur, la famille de fous. Dans *Fin de partie*, Hamm se dit séparé de *l'autre enfer* par un mur aussi fin qu'une feuille de papier[3578].

D'un auteur à l'autre, on décèle un jeu similaire sur les différents sens du verbe « sauver ». Johanna parle à Leni de Werner qui l'aurait *sauvée* de sa folie (I, 2) — santé psychologique, raison retrouvée. La question posée au Père, dans la même scène, « Qu'avez-vous fait pour protéger votre fils? », rappelle au Paternel son devoir de protection. Le « Et qui sauvera l'Homme, Leni? » (II, 1), lancé par Frantz, possède cette connotation christique répétée dans le monologue final[3579]. Enfin, le verbe « sauver » s'entend aussi dans le sens d'un *fuir* et surtout d'un *se fuir* ; signification dramatique que côtoie l'usage à la fois ludique et métaphysique de l'expression « sauver la mise ». Dans *En attendant Godot*, le verbe s'emploie aussi dans

---

1941-1956, traduction française par A. TOPIA, Paris, Gallimard, 2015, lettre à A. USSHER, datée de 11 décembre 1946, Beckett y revient sur sa connaissance de Sartre (p. 141) ; une lettre à G. REAVEY, du 15 décembre 1946, où Beckett annonce qu'il va faire paraître 13 poèmes dans la revue les *TM* (p. 142) ; une lettre à S. DE BEAUVOIR, écrite le 25 juin 1951, où on apprend que Sartre et Beauvoir ont aimé *Molloy* et que Beckett s'est dit disposé à donner aux *TM* un extrait de *Malone meurt* et l'intégralité de la pièce *En attendant Godot* (p. 301).

[3577] Voir J.-P. SARRAZAC, *L'Avenir du drame*, Lausanne, Éditions de Laire, 1981, p. 70, cité par J.-F. LOUETTE, En attendant Godot *ou l'amitié cruelle*, Paris, Belin, Lettres, 2002, p. 31. On pourra inscrire ces remarques dans une histoire de la représentation littéraire de l'enfer, avec P. CAMPORESI, *L'Enfer et le Fantasme de l'hostie*, Paris, Hachette, « La force des idées », 1989, p. 112 en particulier. L'auteur insiste sur le dépouillement de l'exposition du monde infernal, lequel devient confondu avec le monde quotidien (dans une rupture assumée avec la tradition dantesque). Les « scénographies infernales » se font dans « un espace quelconque polyvalent » (par ex. une maison ou un terrain vague).

[3578] S. BECKETT, *Fin de partie*, Paris, Éd. de Minuit, 1957, p. 42. Sur cette indication, la structure d'entonnoir et de « piégeage » de la pièce, le « crépuscule indéfiniment suspendu » que Beckett peint d'une langue non signifiante, voir J. DANAN, « Beckett : *Fin de partie* », dans M. VINAVER, *Écriture dramatiques. Essai d'analyse de textes de théâtre*, Arles, Actes Sud, « Babel », 2003, p. 480-483.

[3579] Les connotations christiques et bibliques dans la pièce ont fait l'objet de plusieurs études. Nous pensons à M. FIELDS, « De *La Critique de la raison dialectique* aux *Séquestrés d'Altona* », *PMLA*, Cambridge University Press, décembre 1963, n° 5, volume 78, p. 622-630. Elle présente l'intrigue ainsi dans l'intro. : « [Dans les *SdA*] l'Histoire, dans sa marche inexorable, de Luther à Hitler, et pourquoi ne pas le dire, de la chute d'Adam et d'Ève jusqu'au trente-et-unième siècle [entre en scène] » (p.622) ; elle précise « Les réminiscences bibliques transforment peu à peu la pièce en une vaste parabole tragique où l'enfant prodigue qu'est l'homme entraîne son père à la mort » (p. 623). En outre, nous faisons référence à J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 329-332, qui présente Frantz en porte-croix, en Christ délirant sur « le thème classique de la folie de la croix » (p. 332). Ce tragique de la déraison, aux accents chrétiens, joue sur cette tension mise au jour par M. FOUCAULT dans sa préface à *Folie et Déraison* (*Dits et Écrits,* I, *op.cit*., p. 189-191) : « Interroger une [société] sur ses expériences-limite, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement […] se trouvant confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique » (structure tragique produite par l'Histoire, intégrée à l'Histoire, chez Sartre — elle n'est pas un « sommeil » ou une « nuit » qui ignore la « mise en question de l'être et de la limite », mais ce par rapport à quoi cette question se pose et les accuse). Avec sa création d'une pièce dialectique, d'une tragédie à spirale, Sartre déjoue une critique : celle d'avoir assuré, avec la dialectique, « le dernier refuge » de l'ordre rationnel […] » (avec elle « on pou[rr]ait sauver le règne de la contradiction rationnelle […] [selon] [une] conception de l'histoire organisée sur le modèle du récit comme grande suite d'événements pris dans une hiérarchie de détermination ») — voir M. FOUCAULT, « Nietzsche, Freud, Marx », *Dits et Écrits*, I, *op.cit*., p. 614.

plusieurs directions. Il est question de s'enfuir, d'espérer être sauvé, de se trouver sur une Terre promise ou un paradis, et de trouver un salut en trouvant un répit[3580].

Mais ce désir des personnages ne résiste pas à l'épreuve de la guerre. La famille Gerlach est la victime d'une industrie de guerre et d'une collaboration avec le III^e^ Reich dont elle est *en grande partie* responsable. Le drame (séquestré) de chacun est lié à ce moment de l'Histoire. Dans la pièce de Beckett, l'inscription de la guerre se fait voir par touches plurielles et discrètes. Comme l'indique Jean-François Louette, le monologue de Lucky est une exposition de « *l'enfer dans les nuées* », révélant la perspective finale de la bombe atomique. Le monologue, entendu à la radio dès 1952, exhibe le paysage d'une France en ruines[3581]. Les mots de Lucky font retentir « une contre-Genèse, l'histoire du chaos qui gagne, depuis la création par un Dieu apathique jusqu'à la pétrification finale de l'humanité »[3582]. Les syntagmes de Frantz fantasment une Allemagne à l'agonie, dans une révélation folle qui va de pair avec l'imaginaire d'une liquéfaction et d'une explosion du monde des hommes[3583].

Dans cette littérature apocalyptique post-1945, littérature aux dimensions post-modernes[3584], des souvenirs évangéliques sont détournés. Les *larrons*, le *Sauvé* et le *Sauveur* renvoient au Christ à l'acte I d'*En attendant Godot :* « La Passion, privée [ici] de sa signification religieuse, résume […] symboliquement et tragiquement toute l'absurdité et l'injustice de la terre : "toute ma vie, dira Estragon, je me suis comparé à lui". »[3585] Christ encore dans la structure *en croix* de la pièce, et cette phrase métonymique : « À chacun sa petite croix ». Entre *Le Livre de Job*, *Marc 8* et *Jean 15*, Beckett réalise « à la fois une répétition dérisoire de la Passion du Christ et une liquidation de l'eschatologie chrétienne »[3586]. Souvenons-nous que l'eschatologie concerne les fins dernières, les discours sur la fin des temps, la fin de l'Histoire :

> Selon le christianisme, le temps fait sens, il est orienté vers une signification, toute l'Histoire tend vers la fin des temps, le Jugement Dernier, qui verra chacun rétribué par Dieu selon ses mérites, les méchants damnés et les bons sauvés. C'est bien le salut qui est espéré : "Vladimir. — C'est Godot, enfin! Enfin! […] Nous sommes sauvés" (p. 104). Le christianisme suppose donc une entière confiance dans un temps linéarisé, conduisant au Salut ; il rejette toute idée de temps cyclique ou de temps immobile. Or la pièce de Beckett est construite sur la mise en cause du temps linéarisé, eschatologique (l'attente de Godot).[3587]

Les Séquestés d'Altona esquisse et annule aussi une possibilité de salut. Le temps de la maison est un temps qui demeure, temps emprisonné dans un cadre cérémonial. Par exemple, la première scène est

---

[3580] J.-F. LOUETTE, « Beckett et Sartre : vers un théâtre lazaréen », article cité, p. 102.
[3581] F. NOUDELMANN, « Écoutez la musique de Samuel Beckett. "Chut!", dans *Samuel Beckett et la culture française,* sous la direction de Y. MÉVEL, Paris, Lettres Modernes Minard, « Carrefour des Lettres Modernes », p. 333-334. À lire avec R. RICHARD, « Théâtre radiophonique ou audiodramaturgie », *Le Théâtre contemporain*, déjà cité, p. 213-215.
[3582] J.-F. LOUETTE, En attendant Godot *ou l'amitié cruelle*, *op.cit*., p. 27.
[3583] « Ce siècle est une femme, il accouche, condamnerez-vous votre mère? Hé? Répondez donc! (*Un temps.*) […] Peut-être n'y aura-t-il plus de siècles après le nôtre. Peut-être qu'une bombe aura soufflé les lumières. » (V, 4).
[3584] Selon cette définition du post-moderne par J.-F. LYOTARD : « Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même ; ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d'un goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible ; ce qui s'enquiert de présentations nouvelles, non pas pour en jouir, mais pour mieux faire sentir ce qu'il y a de l'imprésentable » (*Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986, p. 32-33).
[3585] J. ONIMUS, *Beckett*, *op.cit*., p. 22.
[3586] J.-F. LOUETTE, En attendant Godot *ou l'amitié cruelle*, *op.cit*, p. 48.
[3587] *Ibid*., p. 47-48.

marquée par la symbolique de « la grosse pendule allemande sonn[ant] trois coups ». Les trois coups pour la Trinité, ce moyen nécessaire pour empêcher l'entrée du diable, croisent les trois unités théâtrales, signes que le temps des *Séquestrés* est aussi déterminé par l'unité d'un péril au sein d'un même lieu. Nous comprenons, par les bouches de Werner et de Johanna, que cette temporalité ne relève pas du hasard, mais d'une croyance et d'une habitude militaires, dont la rupture est tout à fait stratégique : « Johanna — Pourquoi se donner tant de peine? Leni — Pour nous laisser le temps d'avoir peur » (I, 1). L'attente inquiète est déjà le signe d'une temporalité qui va aller d'inertie (poids de l'habitude : « Le vieil Hindenburg y a cru cinquante ans de sa vie ») en déraillement (« Frantz — *De Profundis Clamavi*. D.P. C. […] Pendant ce temps, le siècle cavale […]. Ce soir, il y aurait du sang », II, 1). Pas de synthèse réconciliatrice ici, mais une dialectique décapitée, vouée à reproduire ses contradictions.

Dialectique coupée, dialectique de la spirale[3588], dont l'image de la bande du magnétophone est symbolique. En 1959 (année de la première représentation des *Séquestrés*, au Théâtre de la Renaissance), Beckett écrit *La Dernière bande*. Le même dispositif est utilisé dans les deux pièces : un magnéto, diffusant des enregistrements. Pour Krapp, l'instrument a une fonction de dédoublement, posant la question de sa propre identité, et reprenant, potentiellement à l'infini, cette question : « comment finir? ». Pour Frantz, l'enregistrement fonctionne comme celui d'une analyse. Cela pourrait être le condensé d'une séance et une forme de procès de la cérémonie psychanalytique (laquelle n'est pas éloignée non plus d'une messe)[3589].

En tout cas, les mots ne sont pas employés comme des signes. Ils ne visent surtout pas ce que Sartre a pu lire dans *Molloy* et dans *L'Innommable :* « une jubilation intime […] une solitude où le désespoir devient délice et la haine raison de vivre […] un absolu […] cherch[é] dans la plus opaque ténèbre, sans rameau d'or, c'est-à-dire sans espérance et sans charité. »[3590] Le rapport aux mots est de plaisir paradoxal dans le détournement (ou l'épuisement) du langage de « la tribu » des hommes : « M'avoir collé un langage dont ils s'imaginent que je ne pourrai jamais me servir sans m'avouer de leur tribu, la belle astuce. Je vais le leur arranger, leur charabia. »[3591] Frantz *s'arrange* aussi d'une langue qu'il détourne ; il *arrange* les outils linguistiques en en faisant des pièges fascinants. Les mots, à l'image de la chambre, forment une forteresse et un faisceau protecteur, même ceux qui semblent les plus menaçants : le *Temps*, à majuscule, décrit comme

---

[3588] Entretien avec M. CHAPSAL, du 10 septembre 1959, déjà cité, p. 1011.

[3589] Anticipation, ici, du procès de « L'homme au magnétophone » (à propos de l'échange conflictuel entre J.-J. Abrahams et son psychiatre Jean-Louis van Nypelseer, en 1967). Au médecin qui refuse l'enregistrement, le patient affirme « commencer le procès de l'analyse ». Sartre fera publier le contenu de l'échange enregistré dans les *TM*, en 1969. Ici, la situation d'échange entre les personnages, en particulier entre Frantz et Johanna, intègre la critique sartrienne d'une thérapie qui n'en est pas vraiment une : celle-ci maintient les consciences dans l'illusion d'une instance indépendante ; elle se donne des garanties par des rituels imposés ; elle conçoit la folie comme un objet. Si Lacan, dans son *Séminaire VI*, rappelle l'affinité entre le théâtre et « la messe » (Paris, La Martinière, 2013, p. 261), Sartre présente ici la folie qui se met en scène avec le même goût de cérémonial que celui du rituel religieux et du théâtre de l'analyse. Sur cette mise en scène d'une « psychose hallucinatoire chronique », lisant la pièce sous l'angle de *L'Imaginaire* ainsi que sous celui des lectures pour le *Scénario Freud* (Sartre y travaille au moment où il écrit les *SdA*) voir R. GOLDTHORPE, « *Les Séquestrés d'Altona* : imagination and illusion » (dans *Sartre : literature and theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984), et J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 308-313).

[3590] J. ONIMUS, *Beckett*, *op.cit*., p. 64-65.

[3591] S. BECKETT, *L'Innommable*, *op.cit*., p. 63.

une *bête* (IV, 2) ; le *Siècle*, au *S* capital (II, 1) ; les *Décapodes* (II, 1). Ces mots donnent l'image ; ils sont, comme les pancartes « *Don't Disturb* » et « Il est défendu d'avoir peur »[3592], à savoir les paliers d'une Passion imaginaire, de l'impossible et désirable solitude insulaire.

L'arrangement signifie également le choix de l'irréalité. Opération de montage cinématographique, production de l'œuvre d'un salut illusoire :

> Jean-Jacques Roubine […] a montré comment la chambre de Frantz, à la fenêtre murée, pouvait apparaître comme un studio de tournage, où s'élabore un film inachevable ; Frantz y transforme sa vie en un mélange de réel et de fiction, en une autobiographie cinématographique […]. La fonction de ce "cinéma" […] est double : en (se) créant une vie substitutive, annuler le présent insupportable, irréaliser le temps (et le crime passé), le réorganiser, le rendre réversible ; il s'agirait aussi de se ménager un espace qui échappe à la Loi du Père, celle du réel, de la Faute […].[3593]

Monter, *arranger*, pour *s'arranger* d'une image, fut-elle fausse ou vraie-fausse, afin d'épuiser le réel et, par chance, de le faire s'évanouir et mourir. Cela se retrouve chez Beckett, où l'épuisement de la langue usuelle marque un repli et un pli pris pour le désir du *rien qu'une image* : langue non référentielle d'une image qui « finit vite et se dissipe, parce qu'elle est elle-même le moyen d'en finir. Elle capte tout le possible pour le faire sauter »[3594]. *Arrangement par explosion* : celui qui fait sauter est celui-là qui jouit de cet usage des mots. Ils forment alors un langage opaque et sont

> des baumes, des sauveurs ; [véhicules de répétition et de cérémonie par lesquels le personnage] se parle à lui-même afin d'assourdir la rumeur de l'océan, [la rumeur du monde], afin de ne plus entendre les autres voix, les voix qui inquiètent et déroutent. [Ces] mots empêchent de réfléchir […] [Frantz s'installe,] Lucky de même [,] dans son galimatias métaphysique, Estragon et Vladimir chacun à sa façon : on se construit un édifice verbal où l'on circule à l'aise, une réalité […] mensongère qui remplace fort heureusement l'authentique. Le verbiage […] empêche de plonger dans "la nuit des grands fonds" [*En attendant Godot*, p. 135] ; il […] protège des maléfices du silence […] "nous sommes intarissables" — "C'est pour ne pas penser", répond Estragon.[3595]

Dans le même temps, l'image a un autre côté. Elle s'intègre au dispositif d'une machine à parler non arrêtable. Même mort, Frantz est pris dans un flot de paroles : le magnéto poursuit le monologue susceptible d'être multiplié de manière illimitée. Alors, le personnage devient le séquestré de cet usage des mots : « Il lui *faut* parler et ce soliloque indéfini ressemble à un châtiment infernal »[3596]. La mort ne semble pas suffisante, d'autant moins suffisante que le « futur est aux abonnés absents » puisque « le trentième [siècle] ne répond plus ». Il y a de la folie dans cette expérience du langage inscrite sur le magnéto : l'objet technique « parachève l'expérience de la solitude qui déchire la vie et la voix humaines. […] c'est aussi cela la folie : "notre solitude poussée jusqu'à la Passion". »[3597] On a un renversement de cette structure de l'acte que Sartre

---

[3592] Indications scénique qui ouvrent l'acte II.

[3593] J.-F. LOUETTE, « Notice » des *SdA*, p. 1516. Analogie flaubertienne : Frantz, comme Gustave, vit cette « horreur la plus concrète […] [:] : la nécessité pour l'homme d'être fils de l'homme, de naître avec un passé déjà constitué, avec un futur hypothéqué; d'apparaître dans le monde comme un ensemble de moyens agencés » (*IFI*, p. 284).

[3594] G. DELEUZE, « L'Épuisé », *Quad et autres pièces pour la télévision* suivi de *L'Épuisé*, Paris, Éd. de Minuit, 1999, p. 77.

[3595] J. ONIMUS, *Beckett*, *op.cit*., p. 67.

[3596] *Ibid*., p. 69. Voir aussi M.-C. HUBERT, *op.cit*., p. 276-277 sur le monologue chez Beckett (dans la solitude duquel les personnages sont enfermés : « triomphe [ici] de l'instinct de mort ») ; ainsi que S. CLÉMENT, *Écritures avides. Samuel Beckett, Louis-René des Forêts, Thomas Bernhard*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 17 : avidité de la parole qui peut exprimer *la voie du négatif* et se présenter comme *une parole à vide*.

[3597] J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », article cité, p. 325 (est cité le *SG*, p. 661).

met en image ainsi dans « Des rats et des hommes » : « une impulsion véritable […] [un ravage] [qui] sor[t] par les mains s'achève au-dehors par cet holocauste d'objets qu'on appelle un *acte* »[3598]. Ici, c'est l'objet qui signifie le ravage de l'humain coulé dans les maux de l'Histoire. La folie de cet holocauste renversé (holocauste d'hommes, non d'objets), fait signe vers ce que Bataille écrivait dans « À propos de récits d'habitants d'Hiroshima » : risquer la déraison, c'est vivre « à hauteur d'Hiroshima », c'est-à-dire à la hauteur de l'impossible démesure que ce nouveau champ apocalyptique ouvre[3599].

L'enregistrement est *de mort* ; il a également une valeur testamentaire[3600]. La fin est signifiée, mais cette fin est problématique : elle est reprise, comme une fatalité soumise à la répétition — Leni prend la place de Frantz dans la chambre-tombeau[3601]. Dans les deux cas, le magnétophone est moins transcription mémorielle, à valeur évangélique de vérité, que symbole d'un impossible salut. La vérité n'advient pas, la responsabilité apparente de la fin « suscit[e] les marques de la folie »[3602], le dernier mot souligne l'idée d'une incommunicabilité indépassable , « la tragédie de l'impossible réciprocité »[3603] ; les morts au final ne sont pas délivrés puisque la délivrance n'a de sens qu'au sein d'une existence. On peut, à la rigueur, parler d'une délivrance *fantasmée*, mais à appréhender surtout de façon critique, avec toute la charge de tension et d'insatisfaction du fantasme… Si, dans tout fantasme, on trouverait la nostalgie d'un être-fœtal, la réalité n'est pas là, et le fantasme fonctionne aussi bien comme le parasite de la raison que comme l'expression d'une aliénation, aux autres, d'abord, aux objets, ensuite. Le magnétophone s'inscrit dans ce registre du fantasme, chez Sartre et chez Beckett[3604]. Registre du fantasme dont la voix sort de la nuit, pour y retomber de plus belle[3605].

[3598] « Des rats et des hommes », *SIV*, p. 77.

[3599] G. BATAILLE, *OCII*, p. 173. Voir L. CROIX, « DE LA JOIE DEVANT LA MORT À UNE PÈRE-VERSION DE LA CULPABILITÉ », ERES, « Figures de la psychanalyse », avril 2011, p. 197-206.

[3600] J.-F. LOUETTE, « Notice » des *SdA*, p. 1517 : « *Les Séquestrés* ressortit au "théâtre-testament", celui qui procède d' "une attitude nettement rétrospective, quasi posthume, devant la vie et les conflits qu'elle engendre" [J.-P. SARRAZAC, *op.cit*., p 119-120].

[3601] J. LACROIX utilise l'image du tombeau dans son article, déjà cité, p. 15.

[3602] J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », article cité, p. 305.

[3603] *Ibid*., p. 322, citant « L'homme au magnétophone », p. 333.

[3604] Dans les *Séquestrés*, un intertexte important est l'*Introduction à la psychanalyse*. Rappelons ce passage des *Cinq psychanalyses* : « la naissance est presque toujours représentée par une action dont l'*eau* est le principal facteur ». Voici l'interprétation qu'en propose J.-F. LOUETTE dans l'article cité *supra* : Difficile […] de ne pas interpréter la double noyade du père et du fils comme le fantasme d'une seconde naissance, qui serait simultanée à la rencontre, à la fois sexuelle et enfin apaisée, entre Frantz et son père, ainsi qu'aux retrouvailles avec la mère » (p. 319). On peut y lire un détournement de ce passage de *Job* 1, 20-21 : « Alors Job se leva, déchira son manteau […] il tombe à terre, puis se prosterna, et dit : "Nu je suis sorti du ventre de ma mère, et nu j'y retournerai" » (pour un commentaire, cf. *L'Ancien Testament commenté*. *Job,* par Thomas KRÜGER, *op.cit*., p. 19-20). Dans *Cendres* (traduction d'*Embers*, « embruns »), pièce radiophonique de BECKETT, le personnage d'Henry entend les bruits de « l'autre côté » de son père ressuscité (pièce publiée avec *La Dernière bande*, *op.cit*., p. 67 : « Tu étais passé de l'autre côté? [Un temps] Père! [Un temps] Faut croire. [Un temps] »). Sur le thème de la résurrection du père dans le dialogue entre Henry et Ada, voir C. NAUGRETTE, *Samuel Beckett*, Lausanne, Ides et Calendes, « Le théâtre de », 2017, p. 15. Notons qu'avec son approche « symbolique » de la mère, Sartre n'est pas « tombé dans le même panneau » que Freud (selon le reproche qu'adresse à ce dernier J. DERRIDA dans « Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut », *Cahiers Intersignes*, n° 13, Paris, L'aube, et Casablanca, Éditions Toukbal, automne 1998, p. 237 : Au fond, il n'y a pas de mère naturelle, de mère génétique [de mère appropriable], et Freud est […] "tombé dans le panneau" […] on sait immédiatement [chez lui] qui est la mère […]. Mais la mère est au fond toujours symbolique, toujours de quelque façon une mère "porteuse", "*surrogate mother"* »).

[3605] Voir, sur le format « radiophonique » de cette écriture, S. BECKETT, entretien avec P.-L. MIGNON pour L'Avant-scène, n° 313 : « la parole sort du noir… ». Sur la voix comme véhicule de fantasmes, J.-P. MARTIN, *La Bande sonore*, *op.cit*., p. 14.

Sur le magnéto, les personnages ne trouvent pas plus la trace de leur mémoire que le signe de leur personnalité susceptible d'être sauvée. La voix de Frantz est celle d' « un personnage qui s'est suicidé et qui dresse une sorte de bilan du siècle et de ses désastres ». Celle de Krapp produit

> une confusion des temps […] [répondant à] une compulsion masturbatoire où l'enregistrement s'exerce de manière intransitive […]. Le magnétophone est devenu un personnage, un sujet fantomatique, diffusant une voix morte.[3606] La mémoire […] ne "communique" pas […] le Krapp de la *Dernière Bande*, vainement penché sur un passé qu'il ne comprend plus et dont il ne peut que rire, est une sinistre caricature du Temps Retrouvé.[3607] […] cette "langue des voix" […] consiste *à faire une image* […]. Faire une image, donc : désobscurcir […] mais pour *faire apparaître les limites immanentes* au langage, à la pensée et, […] au corps lui-même […]. L'acte d'image, en ceci, suppose de "renoncer à tout ordre de préférence et à toute signification de but, à toute signification [tout court]".[3608]

Le défi est lancé à la Providence par le recours à un bestiaire spécifique : aboiements de chien, figure de crabe[3609]. Insulte à la prière et au divin, qui interroge les limites de l'humain et qui montre les limites d'un humanisme chrétien — pas de choix naïf d'une posture humaniste qui ne serait que symptomatique d' « un repentir bien tardif »[3610]. D'où l'attaque à ce cœur sacramental qu'est l'eucharistie dans les *Séquestrés* : le vin transformé en champagne, l'hostie en gâteau, dans une messe noire, rose ou argentée[3611]; et dans *Molloy*, une question sur la possibilité de communier dans une transsubstantiation sous forme de fût de bière[3612], et un détournement du « Notre Père » : « Dieu qui n'êtes pas plus au ciel que sur la terre et dans les enfers, je ne veux ni ne désire que votre nom soit sanctifié »[3613]. D'où la fin qui congédie l'image d'un paradis ou d'une Terre promise dans un ciel d'eau, une mer céleste : mort par noyade dans l'eau de l'Elbe ; naufrage

---

[3606] F. NOUDELMANN, « Écouter la musique de Samuel Beckett », article cité, p. 334-335 (pour les deux citations).
[3607] J. ONIMUS, *Beckett, op.cit*., p. 26.
[3608] G. DIDI-HUBERMAN, « Q comme Quad », *Objet Beckett, op.cit*., p. 116-117, citant G. DELEUZE, « L'Épuisé », *op.cit.,* p. 59.
[3609] Voir aussi la chanson du « chien qui vient dans l'office », *L'Innommable*, Paris, Éd. de Minuit, 1953, p. 153. Dans son étude sur « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », J.-F. LOUETTE pense le bestiaire de la pièce de 1959 avec « le cruel bestiaire de la Renaissance », servant à imager les « métamorphoses du mal » (lecture appuyée sur *L'Histoire de la folie* de M. FOUCAULT, cité ici, p. 168), nous nous reportons à la page 335 de son analyse. Sur les métamorphoses animales et la référence suggérée à *La Métamorphose* de Kafka, nous indiquons la « Notice » du texte, p. 1516-1517.
[3610] J.-F. LOUETTE, En attendant Godot *ou l'amitié cruelle*, *op.cit*., p. 37. À lire avec le texte de Beckett sur la peinture des Van Velde, « ["Humain"] un vocable, et sans doute un concept aussi, qu'on réserve pour les temps des grands massacres », cité par B. CLÉMENT, *Beckett*, *op.cit*., p. 173, avec ces commentaires : il faut faire le deuil des valeurs humaines pour « congédier » l'humain ; « c'est au nom de l'humain […] qu'est menée cette charge antihumaniste ».
[3611] En tout cas, une messe pervertie par le désir de la destruction, par l'inceste et par le capital (voir J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », texte cité p. 330 et, sur le dernier point, M. CONTAT, *Explication des* Séquestrés, Paris, Minard, Lettres Modernes, 1968, p. 55-58). Voir la fin de notre partie I sur les « voies parodiques » dans la pièce.
[3612] S. BECKETT, *Molloy*, Paris, Éditions de Minuit, 1951, p. 150. Les deux auteurs savent l'importance de ce sacrement, notamment chez Thomas d'Aquin, lequel affirme, dans son *Catéchisme de l'Église catholique* (§1210-1211) : « Tous les autres sacrements sont ordonnés à celui-ci (l'eucharistie) comme à leur fin ».
[3613] *Ibid*., p. 259.

en vue pour des personnages qui vont en mer dans des barques trouées ou des radeaux sans voile, sans rame[3614]. Pas de planche de salut…[3615] : « aucun secours »[3616].

En abrégé, il y a du Beckett dans les *Séquestrés*. Il faudrait développer davantage pour dévoiler l'étendue des signes d'influence et de connivence. La prétention n'est pas celle de l'exhaustivité, mais du dévoilement d'un certain type de théâtre, permettant de voir Sartre aussi sous la lumière d'une anthropologie négative et d'un anti-christianisme dramatique[3617].

Du coup, mauvaise foi de celui qui affirmera, un an après la première des *Séquestrés*, l'insuffisance de la présence *concrète* des personnages beckettiens? Sartre reconnaîtra en effet à Beckett un certain pessimisme peccamineux, marqué par le dogme du péché originel comme cette souillure universelle et ineffaçable de l'humanité[3618]. Mais Frantz est lui aussi sali par un péché : celui que Sartre appelle un mal « inacceptable »[3619], et qui semble inséparable de la dialectique historique. Reste que ce mal n'est pas tant un péché (mal religieux) qu'une faute (mal moral) qui trouve son origine dans le processus par lequel les productions humaines, aux prises avec la nature et avec le monde, se retournent contre ceux qui les ont produites (« frais de l'action », pratico-inerte). Ces contre-finalités ressortent des écritures plurielles du mal dans la pièce, et ressortissent elles-mêmes au mal tel que Sartre le conçoit dans la dernière moitié de la décennie 1950[3620].

β. Des écritures du mal

« Nous voici arrivés au lieu où je t'ai dit / Que tu verrais la race douloureuse / De ceux qui ont perdu la raison »[3621].

« Le Mal se présente d'abord comme une difficulté, comme une épreuve, comme une tentation, puis se révèle comme une habitude, comme une servitude, comme une nécessité, comme une tare »[3622].

[3614] J. ONIMUS, *Beckett*, *op.cit*., p. 59, conclut ainsi son analyse : « La vie [chez Beckett] n'est jamais qu'un long naufrage ; la question est de savoir si l'on tient à le prolonger ou s'il vaut mieux en précipiter la fin ». Voir l'article « Barque » dans le *Dictionnaire Beckett*, *op.cit*., par Y. HOFFERT, p. 94-96. Le véhicule, de manière analogue chez Sartre, figure aussi la solitude et l'isolement, l'instabilité vécue à deux, comme indice de l'impossibilité de coexister parfaitement avec l'autre (et avec soi). L'image est également symbolique d'une liberté sans cesse menacée, soumise aux mouvements de la fortune et à l'extrême limite de la mort. Ainsi, la barque, tout comme la Porsche, forment une rencontre ambivalente, « rencontre entre la matrice et le tombeau » (p. 96).

[3615] Un article de Brecht sur « Dieu » peut être cité ici : « Cherchant des yeux une planche, non pour [s'aider à nager] — il voulait simplement avoir une chose à entraîner dans sa noyade — il rencontra les idées qui gravitaient autour de Dieu » (B. BRECHT, « Extraits des Carnets », *Écrits sur la politique et la société* [1967], texte traduit par P. DEHEM et Ph. IVERNEL, Paris, L'Arche, « Le sens de la marche », 1970, p. 10).

[3616] *Ibid*., article « Aucun secours », p. 14 : « Dieu n'existe pas […] un homme qui, tout seul sur une île, se fait émeutier, ne peut être qu'un fou ».

[3617] Ce « pessimisme » que Sartre critique par ailleurs chez Beckett.

[3618] À Charles Juliet qui lui avait posé la question : « Êtes-vous parvenu à vous débarrasser de l'influence de la religion ? », Beckett avait répondu (en 1977) : « Dans mon comportement extérieur, sans doute… Mais pour le reste… » (Ch. JULIET, *Rencontre avec Samuel Beckett*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1986, p. 50, cité par É. BENOIT, « Beckett et les hantises d'une transcendance impossible », *Littératures*, n° 78, 2018, 179-197, 179 pour la citation ; l'article, consulté le 9 juillet 2020, est disponible en version numérique ici : https://journals.openedition.org/litteratures/1889).

[3619] Voir l'entretien avec M. CHAPSAL sur les *Séquestrés* : « [J'ai voulu donner, avec cette pièce] [l]e sentiment de l'ambiguïté de notre temps. La morale, la politique, plus rien n'est simple. Il y a cependant des actes inacceptables ».

[3620] Cette approche a été préparée par les développements autour des *CpM*, par exemple ceux de *VE*, où Sartre présente le mal comme l'élément d'une « possibilité double » venant dans l'Histoire avec le « surgissement de l'homme » (*VE*, p. 59).

[3621] Ce sont les mots inscrits sur la porte de l'enfer chez Dante.

[3622] M. JOUHANDEAU, *De l'abjection*, Paris, Gallimard, 2006, p. 188.

Le mal : un penchant universel de l'humanité, analogue au *fait de la raison*, ou bien la fin d'une dynamique historique processuelle? Une souffrance localisable et objectivable, ou bien un *étrange objet*, une *contradiction pure* et vivante, dont on ne saurait faire le tour[3623] ? La pièce de 1959 signifie la perturbation des représentations axiologiques par l'Histoire. Tandis qu'une époque peut clarifier les images associées au bien et au mal (le conflit mondial, le moment de la Résistance), un autre peut les brouiller au point de les faire passer les unes dans les autres.

Le mal : ce qu'on ne saurait d'abord atteindre que par la voie du mythe, ou par celle de l'énigme. Aussi l'addition ésotérique du monologue de l'acte V, « Un et un font un, voilà notre mystère », a-t-elle une utilité précieuse[3624]. Elle révèle de manière active les limites du discours rationnel. En effet, l'addition des derniers mots n'a rien d'une opération aussi évidente que « $2+2=4$ ». Elle sert plutôt d'outil de destruction. L'évidence et la démonstration sont mises en pièces. Le nombre « un » semble laissé intact par le truquage d'une division ou d'une multiplication cachée. Dernière trace d'une rationalité indélogeable? Non pas, car il est déplacé sur un *autre* plan. *Autre* au sens de l'altérité radicale : c'est au niveau de l'illogisme et de l'absurde, d'une raison décapitée, et d'une dialectique acéphale[3625], que « un et un font un » et non « deux ». Il faut insister sur cela : le détour par l'irrationnel est le palier inévitable pour approcher au plus près l'anthropologie sombre que commande l'époque, laquelle exprime avec éclat et épaisseur la *face d'ombre* de l'être-dans-le-monde[3626].

β.1. L'inexplicable mal

« Puisque ces mystères nous dépassent, feignons d'en être l'organisateur »[3627]

Le personnage de Frantz parle de *mystère*, mais Sartre s'est défendu d'avoir voulu rédiger *un* mystère[3628]. Le motif moyenâgeux de la Passion christique, dans ses représentations les plus brutes (traditionnelles, violentes), n'est apparemment pas à l'œuvre ici. C'est surtout le siècle, tel qu'il s'est fait à partir des maux pluriels des années 1939-45, qui est exhibé. Par ailleurs, Sartre dit avoir refusé les codes du drame bourgeois, son objectif étant de maintenir actifs les contradictions et les problèmes du temps

[3623] *SG*, p. 36 : dans la prétention à cerner le mal, « on se per[d] dans le labyrinthe des apories et des antinomies ».
[3624] *SdA*, p. 993.
[3625] Voir *IFI*, p. 648 et *MP*, p. 1106. Sartre en fait des instruments d'écriture, ici et dans *Les Mots* éminemment (J.-F. LOUETTE, *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 138).
[3626] Nous avons déjà employé cette image sartrienne du *Mallarmé* (*Mal*., p. 89).
[3627] J. COCTEAU, *Les Mariés de la Tour-Eiffel*, cité par Sartre dans *Mallarmé*, p. 30.
[3628] La définition qu'en donne *Le Robert* est la suivante : « Au Moyen Âge, genre théâtral qui mettait en scène des sujets religieux ». On pense ici à plusieurs exemples de « Passion » : par exemple la *Passion d'Auvergne* (1477), ou encore *Mistere du Vieil Testament* (1500). La définition du *Robert* est critiquable. Charles Mazouer insiste sur le fait que les mystères étaient aussi « des jeux ineptes et profanes » (il cite Érasme) : « [leurs] images théâtrales paraissaient davantage profanes que religieuses » (Ch. MAZOUER, *Le Théâtre français de la Renaissance,* Paris, Honoré Champion, 2002, p. 27, sur la tradition des mystères parmi les genres médiévaux). G.A. RUNNALLS montre par exemple que le mystère peut être défini « sans aucune allusion à la religion », avec des scènes profanes et dans une tonalité qui n'est pas étrangère à la vulgarité et à la scatologie (voir ses *Études sur les mystères,* Paris, Honoré Champion, 1998, p. 15, 26 et 27). Il en propose une définition plus « historique », relative à ce qui « faisait autorité historique » au M.-Â : « Les mystères peuvent être définis comme des drames "historiques", en ce sens qu'ils visent à mettre en scène des événements et des personnages perçus par le public médiéval comme ayant été réels. En l'occurrence, leurs sujets sont presque tous tirés de l'histoire — de la Bible (Ancien et Nouveau Testament), des vies des saints, des miracles de la Vierge Marie, etc. » (G. A. RUNNALLS, *Les Mystères français imprimés*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 12). Quand Sartre parle du genre des « mystères », il fait référence à un drame religieux reprenant des épisodes de la Passion ou des martyres des saints sous forme de tableaux.

historique[3629]. Mais le réalisme critique n'est pas étranger au mystère. Par cette voie, les difficultés des personnages s'inscrivent dans notre propre histoire : elles sont aussi les nôtres.

De là, une difficulté de la démarche sartrienne : faire passer le message posthume de F. von Gerlach de l'échelle du drame personnel à celle d'une situation à caractère universel, justement par le recours au mythe[3630]. Il y a bien du mystère dans cette transition, un mystère qui n'est pas étranger à la manière dont Sartre conçoit le mal dans les années 1950. *Face d'ombre* de l'existence, « infracassable noyau de nuit », ou encore, détour par Leiris :

> Le mystère — si l'on veut à tout prix, pour les besoins du discours, donner une figure à ce qui, par définition, n'en a pas — peut être représenté comme une marge, une frange qui cerne l'objet, l'isolant en même temps qu'elle souligne sa présence, le masquant en même temps qu'elle le qualifie, l'insérant dans un arlequin de faits sans lien ni cause repérables en même temps que la couleur particulière dont elle le teint l'extrait du fond marécageux où s'entremêle le commun des faits[3631].

On notera une évolution entre un mal conçu comme *privation*[3632], expressif de la négation existentielle (mal ontologique, mal métaphysique) et un mal conçu avec l'Histoire et la politique, partageant ce constat, « plus rien n'est simple »[3633]. S'il est un néant dans ce mal, il est moins à entendre selon une appréhension privative, que comme une *puissance de négation*[3634]. Et c'est cette puissance qui se retrouve dans la proposition du tortionnaire : le « plus » a peut-être été, mais indéniablement il n'est plus, parce qu'il a été annulé par le négatif qui le rend nul et ineffectif. Aussi « un et un font un » reçoit-il le sens suivant : « un et un *moins un* font un ». C'est la négation qui l'emporte sur l'addition, le Néant qui ruine l'Être, le Mal qui ronge le Bien : 1 + 1 (- 1) = 1, « voilà notre mystère » éclairé par celui de l'ellipse (elle passe sous silence cette réalité de l'expérience violente du mal : quand deux hommes sont face à face, il y en a nécessairement un de trop, 1 + 1 = 1). La réalité du mal est ici celle d'une liberté comprise en tant que *négation pure*, ou du moins, en tant que tentation de *négation de négation* susceptible de conduire le Créateur, l'Auteur, l'Œuvre, l'Histoire de l'Homme au Néant : 1 - 1 + 1- 1 = 0. Un suicide aussitôt suivi d'un génocide et d'un holocauste qui, à l'instar du Non-Être chez Flaubert, « circule à travers toutes les

---

[3629] Propos de Sartre recueillis par Ch. HAROCHE, déjà cité, p. 1014.
[3630] « Forger des mythes », *TdS* et G. IDT, « Sartre mythologue », article cité, p. 122.
[3631] M. LEIRIS, *Biffures*, *op.cit*., p. 89.
[3632] L'idée, qui se retrouve dans l'*EN*, est importante chez Thomas d'AQUIN (dans la *Somme théologique*, la partie consacrée au Dieu créateur, I, Q48 et Q49 en particulier).
[3633] Propos recueillis par Ch. HAROCHE, déjà cités.
[3634] C'est celle de la transcendance du « Mal » qu'explicite Sartre dans *L'Idiot de la famille* (*IFI*, p. 970-972 : le Non-Être du Mal comme substance unique). Par ex., en *IFI*, Sartre expose l'existence de la « trinité mythique » de trois « mauvais principes » : le désespoir passif, la vieillesse et la mort (*IFI*, p. 195). Puisque tout est déterminé, c'est par la voie du Mal que l'homme peut jouir d'un trou d'air de liberté : on ne peut échapper aux lois du monde et de la société, « à moins de choisir le mal radical » (c'est-à-dire « la souffrance refusant d'être plus longtemps subie et se tournant [alors] en principe », *ibid*., p. 206). Ces principes se retrouvent dans une « trinité dialectique » : « intériorisation du Mal, éclipse de l'âme, usure du corps » (*ibid*., p. 297). Plusieurs éclairages sont à apporter à la pièce les *SdA* à partir de ce texte — dont Sartre a entrepris la rédaction autour de 1956. « […] ce qui sera expliqué par Sartre à propos de Flaubert s'applique, rétrospectivement, […] de parfaite façon à Frantz » (J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », article cité, p. 316). Dans *IFIII*, Sartre présente d'ailleurs Flaubert comme un séquestré, une âme de prisonnier forcé, « obligé à la séquestration » (*IFIII*, p. 25).

porosités du macrocosme » pour mieux le faire couler dans sa totalité[3635]. Le fantasme de la seconde naissance, déjà évoqué, s'accompagne de celui de la destruction de tout (le potlatch de l'humanité, se satisfaisant au moins partiellement du potlatch verbal de la dernière scène[3636]).

> [Ce] génocide triomphe de la Création et se substitue à elle. C'est l'Apocalypse en gestation, interminable […]. À cette vision de l'Apocalypse s'ajout[e] […] le monstre de la destruction atomique dont la menace devient réalité concrète [— Hiroshima est partout, la mort reçoit le statut de "résident permanent"].[3637]

Dans la perspective où Sartre passerait sous silence la soustraction dans le dernier monologue du personnage, il décrirait l'expérience du mal et la difficulté qu'il y a à la signifier. *Mystère*, donc, ici, plutôt que *problème*, si l'on reprend la distinction déjà évoquée[3638]. Les mots manquent pour dire « Mal » et « maux ». Ces outils linguistiques servent avant tout à indiquer et à examiner du dehors, ils ont une fonction utilitaire et sociale de signification. Comment pourraient-ils bien convenir au mystère, qui brouille la frontière entre l'*en-moi* et le *devant-moi*[3639]? Dans cette complexité, du mystère et de l'interpénétration des hommes et de l'Histoire, la lettre de saint Paul aux Éphésiens n'est pas loin (en V, 3) : « que le mal ne soit pas même nommé parmi vous », « que la débauche, ni aucune impureté, ni la cupidité ne trouvent noms chez vous, ainsi qu'il convient à des saints ». Par conséquent, si nous parlons du mal, nous en disons toujours trop, *ergo* forcément *mal*. Le mal, toujours *mal dit* et *mal entendu*[3640]. S'il en est ainsi, il convient de ne pas prétendre le dire rationnellement, mais d'envisager la pluralité de ses expressions (concrètes, verbales). Par rapport au mystère, Sartre recourt à la distance entre la partie et le tout, l'essence et l'apparence. Le mal peut

---

[3635] *IFI*, p. 971, ainsi que *IFIII*, p. 143 et 179. Dans le monologue, on voit sourdre nettement un principe d'écriture essentiel chez Sartre : « l'incendie verbal », intégrant la « crise de vers mallarméenne » — le rêve d'une flambée des mots, par leur friction et leur feu réciproques, faisant naître le silence (voir J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 41). Pour Jean LACROIX, l'addition de Frantz doit s'entendre ainsi : l'identification du bourreau (1) à la victime (1), mais « 1 » veut dire toujours « la perte de l'humain » (article cité p. 14) — perte de l'humanité pure, dévorée par la bestialité : « un et un font un » possède aussi cette signification-là : « j'ai vu [1] la bête toujours vivante [+1], moi [=1] » (« Notice » des *SdA*, p. 1517). Sur la réversibilité de la victime et du bourreau, impulsant une diffraction et une dissolution de la responsabilité, J. BAUDRILLARD, *La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes,* Paris, Galilée, 1990, p. 97.

[3636] J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », cité p. 330-332. On peut parler, avec E. GODO, d'une « sainteté monstrueuse » à l'œuvre (*Sartre en Diable*, *op.cit.*, p. 135 : l'expression est employée au sujet de Goetz, elle fonctionne aussi pour Frantz). « La sainteté n'est pas l'antithèse de la monstruosité, c'en est une autre forme. Le saint est aussi un monstre, un être par qui le scandale arrive, un homme qui se sépare de la communauté de ses semblables et qu'on montre du doigt » (*ibid.*, p. 137). « Saint Frantz » ressemble à « Saint Gustave » : son opération poétique contribue à un renversement des valeurs, dans une « ontologie normative où le Non-Être [a] la primauté sur l'Être, l'Apparence sur la Réalité, l'Impossible sur le Possible ». Comme Gustave, Frantz essaye ainsi de « mettre la Création cul par-dessus tête » (*IFI*, p. 837). La conceptualisation faite par Sartre dans son *Mallarmé* est encore d'actualité : le saint est celui qui pratique « la négation systématique de la réalité […] [en lui] une collectivité entière retrouv[e] son image, sa gloire et sa générosité autodestructrice » (*Mal.*, p. 44).

[3637] Th. MALACHY, *La Mort en situation dans le théâtre contemporain*, préface d'H. GOUHIER, Paris, Nizet, 1982, p. 30-31. Le temps de la « survivance » est celui qu'expose G. ANDERS dans *Hiroshima est partout* (traduction A. MORABIA, Paris, Seuil, 2008). À partir d'une conférence de l'auteur allemand (« Les morts. Discours sur les trois guerres mondiales », 1964), V. DELECROIX parle d'une « Malédiction de la survie », faisant le « cauchemar d'une résurrection inversée » (non pas *re*naître et *re*vivre, mais « survivre par anticipation »), cf. « Malédiction de la survie », dans *Survivre. Résister, se transformer, s'ouvrir*, sous la direction de D. COHEN-LEVINAS et de P. SIMON-NAHUM, Paris, Hermann, « Collège des intellectuels juifs », 2019, p. 97-115, nous citons les p. 98-99).

[3638] G. MARCEL, « Théâtre et Philosophie », *Le Théâtre contemporain*, cahier n° 2, « Recherches et débats », octobre 1952, p. 24 et 36 : « [Un mystère,] c'est un problème qui empiète sur ses propres données, les envahit et se dépasse ainsi comme problème » (en sus des définitions déjà données du même auteur).

[3639] D'après les définitions indiquées, que nous rappelons ici : G. MARCEL, *Être et Avoir*, *op.cit.*, p. 145 et *Le Mystère de l'Être*, *op.cit.*: « un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé et qui n'est par conséquent pensable que comme *une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale* ».

[3640] Le mot est présent dans le monologue du dernier acte, « un et un font un, quel malentendu! ». L'intertexte camusien (la pièce *Le Malentendu* est jouée à partir de 1944) est évident. Sartre en propose une variation enrichie par l'exploitation dramatique de la rencontre entre la scène de l'Histoire et le cabinet d'une psychanalyse (J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », déjà cité, p. 315-316).

apparaître comme confondu avec le mystère *intégralement*. Là où un secret est maintenu, là où une opacité réside, le mal existe. Le mal est moins *le sens secret du monde*, *qu'un sens secret est l'introduction du mal dans le monde*[3641]. La famille de fous est folle de sa duplicité par rapport à ses secrets et par rapport à son secret.

Sous un autre angle, le mal est seulement une potentialité parmi d'autres en lien avec ce que l'existence peut avoir d'inarticulable. Le *tremblement du récit* est alors expressif du mystère (plutôt que de son oubli), et le mal doit moins être vu comme la source de ce mystère, comme une partie de lui, que comme son apparence[3642]. À plusieurs reprises, Sartre a pensé ensemble le mal et les apparences. Le personnage de Daniel est satanique au sens où il est un *prince du paraître* ; celui de Johanna est soumis au mal de son reflet, à l'enfer piégeux d'une beauté qui est une « contradiction voilée » et une « machine infernale »[3643]. « Étrange enfer de la beauté » : Sartre l'a longuement analysé à propos de Genet.

Dans *La Nausée*, comme nous l'avons vu, plusieurs maux sont exposés avec leurs différents contours. En revanche, Sartre en a donné à voir principalement la teneur métaphysique et surtout ontologique. Le mal existentiel, celui par rapport auquel le salut, par l'amour et par l'art, a pris son sens, est intégré ici aux maux de l'Histoire. Il est dépendant d'une origine du mal théorisée dans la *Critique de la raison dialectique :* la rareté.

β.2. La rareté et les « frais de l'Histoire » pour éclairer le mystère

« Et l'Histoire charriant pêle-mêle, avec des mouvements glorieux,
un énorme fatras de douleurs sans remède »[3644].

Michel Contat, dans son étude des *Séquestrés*, montre en quoi les problèmes de la famille sont dépendants de cette situation qu'incarne l'entreprise du Père — celle du pratico-inerte, cette condition matérielle en même temps « moteur passif de l'Histoire »[3645]. L'atmosphère de crépuscule de la pièce est liée à cette économie crépusculaire d'un capitalisme de mort. Elle vient de ceux qui sont traités comme des fourmis, ainsi que de cette soumission à l'inertie d'une matière ouvrée, retournée contre les vies humaines. Ce sont les effets mortifères de la rareté qui se lisent dans « ce crépuscule de l'homme [qui enfante] […] ses « fossoyeurs »[3646].

Dans la *Critique*, la rareté apparaît comme le principe des luttes et le fait de même de l'impossibilité de la vie (qu'elle soit comprise individuellement ou collectivement[3647]). La rareté est le nœud de l'approche sartrienne du mal, dialectiquement théorisée à la fin des années 1950. Les problèmes des personnages,

---

[3641] « Le Mal : voilà le sens secret du monde » se trouve dans *IFI*, p. 965.
[3642] Cette thèse est exploitée par G. AGAMBEN dans *Le Feu et le Récit, op.cit.*, p. 20 : « du mal il n'y a jamais de mystère, mais seulement une apparence de mystère ».
[3643] E. GODO, *Sartre en Diable*, *op.cit.*, p. 37 : « [la] beauté ne sauve rien ni personne ». Rappelons les mots de Goetz à Hilda dans *Le Diable et le Bon Dieu* : « La Beauté, c'est le Mal ».
[3644] *FdA*, p. 614.
[3645] M. CONTAT, *Explication des* Séquestrés, *op.cit.*, p. 20-23 (nous citons la p. 22).
[3646] « Les Communistes et la Paix, III », *SV* (éd. 2018), p. 418.
[3647] Nous nous référons à H. RIZK, *Comprendre Sartre*, *op.cit*. Voir aussi la présentation synthétique de la rareté comme « événement ontologiquement premier » déterminant les conflits historiques et définissant l'Histoire comme « une lutte acharnée contre la rareté » (H. RIZK, « *Critique de la raison dialectique I [Théorie des ensembles pratiques]*, *Dictionnaire Sartre, op.cit.*, p. 111-112).

chacun individuellement et dans son rapport inextricable aux autres, en dépendent. La séquestration de Frantz apparaît comme le symptôme de son drame, dans le contexte historique d'une guerre à laquelle l'entreprise familiale a participé. Le meurtre du rabbin, le *rachat* de Frantz auprès de la Wehrmacht, la torture sur le front à l'Est, etc., sont autant de manifestations d'un mal d'autant plus absolu qu'il est historiquement et matériellement constitué. Madeleine Fields présente ainsi le nœud problématique, matériel et historique de la pièce :

> Le problème de la *rareté* est implicitement le thème capital de la pièce car "Toute l'aventure humaine […] est une lutte acharnée contre la rareté" (*CRD*, p. 201). La rareté des vivres reste une présence effective, contingente et de portée universelle : c'est une relation fondamentale entre les hommes, à la fois individuelle et sociale. Elle implique que les Uns ou les Autres doivent disparaître ; elle crée la *haine* qui réside dans le besoin, le meurtre, la mort tragique, donc l'Histoire. C'est par elle que souffrent les orphelins de Düsseldorf qui hantent le délire de Frantz ; c'est elle qui avilissait les prisonniers du camp de concentration de Hambourg et c'est encore elle qui a poussé Frantz, qui n'avait "plus de vivres" […] à commettre ses crimes.[3648]

Autour de ce mal complexe (originel et historique), il faut payer *les frais de l'Histoire*. Il y a dans ce *solde* tous les déchets, détritus, restes, que les mouvements historiques laissent derrière eux[3649]. Le Père en a laissé… à la charge du fils. Frantz les porte comme ses haillons[3650], et comme un fardeau, alourdi 1° par l'héritage culpabilisant des principes du protestantisme[3651], et 2° par l'impératif de se racheter sur deux plans incompatibles (celui de la dignité humaine, celui de l'orgueilleuse famille).

Hervé Oulc'hen s'est intéressé aux *frais de l'Histoire* à plusieurs reprises. Il a exploité l'idée entre autres : pour traiter la question coloniale ; pour apporter un éclairage à l'appareil théorique de la *Critique* ; pour montrer comment la violence peut fonctionner à la façon d'une *hexis*. Dans une communication sur « Sartre et le colonialisme »[3652], la norme du progrès est critiquée à la lumière d'un article de Canguilhem (« La décadence de l'idée de progrès ») et d'après la thèse d'un « pourrissement des intentions pratiques au sein du système ». Ceux qui défendent le « Progrès » (parmi eux le Père dans les *Séquestrés* avec l'éloge de l'entreprise familiale : « une puissance fabuleuse »; « [la] plus grande entreprise de constructions navales », I, 2) jouent à duper et à se duper eux-mêmes. Ils sont les marionnettes d'une idéologie qui se retourne contre eux, puisque « l'idéologie du progrès, source de chaleur (combustion mortifère) ignore le fait de la rupture des générations [qu'elle contribue à reproduire dans l'Histoire] ». Dans une autre communication[3653], Hervé Oulch'en a exposé les *frais de l'Histoire* de la façon suivante : l'Histoire est un processus de totalisation

---

[3648] M. FIELDS, article cité, p. 623.
[3649] *MP*, p. 1088 : l'Histoire rompt le fil, tirant les hommes qu'elle emploie, « les tu[ant] sous elle comme des chevaux ».
[3650] Par l'Histoire, la nature et certains hommes se retrouvent en « haillons » (l'image, de Merleau-Ponty, est reprise par Sartre dans *MP*, p. 1108).
[3651] M. CONTAT, *Explication des* Séquestrés, *op.cit*., p. 28. À lire avec *IFIII*, p. 284, sur les spécificités du Dieu des protestants avec l'industrialisation. Dieu qui revient « à meilleur marché », mais Dieu sévère aux croyants du fait de la suppression des intermédiaires. Voir également P. BÉNICHOU, *op.cit*., sur la rigueur morale et la sévérité intérieure liées à la Réforme (p. 153), « contrôle chrétien étendu partout » (p. 170).
[3652] Participation au séminaire « Matérialités post-coloniales » à l'Université de Liège (21 février 2019).
[3653] « Les frais de l'Histoire (la mort et les souffrances dans le tome II de *La Critique de la raison dialectique*)», dans le cadre de la journée d'études du 19 janvier 2019 sur « Sartre et la *praxis*. Nouvelles lectures de *La Critique de la raison dialectique* », UPEC, que nous avons co-organisée avec X. TENEZAKIS.

sans totalisateur, une totalisation d'enveloppement dont les résidus (les morts, les souffrances) sont expulsés par un rapport asymétrique entre l'intériorisation et la réextériorisation de la dialectique historique. Pour appréhender ce duel, on pourra recourir au régime discursif de l'anticipation (par l'utopie, par exemple)[3654]. Sartre convoque, lui, un témoin imaginaire. Ce sont les yeux de ce témoin (les crabes, les hommes du XXXe siècle) que Frantz ouvre en s'adressant au plafond (IV, 2) : « Crabes, ils étaient sept cents. Sept cents pauvres gosses sans feu ni lieu », avant de se raviser devant l'irrécupérable réalité : « [Il s'arrête] Ma chère amie [Johanna], je me fous de ces orphelins. Qu'on les enterre au plus vite! Bon débarras. [Un temps.] Et voilà! Voilà ce que je suis devenu par votre faute [celle de Johanna, celle des Crabes, celle de l'Histoire] : un mauvais Allemand ».

Le tome II de la *Critique* mobilisera plusieurs images et arguments pour mieux montrer les excédents historiques sur un plan individuel et transindividuel (les trous, la mort/les morts, la fatigue, la surdétermination des combles de l'Histoire). La fin de la pièce, dans sa chute en apothéose, est une manière de moquer le modèle hégélien de la dialectique : pas de phénix qui renaît, mais une addition de deux résidus pareillement irrécupérables. Hervé Oulch'en a raison de montrer que, chez Sartre aussi se trouve une critique de la *biopolitique* comme *thanatopolique*, tournée autour d'une institutionnalisation d'un homicide intentionnel (« il faut des morts »). Le constat métaphysique et idiosyncrasique de Johanna, « [Frantz] courait après la mort, pas de chance : elle courait plus vite que lui » (I, 2), est distancé par cette rêverie historique de Frantz : « Il faudrait une chapelle ardente à ciel ouvert, dans les ruines de l'église. Sept cents petits cercueils veillés par une foule en haillons! » (IV, 2).

Avec ces frais, autour de la rareté et du pratico-inerte, plusieurs maux sont signifiés. L'énigme du dernier acte les intègre comme autant de strates polarisées par le Mal, constitutives du Mal. Ainsi, « un et un font un » comprend : la notion de mal en tant qu'elle relève à la fois de l'ordre singé et du désordre introduit ; le signe de l'exclusion de l'homme mauvais, le « un » exclu et stigmatisé par les autres (« un *et* un » ou « un *contre* un » : les Justes accusant le Méchant) ; la reconnaissance de l'identité entre humanité et penchant au mal ; la complémentarité entre la disposition au bien et le mauvais principe ; la thématique de l'apparence et de la doublure pour penser la coïncidence entre le Diable et le Bon Dieu ; la subjectivité vécue sur fond d'altérité entre soi-même et sa part d'ombre.

Le *mal-mystère*, dans la pièce, est fait de la question de la liberté et de la responsabilité humaine face au mal. Le poids de l'éducation protestante des personnages suppose de concevoir la situation d'une *liberté pour être coupable*, d'une *liberté de faire le mal*[3655]. La pesanteur de cette éducation est symbolisée par l'objet de la « Bible », ce « gros et lourd volume du XVIe siècle » qui est le support des serments de la famille Gerlach. Leni précise d'ailleurs le caractère inertiel de cet usage : si la famille « a perdu ses raisons de vivre, […] elle a gardé ses bonnes habitudes » (I, 2). Mais la Réforme n'a pas dit son dernier mot ni tout à fait

[3654] Ce que font F. JAMESON et E. BLOCH.
[3655] *IFI*, p. 309 et 311.

perdu son efficace. Si les raisons s'en vont, les versets, les idées et les effets, eux, demeurent. Michel Contat précise en quoi la pièce n'est pas étrangère aux thèses de Weber, comment les personnages sont pétris par « les liens qui ont lié la religion luthérienne, l'éthique protestante, à l'essor du capitalisme » (le *Beruf*, profession-vocation ; la Providence, la gloire qui lui est rendue par le travail ; la richesse comme signe de l'élection, etc.)[3656].

Les *Séquestrés d'Altona* met au jour ces liens. La pièce montre, avec ses séquestrés, la réversibilité d'une situation (victime/bourreau), la liberté sclérosée dans le mal ressenti à la fois comme inévitable et comme librement réalisé, comme dépassable et comme un effet ou l'origine d'un cycle. Par là, Sartre suggère que le désir du salut, selon le modèle de l'eschatologie chrétienne, ne saurait être qu'un désir vain, et une idée participant du mal lui-même et de la séquestration qui l'engendre. C'est ce qu'il y a de particulièrement fort et difficile dans cette pièce : Sartre exhibe le drame d'un salut impossible en montrant un mal partout présent, toujours diffus, irréductible à un seul élément symbolique. Reprenons ici les mots de Cécile Hayez-Melchkenbeeck sur le « sceptre-spectre » chez Ponge, mots qui font écho à la diffusion floue mais permanente des maux dans la pièce de 1959 :

> l'imaginaire du mal se fera d'autant plus ravageant lorsqu'il manque *un* symbole, *un* signifiant fort, pour le contenir, l'identifier, le localiser. […] une figure directement sortie de l'imaginaire — comme celle du diable —, dans la mesure où elle possède de nombreuses connotations symboliques (la méchanceté, la malignité…), sera moins terrifiante que la figure spectrale, blanche, neutre, pur défaut de nom, de sens, et d'être, qui n'est reprise dans aucun procès de signification, mais qui erre sans jamais se fixer, reproche sans rien demander, terrifie par son simple "être-là".[3657]

C'est donc le mystère du mal, avec des images de l'impossibilité du salut, que Sartre laisse avec Frantz en héritage problématique aux spectateurs et aux lecteurs du drame. Un mystère enregistré qui, par son extériorisation, dit l'inéluctable dépendance aux mouvements de l'Histoire et l'incompréhension de ce trouble manifeste : l'évidence de la réalité du mal, à la fois impardonnable et imprescriptible, côtoie sa confusion et son caractère indiscernable comme non signifiable. Évident et mystérieux à la fois, le mal apparaît tout compte fait comme un scandale en ce qu'il est simultanément irrationnel (à l'image de l'addition fallacieuse) et inévitable (comme l'est le nombre « un »). En bousculant le principe de non-contradiction et en opacifiant les distinctions philosophiques les plus communes (être/non-être, Bien/Mal), le personnage pousse la faculté des principes dans ses derniers retranchements pour dévoyer son usage.

β.3. Voir noir pour voir clair

« Rien n'est pire que l'asservissement occulte »[3658].
« Voir clair, c'est voir noir »[3659].

[3656] M. CONTAT, *Explication des* Séquestrés, *op.cit.*, p. 25.
[3657] C. HAYEZ-MELCKENBEECK, « Francis Ponge : quand le sceptre devient spectre », *Imaginaires du mal*, études réunies et introduites par M. WATTHEE-DELMOTTE et P.-A. DEPROOST, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2000, p. 356. La citation se trouve chez E. GODO, *Sartre en Diable*, *op.cit.*, p. 107.
[3658] B. BRECHT, *Écrits sur la politique et la société*, *op.cit.*, p. 48.
[3659] P. VALÉRY, *Variété*, cité par R. MOATI dans *Événements nocturnes, op.cit.*, p. 20.

Le mal exhibé par le monologue apparaît comme l'expression la plus révélatrice de la face sombre de l'existence que Sartre explore ici à l'extrême. Il est un condensé des antinomies dont il est à la fois le milieu et le lieu géométrique[3660]. L'arithmétique déviée du monologue serait le pendant de la géométrie et de la mécanique universelles et vertigineuses du Mal que révèleraient les différentes tentatives pour s'en sauver. Sartre l'a déjà montré avec Baudelaire et surtout avec Genet ; il le montrera aussi avec Flaubert : l'attitude de révolte contre le monde se mue en contradiction, car

> [e]lle vise une réalité insaisissable et contradictoire — le mal, dit Sartre — et elle ne pourra finalement s'effectuer que dans l'imaginaire, par une "esthétique du mal" […] [et] [f]aire que le mal est l'expression [d'une] fixation imaginaire et [d'une] comédie grimaçante par lesquelles on se soumet aux autres par l'échec.[3661]

La pièce visite des échappatoires désespérées selon une intensité variable : salut par l'œuvre (l'entreprise) et les bonnes œuvres (l'aide aux démunis), par l'amour (Johanna, le Père), par la confession (la scène de l'aveu), par la politique (la guerre à l'Est) et par la folie (le délire de la séquestration, le discours du séquestré). *Les Séquestrés* parvient alors à mieux exposer l'illusion d'une solution définitive, ce qui permet à Sartre de mieux épuiser la notion de salut et d'en suggérer, par l'effet d'une dramatisation croissante, les apories. Ici, le renversement du *logos* implique de se laisser envahir par l'obsession du Mal en reconnaissant l'impossibilité d'y échapper. Pas de fin rassurante via un pardon par exemple. Pas de grâce. Le mystère répété, compris comme un sacré de crainte et de désir qui entoure le mal et qui l'habite, se dit 1° dans un monologue par lequel le Verbe se fait réalité suprême et 2° à travers la saisie sensible d'une transcendance à l'œuvre dans la tentation. Ce n'est pas le don gracieux de Dieu, mais la *grâce noire* honnie et désirée par Flaubert[3662], celle de la féodalité sombre des chevaliers du Néant — les hommes inhumains de l'Art-Névrose[3663].

Ce mystère est le nôtre. *Notre mystère*, mystère à l'origine de l'impossibilité du salut : d'autant plus séduisant et lancinant qu'il est présent, profond et épais. C'est là l'épreuve de la raison qui la hante comme son envers ; une image à la fois vide et vertigineuse qui *tourne en rond* et qui semble être l'effet d'un mauvais principe, le Mal en tant que résultat, « instrument [et fondement] de la déchéance »[3664]. Rien n'y échappe, pas même la beauté. Dans le Beau réside ce principe de délicatesse sadien, lorsque l'impossible désiré trouve la matière de sa satisfaction. Le Mal, par la belle apparence, se fait irrésistible, ce qui rend son épreuve d'autant plus difficile et scandaleuse. Le Mal serait ainsi le revers du Beau, et le Beau, l'avers du Mal : « comme si la beauté n'était qu'un leurre au service du Démon »[3665]. Le couple est comme une pièce, frappée par l'âme (désir de désirer) en même temps que par l'Histoire (orientée par la boucle besoin-rareté). C'est

---

[3660] *SG*, p. 38.
[3661] Ph. KNEE, *op.cit.*, p. 55.
[3662] *IFI*, p. 1071.
[3663] *IFIII*, p. 658.
[3664] *IFI,* p. 1071. Raison ou déraison? On ne saurait trancher, la pièce produit un tourniquet dans cet *autre* tourniquet qui fait tourner ensemble la folie et la responsabilité. On ne saurait non plus, comme le fait G. BATAILLE à propos du *Saint Genet*, reprocher à Sartre d'avoir trop négligé « l'inintelligible » en l'homme (*La Littérature et le Mal*, *op.cit.*, p. 149).
[3665] *IFI,* p. 1074.

lui que l'on entend dans le monologue de Frantz. Devant le trompe-l'œil (symbolisée par la médaille en chocolat), avec le Diable séducteur, quelle option choisir? Frantz choisit la mort : c'est la solution qui s'impose au terme d'un bout d'existence passée dans les régions de l'illusion et du refus de la réalité. C'est aussi cette solution, embrassée du moins sur un plan symbolique, que *L'Idiot de la famille* explore au sujet de Flaubert : « l'Art […] s'affirm[ant] comme la distanciation suprême »[3666].

Sartre, par contraste, laisse entendre une autre solution, qui résiderait dans l'acceptation lucide du mal, mêlé au bien en même temps qu'impardonnable, irrécupérable. Réalité du mal à affronter plutôt que captation/captivation par l'idée du Mal. Il faudrait, pour concevoir la solution et la réaliser, comprendre et refuser de vivre comme un « martyr de l'impossible ascension », drame de celui qui a un jour vu dans un irréel une échappatoire salutaire, et qui a mis en scène une « cérémonie de la sacralisation »[3667]. Contre cette option, on se sauvera plus sûrement — mais pas simplement! — en faisant le choix de l'Histoire, et en tentant de rendre plus intelligibles les maux vécus, sans prétendre les supprimer absolument, sans craindre non plus de « suiv[r]e les circuits de son objet […] et dans un esprit de découverte, [de] s'enfoncer en spirale dans sa nuit [du non-savoir] ». Le renvoi à l'Histoire permet de dévoiler comment une altérité fascinante (celle du martyr, par exemple) n'est que le résultat d'une tradition mythique : le produit d'une construction que l'écrivain tente de mettre à nu en refusant de transformer en fétiches (à l'inverse de Frantz avec le portrait d'Hitler et l'inscription auschwitzienne, « Il est défendu d'avoir peur »), les figures consacrées du mal[3668]. Le dialogue avec la tentation du mal, à travers ses figures historiques, s'impose également non pas pour la conjurer (ce qui relèverait aussi d'une illusion), mais pour la faire renaître et pour lire en elle une liberté paradoxale : celle qui invite à poser, sans réponse, cette question, *pourquoi faire le mal?*, mystère insoluble impliquant l'illusion du *Salut*[3669]. Faire renaître la tentation du mal surtout pour la désobscurcir et tenter d'apporter, moins le dévoilement de sa clarté interne, qu'un peu plus de lucidité à son sujet. Colette Audry a bien résumé l'idée en s'appuyant sur les *Questions de méthode :* concevoir une issue au tragique de la vie suppose de réduire « la part d'indétermination et de non-savoir »[3670].

Le monologue de Frantz est ainsi enregistré et écouté via un magnétophone. La symbolique est forte. La structure étant avant tout celle d'*une question* reprise en boucle (« Hein, quoi? »), le lien doit être fait

---

[3666] *IFII*, p. 1929.
[3667] *IFI*, p. 605-609.
[3668] On trouve cette fétichisation chez Genet. Opération de sacralisation du Führer, par exemple, dans *Pompes Funèbres* (où Hitler « étincèle »). L'épisode auquel nous renvoyons se trouve aux p. 86-89 du texte (Gallimard, 1953). Voir É. MARTY, « Jean Genet à Chatila », dans *Bref séjour à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2003, p. 94 et « Jean Genet politique, le grand malentendu. Logiques de l'homonymie », dans *Jean Genet, post-scriptum, op.cit*., p. 75-76. J.-F. LOUETTE, se référant à J. PACALY, montre comment, avec Frantz qui se présente comme « la femme de Hitler », Sartre parodie des pages du texte de Genet, pages commentées dans le *SG* (p. 460). Il y a peut-être, dans le personnage de Frantz, une réminiscence du Hitler de Heinrich MANN (*Courage*, 1939), un Hitler délirant qui affirme : « La réalité, toute la réalité, c'est moi » (nous lisons cette référence dans B. BRECHT, *Écrits sur la littérature et l'art, 3* [1967], traduction française de J.-L. LEBRAVE et de J.-P. LEFEBVRE, Paris, L'Arche, 1970, p. 102).
[3669] Le « pourquoi », sans « parce que », trouve son expression folle dans le « Hein, quoi? ».
[3670] C. AUDRY, *op.cit*., citant le début de *QM* (p. 19).

avec *la question*[3671]: la torture et l'épreuve de « la magnéto » (ou « gégène »). Sartre l'a souligné à plusieurs reprises dans les entretiens autour de la pièce[3672]. L'écho avec ce qui précède se trouve ici. En mai 1957 paraît dans *Les Temps Modernes* cet avertissement, lorsque la réalité des tortures en Algérie était à moitié dite, le plus souvent tue : « Nous sommes malades, très malades ; fiévreuse et prostrée, obsédée par ses vieux rêves de gloire et par le pressentiment de sa honte, la France se débat au milieu d'un cauchemar indistinct qu'elle ne peut ni fuir ni déchiffrer. Ou bien nous verrons clair ou bien nous allons crever ».

Voir clair ou crever : l'alternative n'est pas aisée… Le *voir clair* s'oppose au *se taire*, lequel est symbolisé par le cancer de la gorge du Père. Sa « signification [est] profondément symbolique », à la fois du fonctionnement malsain de la famille (on se tait, on emploie les mots pour mieux se taire, on cultive, par le langage, le secret familial), et d'une époque qui doit mourir (« il représente un monde condamné à disparaître »[3673]). Mais la mort n'est pas le principe d'une libération pour les autres. Le décès des pères n'est pas la condition nécessaire et suffisante du salut des enfants : l'époque qui meurt « ne cesse néanmoins d'exercer ses contraintes sur le monde nouveau »[3674].

Ne pas être dupe ; susciter la critique : voilà de plus sûrs moyens pour ne pas se trouver à la place du dindon de la farce historique. En vue de cela, et comme une manière de mieux condenser les différents signes de l'impossibilité du salut (afin de mieux se défaire progressivement de ses différentes figures), Sartre peut mobiliser l'armature dramatique et critique (la « Grande Méthode ») du théâtre de Brecht[3675], et la tordre par le recours aux images et aux clés du théâtre pirandellien.

γ. Sartre, entre Brecht et Pirandello?

γ. 1. Père couard et ses enfants

« Voilà, je vous jette l'Histoire universelle : bouffez-la, mes enfants. Mais n'avalez pas vos dents en même temps »[3676].

[3671] Preuves d'un usage de plus en plus fréquent de la torture qui se multiplient. Il faut renvoyer ici au texte d'H. ALLEG, *La Question*, que publient les Éditions de Minuit en 1958. On devra aussi mentionner *La Gangrène*, publié aux mêmes éditions en 1959 (recueil de témoignages d'Algériens torturés). Ces textes, qui diviseront l'opinion des Français (les conservateurs manifestant un soutien indéfectible à l'Algérie française et à l'armée française en Algérie), influenceront la publication du « Manifeste des 121 » contre la guerre.

[3672] Voir l'*Explication des* Séquestrés par M. CONTAT, *op.cit.*, p. 5.

[3673] *Ibid.*, p. 24.

[3674] *Ibid.*

[3675] Sur ce qui se trame « dans la Grande méthode » brechtienne (*in der Grossen Methode*), cf. l'essai de F. JAMESON, *Brecht et la Méthode*, traduction française de F. LAHACHE, Lyon, 2020, p. 60-61 : « Grande Méthode » par laquelle Brecht met en scène la dialectique marxienne « sous un autre jour », en essayant de la faire sortir des écueils du « matérialisme dialectique de Staline » et de ses reprises par la culture bourgeoise. Pour Sartre, comme pour Brecht, davantage que Brecht, peut-être (nous ne prétendons pas avoir une connaissance suffisamment fine du dramaturge allemand pour bien prendre position ; nous lisons surtout Brecht à l'aune de la critique sartrienne, ce qui n'est pas, en soi, la meilleure des méthodes…), « le repos n'est qu'un cas limite du conflit ». La pratique de la « révolution permanente », chez Sartre (le fameux « penser contre soi »), peut aussi se lire ainsi : « Se contredire, se jeter dans des crises, transformer de petits changements en grands, etc., tout cela on peut non seulement l'observer mais aussi le faire. On peut vivre avec plus ou moins de médiations, et en entrant dans plus ou moins de rapports. On peut viser ou aspirer à une transformation durable de sa conscience en modifiant son être social. On peut contribuer à rendre contradictoires et évolutifs les mécanismes d'État » (B. BRECHT, *Me Ti. Livre des retournements*, traduction française de B. LORTHOLARY, Paris, L'Arche, 1978, p. 81).

[3676] B. BRECHT, *Écrits sur la littérature et l'art*, *1* [1967], traduction de J.-L. LEBRAVE et de J.-P. LEFEBVRE, 1970, p. 21 [extrait des carnets de Brecht, 1920-1929].

À plusieurs reprises, le théologien Oscar Cullmann rapporte une partie de l'intrigue de *Mère Courage*. Il s'agit du moment où, pendant la guerre de Trente Ans (guerre qui déchire l'Europe en 1618-1648), des villageois cherchent le salut dans la prière. Catherine, la fille muette de Mère Courage, refuse de se réfugier dans pareil silence imposé par les troupes :

> Catherine monte sur le toit et se met à battre le tambour, ultime protestation désespérée contre la guerre. Elle est abattue par les soldats mais réussit à prévenir la ville : on entend au loin le tocsin et la canonnade. Le lendemain matin, Mère Courage part seule, tirant sa charrette à la suite du dernier régiment.[3677]

Dans la scène, nous lisons une critique à deux niveaux : 1°critique de la guerre et de la recherche du profit (effet économique du conflit) ; 2° critique de l'hypocrisie et de l'ignorance religieuses. Oscar Cullmann rédige, lui, une critique de la critique. Catherine, en battant le tambour et en se sacrifiant courageusement, a certes sauvé les villageois d'un massacre, cependant, il ne faut pas négliger le courage de ceux qui ont prié dans la détresse. L'approche du théologien intègre la prière à l'histoire chrétienne universelle du salut[3678]. Prier, c'est participer à cette histoire et lui rendre grâce ; c'est désapprendre ce qu'on croit savoir sur la prière pour apprendre à bien s'adresser à Dieu[3679]. Placée autour des sacrements, la prière est aussi une manière de *faire mémoire*, de « "rendre présents" les acres sauveurs du Christ ». Par là, en priant, le croyant loue la Parole proclamée, il exprime sa foi et, à travers « [les] sacrement[s] célébrés, c'est le Christ qui sauve aujourd'hui »[3680].

Dans *Les Séquestrés*, avec les serments sur la Bible ainsi que la scène de la Cène parodiée, Sartre se place dans le sillage critique de Brecht. Un *effet de distance* est introduit, une *distanciation double*[3681], voire *triple*, par laquelle est mise en place une *théâtralité redoublée*, contre les pièges du naturalisme, contre les facilités de la *catharsis*, contre la mission re-sacralisatrice d'un théâtre aux accents et fondements religieux[3682]. Brecht, ici? Le Père serait-il un avatar de Mère Courage, quoique pas courageux (il n'hésite pas à reconnaître sa couardise[3683])? Comme la Mère de la pièce de 1941, le Père Gerlach a sacrifié ses enfants à la grandeur de son entreprise et pour l'accroissement de son capital : idée selon laquelle l'être ne peut être atteint qu'en « [se] martyrisant dans sa chair [et dans celle des autres] pour servir son œuvre, c'est-à-dire la matière ouvrée »[3684].

L'analogie, sur le plan de l'intrigue, est appuyée par l'analogie au niveau méthodique. Sartre connaît bien les thèses de Brecht sur l'art du comédien et l'exigence de la distance réflexive au théâtre[3685]. Il partage,

---

[3677] « *Mère Courage*, Bertolt Brecht — fiche de lecture », article de J.-L. BESSON pour *L'Encyclopædia Universalis*, article consulté le 15 juillet 2020, à l'adresse suivante : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/mere-courage.

[3678] O. CULLMANN, *La Prière dans le Nouveau Testament. Essai de réponse à des questions contemporaines*, traduction de l'allemand par M. ARNOLD, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 31.

[3679] *Ibid*., p. 16 et 30, à partir de *Luc*, 11, 1 et de *Rm*, 8, 26. C'est là un sens du « amen », « ainsi soit-il ».

[3680] Les deux dernières citations se trouvent chez M. CLAVIER, *Les Sacrements*, Strasbourg, Éd. du Signe, 2005, p. 12.

[3681] Le mot est mis entre guillemets dans une didascalie de la scène II de l'acte I : « Le ton et le jeu des personnages qui jouent une scène-souvenir doivent comporter une sorte de recul, de "distanciation" » (p. 880).

[3682] Voir, sur ce dernier point, en particulier G. MARCEL, « Théâtre et Philosophie », article cité, p. 42.

[3683] En I, 2, il affirme : « Ces terrains, je n'aurais pas dû les vendre [à Himmler, à Goebbels et à Dönitz] » (p. 884).

[3684] *IFIII*, p. 286. Pour Sartre, ce trait est celui d'un « humanisme noir », « humanisme de l'inhumain », soumis à la « matière scellée [qui] scelle les hommes » (p. 290). Humanisme sans « qui perd gagne », qu'incarne le Père : l'homme ne se sauve pas quand il perd, « il perd pour de bon » (*ergo,* « qui perd perd »), voir *IFIII*, p. 291. Les principes de cet humanisme, ajoute Sartre, sont ceux du « christianisme aboli » (p. 295).

[3685] J. IRELAND, « Notice » de *Kean* (1953), p. 1447 : « réflexion constante [chez Sartre] sur l'esthétique théâtrale de Brecht ».

avec le dramaturge allemand, la critique du drame bourgeois et de la « racaille bourgeoise »[3686]; la critique aussi d'un public désireux de voir sur scène la misère des autres pour se donner bonne conscience, ou bien avide de se voir lui-même pour mieux adhérer à ses propres valeurs. Sartre jouerait la *carte Brecht* pour faire s'effondrer le château de cartes de la maison Gerlach. Robert Lorris l'a souligné, Jean-François Louette après lui : les *Séquestrés* sont une entreprise d' « auto-destruction du drame bourgeois »[3687].

Pour mettre la bourgeoisie devant ses contradictions, sans lui permettre une quelconque fuite dans le divertissement, Sartre emploie donc une *théâtralité redoublée*, fonctionnant à l'instar de la conscience réflexive (qui prend pour objet la conscience réfléchie et l'interroge)[3688]. Il y a du drame épique brechtien dans ce jeu, employé contre le type du nouveau théâtre (Ionesco, Beckett). Le théâtre ne doit pas être une échappatoire, ni un moyen pour mettre l'homme abstrait en contact rapproché avec l'absurdité métaphysique de l'existence. Le théâtre n'est pas immortel et ne doit pas viser l'éternité[3689]. La recherche de *la gloire* (c'est ainsi que Brecht appelle la célébrité ou l'éclat théâtral) relève d'une organisation politique, parce que le théâtre, du moins celui d'aujourd'hui, est éminemment politique[3690]. L'art, dont l'art dramatique, a bien un objectif : « intervenir à l'endroit où quelque chose fait défaut », pour le corriger et le transformer[3691]. En vue de cela, il faut penser nécessairement le théâtre avec des moyens « dialectiques [de transformation], qui révèlent des contradictions inconciliables »[3692]; et il faut vouloir sauver, sinon l' « effet pédagogique », du moins la raison dialectique[3693]. Le vent du salut souffle en direction de l'Est! C'était vers cet horizon de l'aurore désirée que Sartre regardait lui aussi, il y a quelques années encore[3694].

[3686] B. BRECHT, *Écrits sur la littérature et l'art*, *1*, *op.cit*., p. 216.

[3687] R. LORRIS, *op.cit*., p. 267 et « Notice » des *SdA*, p. 1511.

[3688] C. AUDRY, *op.cit*., p. 48-49. L'activité de la conscience peut donner au théâtre une clé de représentation ; parallèlement, le théâtre peut resituer la conscience dans son paradoxe ontologique (« Jouer […], c'est très précisément être-sur-le-mode-de-ne-pas-être », D. HOLLIER, « Actes sans paroles », *TM*, n°s 531-533, octobre-décembre 1990, p. 813, cité par J. IRELAND, « Notice » de *Kean*, p. 1448).

[3689] Voir la critique brechtienne de la sacralisation des classiques en 1954 : « Nous devons considérer l'œuvre avec un regard neuf et ne pas nous en tenir à […] [sa] version […] consacrée que nous en a présentée le théâtre d'une bourgeoisie sur le déclin » (B. BRECHT, « Intimidation par les classiques », *Théâtre Complet,* tome X, Paris, L'Arche, 1962, p. 7).

[3690] B. BRECHT, *Écrits sur la littérature et l'art*, *1*, *op.cit*., p. 119 : « Il est caractéristique de notre époque que le drame doive entrer si avant dans la politique : a) dans la politique théâtrale ; b) dans la politique sociale » ; « Penser, ou exécuter, ou écrire un drame signifie en outre : transformer la société, transformer l'État, contrôler les idéologies ». Donc…, « il faut organiser la gloire », mobiliser les outils d'une critique de type matérialiste pour penser un art qui puisse servir sur un plan pratique (social, politique). Sur cet aspect politique du théâtre, voir E. PISCATOR, dont Brecht a reconnu l'influence (*Le Théâtre politique* suivi de *Supplément au Théâtre politique*, traduction française par Arthur ADAMOV et Claude SEBISCH, Paris, L'Arche, 1962, notamment p. 128-129). Sur cette influence, cf. la préface, par J.-M. VALENTIN, à B. BRECHT, *Théâtre épique, théâtre dialectique*, traduit par J. TAILLEUR, G. DELFEL, É. WINKLER, Paris, L'Arche, 1999, p. 10-11. Sur la nouvelle « vocation politique » du théâtre lue à travers la distance Aristote/Brecht, cf. B. DORT, « La vocation politique » (1965), texte repris dans *Théâtre public*. *Essais de critique*, *op.cit*., p. 362-372. Dans « Un réalisme ouvert », B. Dort rapporte une lecture sartrienne de Brecht *(*dans le même recueil cité, p. 310-311).

[3691] Ce « dessein politique » a été souligné, entre autres, par R. BARTHES dans son exposition de « l'effet de distanciation » (voir « Le comédien sans paradoxe », *France-Observateur*, n° 219, juillet 1954 ; voir aussi « Le mythe aujourd'hui », article cité, p. 269). Sur la réception de Brecht en France dans les années 1950, cf. le chapitre IV de D. MORTIER, *Celui qui dit oui, celui qui dit non ou la réception de Brecht en France (1945-1956)*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1986, surtout les p. 154-155. Aux pages 161-164, l'auteur revient sur la pièce *Nekrassov* et rapporte les critiques de Sartre vis-à-vis de Brecht (dans un entretien avec B. Dort, « Jean-Paul Sartre nous parle de théâtre » [pour *Théâtre Populaire*, n° 15, sept.-oct. 1955]) : « [Brecht est] le seul qui ait compris que tout théâtre populaire ne pouvait être qu'un théâtre politique, le seul à avoir réfléchi à une technique du théâtre populaire ».

[3692] B. BRECHT, *Écrits sur la politique et la société*, *op.cit*., p. 261.

[3693] B. BRECHT, *Écrits sur la littérature et l'art, 1, op.cit*., p. 135. C'est dans sa « théorie de la radio » que Brecht emploie l'expression verbale « sauver l'effet pédagogique ».

[3694] Lorsqu'il rédigeait « Les Communistes et la Paix » (1952-1954) et sa « Réponse à Claude Lefort » (1954).

γ. 2. Une autre dialectique théâtrale

Au moment où Sartre écrit les *Séquestrés*, il est pleine élaboration de sa *Critique*. Son théâtre en porte la trace, ou plutôt, la dynamique. L'auteur défend la perspective brechtienne de contradictions assumées dans leur irréductibilité[3695]. Il emploie le mot « dialectique » pour qualifier sa pièce : c'est par elle, seulement, que « l'ambiguïté de notre temps » peut être approchée[3696]. Cela suppose d'acérer la lame des contraires — selon le procédé connu du *non-pas-mais* — par un travail de transpositions. Difficile et nécessaire gymnastique de la raison : « transposition à la troisième personne », « transposition au passé »[3697]. Cela exige de les intégrer à l'Histoire, autrement dit, de les *historiciser* : les marquer du sceau du fini, les exposer sous l'angle d'une évolution à la fois temporelle et matérielle[3698]… Ce à quoi participe ce théâtre (une plus grande lucidité sur scène et dans la salle, une méfiance toujours accrue pour favoriser l'intelligence de l'idéologie, un art rendu vivant par sa démocratisation et sa participation à une démocratie sociale, etc.), Sartre le retrouve. Le théâtre du chœur, qui communique avec l'éternité divine, n'est plus et n'a plus à être ressuscité ; le théâtre aristotélicien, où l'illusion dramatique favorise une purification éthique, non plus[3699].

Les Séquestrés, ou un théâtre intellectualisant, un *gestus* démonstratif — seule manière de congédier le divin et de produire une contre-théodicée par la voie de la raison? *Pas de magie* ici, ni de *champ hypnotique*, pas plus d'*excitation des états d'âme*, selon les recommandations de Brecht?

Rappelons le versant négatif de la critique sartrienne de Brecht. Le théoricien allemand aurait écrit pour un public *déjà lucide*, et *déjà politisé*, sensible au *didactisme matérialiste* des pièces. C'est mal juger ce fait : « devant une foule en partie mystifiée, on ne peut se confier aux seules réactions critiques de cette foule ». De plus, le dramaturge aurait écrit *pour* un théâtre de l'Est, sans appréhender les contradictions possibles au sein d'une société socialiste[3700]. Plutôt que d'user des seules armes politiques, qu'un public ne pourra pas nécessairement recevoir, plutôt que de s'en tenir à un optimisme *façon Allemagne de l'Est*, schématisant les oppositions, il y a un moyen plus propice : réaliser une contre-mystification par les moyens de la mystifications, par « les sorcelleries du théâtre »[3701]. On sait la place essentielle que Sartre donne au mythe dans l'espace dramatique. *Il faut* « [f]orger des mythes » : les mobiliser, les produire, les tordre, dans tous les cas ne pas en faire l'économie. Les *sécréter*, car c'est là une manière de susciter « la seule chose qui ne se laisse pas mettre au secret » : l'affect[3702], et plus précisément, le tremblement des affects — leur

---

[3695] J.-M. VALENTIN, sur la dialectique chez Brecht, préface citée p. 13 : « il s'agit d'asseoir le théâtre sur des couples de données antagonistes : "rationnel-irrationnel", "raison-passion", "individu-collectivité", "humain-inhumain" susceptibles de produire des équilibres variables autour d'un axe général ». Voir cette affirmation de Brecht dans *Théâtre épique, théâtre dialectique*, *op.cit*., p. 186 : « […] seul ce qui est vivant est contradictoire ».

[3696] Entretien avec M. CHAPSAL, déjà cité, p. 1011.

[3697] Cf. B. BRECHT, « L'art du comédien », « IX. Autour de "description succincte" » (à propos d'une « Nouvelle technique d'art dramatique »), *Écrits sur le théâtre*, édition établie sous la direction de J.-M. VALENTIN, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 898-899.

[3698] *Ibid*., p. 901

[3699] *Ibid*., p. 896 sur la critique de l'illusion magique et de l'identification (dans un théâtre de purgation).

[3700] Voir la conférence déjà citée de Sartre, conférence datée de mars 1960, parue sous le titre « Théâtre épique et théâtre dramatique », reprise dans *TdS*, p. 161.

[3701] « Jean-Paul Sartre nous parle de théâtre », article cité, p. 8. L'idéal de Sartre-dramaturge est le suivant (cf. « L'auteur, l'œuvre et le public » dans un *TdS*, p. 102) : « "montrer" et […] "émouvoir" en même temps ». Jeanson dit bien les choses, dans une formulation que reprend M. CONTAT (*Explication des* Séquestrés, *op.cit*., p. 6) : « User des prestiges pour dénoncer le recours au prestigieux ».

[3702] G. MICHAUD, *Battements — du secret littéraire*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, p. 108.

entremêlement qui donne à sentir la réalité complexe de l'existence, pas seulement métaphysique, mais historique. En effet, si la raison peut toujours se leurrer, se préparer elle-même à se cacher (à) elle-même, aller de lieu en lieu pour mieux perdre et se perdre, *a contrario* le rapport vécu et sensible au monde de la pièce, symbolique du rapport au monde, est celui d'un noyau complexe où le vrai et le faux, l'authentique et le mensonge, le mal et le bien, le joué et le réel, sont indécidables. Brecht parle d'une *maîtrise du vrai* par le comédien, maîtrise qui lui vient aussi de ce qu'il sait où *est* le faux : « [il] peut et doit savoir exprimer que c'est faux, ou que cette vérité n'est pas bonne à dire, ou autre chose encore »[3703]. Sartre montre que ce savoir est problématique, sans perdre de vue le fil du savoir ni tomber dans une pure exaltation du mystère[3704]…

« Le mystère de la Passion est ce qu'il y a de plus beau au monde ». Sartre reprend la phrase de Flaubert dans *L'Idiot de la famille*, mais ce n'est pas cette Passion, tournée vers la beauté de la transcendance glorieuse, ou beauté du Néant, qui fait office de grande ligne dramatique sartrienne.

La *fabrication* du mythe est requise avec tout ce qu'exige pareil travail (connaissance au moins partielle des origines, des usages, des fins, des effets, etc.), mais sans que soit négligée la charge affective que tout élément mythique est susceptible de provoquer. C'est par là que Sartre peut mieux critiquer, au niveau du drame théâtral, le mythe du salut. C'est ainsi qu'il peut parvenir à mieux charger les défauts du naturalisme, du pédagogisme et de l'objectivisme, comme ceux du nouveau théâtre. Cet arsenal du forgeron justifie-t-il la critique que Brecht a formulée de Sartre? Trop *achevé*, trop *systématique*? Non pas, car le milieu du mythe, celui du moins que Sartre choisi, est toujours dangereux pour celui qui y travaille…

Finalement, c'est avec les armes de la raison et avec celles du mythe, avec les outils (congédiés par Brecht) de l'illusion, de la magie, de l'imaginaire, que le dramaturge peut produire le meilleur réalisme critique et dialectique. Il y a un souvenir du dispositif du *Balcon* de Genet ici : exhiber le rituel à la façon d'une auto-présentation, en « jou[ant] sans cesse sur l'adhésion du spectateur à la fiction, [en] la postul[ant] et [en] la taquin[ant] » — « on est [ainsi] devant le paradoxe d'une fiction qui se déconstruit tout en s'affirmant »[3705]. Il y a aussi, comme dans *Les Bonnes*, l'emploi des moyens dialectiques du théâtre pour donner, refuser, reprendre en les refusant les aspects du monde bourgeois (ceux de la réalité des Justes) : il est question de montrer le mal et de faire découvrir la situation de victime derrière celle des sœurs meurtrières. Ce qu'il y a de tragique (des personnages damnés) et de mythique dans la pièce (une structure d'image symbolique de l'*oppression intériorisée*) révèle la production historique d'un malheur sans autre échappatoire que la mort[3706].

[3703] B. BRECHT, « L'art du comédien , *op.cit*., p. 905.

[3704] L'acteur est peut-être « l'instrument principal, et peut-être exclusif, de la théâtralité [chez Sartre] » (J.-J. ROUBINE, « Sartre, entre la scène et les mots », *Revue d'esthétique*, nouvelle série, n° 2, « Sartre/Barthes », 1981, p. 62), il reste représentatif de ce qui est dans la réalité humaine et parmi ses contemporains (ce sur quoi repose la distinction entre le comédien-professionnel et l'acteur à cheval sur la scène de théâtre et celle du monde, voir SARTRE, « La véritable figure de Kean », *Les Lettres françaises*, 12-19 novembre 1953 — cité par J. IRELAND, « Notice » de *Kean*, p. 1451).

[3705] R. PIANA, « Genet : *Le Balcon* », M. VINAVER, *op.cit*., p. 852.

[3706] Nous renvoyons à la critique sartrienne de la pièce, *ÉdS*, p. 733-734.

Démystification par le montage d'un mythe, et par le recours au fonctionnement même du mythe : une parole, oui, mais une parole métaphorique, dont le centre est toujours suggéré, toujours dérobé[3707]. Ce sont les mots de Sartre : « Mon sujet idéal, c'eût été de montrer non seulement celui qui revient, qui s'est constitué tel qu'il est [il a été un bourreau], mais sa famille autour de lui, autour de son silence. […] Dans *Les Séquestrés* j'ai gonflé ce sujet jusqu'au mythe. »[3708]

Le mythe du salut (celui de la réconciliation et de la résurrection), désiré par le spectateur, est pris (lui-même) et le prend (le spectateur) dans un piège qui l'annule en dévoilant les problématiques éthiques posées par l'illusion théâtrale. Dans une terreur et une pitié mêlées, entre répulsion et attirance (comme la fascination de Johanna devant Frantz), désire-t-on *vraiment* qu'une famille d'industriels ayant collaboré à la Solution Finale, soit sauvée[3709]? Le désir est là, activement suscité, et l'ambiguïté demeure jusqu'à la fin, même et surtout par le refus qui advient d'une issue certainement salutaire. Ce mythe reste un mythe : « le mirage théâtral devrait s'effacer pour laisser la place à la vérité qui est derrière ce mirage »[3710].

En somme, Sartre mobilise les *sorcelleries* et le sacré du théâtre pour provoquer le vertige du spectateur. Le vertige ne vient pas tant d'une altitude élevée que d'un brouillage des repères, par quoi la réalité n'apparaît plus schématiquement mais dynamiquement, dans une confusion que l'auteur qualifie de particulièrement caractéristique de son époque. Si, selon le fameux *V-Effekt* (*Verfremdungseffekt* : effet de distanciation), les contraires sont accusés, ici, ils sont plutôt mêlés et relativisés, selon un *R-Effekt* (*Realitätseffekt* : effet de réel). Le procès de l'Histoire et le procès du théâtre se rejoignent, sans que nul jugement définitif puisse être rendu. La distance de la distanciation est revue à une autre distance, dans une autre perspective : ce qui semble distant est tout près, voire en soi (plan subjectif, plan intersubjectif) et toujours réversible (déformation perceptive en acte : détournement littéraire de l'anamorphose).

Le cadre de la méthode brechtienne est alors troublé et parasité par l'univers pirandellien. La « Grande Méthode » ne fait pas le poids devant l'incertitude que produit le théâtre de Sartre dont l'un des moyens est la pratique abusive, perverse, et ô combien suggestive des mythes. Les assurances de la méthode n'ont pas lieu d'être, pas plus qu'aucune autre forme d'assurance. Ce refus participe de l'usage sartrien du sacré[3711], intégré au maintien d'une inquiétude généralisée qui est la meilleure arme contre les faux refuges de l'âme : une inquiétude incessamment suscitée/ressuscitée, condition d'une attention permanente à une réalité dans laquelle le faux peut passer dans le vrai, le bon dans le mauvais, et inversement.

[3707] Nous pouvons reprendre ici l'approche barthésienne du mythe dans les *Mythologies*, *op.cit.*, p. 230-231 : « Je ne suis pas où vous croyez que je suis, je suis où vous croyez que je ne suis pas ». Valeur d'alibi qui fait d'autant plus sens ici que Johanna fait figure d'enquêtrice policière.

[3708] Entretien avec B. DORT, déjà cité. Frantz apparaît comme le bout d'une « colonne de silence qui fleurit solitaire » (*Mal.*, p. 62).

[3709] Cette question se lit en parallèle à une autre question (elle vaut pour Frantz et pour Oreste) : la fascination est-elle compatible avec la liberté, voire conduira-t-elle à une libération? Sur cette question, F. JEANSON, *Sartre*, *op.cit.*, p. 90 et J. IRELAND, *Sartre, un art déloyal*, *op.cit.*, p. 90.

[3710] Entretien avec B. DORT, déjà cité.

[3711] Sartre est au fait de cette dimension du sacré soulignée par R. CAILLOIS (entre autres dans *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1950, p. 76 : « Le profane est le monde de l'aisance et de la sécurité. Deux gouffres le limitent. Deux vertiges attirent l'homme quand l'aisance et la sécurité ne le satisfont plus »).

Les Séquestrés d'Altona serait la pièce la plus pirandellienne de Sartre[3712]. Il y a du Shakespeare chez Sartre et chez Pirandello, s'essayant l'un et l'autre au registre tragique avec les personnages de Frantz et d'Henri IV[3713]. Nonobstant, ce n'est là qu'un point de rencontre parmi d'autres, point de rencontre déjà identifié car l'intertexte pirandellien a été bien exploré[3714].

L'hypothèse que nous défendons est celle d'un usage de Pirandello contribuant à défaire les repères dramatiques pour brouiller les lignes de séparation entre la réalité et l'irréalité, entre la raison et la déraison, entre le dedans et le dehors, etc. Le tout contribue à donner l'impression d'un « désenchantement sans issue »[3715], d'une mystification qui ne peut ni ne doit retrouver l'assise de son mythe. D'où cette déconstruction du salut mythique, allant d'ailleurs de pair avec une déconstruction du champ de la représentation comme de celui de l'intelligibilité de l'œuvre-texte.

La folie y a une place d'honneur. Elle n'est pas seulement l'objet de la pièce : elle est son lieu ainsi que la déraison qui anime les différents personnages. Cette approche de la folie favorise une redéfinition de la norme, quand le fou fait la loi et joue la comédie de la folie avec les autres personnages[3716]. Pareil procédé contribue à déplacer le spectateur vers une incertitude permanente, où la névrose s'avère partout immanente,

---

[3712] L'influence de Pirandello sur la littérature française a été soulignée à de nombreuses reprises. Parmi les supports qui y renvoient, B. DORT, « Pirandello et le théâtre français », *Théâtre public*, *op.cit.* ; un numéro de la revue *Europe* daté de juin 1967, un autre de la *Revue des études italiennes*, 1968, fasc. n° 1 (« Pirandello en France aujourd'hui »). En 1982, dans l'ouvrage déjà cité, *La Mort en situation dans le théâtre contemporain*, Thérèse Malachy fait un rapprochement entre *Henri IV* et *HC*, entre le personnage de Pirandello et celui d'Inès par le jeu de la mystification (fausse résurrection, disons-nous, par le nœud mensonge/vérité du personnage dans son doublage de la vie de l'empereur ; fausse immortalité qu'Inès expose à Estelle en lui disant : « Tu sais bien que je suis morte », voir Th. MALACHY, *op.cit.*, p. 45). Une thèse sur « Sartre et Pirandello » a été soutenue par Ernesto VANDELLI à l'Université Grenoble III et à l'Università degli Studi di Sienna, sous la direction d'E. NEPPI et de P. PELLINI, en mai 2009. La thèse s'intéresse aux références explicites comme « moins visibles » au théâtre pirandellien chez Sartre. Sur le plan philosophique, elle cherche à dévoiler une correspondance entre la notion de *vita* chez Pirandello et le « pour-soi » de *L'Être et le Néant*.

[3713] Les *Séquestrés* serait la « tragédie noire » de Sartre (J. N. PALMER, « *Les Séquestrés d'Altona :* Sartre's Black Tragedy », *French Studies*, Volume XXIV, Issue 2, avril 1970, pages 150–162), Sartre affirme d'ailleurs (dans une interview avec Claudine Chonez pour *Libération*, n° 4678, septembre 1959) avoir voulu montrer « l'absence d'issue » pour son personnage principal à la fin de la pièce ; *Henri IV* dévoilerait l'absence de sortie à l'existence absurde du monde et le repli sur la folie ; la pièce serait « la première de ses pièces que Pirandello ait voulu qualifier de tragédie » (« Préface » de P. RENUCCI, *Théâtre Complet*, I, édition publiée sous la direction de P. RENUCCI, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, p. LXXIV). Les deux personnages, emblématiques d'une ambiguïté des relations entre raison et déraison, sont l'un l'autre « comme un prince sans royaume » (Sartre, entretien avec Cl. CHONEZ). Indiquons, pour parfaire le rapprochement, que Pirandello a rédigé un texte sur Lazare (avec miracles mais transcendance évanouie) et un *No Exit* titré *À la sortie :* l'histoire raconte, avec des éléments paraboliques, mythiques, métaphysiques et éthiques, la vie dans l'au-delà.

[3714] Voir J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », article cité p. 341-345 et la « Notice » des *SdA*, p. 1513-1514.

[3715] Expression de P. RENUCCI, préface citée, p. XLI.

[3716] Frantz est comme Henri IV : « à la fois le témoin, l'auteur et le metteur en scène de son personnage, visage et masque confondus » (R. ABIRACHED, préface à Pirandello, *Henri IV,* Paris, Gallimard, Folio, 1998, p. 12). Il semble quelque peu optimiste de suivre la thèse de Th. MALACHY sur la pièce du dramaturge italien (Henri IV, personnage, ressusciterait le souverain réel et fournirait ainsi, « une réponse inédite à la hantise de la mort », *op.cit.*, p. 32-33). En revanche, les développements de Sartre sur l'acteur dans *L'Idiot de la famille* sont opératoires pour mettre mieux au jour des dimensions des rapports de Frantz et de Henri à leur(s) rôle(s) respectif(s) : « l'acteur est au moins cela : un être qui se perd pour montrer des images » (*IFI*, p. 785). Cet « acteur » est aussi ce type d' « auteur » : « à la fois dehors, construisant son piège à monde et dedans, souffrant et jouissant en tous ses personnages » (p. 966). La pièce dans la pièce est comme un livre : « [un] centre permanent de déréalisation » (p. 968). C'est une image de l' « Art » comme « Contre-Création » que Sartre peint ici par une sorte d'anamorphose théâtrale : le Séquestré est un peu comme l'Artiste : « [il] vise à produire des centres de déréalisation où l'on ne trouvera rien d'autre qu'un univers-image ». Tout objet, dans la pièce, est le symbole même de cet univers délirant d'une « contre-création » (p. 973).

sans pouvoir être soignée (pas davantage par l'illusion que par la vérité). Un sentiment est donné : celui du contraire, ou de la contradiction active[3717].

Sartre le suscite. Se souvenant de la pièce *Henri IV* de Pirandello, il mobilise portraits et miroirs, étourdissant ainsi l'univers de la représentation par une mise en abîme de la représentation elle-même[3718]. Le monde se trouve et se trouble dans le reflet d'un fleuve (l'Elbe…) ; c'est là l'Histoire qui est déplacée au cœur et au bord d'un univers baroque et sombre, incessamment en mouvement[3719]. Des arêtes, avec les lignes de crête, font le relief de certaines scènes : l'entrée en scène de Frantz, celle d'Henri IV ; la rencontre avec Johanna, celle avec Frida, sosie de la mère ; les mots de la fin, lorsque résonne le ton cérémonieux du dernier monologue, et lorsque Henri IV, au seuil de la mort, égaré par son crime, s'exprime ainsi : « Maintenant, oui… forcément… […] ensemble ici, ensemble ici…et pour toujours! »[3720]. Des arêtes, mais pas d'arrêt, pas de repos, pas même lorsque la scène se vide au moment où le rideau tombe. Cette vie funèbre, que les deux pièces montrent, ne trouve pas son reste. Le procédé humoristique (l'« humorisme » dont parle Pirandello ; le détournement burlesque des codes du théâtre bourgeois chez Sartre) ne suffit pas à ralentir et à arrêter le tragique fou d'un drame de la déraison toujours en effort[3721].

γ. 3. Miroirs et portraits

Un objet comme le miroir participe de cette dynamique. En effet, le miroir n'est pas seulement un instrument de distanciation, mais le symbole d'un désir de reconnaissance jamais satisfait, d'une identité à soi impossible, d'une beauté jamais atteinte[3722]. Frantz met Johanna devant le vide potentiel de son travail

---

[3717] Un sentiment « s'insinuant partout, [qui] décompose et dissocie tout ce qui s'offre à la conscience […] [il] ne laisse de répit à aucune vision unilatérale, ou simplement unitaire, que ce soit. Par une appréhension double, [il] disloque pareillement l'élan [de la passion], l'assurance de la raison, les certitudes de la morale ; [il] ne cesse d'en faire miroiter simultanément l'endroit et l'envers, de les constituer en contradictions permanentes […] ou en irrésistibles paradoxes » (P. RENUCCI, préface citée, p. XLIX).

[3718] CAMUS a employé cette démarche dans son *Caligula* (1944). Voir la scène 1 de l'acte III, scène de danse et de chant à la gloire du règne fou de Caligula qui affirme « Aujourd'hui, je suis Vénus » (*OC*, p. 62). Nous pouvons indiquer que cet intertexte est essentiel. Sartre reprend, pour son personnage de Frantz, le thème de la représentation de la représentation, condensée entre autres dans le symbole du miroir et dans l'échange de l'empereur avec Scipion : « L'erreur de tous les hommes, c'est de ne pas croire assez au théâtre. Ils sauraient sans cela qu'il est permis à tout homme de jouer les tragédies célestes et de devenir dieu » (*ibid*., p. 69).

[3719] « Baroque » expressif de la nostalgie d'un ordre perdu (P. BRUNEL, *Formes baroques au théâtre*, Klincksieck, 1996, p. 67), « baroque » aussi au sens d'une écriture « du délai », une manière de faire durer les « difficultés », de les « faire rebondir », d'exposer simultanément « [une] règle et ce qui la viole » (D. HOLLIER, « Préface » à *La Règle du jeu* de M. LEIRIS, *op.cit*., p. XVII-XIX).

[3720] L. PIRANDELLO, *Henri IV*, pièce traduite en français par M. ARNAUD, *Théâtre complet, I,* édition publiée sous la direction de P. RENUCCI, p. 1154.

[3721] Sur l'humorisme pirandellien, cf. la « Préface au volume I du *Théâtre complet* par P. RENUCCI, p. XXXV. Puisque l'humorisme est une construction contribuant à offrir « la face tolérable, sinon même divertissante, des situations absurdes ou douloureuses », ce n'est pas l'instrument privilégié de Pirandello (qui conduit ses personnages à la mort) dans *Henri IV*. Sur la reconstruction et la déconstruction des codes du théâtre de boulevard, on retrouvera la « Notice » des *SdA*, p. 1512-1513. Il y aurait là une critique discrète mais bien présente d'un théâtre de boulevard moquant l'homosexualité et la judéité pour « sauver » la bourgeoisie de l'immoralité et du « mal juif » (cf. les chapitres XV, XVI et XXVI de l'ouvrage *Antisémitisme et Homophobie. Clichés en scène et à l'écran* de Ch. MEYER-PLANTUREUX, préface par P. ORY, Paris, CNRS Éditions, 2019). Il n'est pas sûr en tout cas que le « burlesque au théâtre » corresponde à la présentation quelque peu optimiste qu'en fait N. ABOUDARHAM dans son *Le Burlesque au théâtre* (Lavérune, L'Entretemps, 2015). La présentation est la suivante : le burlesque est une expérience « ontologique du tohu-bohu », sans laquelle on ne saurait espérer aucun salut… (p. 135). C'est que la déconstruction ou le désordre à l'œuvre peut valoir, justement pour « anti-pouvoir excentrique », catastrophisme risible ou encore « catastrophysique », sans perspective constructive.

[3722] M. Sicard rappelle l'importance de la culture surréaliste dans l'univers du miroir et des labyrinthes chez Sartre. Le critique cite « Sculptures à *n* dimensions » (repris dans *ÉdS*) : cet univers est un « univers où "la passion est forme et l'objet matière" », les objets aux facettes multiples « [s'y engendrent, faits] "d'un grouillement confus de représentations contradictoires, tournées, malaxées, comprimées par l'émotion" ». Le miroir, qui met le sujet face au problème de l'altérité et devant la recherche éperdue de beauté, aurait toutefois mérité une analyse plus fouillée, nécessaire pour appréhender plus précisément la place du miroir dans l'esthétique de Sartre. Voir, M. SICARD, « Le miroir et les labyrinthes », *Sartre*, catalogue d'exposition BNF, *op.cit*., p. 201-211.

au miroir et lui rappelle que « [l]a mort est le miroir de la mort » (II, 8). Leni affirme ne pas se reconnaître dans le reflet que lui renvoie la glace sur un mur du bureau de Werner. Réminiscence, peut-être, ici, de l'acte I d'*Henri IV*, et de ces mots de Landolphe à Berthold devant le portrait de l'empereur d'Allemagne :

> Eh bien, là, c'est comme s'il y avait deux miroirs réfléchissant des images vivantes au milieu d'un monde qui — ne t'inquiète pas — d'un monde, celui-ci, qui, tu verras, tu verras, après avoir vécu ici quelque temps avec nous, reprendra vie tout entier lui aussi, et comment![3723]

La précision entre tirets, « ne t'inquiète pas », force, au contraire, à l'inquiétude ; et l'insistance du personnage sur *la vie* incite à se demander s'il n'est pas question, plutôt, de son contraire…

Semblable approche est introduite, dans les *Séquestrés*, par l'image d'une existence-miroir qui serait le point où la mort se donne l'image d'elle-même et se retrouve ainsi elle-même (le commencement est la fin, l'événement de la naissance se retrouve dans celui du trépas : « La mort est le miroir de la mort »). L'espace verbal ouvre cette galerie des glaces qui force au questionnement : « La mort? Je lui ressemble », dit Johanna en « jett[ant] un coup d'œil à la glace » dans la chambre de Frantz (II, 5)[3724]. Dans le *Mallarmé* et dans *L'Idiot de la famille*, Sartre emploie l'espace mental de la galerie des glaces pour imager l'enfer familial, les reflets mortifères de la vie de famille, lorsque le « Père pense dans la tête du Fils » et empêche toute réalisation de soi par la différence vécue et acceptée. Sartre réaliserait ici une inflation de la représentation par la représentation, produisant une bulle spéculaire, comme une bulle spéculative, toujours susceptible d'exploser. Alors, la fiction devient tout à fait imprévisible et sans cesse menacée de ruine.

Nous reprendrons ici deux thèses pour illustrer cet usage dramatique du miroir. Sarah Clément, dans les *Écritures avides*, convoque l'image pour interroger les effets de la métatextualité :

> [La fiction,] obligée […] de se montrer à travers un miroir, de s'ausculter, de décrypter ses propres signes, la fiction offre par là même des reflets infinis, des miroitements spéculaires qui la détournent de ses [fins]. Si la métatextualité est en effet un geste d'émancipation, une prise de liberté par rapport aux conventions habituelles dont, soulignant leurs artifices, la fiction se joue, elle met également en scène, en engageant un processus critique, une déconstruction des fondements de la fiction.[3725]

Chez Éric Wessel, l'écriture-miroir, spéculaire, se fait écriture-de-mort, écriture spectrale : « l'écriture spéculaire, c'est alors ce qui indéfiniment redit cette naissance qui est aussi une mort, et [qui] réaffirme le statut ontologique, substitutif, de la littérature »[3726].

Le portrait détient également un caractère de *malaise*, visant à soutenir un *mal-être*. Il sert à manifester une identification problématique à une image de puissance qui est mystificatrice. Le carnaval, dans *Henri IV*, est détourné de sa visée parodique : le jeune fou (?) joue la vie impériale pour s'élever vers le haut de la vie d'empereur, au point d'oublier (?) sa condition d'existence. Il est piégé par le désir de commander, qui l'amène à rester le prisonnier du même rôle pendant douze ans. Frantz reçoit un semblant

---

[3723] L. PIRANDELLO, *Henri IV*, *op.cit.*, p. 1091.
[3724] Assimilation lisible, ici, de la mort à la beauté. Réminiscence d'un schème de l'Art-Névrose : la beauté, valeur d'épitaphe (*IFIII*, p. 434).
[3725] S. CLÉMENT, *op.cit.*, p. 306.
[3726] É. WESSEL, *La Littérature face à elle-même. L'écriture spéculaire de Samuel Beckett*, Amsterdam ; New-York, Rodopi, « Faux titre », 2009, p. 406 (cité par S. CLÉMENT).

d'existence via les « trois immenses photos » qui trônent dans la salle principale de la maison. La décoration des douze médailles révèle une importance militaire, mais témoigne surtout de l'orgueil familial dont l'envers est la culpabilité la plus forte. Pour s'en sortir, Frantz trouve une voie mystificatrice, mégalomaniaque, qui ne pourra conduire qu'au dénouement funeste : « Frantz ne cesse de jouer à être autre chose que lui-même […] il joue aussi pour se fuir : l'identification au mythe s'avère aussi mystification ; Frantz fuit par *en haut* — par la comédie de la sainteté et de la généralisation — la basse réalité de son crime personnel. »[3727]

Le portrait vaut le miroir, mais c'est un miroir déformant. Le miroir se fait piège, piège du reflet ; il déjoue les productions des cérémonies psychologiques, constitutives du sujet humain : celle de l'enfant œdipien, celle, surtout, du *stade du miroir*. Il y a de la psychanalyse ici : Freud, Lacan[3728]. Psychanalyse déjà très présente chez Pirandello[3729], dont on peut lire le théâtre sous la lumière *diagonale* des médiums de la cure analytique :

> Sa démarche dramaturgique est […] celle-là même de la psychanalyse qui n'a d'autre visée que de rendre sa parole au sujet pour qu'il se découvre et s'affirme dans sa vérité […] [le] parcours [à suivre] […] est [celui] d'un auteur animé du désir de sauver la représentation. De même que la thérapie [psychanalytique] n'utilise comme matériau que le parler de l'analysant pour réélaborer une nouvelle articulation de son langage inconscient, de même Pirandello s'est-il servi du théâtre pour reconstruire le théâtre et redonner une parole nouvelle et vivante à ses personnages.[3730]

Sartre n'en est pas exactement là. L'inconscient n'est pas assumé, même si la lecture des livres du *Séminaire* et des écrits lacaniens a eu quelque influence sur lui. Entrer dans le débat serait trop long, mais on a déjà noté que les thèses psychanalytiques freudiennes et lacaniennes forment un intertexte majeur. Connaisseur de Pirandello aussi bien que des psychanalystes, Sartre semble sensible à ces deux formes de mort :

> d'une part l'inexistence de ce qui aurait pu accéder à la vie et qui n'a pas trouvé sa matrice propice : c'est la négativité absolue de la mort en tant que réel. D'autre part la mort fantasmante comme castration majeure du vivant qui se situe au plan du symbolique et relève de la vérité du sujet [lexique lacanien][3731].

γ. 4. Parole et mort : Œdipe

« Quel démon a sauté le plus long saut? »[3732]

Avec la sexualité et le langage, la mort rôde dans le texte. Le « ça parle dans ma tête », d'Henri, de Frantz (et de Poulou) fait tourner la toupie qui réunit les trois points. Comment envisager une issue, un salut

---

[3727] « Notice » des *Séquestrés*, p. 1506. Cette solution, « se rendre supérieur » pour éviter la culpabilité (Sartre l'abordera dans ses échanges avec J. GERASSI, *op.cit*., p. 45), ne marche donc pas.
[3728] Bref aperçu de l'importance de la théorie et de la pratique psychanalytique au théâtre des années 1950-1960 chez M.-C. HUBERT, *op.cit*., p. 10.
[3729] Voir la thèse de J. SPIZZO, *Pirandello. Dissolution et genèse de la représentation théâtrale. Essai d'interprétation psychanalytique de la dramaturgie pirandellienne,* Paris, Les Belles Lettres, 1986.
[3730] *Ibid*., p. 7.
[3731] *Ibid*., p. 556. C'est cette seconde forme que l'on entend lorsque le personnage d'Henri IV s'écrit : « La vie tout entière est écrasée de la sorte sous le poids des mots! Sous le poids des morts » (*Henri IV*, *op.cit*., p. 1137).
[3732] G. DELEUZE, *Dialogues* avec Cl. PARNET, *op.cit*., p. 51.

qui vaincrait la mort, si celle-ci est inévitablement dans le jeu et sur la scène? Dans la mesure où la *lettre* est affaire de désir, et où il est question d'écrire une *thanatographie*, force est de constater que *derrière la lettre il n'y a rien*. Et la tombée du masque marque un tournant qui n'est pas celui d'une identification heureuse à soi, mais d'une dissolution avec laquelle il faudra vivre (Poulou), ou mourir (Henri et Frantz). On peut rire[3733], certes, d'un homme dont le masque dégouline, mais c'est alors d'un rire blanc qui vire au jaune[3734]: rire devenu amer et maladif, rire d'un certain sentiment de « la mort au futur » (Barthes), rire qui sait que l'on ne se défait pas plus de soi que l'on ne sort tout à fait de la scène…[3735] La scène de la vie et du désir, comme la scène du théâtre, se joue toujours sur, dans ou bien devant un tombeau. Disons-le : « guère de pièce plus funèbre que *Les Séquestrés*, qui semble illustrer par avance le propos de Jean Genet dans l'une de ses *Lettres à Georges Blin* (1967) : "Nous pressentons que la scène est un lieu voisin de la mort" »[3736]. Scène pensable sans qu'on ait besoin de postuler l'existence d'une instance inconsciente. On peut présenter d'ailleurs chaque scène de vie comme celle d'un acte qui dépend de la scène œdipienne. « Si le destin d'Œdipe nous émeut, c'est parce qu'il aurait pu être le nôtre… ». Sartre le rappelle dans son *Scénario Freud* (achevé au moment de la réécriture de l'acte V des *Séquestrés d'Altona*) dans un échange entre Freud et Cecily :

> — L'histoire d'Œdipe, vous la connaissez?
> — Il a tué son père, épousé sa mère et s'est crevé les yeux pour ne plus voir ce qu'il avait fait. Eh bien?
> – Œdipe, c'est tout le monde.[3737]

Dans *Les Séquestrés*, tout tourne ainsi autour du secret de Frantz, lequel est avant tout un secret pulsionnel, d'une histoire de famille prise dans l'histoire de l'Allemagne et dans l'Histoire du XX^e^ siècle. L'intrigue boulevardienne est, en fait, une intrigue psychanalytique, avec circulation et collusion de désirs[3738]. Dans cette intrigue, deux essais de cure se forment, sans aboutir à une issue probante :

> D'une part, Frantz essaie une autoanalyse sauvage et profane, en ses monologues toujours repris, rompus, associatifs, enregistrés sur des bobines qui dessinent sa bobine mentale, et l'emprisonnent dans une machine inerte : comme si l'analyse ne confrontait jamais qu'à la forteresse close, et vouée à la répétition, du sujet? D'autre part, Johanna joue, outre ceux de la Mort et de la Beauté, le rôle d'un psychanalyste. C'est elle qui, entrant dans le monde de Frantz, et suscitant sa confiance, puis

[3733] La critique, au moment des premières représentations de la pièce au Théâtre de la Renaissance, dit avoir ri de la détresse mégalomane du personnage principal (voir par exemple l'article [anonyme], du 2 septembre 1959, paru dans *L'Intransigeant* : « […] [Reggiani] souffre, […] il ment, cocassement et douloureusement, mais […] il fera rire par le grotesque de son masque qui s'effrite tout au long des trois actes »).

[3734] On rappellera que Sartre parle du « rire jaune » de Bataille dans l'article « Un nouveau mystique » en 1943. Cf. les précisions de J.-F. LOUETTE dans *Jean-Paul Sartre, op.cit*., p. 69 : le rire blanc est un « rire conservateur », rire de la sanction sociale ; le rire jaune est le rire qui prend « à rebours » ce que l'existence a d'amer, un « rire bas et sombre » (cf. *AR*, p. 705).

[3735] Les analyses de Sartre, sur le rire, sont riches. Nous lisons en particulier *IFI*, p. 810-831.

[3736] J.-F. LOUETTE, « Sartre : un théâtre d'idées, sans idées de théâtre? », *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 256. On pense aussi à Leiris dans *Fourbis* (p. 44) : « Le théâtre : ce lieu de la mort feinte […] ».

[3737] *SF*, p. 391.

[3738] Sartre emploie le mot « collusion » (qu'il souligne) en parlant de son théâtre et en particulier des *SdA,* dans son entretien avec B. DORT pour *Théâtre Populaire* : « Avec [ces personnages] […] les Gerlach, j'avais d'emblée à ma disposition une contradiction fondamentale […]. Ils pensent contre et ils agissent pour. Ainsi pouvais-je poser en clair le problème de la *collusion*, qui est essentiel si l'on veut comprendre les hommes ».

> son amour (ô transfert…), doit lui permettre de ramener à une claire conscience le traumatisme capital.[3739]

Comme Henri IV, Frantz se trouve devant un dilemme tragique — lot de tout personnage œdipien :

> ou ignorer l'antécédence du désir de l'autre et échapper à l'irréversibilité du temps en s'installant dans la répétition incestueuse [Frantz le fait avec Leni], ou l'interpréter quand il est trop tard, c'est-à-dire fatalement après coup, sous les couleurs de la culpabilité […]. [Comme Henri IV, Frantz] est acculé à reconnaître que son jeu irresponsable [la séquestration cérémonieuse dans le piège du rôle joué] était en fait une composition obéissant à une loi, la loi du père […].[3740]

La culpabilité « vient au coupable par l'Autre »[3741]. Elle a les couleurs de l'Histoire, de la Seconde Guerre mondiale[3742], mêlées à celles du psychisme. Dans l'Histoire, il y a toujours un coupable qui doit s'assumer comme tel. Ce n'est pas un hasard si un autre intertexte des *Séquestrés* est *La Culpabilité allemande* de Jaspers[3743]. Pas un hasard non plus si un théoricien du théâtre politique, Erwin Piscator, a défendu un « théâtre de la confession » nécessaire pour permettre aux Allemands de comprendre le pourquoi et le poids de leur culpabilité[3744]… Reste que Frantz n'est pas un coupable comme les autres. Il a les traits du Caligula de Camus : monstre de l'impossible[3745], soumis au *Trésor* (= le *Capital*[3746]), incestueux et criminel personnage « pren[ant] en charge un royaume où l'impossible est roi »[3747]. Surtout : monstre de culpabilité, pour qui la solitude est en enfer peuplé d'une culpabilité permanente[3748].

Pas de salut, quel qu'il soit. Et pour comprendre cette névrose du coupable, il semble qu'on ne puisse faire l'économie d'un recours à la psychanalyse, en tant que révélation d'une perversion de la culpabilité normale. Devenue norme sociale, apprise au moment de la socialisation, la culpabilité a pour effet une double reconnaissance : 1° *à l'impossible nul n'est tenu*, 2° puisque la majorité des fautes peuvent être pardonnées. En relation avec le complexe d'Œdipe, celle-ci est intelligible comme un héritage de sa disparition — un reste du complexe, sous forme de deuil fait par le sujet pour aller vers sa sexualité et sa vie d'adulte[3749].

[3739] J.-F. LOUETTE, « Du *Scénario Freud* aux *Séquestrés d'Altona* », *Traces de Sartre, op.cit.*, p. 280.

[3740] J. SPIZZO, *op.cit.*, p. 240. Culpabilité dans l'Histoire qui tranche avec celle que décrit Sartre concernant Flaubert et la génération des post-romantiques : des « coupables […] sans rémission […] coupables par nature, coupables d'être nés ». La culpabilité n'apparaît pas ici comme « historalisation » mais comme « irréversibilité *a priori* d'un processus d'inévitable déchéance » (*IFIII*, p. 415-416).

[3741] *Ibid.*, p. 578.

[3742] Cf. le chapitre « Die Zäsur : die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs », dans *Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld,* par U. BAUMANN et K.-J. KUSCHEL, Munich, Zurich, 1990, p. 17-19.

[3743] Le texte paraît en 1946, il est une reprise d'un cours du philosophe allemand à l'Université de Heidelberg (1945-46), à partir de notes sur « La situation spirituelle de notre temps ». Nous renvoyons à la préface du texte par P. VIDAL-NAQUET et à l'étude de G. MERLIO sur « Karl Jaspers et l'Allemagne », J. M. PAUL (édition), *Situations de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986.

[3744] J.-F. LOUETTE y fait référence dans « Sartre : un théâtre d'idées, sans idées de théâtre? », article cité, p. 256. Il rappelle l'intérêt de Piscator pour les *SdA* et renvoie à H. GOERTZ, *Piscator*, Reinbek, Rowohlt, 1974 et à J. WILLETT, *The Theatre of Erwin Piscator*, Londres, Methuen, 1979.

[3745] *Caligula*, *op.cit.*, p. 15 : « Simplement, je me suis senti tout d'un coup un besoin d'impossible ».

[3746] *Ibid.*, p. 20.

[3747] *Ibid.*, p. 27.

[3748] *Ibid.*, p. 59. C'est ce monstre que Cæsonia veut « sauver » (« ce dieu [mon corps] que je voudrais prier aujourd'hui pour que Caïus me soit rendu » [p. 19]).

[3749] Voir J.-R. FREYMANN, « Introduction » à *De la honte à la culpabilité*, sous la direction du même auteur, Toulouse, Strasbourg, éd. Érès et Arcanes, « Hypothèses », 2010, p. 8.

Pas de restriction sociale de la culpabilité dans les *Séquestrés*, selon une approche raisonnable, assumée, de « ce que j'aurais pu faire et que je n'ai pas fait »[3750]. Par opposition au coupable normal, Frantz est un malade de la culpabilité, « [il] pense n'être jamais quitte et craint même l'expiation dont il pourrait (c'est le risque) tirer une coupable jouissance »[3751]. Il est la figure de *la* culpabilité, dans une approche où la honte serait « la dimension sociale de la question de la culpabilité », tandis que la culpabilité, en soi, serait l'expression intériorisée de la voix de l'Autre[3752].

Sartre, écrivant cette approche, se rappelle sans doute les notes écrites sur « Kafka, écrivain juif » (1947[3753]) : identification du Père et du Dieu comme *Autre* (l'altérité de l' auteur des Lois), qui se comprend par le biais des « conduites de *culpabilité* »[3754]. Comme Franz Kafka, Frantz se trouve pris dans

> une situation sans issue (deux chaînes et deux colliers : l'une vient du ciel, l'autre de la terre) [elle] implique la construction d'un *Autre* qui donne le mandat. Ce sera "l'indestructible en moi", la loi intérieure "aussi absurde, aussi discontinue, aussi inévitable, aussi unique, aussi réjouissante, aussi angoissante sans raison, aussi incommunicable dans sa totalité, aussi avide de se communiquer qu'un rêve".[3755]

Sur le plan psychanalytique, l'expression de la voix, produisant la jouissance de cette voix (le *jouis* comme *j'ouis*…)[3756], fait naître une angoisse quant à l'inceste…en même temps que la jouissance de l'inceste par la voix pénétrante du Père. L'analogie kafkaïenne fonctionne au moins jusque-là avec le personnage de Frantz : les deux individus interrogent ce qu'ils ne devraient pas interroger, et transgressent la loi paternelle jusqu'au sentiment de solitude absolue[3757].

Dans la maison construite par la Loi du Père, les pièces et objets rappellent la symbolique-systématique freudienne[3758], tandis que la quête du féminin (l'Entreprise, l'Allemagne, la Star, la Gloire, la Sainteté) fait écho à la quête de la Mère en lien avec l'*objet-a* du désir. Axiome freudien du *Scénario Freud* : « Un père, c'est la Loi, Moïse »[3759]. Axiome lacanien : « la femme n'existe pas », elle est l'image de l'impossible objet du désir. La séduction du même (le fils à travers le Père, et inversement ; le fils qui se prend à son propre jeu séducteur, à son propre théâtre solitaire) est l'envers de ce tiers absent. Le texte gravite autour de l'absence, excite le désir du manque enfin comblé, aboutit à l'épreuve de sa réelle impossibilité

[3750] P. RICŒUR, « Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose », dans *Innocente culpabilité*, sous la direction de M. DE SOLEMME, Paris, Éd. Dervy, 1998, p. 18, cité par L. FEDI dans *La Culpabilité. Essai de démystification*, Paris, Kimé, 2019, p. 196.
[3751] *Ibid*.
[3752] Entretien entre J.-R. FREYMANN et D. LEMLER, à partir du *Séminaire*, livre X, *L'Angoisse*, de Lacan (Paris, Le Seuil, 2004). L'entretien se trouve dans *De la honte à la culpabilité*, *op.cit*., p. 11-26. « Donc la honte est la dimension sociale de la culpabilité. La culpabilité se déploie dans le rapport du sujet au grand Autre, alors que la honte, elle, se déploie dans le rapport du moi au petit autre » (p. 22).
[3753] Déjà citées dans ce chapitre.
[3754] « Kafka, écrivain juif », *SIII*, p. 349.
[3755] *Ibid*., p. 359.
[3756] Entretien entre J.-R. FREYMANN et A. MICHELS, « Culpabilité, culpabilisation, censure », *De la honte à la culpabilité*, *op.cit*., p. 149 : « Dans la culpabilité intervient un type de jouissance que nous pouvons associer au surmoi ».
[3757] « Kafka, écrivain juif », déjà cité, p. 349.
[3758] Nous l'avons exploré partiellement à la fin de notre partie I (sur les « voies parodiques » dans les *Séquestrés* et le double regard critique de Sartre).
[3759] *SF*, p. 63 (*ibid*., p. 265).

(laquelle doit être envisagée, nécessairement, même lorsque la fin est entendue au sens d'une *délivrance*), ainsi qu'à l'effort d'un personnage (Johanna) pour casser le miroir familial et faire revenir Frantz à la raison.

L'image du miroir brisé (« sinon le miroir est en miettes », II, 8) s'entend dans les deux sens. On me ment sur *l'Allemagne à l'agonie* et cela précipite ma propre agonie (le miroir protecteur de la chambre, qui me sépare du monde réel, ne me protège plus) ; on *me ment* sur l'Allemagne à l'agonie, et je perds toutes les défenses de la représentation rationnelle (le miroir qui reflète le réel, celui de la raison, n'a plus lieu d'être). La manière duelle d'appréhender l'image correspond aux jeux de langage du désir. On sait, via Lacan, comment l'éclatement du miroir du symbolique conduit le Sujet au bout de la folie la plus violente, lorsque le Réel apparaît dans toute sa sauvagerie. Dans les *Séquestrés*, c'est la référence Symbolique (le Père), dans son regard nu, qui produit la mort du Sujet : « Frantz a les "yeux morts", mais (ou plutôt parce que) le père "le regarde attentivement" par trois fois et […] "plonge son regard dans ses yeux" »[3760]. Le dernier monologue, celui du Fils qui succombe à la tentation de l'identification au regard paternel, a quelques échos avec la fin tragique du personnage Henri IV :

> Malheur à vous si, comme moi, vous allez jusqu'au fond de cette chose horrible qui peut vraiment rendre fou : se trouver à côté d'un autre être qu'on regarde dans les yeux — comme moi j'ai regardé un jour certains yeux — et se sentir comme un mendiant devant une porte qu'il ne pourra jamais franchir : celui qui la franchira, ce ne sera jamais vous-même avec, en vous, votre univers, tel que vous le voyez et le touchez, mais quelqu'un d'inconnu de vous, quelqu'un qui est tel que, dans son univers impénétrable, cet autre être vous voit et vous touche…

Johanna, psychanalyste paradoxale, dirigée par le Père, jouerait ici le rôle des pseudo-conseillers (Docteur Dionisio Genoni et Matilda Spina) dans *Henri IV*. Elle cherche à ramener le fils au monde adulte, présent, de la raison ; elle veut le réintégrer au champ référentiel du langage et de la représentation. Cette issue positive serait la condition de l'opération cathartique ; mais elle n'aboutit pas, parce que « le Père pense à travers la tête du fils », mais aussi à travers celle de sa bru. La psychanalyste est un émissaire ignorant ; elle mime les techniques psychanalytiques et fait transiter, par corps et regards interposés, l'hypnotique séduction du Père. L'opération cathartique ne se réalise donc pas : trop d'écrans, trop de miroirs, de portraits et puis…la vitre noire[3761]. La catharsis n'opère pas plus par la mort, puisque celle-ci est mentionnée par Leni, qui se fait nouvelle séquestrée et qui confirme la logique folle de la famille. Surtout, les derniers mots entendus ne sont pas ceux de la raison, mais de la dé-raison : fantasme cosmogonique de poète cosmique, mégalomanie de saint délirant, explosion poétique comme un hymne à la gloire mutilée, le verbe s'achevant sur la banalité d'une question sans intérêt ni valeur de vérité, « Hein, quoi? ».

La mort choisie marque une fin en montrant une irréversibilité temporelle, mais ce n'est pas la fin du désir, ni des personnages, ni des spectateurs. Le fait, pour Sartre, d'avoir achevé la pièce sur un

---

[3760] *Ibid.*, p. 275.

[3761] La transparence apparente du miroir est le mal : « Nous vivons dans l'imaginaire du miroir, du dédoublement et de la scène, de l'altérité et de l'aliénation […]. On est passé de l'enfer des autres à l'extase du même, du purgatoire de l'altérité aux paradis artificiels de l'identité » ; « Tout le spectre de l'altérité niée ressuscite comme processus d'autodestruction. C'est cela aussi la transparence du Mal » (J. BAUDRILLARD, *op.cit.*, p. 61, 65 et 127).

monologue itérable, permet de ne pas rester exactement au même niveau que celui de la conclusion de la pièce de Pirandello : « La rentrée dans le temps se solde en effet par le sacrifice de l'intégrité narcissique idéale. Henri IV éprouve l'impossibilité de rester le "tout même" et de garantir ainsi sa répétibilité indéfinie. C'est un "autre" qui franchit la porte du temps. » [3762]

Une dernière image, sur le plan dramatique, serait donnée par Frantz : celle du dernier philosophe (ou du dernier homme). Réminiscence nietzschéenne (le souvenir d'*Œdipus*, un fragment daté de 1872)? Dans le fragment, Œdipe est la figure ultime de l'humanité. Il dialogue avec lui-même, dans une solitude qui paraît amener simultanément la fin des temps, la fin de la vie, de l'amour, du langage-*logos* et la fin de la philosophie. Ces mots pourraient être ceux de Frantz :

> Le dernier philosophe, c'est ainsi que je me nomme, car je suis le dernier homme. Personne ne me parle que moi seul et ma voix me parvient comme celle d'un mourant. Avec toi, voix aimée, avec toi, dernier souffle du souvenir de tout bonheur humain, laisse-moi encore ce commerce d'une seule heure ; grâce à toi je donne le change à ma solitude et je pénètre dans le monde d'une multiplicité et d'un amour, car mon cœur répugne à croire que l'amour est mort, il ne suppose pas le frisson de la plus solitaire des solitudes et m'oblige à parler comme si j'étais deux. […] Je t'entends encore, voix aimée! Il meurt encore quelqu'un en dehors de moi, le dernier homme dans cet univers : le dernier soupir, *ton* soupir meurt avec moi, ce long hélas! Hélas soupiré sur moi, le dernier des misérables, Œdipe.

Giorgio Agamben reprend le fragment dans *Le Langage et la Mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*. Il le commente ainsi :

> Dans la mort, Œdipe, le dernier philosophe, découvre "la plus solitaire des solitudes", son être absolument seul dans le langage face au monde et à la nature […] ; et, ici aussi, dans l'extrême négativité, l'homme retrouve encore une voix, un "dernier souffle de souvenir", qui lui restitue un passé et intervient pour le sauver de la solitude en l'obligeant à parler. […] [Cependant, cette] Voix n'est à la fin qu'une "malédiction" impuissante et une illusion qui, en tant que telle, doit périr à son tour […] aucune Voix n'est plus audible et tout lien avec la figure du vivant est désormais coupé.[3763]

Cela vaut, du moins, pour le discours philosophique. Qu'en est-il pour le discours dramatique? Sartre sauve-t-il, comme le fait Pirandello, la représentation? Parvient-il à redonner une certaine valeur politique au théâtre en le réinscrivant dans le temps de l'Histoire?

La pièce, comme on l'a dit, joue sur les deux fils, historique et psychologique, du nœud de la culpabilité. Elle met en scène ce qui se passe pour une conscience-coupable : comment la culpabilisation n'est en réalité que le devant d'une scène dont le drame est écrit dans un autre lieu — « c'est ce qui nous occupe et occupe le devant de la scène alors que l'essentiel se passe ailleurs »[3764]. L'exposition du *Schuld*, avec ses multiples connotations (culpabilité, faute, dette), amène à traverser les différents registres. C'est ce que fait Sartre en mobilisant et en croisant les plans de l'Histoire et de l'économie, de la psychanalyse et du tragique. Dans ce mélange des registres, le cadre actanciel convoque les ressources du théâtre pour donner

---

[3762] J. SPIZZO, *op.cit.*, p. 238.

[3763] G. AGAMBEN reprend ce fragment dans *Le Langage et la Mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*, traduction française de M. RAIOLA, Paris, Christian Bourgeois, 1997, p. 168-169. On se reportera à C. NAUGRETTE pour un commentaire beckettien de ce fragment (*op.cit.*, p. 64-65), lequel fait sens aussi pour penser, à la fin des *Séquestrés*, la mort du langage de la raison philosophique. Sur la solitude du dernier philosophe, on consultera la préface (« La solitude du surhumain ») rédigée par P. MATHIAS, à l'édition GF d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (en particulier aux p. 10-13).

[3764] Entretien entre J.-R. FREYMANN et A. MICHELS, déjà cité, p. 149.

une piste de lecture : c'est par l'acte I, d'*entrée*, que l'on est introduit sur la scène de la culpabilité ; c'est par l'acte V, de *sortie*, qu'on en sort. Il n'y a pas de salut définitif, pas plus de suppression de la culpabilité, mais une réduction éventuelle qui se trouve, justement, dans l'*acte*.

L'acte de la retranscription fait sens, même dans ce qu'il a de fou : la lettre parle, elle qui transcrit la dette, à condition qu'elle ne s'adresse pas à soi, mais à l'autre. C'est le spectateur, c'est le lecteur, qui donne du sens à l'acte et qui fait de lui, non pas *la* solution aux problèmes posés, mais la seule *opportunité* de solution qu'il faille saisir. Par l'*acte*, la scène originelle peut recevoir une autre version et c'est dans et par sa communication que l'acte parvient effectivement à produire un effet au moins partiellement *résolutoire*[3765]. Théâtre *indirectement* politique[3766]. Partage des intérêts avec la biographie et avec l'anthropologie : « L'horizon de la […] transparence universelle »[3767]. Pas de résurrection, pas de gloire, mais s'il est une dimension du salut que l'on puisse sauver, c'est celle où les rapports ont l'occasion d'être salutaires. *Salutaires* au sens où ils tirent de leurs contradictions et de leurs impossibilités, une justification qui ait au moins ponctuellement *un* sens. C'est par l'intermédiaire d'un dialogue implicite avec Brecht et avec Pirandello que Sartre l'a produit. Le théâtre a-t-il réinvesti la sphère politique? Il y renvoie au moins de biais. C'est de biais que Sartre critique la logique du secret, classiquement et religieusement entendue comme la pratique d'une vertu (la pudeur) concourant au salut du croyant.

δ. Pour une parole et une lecture vivantes : plus de secret?

δ.1. Secrets d'histoires et de famille

Le *secret* et *la révélation* de l'histoire chrétienne, c'est le salut de l'humanité par le Christ. Secret inhérent à la création, *se révélant* à ceux qui savent suivre l'enseignement du Fils de Dieu et voir « la lumière de Pâques sur toute la carrière terrestre de Jésus » comme sur toute la Terre[3768]. Secret de ceux qui savent prier et reconnaître une vérité qui les dépasse et qui les intègre à la fois. Cette histoire du salut formerait aussi une géographie du salut — « un secret de salut caché dans le cosmos »[3769]. Le mot « secret » est compris ici au sens du *mystère*, et même *du* mystère, celui dont dépendraient tous les autres[3770].

Un autre sens du secret est celui du *placé à part*, de ce qui est caché, protégé ou gardé dans l'intimité[3771]. La prière se pratique dans le secret de l'intériorité, avec le recueillement — d'où l'importance du motif de l'entretien nocturne et secret[3772]. Le silence est requis pour que la vérité advienne, au point d'être demandé parfois explicitement : « Garde-toi de ne rien dire à personne », recommande Jésus au lépreux

---

[3765] *Ibid*., p. 164.
[3766] Voir l'entretien avec B. DORT, déjà cité, p. 255.
[3767] J.-F. LOUETTE, « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », article cité, p. 295.
[3768] Voir G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc,* Paris, Éditions du Cerf, 1968, p. 13, sur la relecture, par les évangélistes, de la vie de Jésus sous l'éclairage de l'événement pascal (*Jean*, 2, 22 ; 12, 16 ; 13, 7 ; 14, 26 ; 16, 13-15).
[3769] Nous reprenons le titre d'un chapitre d'A. GESCHÉ (chap. I de *Création et Salut*, p. 13-43) édité par A. GESCHÉ, J. DEMARET, P. GIBERT, R. BRAGUE et P. GISEL, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires de Saint-Louis, 2019.
[3770] C'est le secret des sacrements : « [ces] mystères [qui] sont les moyens établis par le Christ et les Apôtres […] pour accomplir [l'] union en Christ » (J.-C. LARCHET, *La Vie sacramentelle*, Paris, Éd. du Cerf, « Théologies », 2014, p. 9).
[3771] W. FOERSTER et G. FOHRER, *op.cit*., p. 4 : le secret permet de « sauvegarder la pudeur et la loyauté ».
[3772] Par exemple celui du Christ et de Nicodème. Nous renvoyons, pour cet exemple et ceux qui suivent, à J. DURANDEAUX, « Préface » à A. DAMIEN, *Le Secret nécessaire*, Paris, Desclée de Brouwer, « Micromégas », 1989, p. 8-9.

guéri dans *Marc*, 1, 44 et dans *Luc*, 5, 14 ; suivant la demande de silence du Christ, Pierre, Jean et Jacques « gardèrent effectivement le silence et ne rapportèrent rien à personne de ce qu'ils avaient vu [de la transfiguration] (*Luc*, 9, 36). L'aumône doit être gardée secrète, tout comme le jeûne et ce qui a été confessé[3773]; et si le secret se dévoile, il se dévoile *avec voile et pudeur*. Le croyant n'est pas le bavard : il sait tenir sa langue et éviter les querelles. La réception de l'exigence du silence, la compréhension de l'articulation entre silence et secret, est lisible comme un principe d'élection[3774]. Autour du secret et du salut se lit surtout la démarche du témoignage évangélique…Comment être fidèle à la parole de vérité universelle aussi bien qu'intime? Comment dévoiler ce qui est marqué par le secret du salut de l'humanité par Dieu? Il y a ce savoir par rapport à une révélation à venir : ce qui a été dit dans les ténèbres sera révélé dans la lumière[3775].

Sans entrer dans des disputes théologiques, nous nous intéressons ici à des approches sartriennes du secret à partir des *Séquestrés d'Altona*, en mettant en avant surtout le statut spécial du secret dans les usages du langage. La critique sartrienne du secret peut être lue en parallèle à celle du salut. Entre intérêt dramatique et intérêt philosophique, le secret est en lien avec les maux de l'existence, qu'ils relèvent de la difficile question de la liberté, ou qu'ils concernent les rapports des hommes entre eux, par rapport à la nature et par rapport aux besoins[3776]. Question de temporalité et d'Histoire. Si le salut peut être vu comme le secret de l'Histoire, reste que le secret du secret est avant tout celui de la dynamique temporelle[3777]. C'est avec elle qu'on peut penser la dimension statique, inviolable, des secrets les plus pesants et les plus présents dans une histoire personnelle ou collective.

La force dramatique du secret est lisible en des termes ontologiques. L'usage du mot *Geheimnis* est répété par Heidegger dans son commentaire du *Parménide*. Il opère, contre l'occultation (*Verbergen*) par la raison dogmatique, un retour à une approche donnant au secret toute son importance dans l'accueil de la vérité-avènement de l'Être[3778]. Un philosophe comme Pierre Boutang a choisi, en 1973, de soutenir une

---

[3773] *Matthieu*, 6. Sur le secret de la confession et son règlement par le IV[e] concile de Latran, voir A. DAMIEN, *op.cit.*, p . 38-41. Ce cadre, dans les sociétés dites de « chrétienté », fournit les règles nécessaires au salut des individus (p. 41).

[3774] G. MINETTE DE TILLESSE, *op.cit.*, p. 27 : « Les thèmes de l'incompréhension des disciples et celui du mystère des paraboles expriment eux aussi la transcendance inaccessible de la gloire divine se manifestant en Jésus et révélée, d'une façon qui les dépasse toujours, aux seuls privilégiés de Dieu » (thème johannique).

[3775] *Luc*, 12, 3. On trouve chez Marc et Paul l'idée d'une révélation chrétienne indissociable de la Passion et de la Rédemption (voir G. MINETTE DE TILLESSE, *op.cit.*, p. 23). Il y aurait bien donc deux formes de révélation : « l'une secrète, réservée aux seuls initiés ; l'autre public, universelle, à la fin des temps » (*ibid.*, p. 29).

[3776] Cette thèse est écrite dans l'introduction de l'*EN*.

[3777] *EN*, p. 165.

[3778] Voir M. HEIDEGGER, *Parmenides* (*GA* 54), Francfort sur Main, Vittorio Klostermann, 1982, nous renvoyons notamment à ce passage de la page 93 : « Le secret du mystérieux (*das Geheime des Geheimnisvollen*) est une sorte de cèlement qui se distingue par sa discrétion (*Unscheinbarkeit*) grâce à laquelle le secret est un secret ouvert (*offenes Geheimnis*). […] Le "secret ouvert" dans son sens véritable et rigoureux agit (*waltet*) […] là où l'occultation (*Verbergung*) du mystérieux comme cèlement (*Verborgenheit*) est éprouvée dans la simplicité et est abritée dans un silence discret (*Verschwiegenheit*) qui a grandi à travers l'histoire. L'ouverture du secret ouvert ne consiste pas en ceci que le secret est dépouillé de son énigme (*enträtselt*) et ainsi détruit, mais en ceci que, partout, on ne touche pas au cèlement du simple et de l'essentiel et que le cèlement est laissé (*belassen*) lui-même tel qu'il apparaît en lui-même » (la traduction est de R. BERNET). Usage essentiel de la notion de salut dans le sens de ce qui « préserve », « abrite », « sauve ». Ce secret de la vérité de l'Être ne peut être sauvé que si on « garde silence » (refus d'appropriation par le *logos* d'appropriation, ouverture alors à une autre parole : une parole poétique). Cf. l'article de R. BRENET, « Le secret selon Heidegger et "La lettre volée" de Poe », *Archives de philosophie*, mars 2005, tome 68, p. 379-400.

Ontologie du secret, relisant, « à l'aune de l'humanisme chrétien » et selon le modèle de l'*homo viator*, l'existence de « l'être enfoui dans son secret »[3779]. Néanmoins, c'est surtout au niveau métaphysique et social que le secret apparaît à la fois comme un vecteur et un terreau de drames, et comme une problématique qui concerne le salut sous plusieurs angles : son intégration à une idée de Dieu, son extension dans le champ pratique, la méfiance à son sujet[3780].

Le grand secret de la famille Gerlach est concevable avec les notes de Sartre sur sa morale de 1947-48. Dans les *Cahiers*, on trouve plusieurs lumières sur le secret (on y revient, dans un renvoi à la partie I[3781]). Sartre utilise le terme pour parler de la *frange non dite* de l'existence d'autrui et de mon existence quand je parle à autrui (c'est le « fond secret qui inquiète »[3782]). Surtout, Sartre s'intéresse à la croyance et au statut du regard de Dieu pour le croyant : « le regard de Dieu pénètre jusqu'à ses plus secrètes pensées », ainsi qu'au statut verbal de la prière : elle n'est pas une parole qui informe mais une parole poétique qui ne dit rien[3783]. Derrida, lecteur de Sartre, a repris quelques-uns de ces développements dans *Donner la mort* (1999). « Voir dans le secret. Qu'est-ce que ça peut vouloir dire? ». Est-ce voir un secret de l'Histoire, comme la temporalité tendue vers la fin (approche eschatologique)? Est-ce comprendre que, dans une relation marquée par le secret, la distance entre les sujets est celle d'une impossible égalité, d'une impossible communication? Derrida répond en quatre phrases qui renvoient à ce qu'écrit Sartre sur la distance entre le regard divin et le regard du croyant (symétrique de la distance prétendue entre le secret de Dieu, ses voies/x impénétrables, et les secrets des fidèles) :

> Le père [Dieu] [...] voit en moi dans le secret, mais moi je ne le vois pas. Dans ce rapport de regard, la dissymétrie est absolue [...]. Dans l'Évangile de Matthieu, ce regard qui me voit connaît mon propre secret, que je ne connais pas moi-même. Le secret du secret, c'est que mon [propre] secret ne m'appartient pas, il n'est pas chez moi, il est tout autre pour moi, et j'en tremble.[3784]

Ce tremblé concernerait l'angoisse, expressive d'une culpabilité accentuée par le schème scopique du regard divin et par la menace de la damnation. La dramaturgie de Frantz est une manière de compenser cette réalité d'un secret qu'il suppose comme étant su, et comme ne lui appartenant pas.

Image chrétienne, mais l'approche sartrienne du secret doit aussi beaucoup aux enquêtes ethnologiques — aux études sur les « sociétés secrètes dites primitives »[3785]. Sartre connaît bien les travaux

---

[3779] J.-F. MATTÉI, « Préface » à P. BOUTANG, *Ontologie du secret* [1973], Paris, PUF, 2009, p. II et III. Le voyage dans l'ontologie du secret est « viatique » puisque l'homme est viatique : il vit une odyssée en « "subsistant" grâce à quelque "viatique" […] [il] subsiste à la fin […] [et] décide du sens et de la fin ». Un autre nom de ce « viatique » est la « grâce » (P. BOUTANG, *op. cit.*, p. 11) . On voit par là, comment l'ontologie peut s'acheminer vers une lecture chrétienne du secret — celle que suit l'auteur dans son dénouement : le « couloir oblique » de l'existence, selon le modèle mystérieux de la Trinité, coïncide avec « une sorte de nuit lumineuse, pure présence montant sûrement vers une autre » (*ibid.*, p. 477).

[3780] Voir A. DAMIEN, *op.cit.*, sur le problème social du secret, p 21 ; sur la révélation de la nature d'une société par son rapport au secret, voir p. 131.

[3781] *Infra*.

[3782] *CpM*, p. 335.

[3783] *Ibid.*, p.228.

[3784] J. DERRIDA, *Donner la mort*, *op.cit.*, p. 131-132.

[3785] J. JAMIN, l'ayant-droit de Leiris, travaillera d'ailleurs sur une sociologie du « non-dit »/ « non-dire » dans *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret* (Paris, François Maspero, 1977).

de Michel Leiris sur l'Afrique[3786]. Ce sont ces études qui nourrissent les pages, dans les *Cahiers*, où Sartre parle de magie, de mauvais œil, de possession. Dans les *Séquestrés*, la fascination pour l'étrangeté de Frantz, et la hantise du personnage vis-à-vis des enfants morts de Düsseldorf, rappellent les développements sur les zâr, ces « esprits des enfants morts » qui regardent au fond de soi sans être vus, brouillant la frontière entre le dedans et le dehors, entre la vie et la mort, entre le montré et le caché. La même idée est présente dans l'obsession des crabes. Étant possédé par eux, Frantz n'a plus de secret pour eux ; ils sont ses secrets retournés comme l'envers d'un vêtement. Cette croyance particulière permet d'illustrer en partie l'efficace de la croyance en général et de celle qui est à l'œuvre dans l'expérience de la folie. Que l'on croie aux zâr, ou en Dieu, ou en un tribunal moral intérieur, ou en des êtres qui nous condamneront après notre mort, on postule une altérité à l'intérieur de soi, une dissociation en soi entre le même et l'autre qui, *quand on y croit*, *tant qu'on y croit*, structure nos rapports au secret (ce qu'on sait, ce que l'autre en soi sait ; ce qui mérite d'être caché, qui doit être caché en attendant de pouvoir être supprimé, etc.) : « il faut que j'y croie »[3787], dans tous les cas, pour que ce rapport à soi, au secret en soi, soit opératoire.

Lorsque le secret est un opérateur de pouvoir et de hiérarchie, le chef apparaît comme « le maître des mots, […] il est en même temps celui des silences et des secrets… Il est celui qui sait taire et se taire. […] savoir tenir sa langue, c'est savoir tenir sa place et distribuer celle des autres ».[3788] L'exemple de la bureaucratie (songeons à Kafka[3789]) et celui des sociétés d'un sacré (primitives, juives et chrétiennes) le montrent : l'élection de privilégiés qui peuvent accéder à la vérité et la transmettre (c'est-à-dire aussi refuser de la dévoiler, en tout cas explicitement) verrouille la distribution des pouvoirs et des possibilités. Il y a de cela dans *Les Séquestrés* C'est une pratique privilégiée du Père : faire naître et maintenir l'incertitude et la peur en ne disant pas. Par là, l'ordre hiérarchique de la famille est fermé et bouclé. Chacun sait où réside la position qui lui revient par rapport à celle des autres. Impossible d'en sortir : le salut ne pourrait venir que de celui qui sait, mais si la vérité était susceptible de sauver, elle aurait aussi une potentialité funeste. Et le partage du secret, tant qu'il est l'apanage de quelques initiés, donc si la clôture aliénante de la structure de la parole tue ou voilée n'est pas arrachée, ne pourra jamais conduire à un salut-délivrance.

Un chef n'est pas prêt d'enlever cet enclos qui garde sauf son pouvoir. Pour se maintenir en sécurité, il préserve la hiérarchie avec le secret et il abrite son propre pouvoir derrière celui d'un autre (sorcier-

---

[3786] *L'Afrique fantôme. De Dakar à Djibouti (1931-1933)*; *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar ; La Croyance aux génies zâr en Éthiopie du Nord*, le tout repris dans *Miroir de l'Afrique*, éd. de Jean JAMIN chez « Quarto », Gallimard, 1996.

[3787] *CpM*, p. 379.

[3788] *CpM*, p. 59.

[3789] Voir ce que Sartre écrit au sujet des rapports de Kafka à la bureaucratie dans le texte de 1947 déjà cité, « Kafka, écrivain juif » : « […] le caractère-sacré du Père-Dieu justifie la hiérarchie sociale. Et dans la hiérarchie Kafka occupe un rang qu'il *tient* du Père. C'est pourquoi […] Kafka [est] ambivalent vis-à-vis des bureaucraties puissantes. À la fois il est, en tant que solidaire, révolté, coupable, hostile et terrifié ; à la fois, en tant qu'il admire le Père, il admire ces magnifiques et puissants rouages ». À lire avec G. AGAMBEN, *Le Feu et le Récit*, *op.cit*., p. 23 : bureaucratie-mystère, mais d'un mystère « sans salut ni rédemption qui s'est écrasé sur l'existence humaine ».

chaman, être divin[3790]). Le Père le fait, le fils aussi. La dynamique dialectique de la pièce est tendue par cette logique du *non*-dire (ou du *presque*-dire). Elle maintient le suspens avec l'alternative suivante : le secret révélé permettra-t-il de sauver celui qui le tient comme sa malédiction ? *ou bien* la révélation conduira-t-elle le personnage, séquestré dans son silence et dans sa culpabilité, à une mort inévitable et sans issue ?

En tout cas, la dynamique de la pièce invite à se pencher sur la place du secret dans la *Critique*. Le mot « secret », dans le tome I, est employé comme synonyme d'une vérité. S'il est un secret de la dialectique, c'est sa dimension totalisatrice : le secret du tout est dans chaque partie, le secret de chaque partie est dans sa participation à la totalisation, et « le secret de chaque partie est dans les autres »[3791]. Aussi le secret d'une œuvre tient-il dans l'Histoire elle-même, tandis que l'Histoire a sa vérité inscrite au sein d'une œuvre[3792]. Ainsi, le secret de Frantz est celui de son temps, quand le secret de la pièce est celui de ce temps rapporté à la situation en Algérie[3793].

Le secret de la dialectique a donc partie liée avec celui de l'Histoire. Secret que Sartre pense plutôt avec Marx qu'avec Hegel. Pas d'Histoire finie, pas de *fin de l'Histoire*, pas de Savoir total de l'Histoire (Providence, Progrès) mais une Histoire *en cours* mue par la lutte des classes et par l'existence du prolétariat. C'est là une partie cachée de la pièce, même si le Père l'évoque au détour d'une phrase en I, 2 : « Quatre-vingt mille travailleurs depuis mars »[3794]. Le secret de cette histoire, comme le secret de l'Histoire, est celui des hommes au travail pour subvenir à leurs besoins ; « l'ouvrier est le secret de la société bourgeoise »[3795]. Les travailleurs et les minorités (le vieux Juif, la femme noire) ont-ils une place minoritaire dans la pièce? Non pas : ils révèlent les conflits du séquestré et rappellent que l'existence individuelle et collective des hommes est avant tout déterminée par les moyens matériels de production. L'entreprise dirige tout, elle dirige ses dirigeants ; elles dirigent aussi ceux que les dirigeants exploitent. S'ils y regardent attentivement, les exploités pourront voir qu'en elle réside le secret de leur propre aliénation et de l'impossibilité de leur délivrance. Cette absence de salut-délivrance est dramatiquement suggérée : elle n'est pas cachée. La pièce suggère aussi que la protection des secrets/par les secrets, est vaine. Se cacher derrière des non-dits et des mensonges : là n'est évidemment pas le prix consolateur, la compensation.

Le secret, affaire d'Histoire, d'histoire du salut, et de l'histoire-narration. Une thèse défendue par Gilles Deleuze et par Félix Guattari dans *Mille plateaux* donne à la nouvelle le privilège du secret[3796]: « elle est fondamentalement en rapport avec un *secret* (non pas une matière ou un objet de secret qui serait à découvrir, mais avec la forme du secret qui reste impénétrable). »[3797] En 1974, Sartre a d'ailleurs insisté sur

[3790] Dans « Kafka, écrivain juif » (déjà cité, p. 354), Sartre fait le parallèle entre l'univers verrouillé de la tradition (juive, bureaucratique) et les primitifs (insistance sur les objet symboliques faisant signe vers le pouvoir paternel).

[3791] *CRDI,* p. 175.

[3792] Un roman comme *Madame Bovary* [1857] peut être interprété comme une rencontre de secrets — l'époque trouve son secret dans l'histoire d'Emma, et Flaubert comme Emma ont leur secret dans la France du XIX^e^ siècle.

[3793] La méthode pour percer ces secrets est la dialectique (*IFIII*, p. 339-340).

[3794] Voir *SdA*, p. 886, où le Père précise : « Mes chantiers poussent en une nuit. J'ai le plus formidable pouvoir ».

[3795] *CRDI*, p. 713.

[3796] G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Éd. Minuit, 1980, p. 235-252.

[3797] *Ibid*.

la présence importante du secret dans ses nouvelles, présence liée à une atmosphère imaginaire précise et précieuse :nocturne, lunaire, où la lune invite au secret et protège les secrets en étant le satellite de l'intimité[3798]. Moment d'une temporalité suspendue.Il est également question de cette temporalité dans les *Séquestrés*. La pièce s'ouvre sur le temps de l'attente et sur le prétendu secret de la mort du père, la question centrale étant : *pourquoi ?* Il est également question de lune, mais d'une lune *de lutte* : « Là-haut, l'Allemagne est plus morte que la lune. Si je la ressuscite, il se tire une balle dans la bouche » (III, 2).

Le secret est donc présent sous plusieurs formes dans la pièce. Secret de la séquestration, de la folie, de la maladie, de l'inceste, de la torture. La scène 2 de l'acte I (secrets, mensonges et révélations autour de la mort de Frantz) est particulièrement importante. Elle pose la question de la protection du secret (pour en garantir l'objet, pour mettre à l'abri son sujet). On préservera le secret par l'ellipse, par l'indistinction, par la neutralité[3799]. On le voilera par le mensonge (ce que fait Leni pour exclure Johanna et protéger ainsi la famille Gerlach)[3800]. On dévoilera partiellement ou totalement un secret afin de briser le cercle du silence tracé et retracé pour le conserver. Dévoilement qui peut être réalisé de manière scandaleuse (ce que fait Johanna pour casser le noyau du mensonge familial). Et si le mensonge peut pareillement servir à protéger un secret, il peut aussi être sa raison d'être : Frantz s'est séquestré et gardé séquestré parce qu'on lui a menti (p. 874) — et qu'on l'a voué à un « Éternel retour » (p. 956-957, c'est l'éternité de celui qui se sent coupable, veut chasser le temps et ne pardonne pas le secret de son drame).

Pour mieux traiter du secret, dans la pièce, on mettra en avant une partie de l'intrigue. 1946, Russie. En guise de punition pour sanctionner la protection d'un Juif, Franz a combattu pour la Wehrmacht. Il n'a pas tout fait pour sauver ses hommes et, surtout, il a torturé des prisonniers (p. 907-971). Ce secret, protégé par de multiples manœuvres (constitution d'un faux acte de décès), forme un centre autour duquel gravitent les autres secrets de la pièce.

L'œuvre divulgue indirectement, de façon symbolique et dramatique, la condamnation par Sartre de ce grand secret de la France dans les années de colonisation et de guerre en Algérie : l'usage de la torture, devenu systématique dès 1955 (dans le cadre de ce qui fut présenté comme une guerre contre-révolutionnaire, les militaires de l'Armée française avaient le droit de prendre toute mesure de précaution et de protection pour empêcher des attaques terroristes[3801]). Peut-on tout faire en temps de guerre au nom du salut de la nation et de l'amour de la patrie? Peut-on reconnaître une légitimité au secret d'État allant jusqu'à légitimer la torture? La pièce de Sartre, sur une pratique gardée secrète et séquestrée, soulève ces questions. Et la fin de la pièce montre bien comment l'éclatement de la vérité peut s'avérer effectivement destructeur, mais d'une destruction renforcée par le poids du secret. Version protestante de Kafka, Frantz a un « "esprit

[3798] *CdA*, p. 309.
[3799] Voir les mots de Werner, *SdA,* p. 866-67
[3800] La didascalie précise « calmement », p. 872.
[3801] Cf. les travaux de l'historien J.-Ch. JAUFFRET, *Ces officiers qui ont dit non à la torture, Algérie, 1954-1962*, Paris, Éditions Autrement, 2006.

sacrificiel" (sa destruction systématique de lui-même) » en même temps qu'un conservatisme d'identification, un potentiel d'imitation coupé par la recherche d'une issue devenue finalement « erreur originelle »[3802].

Si le théâtre de Sartre est un théâtre qui donne toute son importance à l'action et si Sartre s'est défendu d'avoir soumis le drame théâtral à la théorie philosophique, il n'en a pas moins suggéré des idées par l'intensité dramatique des actes et des mots[3803]. Sur le secret, ce grand thème des *Séquestrés*, il y a deux idées à souligner. 1ère idée : tout le monde mérite de savoir le vrai, surtout si ce vrai est politique et s'il concerne des thèmes aussi graves que la maladie et la mort. 2e idée : tout le monde mérite de savoir le vrai, même s'il concerne les vies déguisées et cachées du sexe.

Ainsi, comme « La chambre » (1938), les *Séquestrés*, en 1959, font voir à quel point la sexualité qu'on imagine, qu'on fantasme, qu'on frustre, qu'on suspecte, qu'on accuse, peut faire de nous des fous et des folles à lier. Les aveux de la chair, tout chrétiens qu'ils sont, sont d'autant plus problématiques quand la frustration est maintenue à l'excès, lorsqu'on force à taire ce qui ne peut qu'être confessé aux oreilles divines[3804]. L'emploi du secret, la mise à distance/l'aveu des désirs peccamineux, etc., ces usages participent des exercices de vie religieuse,

> [ils] lient en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai […]. Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité : exercice de soi sur soi, connaissance de soi par soi, constitution de soi-même comme objet d'investigation et de discours, libération, préfixation de soi-même et salut à travers des opérations qui portent la lumière jusqu'au fond de soi, et conduisent les plus profonds secrets jusqu'à la lumière de la manifestation rédemptrice.[3805]

Exercice de pudeur par le secret, et exercice d'élévation de l'âme par la percée des secrets de soi à soi. Mais, on s'en doute, même dans le champ culturel d'une valorisation des dispositifs confessionnels, la révélation d'un secret peut ne pas laisser indemne[3806].

Ainsi on apprend que Madame von Gerlach est morte de s'être mariée avec le Père. On lit aussi que Frantz et Leni ont des relations incestueuses (c'est peut-être cette découverte qui aurait causé le cancer du *pater familias*). Freud se cache dans ces nœuds de la production dramatique (et dans de nombreux objets symboliques venus, entre autres, de *L'Interprétation des rêves*). C'est avec cette autre figure paternelle que nous pouvons finir ce développement sur le secret dans les *Séquestrés*.

[3802] « Kafka, écrivain juif », *SIII*, p. 352-353.

[3803] Voir l'article de J.-F. LOUETTE, « Sartre : un théâtre d'idées, sans idées de théâtre? », *Traces de Sartre*, *op.cit*.

[3804] Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, tome IV. Les Aveux de la chair*, édition établie par F. GROS, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 2018. Les « actes de vérité », sur les péchés de la chair, font partie de ce que Foucault appelle la « gouvernementalité pastorale » (c'est-à-dire une « technique de direction des individus en vue de leur salut »). Voir les p. 71-72 sur ce qui se joue de soi, à soi, dans la confession du péché : « manifester la conscience qu'on a d'avoir péché, […] être pécheur, et la volonté de se détacher de cet état », le tout sous-tendu par « [le] jeu de la purification et du salut ».

[3805] *Ibid*., p. 50. On peut retrouver le genre de « la littérature de confession » chez Leiris, avec l'idée d'une « plénitude vitale » rendue possible par une « catharsis » et une « liquidation » que la confession en littérature permettrait d'atteindre (elle en serait « l'un des plus commodes instruments », D. HOLLIER, préface à *La Règle du jeu*, *op.cit*., p. XII).

[3806] Le fait de placer le sexe dans le domaine fermé du secret inciterait à en parler, en faisant partie de « la mécanique des incitations à en parler » (M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, volume I. La Volonté de avoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 48).

Comment taire un secret? Comment dire un secret? Ce sont des questions essentielles sur la notion. Il ne faudra pas omettre une troisième question cruciale : *qui* pour *faire quoi* avec le secret révélé?, avec cette quatrième question : si le salut n'est pas le secret de l'Histoire, peut-on entendre et attendre un salut avec la révélation d'un secret?

En psychanalyse, où le salut définit la santé psychique et la normalité du sujet, le secret d'un désir inconscient est révélé/se révèle par des détours nécessaires. Comme dans un rêve, c'est-à-dire comme dans un rébus. Des mécanismes de déguisement (condensation, déplacement, omission) peuvent être déployés qui servent à révéler tout en cachant, dans la logique symbolique du montré/voilé[3807].

Une question de Frantz, que nous avons exploitée à la fin de notre partie I, synthétise ces différents mécanismes. « Qu'est-ce que nous foutons ensemble? ». Elle *condense* l'intrigue et les névrose familiales. Elle *déplace* l'attention sur *foutre* entendu au sens de *faire*. Elle *omet* le passé et le futur avec le présent de l'indicatif. En revanche, pour l'esprit attentif, ces mécanismes, bien compris, dévoilent les secrets de cette phrase qui révèle tous les secrets de la pièce.

La question de Frantz est donc polysémique. Elle interroge l'origine et la résolution du drame (qu'est-ce qui nous a conduits jusqu'ici et vers où allons-nous?). Elle répond à une autre question, « Hein, quoi? », question-interjection fétiche qui dit une inquiétude et une défaillance par rapport aux autres et par rapport au langage… C'est aussi ce « Hein, quoi? » qui accompagne l'aveu du secret, « J'ai torturé. Hein, quoi? », une manière de désavouer ce qui vient d'être avoué, de ne pas respecter les critères qui définissent un *aveu vrai*[3808]. Ensuite, l'interjection permet de concevoir une autre approche du secret, celle d'Élias Canetti, dans *Masse et Puissance*. Pour Canetti, le secret n'est pas refus de répondre ; il est plutôt « défense intime contre la question ». Le secret serait comme un « deuxième corps, mieux protégé, renfermé dans un premier »[3809] : « Ce qu'il y a de plus important, nous dirions de plus dense dans le secret, c'est le refus efficace de toute question »[3810]. Être fou, faire le fou, dire et répéter « Hein, quoi? », c'est éviter les questions, se protéger par l'armure d'une langue absurde. Avec ce type de parole (comme avec le silence du secret), on rompt les liens interhumains que tisse la communication. On se replie sur soi-même. « On se tait chaque fois que l'on ne veut pas se métamorphoser », que l'on ne veut pas être *déplacé* par les autres[3811]. Le secret vaut protection, contre une extériorité jugée dangereuse, à moins qu'il ne s'agisse d'une projection, au-dedans, des menaces, au-dehors. Enfin, pour finir avec le « Hein, quoi? », on imaginera que ce sont ces mots

[3807] P. VAUDAY, *La Matière des images*, *op.cit*., p. 266 : « Si le rêve doit être rapproché d'un art, la comparaison avec le théâtre lui convient mieux ».
[3808] M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, et Chicago, University of Chicago Press, 2012, p. 3-5. Idée selon laquelle l'aveu véritable purifie, et il purifie d'autant plus qu'il respecte ces critères par lesquels l'aveu est à la fois plus et autre chose qu'une déclaration de la faute (1° il a une valeur importante, un « coût d'énonciation » ; 2° il est « une sorte d'engagement » ; 3° il suscite une relation de pouvoir ou bien la renforce ; 4° il modifie un rapport à soi) : « l'aveu est un acte verbal par lequel le sujet pose une affirmation sur ce qu'il est, se lie à cette vérité, se place dans un rapport de dépendance à l'égard d'autrui, et modifie en même temps le rapport qu'il a à lui-même ».
[3809] E. CANETTI, *op.cit*.., p. 304.
[3810] *Ibid*.
[3811] *Ibid*., p. 313.

que Frantz a entendu pendant qu'il torturait. On remobilisera ici l'analyse anthropologique de Canetti : celui qui se tait, et qu'on suspecte de trahison, c'est celui qui « donne l'impression d'être plus dangereux qu'il n'est. On lui suppose plus de choses qu'il n'en tait », au point qu'un « silence obstiné mène à la question criminelle, à la torture »[3812] — ainsi le secret, loin de seulement protéger, peut aussi exposer. Dans ce que l'on ne dit pas, dans ce que l'on garde secret, les choses tues deviennent plus précieuses, plus chargées… et plus dangereuses : « Le silence ne fait pas que les protéger, elles s'y concentrent »[3813]. Le secret s'accroît en celui qui le protège, au point de pouvoir faire naître en lui des délires, des névroses et une distance de plus en plus en grande avec le réel.

La fin de la pièce expose, finalement, le grand désir interdit de Frantz, grand désir secret qui n'est pas parfaitement bien caché et qui se révèle par petites touches à celui qui interprète la pièce comme une machine dramatique et onirique à secrets et à désirs. L'enfant veut faire *un* avec le Père, d'une union incestueuse, d'une annulation érotique de toute différence. Pas de résurrection ni de rédemption, donc, mais un fantasme qui explose dans la réalité et qui est synonyme de mort (la fin du désir, c'est la fin de la vie).

Avec cette lecture du secret, nous constatons que Sartre détourne une tradition présente notamment chez Brecht : « une tradition que l'on pourrait qualifier de parallèle au système normatif de l'aristotélicien : celle du théâtre religieux, luthérien et catholique […], soucieux de proposer des modèles de vie, les *vitæ sanctorum* prenant avec la "Contre-Réforme" les relais des jeux de la Passion. »[3814] Rien d'exemplaire dans la maison des Gerlach. Dans cette famille, nous sommes tous *foutus* parce que nous désirons *foutre* ensemble. Jean-François Louette a exposé les expressions littéraires de ce désir partagé. Alors, on lira chez les cinq reclus la confirmation de ce que le secret ne sauve rien, ne participe d'aucun salut, et que *le* salut, quelles que soient ses formes définitives et définies (la résurrection, la rédemption, la béatitude dans le royaume de Dieu, le bonheur de la Terre promise, etc.), n'existe pas en tant que tel.

Contre le secret mais travaillant sur le secret, à partir des *Séquestrés*, on renverra à d'autres genres : discours de soi, discours sur soi (avec récits autobiographiques et entretiens).

δ.2. La transparence contre le secret

On sait, quand on a lu *Les Confessions* de saint Augustin et de Rousseau, à quel point il y est question de secrets confessés. Écrivant *Les Mots*, dans une longue période d'écriture qui fit naître la *Critique de la raison dialectique* et les *Séquestrés*, Sartre suit-il le mouvement confessant de ses illustres prédécesseurs? D'évidence, il n'est pas dupe des stratégies qui permettent de *faire croire* qu'on révèle un secret. On lira cela par exemple chez Stefan Zweig dans *Trois poètes de leur vie* (1928). Une stratégie fréquente des autobiographes est de « se mettre à couvert derrière un aveu, de se taire précisément dans une confession ». Douce protection de l'exhibition : le secret n'est jamais mieux gardé que lorsqu'il est exposé,

[3812] *Ibid*. p. 305
[3813] *Ibid*., p. 313.
[3814] J.-M. VALENTIN, préface déjà citée, p. 9.

pareillement « [la] dissimulation n'est jamais mieux dissimulée que par cette espèce particulière de dissimulation qui consiste à affecter de l'exposer, de la dévoiler, de la mettre à nu »[3815].

Dans *Les Mots*, Sartre ne prétend pas dire tous ses secrets d'enfant, mais il veut donner à voir le secret d'une vocation — la vocation de l'écrivain. Il tente de montrer tout ce qu'il y a de névroses, d'illusions, de prétentions et de désirs (des adultes, des parents), dans une vocation qui semble être l'authenticité, l'évidence, et l'intimité même. Le salut apparaît comme le noyau dur, impur, de cette révélation. Il est révélé, non sans détours — ces détours qui sont aussi les multiples sens, strates et vitesses du récit — mais il l'est effectivement.

Pour raconter des fictions, il faut se raconter des histoires et supposer, entre l'écrivain et les écrivants, entre ceux qui font de la littérature et les autres, la distance entre les initiés et les non-initiés au secret du langage. Quel est ce secret? L'écrivain *sait* que le secret de la littérature est sa propre impossibilité. Il s'agit de dire l'*indisable*, d'atteindre le silence des choses et des êtres, de faire entendre ce silence qui rythme aussi la langue ; il s'agit, en substance, d'être *comme* un saint dans le silence du secret de Dieu, avec Dieu[3816]. Secret de la vocation d'écrivain : c'est une névrose où l'homme de plume se croit sanctifié, élu, béni, en vue de devenir un futur corps livresque et glorieux. On se remémorera les mots déjà cités : « Mystique, je tentais de dévoiler le silence de l'être par un bruissement contrarié de mots ». On rappellera le paradoxe et l'impossibilité de la tâche. Tâche-tache, ou point aveugle, ou encore « objet punctiforme, pont d'être évanouissant, avec lequel le sujet confond sa propre défaillance »[3817]?

C'est une tâche contre laquelle Sartre a écrit *Qu'est-ce que la littérature*? On la retrouvera, sous-jacente, dans les échappées poétiques de Frantz. Il y a du Genet dans cette écriture, et Sartre a déjà dévoilé, dans le *Saint Genet*, ce qu'il y a d'ambivalent dans une telle langue qui *perd* et qui *sauve* à la fois. Genet n'avait-il pas écrit sur un exemplaire de *Pompes Funèbres*, comme l'indique Sartre, « Jean Genet, le plus faible de tous et le plus fort »[3818]?

Le monstre poétique est le parasite d'une société qui lui a refusé le salut par l'action. L'exclusion conduit à l'affirmation en soi du monstrueux, sous la forme d'une langue double. Une langue de l'usage, mais une langue détournée par un jeu permanent sur le double sens et sur l'annulation du sens par l'association des contraires ou par le sacrifice du signifié au signifiant. Par le secret et par une approche de la littérature en matière de secret, une horreur affleure. Elle laisse présager son dépassement par l'instrument même qui la suscite : elle répand l'illusion de son abolition dans ce qui la crée et la répète — la littérature et son tourniquet d'être et de néant. Cette horreur, symbolisée par les romans de Flaubert et par les poèmes de

[3815] J. DERRIDA, *Donner la mort*, *op.cit.*, p. 61.
[3816] J. DERRIDA, *Le Dernier des Juifs*, Paris, Galilée, 2014, p. 33-34 (l'auteur y synthétise la pensée de Levinas sur la différence entre le sacré et le saint).
[3817] J. LACAN, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), texte établi par Jacques-Alain MILLER, Paris, Points, 2014, p. 97.
[3818] *SG*, p. 139.

Genet, « n'est jamais présente, elle hante le livre sans se donner à voir ; sans cesse visée, elle échappe »[3819]. Horreur d'une tricherie, dont les bénéfices peuvent être heureux :

> Mais à nous, qui ne sommes ni des chevaliers de la foi ni des surhommes, il ne reste, si je puis dire, qu'à tricher avec la langue, qu'à tricher la langue. Cette tricherie salutaire, cette esquisse, ce leurre magnifique, qui permet d'entendre la langue hors-pouvoir, dans la splendeur d'une révolution permanente du langage, je la nomme, pour ma part, *littérature*.[3820]

Pourtant, la méfiance est de rigueur par rapport à cette tricherie salutaire, car le tricheur est aussi celui dont on (les bourgeois) use pour tricher…

La transgression sociale passe d'abord par le langage. Et qui transgresse le langage dans sa fonction sociale se trouve de ce côté : celui de la quête indéfinie de l'impossible, exil permanent faisant « éprouve[r] contre les mots un ressentiment secret »[3821]. L'autre nom de la quête peut être celui de la *récupération de soi* par une *incorporation de l'absolu* : le Beau, le Mal, le Bien, la Poésie. L'écriture poétique de Genet est particulièrement révélatrice de cette quête : écriture du secret, tournant autour d'une blessure originelle (le mot vertigineux)[3822], elle absolutise les contraires et les exploite sur une scène verbale que le lecteur ne peut qu'admirer, sans pouvoir y participer. Ou plutôt, il y participe par son échec même à percer la clôture du texte. La quête de l'impossible a aussi pour chemin l'émergence de l'impossible dans le monde commun. Dans tous les cas, le poète-martyr, à la fois témoin et victime de l'impossible, « se définit comme un droit sur l'impossible »[3823]. Les mots d'amour et de haine de l'humain tranchent avec la tendresse pour la poésie : l'« un des chemins qui le conduiront à son salut », le moyen d'une « liberté acharnée à faire son salut »[3824]. Le mot « salut » est employé ici de manière ambivalente : à la fois au sens de la liberté réalisée, de l'antidote à la souffrance[3825], et de la jouissance glorieuse[3826].

Sartre lit dans cette approche de la parole une dialectique révélatrice des « contradictions d'une âme partagée », lot du poète. Ces contradictions, ajoute Sartre, « je ne saurais mieux les comparer qu'au conflit latent qu'enferme en soi toute collectivité religieuse et qui oppose le salut par les œuvres au salut par la foi ».

[3819] *IFIII*, p. 29.

[3820] R. BARTHES, *Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977*, Paris, Seuil, 1978, p. 16.

[3821] Voir les analyses de Sartre dans *IFI*, p. 902.

[3822] Cette blessure suscite le désir d'être sauvé, mais elle est aussi le refuge qui empêche de s'ouvrir à l'éventualité d'un salut par l'autre (le seul salut envisageable en amour, c'est celui de l'amour réciproque, sous-entendu, de l'amour qui communique). L'obsession qui se joue, dans ce retour sur la blessure d'un artiste, est celle du salut par la création. Cf. J. GENET, *Le Secret de Rembrandt* (1995), Paris, Gallimard, « L'arbalète », 2016. Ainsi que *SG*, p. 132 : poursuivant sa route vers l'impossible, voulant le désespoir et la damnation pour parvenir à mieux « récupérer son être », Genet « rate la seule chance d'un salut par l'amour » : l'amour réciproque. Proximité avec Jouhandeau à souligner ici : Jouhandeau conçoit aussi une grâce dans l'expérience de la damnation, et il reconnaît que cette expérience de la perte risque de faire de Dieu un monstre, et de produire une perte plus grande que la grâce ressentie dans le péché (voir *De l'abjection*, *op.cit*., p. 45 : « Profondeur de l'abîme où s'allument de si ineffables lumières et d'où jaillissent parfois des sources de délices », et p. 182-183 : « Considère que dans le vice il y a des paliers et constate que tu as cette fois atteint le dernier, le plus profond, le plus bas, le seul qu'il soit grave d'atteinte » ; *SG*, p. 240, sur le rapprochement Jouhandeau-Genet, avec Sartre, cf. H. BACHELOT, préface à *De l'abjection,* p. 11 : « après avoir comparé Jouhandeau à sainte Thérèse et à Jean Genet, [Sartre] conclut à ce propos que la vraie supériorité n'est pas dans le salut mais bien dans la perdition »).

[3823] Ce que Sartre écrit au sujet de Flaubert et d'un « principe » de son cosmos (*IFI*, p. 1081) s'applique aussi à Genet.

[3824] *SG*, p. 144 et 151.

[3825] *Ibid*., p. 334

[3826] C'est aussi celle de Mallarmé, ce que montre Sartre dans *Mal*., et plus tard, dans « Faux savants, faux lièvres » à travers cette image : « Mallarmé glisse au fond de la mer, vaincu et triomphant » (*SVI*, p. 46-47).

Au lieu d'une résolution rassurante, la poésie accentue les deux derniers termes de la comparaison. Entre l'être et le faire, l'indécision est maintenue, et le poète exprime simultanément une soumission à l'œuvre, et l'expression d'une foi de l'élu par rapport à une instance supérieure (qu'elle soit Dieu, le Diable ou la Poésie). Pour Genet, *le poème est le salut* : il est de gloire, d'une gloire incommunicable (d'où l'image employée par Sartre du salut « en exil »)[3827] et imaginaire, aussi paradoxale et limitée qu'un « centre de déréalisation permanent »[3828]. Pour Frantz, c'est l'irréalité en général, au point que celle-ci fuse dans le réel dramatique, par un acte qui reste hors de la portée des spectateurs, seulement imaginé par les autres, et dont l'incommunicabilité est dupliquée par les mots sur le magnétophone. La dialectique de l'écriture secrète de la poésie reste ouverte. Le triomphe et l'échec ne se laissent pas dissocier, et le salut, s'il est, n'est pas séparable de la perte, *en définitive — ipso facto*, jamais *définitif*. L'écriture du secret maintient ainsi un indécidable. Un indécidable que Sartre refuse avec l'illusion du salut. Le cas Genet donne quelques arguments aux lecteurs, mais tout le monde n'est pas Genet, et ce triomphe dans *le Mal* n'est sans doute pas pour tous…

Les *Séquestrés* est la dernière pièce originale de Sartre. *Les Troyennes*, écrite durant l'été 1964, est une adaptation, ce qui livre une certaine idée d'un certain rapport de Sartre à la littérature[3829]. Personne ne doit prétendre se sauver seul. Le travail de réadaptation suppose de faire à la fois un exercice de compréhension, de retranscription, et d'adaptation à la réalité sociale du temps présent. Le choix d'Euripide (par rapport à Eschyle), manifeste une cohérence dans la grande richesse des écrits du dernier Sartre : il y est question de refuser (à l'inverse de l'usage du mythe eschylien), « pour clore les pires conflits, [des] apaisantes réconciliations, créatrices d'ordre cosmique ou politique »[3830]. Sartre, laissant ses *Troyennes* sur le mot de Poséidon : « Vous en crèverez tous », intègre la critique euripidienne de la guerre impérialiste au temps du grand conflit atomique de son siècle (dont les signes criblent aussi *Les Séquestrés*[3831]). La fin du chœur restitue le cadre mythique de l'Olympe d'Euripide, en réaffirmant, avec poésie et transparence, la ligne de pensée sartrienne : « L'Aube est horriblement belle/et les Dieux nous ont abandonnés »[3832]. La terre

[3827] Une gloire analogue à celle visée par Flaubert : un « viol » qui élève l'espèce humaine pour mieux la rabaisser ensuite (*IFI*, p. 807), une gloire d'un « rêve sadique [de] vaincu qui, réduit à l'impuissance, prend sa revanche en imagination » (*ibid*., p. 850). L'incommunicabilité du poème, Sartre la lit de manière exemplaire chez Mallarmé (*IFIII*, p. 160).

[3828] C'est ainsi que Sartre qualifie les œuvres de Flaubert (qu'il voit comme des *poèmes interdits*, lieux de la dépense improductivité et de la gratuité impartageable, *IFI*, p. 1090).

[3829] Pour une analyse précise de la pièce, comparant la version originale à la version sartrienne, cf. J. DEGUY, « *Les Troyennes*, ou le dernier plagiat de Poulou », dans *Sartre. Une écriture critique*, *op.cit*., p. 179-191.

[3830] Ces fins optimistes d'Eschyle font, selon M. Delcourt-Curvers, une grande différence entre un tragédien et l'autre (voir l' « Avant-propos » aux *Tragédies complètes* d' Eschyle, volume I, éd. de M. DELCOURT-CURVERS, Paris, Gallimard, Folio Classique, 1962, p. 12).

[3831] Les crabes du ciel peuvent se lire avec ce qu'écrit R. Barthes sur les « Martiens » dans *Mythologies*, *op.cit*., p. 45-47 : « […] nous comprenons mieux tout ce qui dans notre champ perceptif participe au thème du Mal : les angles, les plans irréguliers, le bruit, le discontinu des surfaces […] [le regard se porte au niveau du ciel] parce que c'est au ciel qu'est la Terreur […] [il] est désormais sans métaphore, le champ d'apparition de la mort atomique ». Sur la réécriture « politique » du texte par Sartre, nous nous référons à la « Notice » de la pièce par G. PHILIPPE, *TC*, p. 1552-1553.

[3832] Ils ne sont donc ni *sôtérès* (sauveurs), ni même *épikouroi* (aidants, auxiliaires), selon le champ sémantique hellénistique du concept de *sôter* (W. FOERSTER et G. FOHRER, *op.cit*., p. 90). Dans la version sartrienne du texte, comme le fait remarquer G. PHILIPPE, les hommes et les dieux sont logés à la même enseigne de la lâcheté.

est secouée quand le chœur euripidien achève de constater le débordement des fautes humaines : « La ruine couvrira la ruine »[3833]. Pas d'espoir pour les captives? C'est Andromaque qui assène à Hécube : « La vie, c'est l'espoir, dis-tu? Eh bien, regarde-moi, je vis et l'espoir est mort »[3834]. Ce sont les Troyennes du chœur qui voient dans l'aurore une lumière…pour mieux révéler les morts et les flammes de Troie. Et la reine, Hécube, qui ne peut que dire la fin du *dernier espoir* de sa race, espoir coulé avec le sang du jeune prince[3835].

En tout cas, l'espoir ne saurait se trouver sans que soit « descend[u] ce fleuve du mal que l'homme n'arrive jamais à épuiser »[3836]. Il faut pour cela affronter la mort des enfants (symbolisée par le meurtre d'Astyanax) et la mort définitive des parents (Hector ne ressuscitera pas pour sauver son fils[3837]). Il faut aussi se plier au déploiement dramatique d'une *esthétique du sans recours* complétant celle des *Séquestrés*.

Le mythe reste de mystère, mais par la voie de l'analogie (les fautes, les expiations, les passions meurtrières, etc.), l'écrivain fait tomber sur lui un peu de clarté et parvient à introduire un dialogue, aussi bien avec le dramaturge antique, qu'avec le spectateur ou le lecteur contemporain[3838]. Le projet est l'inverse de celui du Poète, vassal de l'Art absolu ou de l'Art-Névrose[3839] — « le naufrage du lecteur est le triomphe de l'écrivain », dans « ce tour de force pithiatique […] [par lequel]l'échec sauve l'Artiste »[3840].

Par ailleurs, dans son ambition de relire Euripide, Sartre n'a pas oublié une *histoire de femme* : celle d'Alceste. L'histoire est connue. Alceste se donne à la mort pour sauver la vie de son époux, Admète, roi des Phères. Thanatos conduit l'épouse aux Enfers, tandis que le souverain sauvé pleure la grandeur d'âme et l'amour généreux de sa femme. Offrant l'hospitalité à un voyageur, Héraclès, tout en cachant son chagrin pour bien accueillir son hôte, Admète se voit récompensé par le fils de Zeus. Héraclès fait revenir Alceste à la vie ; la ressuscitée demeure cependant immobile et muette pendant trois jours, le temps que sa consécration dans l'Hadès soit effacée. La version de Sartre, telle qu'elle a été présentée à Kenneth Tynnan, est celle d'une *Alceste féministe*. Dans l'*exodos* de la pièce, Alceste n'est pas sauvée par Héraclès, mais par Thanatos — parce que, à l'inverse d'Admète et des vieillards, elle a eu le courage d'accepter la mort. Comment recouvrer la parole, cependant? Pour Michel Contat, Sartre maintient à dessein une ambiguïté :

[3833] EURIPIDE, *Les Troyennes*, dans *Tragédies complètes II*, édition de M. DELCOURT-CURVERS, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 1962, p. 70.
[3834] *Les Troyennes*, p. 1081.
[3835] *Ibid*., p. 1086.
[3836] M. DELCOURT-CURVERS, « Notice » des *Troyennes*, *op.cit*., p. 13.
[3837] *Les Troyennes*, p. 1085 : « Andromaque — Il ne viendra pas, il est mort. Nous sommes tout seuls ».
[3838] On pense à ces mots de Deleuze (*Dialogues* avec C. PARNET, *op.cit*., p. 54) : « En écrivant, on donne toujours l'écriture à ceux qui n'en ont pas, mais ceux-ci donnent à l'écriture un devenir sans lequel elle ne serait pas ».
[3839] *IFIII*, p. 358 sur les grands thèmes de cet « Art » (conscience de survol du point de vue de la mort ; processus de dégradation de l'humanité ; l'Histoire entendue comme une agonie ou comme une machine de guerre ; « le poète se transport[ant] volontiers à la fin des temps », faisant la victoire de la misanthropie sous le voile du prophétisme, et celle de la damnation par le détournement de la Passion).
[3840] *Ibid*., p. 193 et 196. Le lecteur n'est pas seulement la victime de cette démarche, il devient son complice : « le lecteur se plaît à faire lui-même ce génocide » (p. 322), il se fait « homme de la haine » (p. 324) et « Créateur du monde irréel de la misanthropie » (p. 328), il collabore à l'œuvre du « monde noir de la Négation absolue » (p. 330), à un « cauchemar cosmique qui n'est pas entièrement le sien et dont il est, pourtant, le co-producteur » (p. 332). La lecture est alors un mélange malsain de « pratique sado-maso » et de catharsis (*ibid*.). Deleuze, lecteur de Sartre, présente Flaubert, dans son rapport à l'écriture et à la lecture, en « tricheur névrosé » (*Dialogues*, *op.cit*., p. 54).

« la femme ne conquiert son autonomie, c'est-à-dire son vrai pouvoir sur la vie et dans la cité, qu'en affrontant la tragédie »[3841]. Cela vaut pour un genre et pour l'autre : la parole *coûte*, et d'autant plus lorsqu'elle se veut d' *égal.e à égal.e*, selon les exigences de la transparence[3842]. En tout cas, ce que cette réadaptation sartrienne montre, c'est *la suppression du sauveur*[3843] — figure désirable mais inutile et même nuisible à la vie de la cité et à l'existence de chacun.

En substance, cette relecture est aussi un travail politique qui communique avec une thèse à explorer : l'humanité pourra avancer dans le sens d'un *salut-libération* à la condition de soutenir sans concession la lutte des opprimés, dont la lutte féministe. L'idée est formulée ainsi, en 1975, dans les *Entretiens sur moi-même*[3844] : « la lutte féministe pourrait ébranler la société d'une manière qui la bouleverserait complètement, tout en s'alliant toujours à la lutte des classes »[3845]. Le mouvement est *en cours* ; sa fin n'est pas proche : ce salut n'est pas là.

Avec les *Mots*, il s'agira de formuler un adieu à la littérature, car celle-ci est toujours une écriture du secret, inévitablement une écriture *cryptée* qui ne peut s'adresser à tous[3846]. Elle postule *un impossible à dire* et se tient fermement sur cette impossibilité[3847]. Le problème social se noue à celui du langage, et si « le rapport de l'individu au groupe [demeure] […] un enjeu [pour Sartre], […] [son] critère positif est la transparence [avec] la réciprocité »[3848]. La littérature ne recevra donc pas chez Sartre une valorisation de ce type : « la littérature aura peut-être […] été le seul lieu, la crypte ou l'abri, offrant asile à ce secret sans fond, elle seule, parmi tous les autres discours (l'éthique, la religion, la philosophie, la psychanalyse même), accueillerait le secret, voire le sécréterait sans se le réapproprier. » [3849]

Au lieu de faire de la littérature pour le plaisir de créer l'imaginaire, l'action de Sartre est *au politique* : faire de la politique et critiquer l'institution du secret en politique[3850], échanger avec d'autres sous forme d'entretiens en ayant le double réquisit de l'authenticité et de la transparence en tête. Manière, encore,

---

[3841] M. CONTAT, « Préface », *TC, op.cit.*, p. XXXVIII.
[3842] Celles que refusent le Caligula de Camus et le Frantz de Sartre.
[3843] M. CONTAT, « Préface », *TC, op.cit.*, p. XL. Ce refus dit l'ambition sartrienne de mener, comme une vérification permanente, un athéisme continu.
[3844] « Simone de Beauvoir interroge Jean-Paul Sartre », *SX*, p. 116-132.
[3845] *Ibid.*, p. 132.
[3846] Sartre le répètera à M. CONTAT dans son « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX,* p. 135 : « L'unique but de ma vie, c'était d'écrire […] l'écriture m'[est] devenue impossible ».
[3847] Voir G. DELEUZE sur le « sale petit secret » (il le trouve chez Bataille), qui commande toujours de créer « de nouvelles races de prêtres » et qui produit un « théâtre du ressentiment et de la culpabilité » (*Dialogues* avec Cl. PARNET, *op.cit.*, p. 58).
[3848] Ph. KNEE, *op.cit.*, p. 88-89. Voir aussi p. 145 : l'idée social (et moral) de Sartre « demeure celui de la transparence et de la réciprocité ».
[3849] G. MICHAUD, *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*, Paris, Galilée, 2006, p. 10. La littérature serait le leu de l'hospitalité par excellence. L'essai de G. Michaud propose notamment une lecture de deux formulations de la « poétique » du secret de Derrida : « Le secret de la littérature, c'est donc le secret même. C'est le lieu secret où elle s'institue comme la possibilité même du secret, le lieu où elle commence, la littérature comme telle, le lieu de sa genèse ou de sa généalogie propre » (J. DERRIDA, *Genèses, généalogies, genres et le génie*, Paris, Galilée, 2003, p. 27) et « … le secret de ce que nous appelons la littérature, le secret *de* la littérature et le secret *en* littérature » (*Donner la mort*, *op. cit.*, p. 163) — voir l'essai p. 42-43. Chez BLANCHOT, dans *L'Espace littéraire, op.cit.*, on lit : « L'écrivain ne peut pas séjourner auprès de l'œuvre » (celle-ci étant le grand secret de l'écrivain lui-même, p. 17) ; c'est un secret qui ne se laisse pas découvrir par le temps d'un dévoilement, puisque ce temps de l'écriture est le « temps mort » (p. 27).
[3850] Voir le texte « Élections, piège à cons », 1973.

de rompre avec le christianisme, sa pensée du salut et sa constitution de la subjectivité[3851] — les deux étant entées sur une conception de l'homme comme objet de la rédemption, dans l'intériorité de sa rencontre avec le divin (car sujet du mal, porteur d'une finitude, ou, mieux, d'une *finité* négative[3852]). C'est aussi une façon de rompre avec une écriture poétique, structurée à la façon d'un évangile, suggérant, par la manifestation sensible d'une existence, l'expression indirecte du salut universel de Dieu, ou encore la vérité de l'Être lorsqu'il est sauvé par le silence de la parole du poète.

Le martyre et le salut ne sauvent pas sur le plan du vécu historique. *A contrario* : le martyre de l'imaginaire (poétique, névrotique) fait du martyr un homme qui souffre ; il le conduit à l'impossibilité d'une quête d'un absolu en dehors de l'humanité. Sartre parle certes d'un *salut* de Genet, mais c'est au sens où le poète « a vécu sa condition jusqu'au bout » et trouvé une liberté à recommencer par l'écriture renouvelée d'un poème (le poème est l'unique issue : « une porte de secours ouverte dans sa nuit »[3853], « une gloire sans rédemption »[3854]).

Petite porte de secours, cependant, et une porte qui n'est pas là définitivement[3855]. C'est par la communication la plus transparente possible que l'on peut agrandir l'ouverture et lui donner le nom plus commode, moins religieusement chargé, moins théologiquement vertigineux, non moins complexe, de *liberté*. On l'a vu : Sartre n'a pas cessé d'employer le thème du salut, selon des variations et usages pluriels ; en revanche, il en a pratiqué l'épure par l'exploration de ses apories et de sa densité secrètes. Quête de l'authenticité? Quête de la transparence? Notre auteur n'est pas dupe non plus des dérives de ces termes,

---

[3851] M. FOUCAULT, *Herméneutique du sujet*, sur la reconstitution chrétienne de l'éthique à partir d'une nouvelle approche du sujet (*op.cit*., p. 14).

[3852] Ch. TAYLOR fait remonter cette constitution du sujet aux *Confessions* de SAINT AUGUSTIN (dans *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 130-131). Pour Foucault (nous reprenons ici les remarques de D. LORENZINI sur Foucault dans « La politique du paradis. Foucault, *Les Aveux de la chair* et la généalogie du néo-libéralisme », dans *Après* Les Aveux de la chair, sous la direction de S. BOEHRINGER et de L. LAUFER, Paris, EPEL, 2020, p. 255-256), il s'agit là moins d'une invention augustinienne que de l'effet d'une évolution liée à une nouvelle conception de la sexualité et à l'émergence de techniques ascétiques. Mais Augustin construit une forme de « sujet-spécifique » : le sujet divisé au sein de sa volonté. Voir aussi A. DAMIEN, *op.cit*., p. 134. Sur la notion de finité, distincte de la finitude et du fini, dans l'histoire de philosophie occidentale et dans la pensée du christianisme, nous retrouvons l'article d'H. BIRAULT, « Heidegger et la pensée de la finitude », *Revue internationale de philosophie*, 14e année, n° 52, 1960, p. 135-163 (en particulier les p. 140-144). Nous soulignons notamment le passage où l'auteur montre comment, avec le christianisme, s'élabore une nouvelle détermination du *nihil* et du fini — la fin devenant « finité », par opposition à l'infinité de Dieu — « À l'infinité d'un être souverain parfait, de "l'Être sans aucune restriction ni limitation" (Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien*), il convient d'opposer non plus la finition, non pas la finitude, mais la finité de l'être fini. L'infinité seule est ici véritablement positive […] au contraire de l'être fini […] [qui] est "l'être composé pour ainsi dire de l'être et du néant" (Malebranche, *Entretiens métaphysiques*) ». Dans un autre passage (p. 145), Henri Birault montre comment, avec cette finité, la finitude est faite : « blessure, […] mutilation défigurante et dénaturante […] une authentique privation […] la finitude [constituée sur la finité chrétienne] porte en elle-même un élément de chute ou de dégradation qui en fait comme l'envers de la finition grecque ». Chez Sartre (on l'a déjà dit), la finitude se pense avec le néant, cependant pas avec celui de la mort, comme chez Heidegger (sens de l' *Endlichkeit*), mais avec celui de la liberté. Finitude et liberté vont donc l'une avec l'autre : « [La liberté, quoique totale et infinie est] assomption et création de la finitude » (*EN*, p. 631). L'article de Birault permet, avec Descartes, de placer une cheville entre la finité chrétienne et le néant sartrien. Il semble justifié de lire, aussi chez Sartre, une conception de « la finitude [qui] n'est pas tant finité aggravée ou redoublée que finité transgressée […] ébranl[ée] » (p. 147). Enfin, H. GOUHIER dans *B. Pascal. Conversion et Apologétique*, intègre à cette approche spirituelle du « sujet » une certaine lecture du néant (à partir du « guide Bérulle ») : 1° néant de la créature tirée du néant ; 2° de l'être pécheur ; 3° du sujet racheté. La finitude chrétienne et pascalienne serait celle de l'être créé, néant par rapport à l'infini et à la perfection du divin (p. 38-42).

[3853] *SG*, p. 638.

[3854] E. LAMBERT et G. PHILIPPE, « Introduction », J. GENET, *Romans et Poèmes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2021, p. XXX.

[3855] Th. M. KING l'écrit de manière heureuse : par le poème, « [in] a blinding *instant* a sinner is transformed into a saint » (*Sartre and the Sacred*, *op.cit*., p. 93, nous soulignons) : « en un *instant* éblouissant, un pécheur est métamorphosé en saint ».

relatifs à la morale de ceux qui ont le loisir de la questionner… L'épure reste une voix plus sûre, surtout lorsqu'elle suit une exploration des restes que l'on cherche congédier. Sartre peut donc dire, en décembre 1970 : « Allons, accusez-moi de mysticisme si vous voulez, soit. Mais la religion? Il n'y a ni prière, ni dieu, ni salut, dans le fait d'être libre, il s'agit de la condition de l'homme, donc d'un fait universel »[3856].

Plus de salut? C'est du moins ce qu'ambitionne Sartre, encore dans les années 1970. La dernière année de la vie de l'écrivain montrera combien il est difficile de se défaire des idées de l'enfance et à quel point un acte d'affirmation (« ni prière, ni dieu, *ni salut* » ou encore, « la guerre a *vraiment* coupé ma vie en deux »[3857]) reste menacé par l'éventualité de son infirmation vécue. Persistance et mutabilité : une idée fixe, quelle qu'elle soit, n'est jamais tout à fait fixe. Sartre l'a avoué, avec peut-être quelque souvenir de Valéry[3858] : l'idée comme jaillissement et changement — même si on peut y trouver des traits permanents.

John Ireland reconnaît à propos du Sartre des années 1940 : autour de *L'Être et le Néant*, de nombreux écrits « brouillent les certitudes de l'ouvrage philosophique », « infusent au cœur des concepts […] une instabilité fondamentale »[3859]. En appeler au *théâtre de la conversion*, c'est montrer en quoi le théâtre révèle particulièrement cette idée : « la situation est un appel » qu'il faut savoir saisir et faire saisir[3860]. Mais n'est-ce pas l'œuvre de Sartre, théâtrale ainsi que romanesque, philosophique, biographique, qui peut être lue comme une œuvre de *la conversion d'une pensée à la déconversion* par rapport à la perspective d'un salut de type religieux ? La dénégation repérée, entre autres par Denis Hollier au sujet de *Bariona*, « ne croyez pas que j'y croyais »[3861], se retrouve ailleurs dans l'œuvre ; elle peut être critiquée, mais elle est révélatrice de ce que l'auteur n'était pas étranger aux critiques qu'on pouvait lui adresser, celles-ci n'étant pas tout à fait étrangères à lui. Sartre aurait fini par « mimer […] le mythe qu'il entendait séculariser »… pour le parodier, sans parvenir « à cacher les ressorts […] [de son] herméneutique en gestation »? Sans nul doute s'agit-il là d'un reste valable au moins pour les raisons qu'il a constitué un *ressort* ou un *moteur* de réflexion et de création littéraire ; qu'il a été intégré à un registre de pensée et à un lexique disponibles aux contemporains ; qu'il a gardé en tension, donc bien vivantes, la philosophie et la littérature sartriennes.

Pour indiquer le caractère non-résolu des difficultés de Sartre en lien avec le christianisme — et le salut, *au plus haut degré* —, J. Ireland rappelle ce projet de pièce non abouti, qui constituait pour l'homme de lettres, à la fin de sa vie encore, un fort désir d'écriture : il s'agit du *Pari*, dont la composition, sous forme de mansions, aurait invité les spectateurs à découvrir, avec les parents sur scène, la vie à venir de l'enfant à naître. À trente-cinq ans, l'enfant devenu homme, engagé dans une lutte révolutionnaire, sera crucifié au

[3856] *Entretiens avec J. Gerassi, op.cit.*, p. 88.
[3857] Nous soulignons.
[3858] L'aveu se trouve dans les n°s 18-19 de la revue *Obliques*, p. 17 : « […] peu à peu, j'ai découvert que ce que je pensais était amené à se modifier et qu'aucune de mes idées ne demeurait telle qu'elle avait été conçue ». Sur l'idée comme changement, voir P. VALÉRY, *L'Idée fixe* (1932) : « Une idée est un changement […] », cité par J.-F. LOUETTE dans « Sartre : un théâtre d'idées, sans idées de théâtre? » article cité, p. 257.
[3859] J. IRELAND, *Sartre un art déloyal*, *op.cit.*, p. 75.
[3860] *Ibid.*, p. 83.
[3861] D. HOLLIER, *Politique de la prose, op.cit.*, p. 86.

milieu des soldats. La dernière scène, précise Sartre en 1979 (un an avant sa mort), devait « se terminer par une sorte de croix ». « …une sorte de croix ». Nous avons déjà cité l'entretien[3862]. Citons ici les remarques de J. Ireland : « Les détails saillants — la croix entourée de soldats, l'homme de trente-cinq ans qui y meurt — marquent la recherche d'un fond symbolique que Sartre s'efforce par la suite de laïciser avec des éléments comme "fusils" et "révolution" »[3863].

Révélation des tensions, et d'une « perspective conflictuelle qui mine la poétique théâtre » de Sartre. Donc, échec définitif, renvoyant l'auteur dans les filets de son propre filet de sauvetage, en tout cas *hors-jeu*? La problématique du salut participe justement de la *tension continue* de la pensée et de l'écriture de Sartre[3864]. Il n'est dès lors pas tout à fait pertinent d'affirmer que Sartre a dépassé, avec la littérature engagée, les désirs et les apories de *La Nausée*[3865] ; pas tout à fait valable de dire que ces tensions sont seulement destructrices. Elles *minent* la poétique du théâtre du Sartre plutôt au sens où elles la *creusent* et la soumettent au danger de son implosion…

De plus, la figure messianique, qu'elle soit mimée ou minée, condense en elle le thème de l'*adresse* aux hommes. Cette adresse s'impose, même si elle est elle-même conçue et réalisée au sein des difficultés que nous avons vues. Le risque évident reste celui d'un appel à *une théophanie en creux*, en tout cas à un principe sacré à la fois historique et transhistorique. D'ailleurs, bien que l'adresse à autrui et la valorisation de la lecture permettent une émancipation au moins minimale à l'égard de l'écriture-prière, il ne faut pas oublier que cette adresse s'intègre aussi à une approche du salut comme *rayonnement*[3866].

La « déthéologisation ne cesse de transporter son origine », écrit Didier Franck dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. L'origine se maintient, mais ses effets peuvent être détournés de leur finalité *a priori* divine. Au sujet de Sartre, l'envers de ce qu'affirme D. Franck au sujet de Nietzsche ne fonctionne pas. « [O]n [parvient] à effacer quelques traits théologiques », sans pour autant procéder « du même coup à une théologisation subreptice et radicale de la philosophie [et de la littérature] en tant que telle »[3867]. En revanche, la notion sartrienne de salut (ses évolutions historiques, son soubassement chrétien, sa dimension transhistorique, son intégration à l'Histoire conçue en termes de totalisation[3868]) suppose de garder le dialogue ouvert — comme les autres notions dans leur ancrage théologique — pour mieux éviter les pièges d'un retour de quelque chose comme un *refoulé*. Ce qui rend possible cette approche, c'est le mouvement ou « mode de mouvement » de l'idée (Valéry), ou encore ce constat : « Une pensée peut avoir une [source]

[3862] *Infra*.
[3863] J. IRELAND, *Sartre un art déloyal*, *op.cit*., p. 97-98.
[3864] Sur cette tension, J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 8-10.
[3865] C'est la conclusion de Ph. ZARD, article cité, p. 100.
[3866] Cf. N. GRIMALDI, *Traité des solitudes*, *op.cit*., p. 207-231. La valeur de l'action en vue du salut n'est pas « ce qu'on se met en mesure d'obtenir, mais ce qu'on espère en transfuser, en communiquer, en répandre ».
[3867] Les citations se trouvent dans D. FRANCK, *op.cit*., p. 32-33.
[3868] L'Histoire est « la véritable unité du système par sa totalisation pratique, elle est parfois sa limite extérieure et son intériorité véritable, puisqu'elle s'enfonce tout entière dans le système qu'elle maintient : [elle] dépasse toutes les structures et tout le système social, elle est à la fois la force motrice qui les produit en produisant par leur intermédiaire un avenir aliéné, et la *praxis* concrète qui les conteste au nom d'un avenir véritable » (*ÉdS*, p. 743).

théologique sans se laisser inclure dans l'orbe de la théologie qu'elle vise [de façon critique] »[3869]. Pareillement à ce qui se joue pour l'Histoire (on doit « se faire historique contre l'histoire mystifiante »[3870]), le fait de *se sauver* (dans le sens de *se réaliser* librement et de vivre dans un monde plus libre), passe par une lutte maintenue contre les grandes figures mythiques du salut (résurrection, rédemption, Terre promise) et leurs variations.

Employer le terme de salut en le tordant, le découvrir en tant que simple idée, voire le congédier : ce sont les paliers de cette *déconversion* et d'une *démoralisation*, passant par une inversion nécessaire pour en venir à une meilleure communication[3871]. C'est cette perspective qui permet d'ouvrir celle d'une société rendue plus juste, non plus par des exercices spirituels, mais par des exercices d'échanges plus transparents, où l'épisodique devient durable[3872]. Recitons plus longuement un échange repris dans les *Situations X* :

> J'estime que chacun devrait pouvoir dire, devant un interviewer, le plus profond de soi. Selon moi, ce qui vicie les rapports entre les gens, c'est que chacun conserve par rapport à l'autre quelque chose de caché, de secret, pas nécessairement pour tous, mais pour celui à qui il parle à tel moment présent. Je pense que la transparence doit se substituer en tout temps au secret, et j'imagine assez bien le jour où deux hommes n'auront plus de secrets l'un pour l'autre parce qu'ils n'en auront plus pour personne, parce que la vie subjective, aussi bien que la vie objective, sera totalement offerte, donnée. Il est impossible d'admettre que nous livrions notre corps comme nous le livrons, et que nous cachions nos pensées, étant donné que, pour moi, il n'y a pas de différence de nature entre le corps et la conscience.[3873]

Transparence dans les échanges, plutôt que secret, sincérité plutôt que duplicité[3874], mais opacité qui existe avec les incompréhensions et les maux de l'Histoire comme avec ceux du vécu[3875]. Sartre l'écrit dans « Merleau-Ponty vivant », avant « Kierkegaard vivant », dans un rapprochement subtil entre le phénoménologue français et le philosophe danois : « nous sommes des histoires ambiguës », Merleau-Ponty, comme Kierkegaard, s'est « invent[é] des opacités par terreur de la transparence »[3876]. Si la transparence cache, plausiblement et malgré tout, la quête d'un absolu (elle peut être, à travers le désir d'une infinie transparence, le retour de l'infini d'une transcendance refoulée), elle est au moins un bon rempart contre les dangers d'un surinvestissement du mystérieux à travers des notions telles que celles de péché et de salut — mais aussi celles de justice et de vérité[3877]. Qu'elle soit atténuée par la translucidité, qu'elle interroge les dimensions de la transhistoricité de l'existence, elle relève d'une transmission qui ne laisse pas en repos. Elle demeure cet enjeu pour mieux regarder l'Histoire, elle qui, comme la mort, « ne se peut

---

[3869] D. FRANCK, *op.cit.*, p. 107.
[3870] *VE*, p. 136.
[3871] *IFIII*, p. 102.
[3872] J.-F. LOUETTE, *Jean-Paul Sartre*, *op.cit.*, p. 81.
[3873] « Autoportrait à soixante-dix ans », *SX*, p. 141-142. Nous avons cité le début de l'intervention à propos de Nizan et d'un éventuel « ton prophétique de Sartre »).
[3874] Cf. F. JEANSON, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit.*, p. 175.
[3875] En 1972, dans « Sartre par Sartre », l'auteur présente ainsi le vécu : « l'ensemble des processus dialectiques de la vie psychique, un processus qui reste nécessairement opaque à lui-même […] toujours susceptible de compréhension, jamais de connaissance ».
[3876] *MP*, p. 1053.
[3877] C'est Heidegger, dans son *Parmenides* (*op.cit.*, p. 75) qui replace ces deux dernières notions dans un ancrage chrétien, et plus précisément luthérien : « Luther pose la question de savoir […] comment l'homme peut être sûr et certain du salut éternel, c'est-à-dire de la vérité […] et comment il peut être un vrai chrétien, c'est-à-dire un juste, justifié. En ce sens la question de la *veritas* chrétienne devient celle de la *justitia* et de la justification ». D. FRANCK cite ce passage dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, *op.cit.*, p. 34.

regarder en face »[3878] ; les notions que cette dernière produit, même dans ce qu'elles ont d'apparemment transhistoriques, demeurent des biais pour mieux l'occulter, ou, heureusement, pour mieux l'appréhender lorsqu'elles en viennent à être interrogées et dépassées.

S'attaquer au salut, mythe persistant, notion piégeuse, c'est rappeler, avec l'exigence de la transparence ou celle de la translucidité, que les assurances de l'âme ne vont pas à la vitesse de ce que peut la conscience. Avec elles, il est autrement facile de se méprendre sur la place de l'Histoire dans l'existence de chacun[3879]. Voir le salut à la fin de l'Histoire comme sa *bonne fin*, ou bien le lire comme un événement anti-historique, du moins anhistorique ou essentiellement transhistorique, c'est ne pas voir combien l'Histoire « nous enveloppe [en nous mettant tous à cette double place] : arroseur arrosé, mystificateur mystifié […] victime et complice »[3880]. Si Sartre a affirmé ne pas s'être intéressé tant « à ce qui reste qu'à ce qui change », il reste tout de même ces deux questions soulevées au sujet des rapports à l'Histoire : « qu'est-ce qu'un détour? qu'est-ce qu'une dérive? »[3881].

Elles interrogent le rapport du sujet à ses choix d'existence et à ces *restes* qui grèvent la réflexion, mais la dynamisent et la pluralisent, notamment à travers des détours et des dérives : « la pensée ne se débarrassera pas des concrétions calcaires qui la blessent ou la dévient en leur opposant d'autres concrétions mais en les dissolvant dans une problématique. Ce qui n'empêche pas la recherche mais tout au contraire, la stimule, lui prescrit ses tâches et ses limites provisoires. »[3882]

À défaut d'un salut divin ou d'un salut du sacré (le genre séparé), il y a ce possible courant d'air revigorant qui réalise une revivification des idées, comme la seule nouvelle naissance réelle dans le cours du temps vécu. Le salut de Sartre devient alors celui qu'il procure au niveau de ce vécu, dans une participation de l'autre/à l'autre qui est « transfusion de durée ». L'itinéraire de Sartre l'a d'ailleurs conduit à reconnaître que c'est cet échange qui est *le principe vivant* dont l'acte d'écrire ne serait, jamais qu'une forme dérivée — c'est déjà ça[3883].

Meilleur accueil de la mort qui soit, pour un Sartre vieillissant, toujours hanté par l'image du Sauveur : reconnaître que l'immortalité relative des mots « profite aux [seuls] vivants » et que la gratitude que les vivants ressentent pour eux est « une gratitude pour la vie elle-même »[3884]. Au salut, substituer la santé ; au messie, le médecin de l'écoute ; à l'image de l'au-delà, aux fantasmes des morts, l'amour de la vie et des hommes. On ne saurait mieux dire les choses que Deleuze, et ainsi retrouver la puissance démystificatrice du Sartre de *Huis clos* à la lumière nouvelle des opacités combattues par l'auteur après 1944. Deleuze qui écrira ainsi, dans *Critique et Clinique* :

[3878] *MP*, p. 1056.
[3879] C'est une phrase de Tolstoï qui introduit l'étude de F. JEANSON sur *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, *op.cit.* : « La tranquillité est une malhonnêteté de l'âme ».
[3880] *MP*., p. 1055.
[3881] *Ibid*., p. 1070.
[3882] « Sartre par Sartre », *SIX*, p. 259-260.
[3883] Selon la précision que Sartre apporte au *CDG* sur ce qui le distingue de Roquentin et Mathieu (*CDG*, p. 630-631).
[3884] E. CANETTI, *op.cit*., p. 294.

> La névrose, la psychose ne sont pas des passages de vie, mais des états dans lesquels on tombe quand le processus est interrompu, empêché, colmaté. La maladie n'est pas processus, mais arrêt du processus […]. Aussi l'écrivain comme tel n'est-il pas malade, mais plutôt médecin, médecin de soi-même et du monde. Le monde est l'ensemble des symptômes dont la maladie se confond avec l'homme. La littérature apparaît alors comme une entreprise de santé : non pas que l'écrivain ait forcément une grande santé [...], mais il jouit d'une irrésistible petite santé qui vient de ce qu'il a vu et entendu des choses trop grandes pour lui, trop fortes pour lui, irrespirables, dont le passage l'épuise, en lui donnant pourtant des devenirs qu'une grosse santé dominante rendrait impossibles. De ce qu'il a vu et entendu, l'écrivain revient les yeux rouges, les tympans percés.[3885]

Deleuze qui reconnaîtra, dans les *Dialogues* :

> Nous vivons dans un monde plutôt désagréable, où non seulement les gens mais les pouvoirs établis ont intérêt à nous communiquer des affects tristes. […]. Les pouvoirs établis ont besoin de nos tristesses pour faire de nous des esclaves. Le tyran, le prêtre, les preneurs d'âme ont besoin de nous persuader que la vie est dure et lourde. Les pouvoirs établis ont moins besoin de nous réprimer que de nous angoisser, ou, comme dit Virilio, d'administrer et d'organiser nos petites terreurs intimes. La longue plainte universelle sur la vie : le manque-à-être qu'est la vie…[…] On a beau dire "quel malheur la mort", il aurait fallu vivre pour avoir quelque chose à perdre. Les malades, de l'âme autant que du corps, ne nous lâcheront pas, vampires, tant qu'ils ne nous auront pas communiqué leur névrose et leur angoisse, leur castration bien-aimée, le ressentiment contre la vie, l'immonde contagion. […] Ce n'est pas facile d'être un homme libre : fuir la peste, organiser les rencontres, augmenter la puissance d'agir, s'affecter de joie, multiplier les affects qui expriment ou enveloppent un maximum d'affirmation. Faire du corps une puissance qui ne se réduit pas à l'organisme, faire de la pensée une puissance qui ne se réduit pas à la conscience […]. Le contraire d'une morale du salut, enseigner à l'âme à vivre sa vie, non pas à la sauver.[3886]

N'est-il rien de plus difficile, pour cela, que de se détacher des vieilles idoles, surtout lorsqu'il s'avère impossible de les reconnaître avec exactitude derrière leurs différentes apparences? C'est un effet de la difficulté de vivre, un effet du quotidien dans ce qu'il a d'insaisissable et d'apparemment simple[3887]. Mais il ne lui revient pas le dernier mot. Le voici — il est de Sartre, une nouvelle fois cité : « […] vivre. Quoi de mieux? »[3888].

[3885] G. DELEUZE, *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 13-14.
[3886] G. DELEUZE, *Dialogues* avec Cl. PARNET, *op.cit*., p. 75-77. Ce sont les mots de la préface au *Traître* de Gorz (« Des rats et des hommes », 1958) qui résonnent ici : « les Vampires ont fait un carnage mémorable, ils ont écrasé l'espoir ; il faut reprendre le souffle, faire le mort quelque temps et puis se lever, abandonner le charnier, recommencer tout, inventer un espoir neuf, tenter de vivre » (*SV*, p. 382).
[3887] Voir M. BLANCHOT, « La parole quotidienne », p. 134 : « il échappe, il appartient à l'insignifiance, et l'insignifiant est […] sans secret, mais peut-être aussi le lieu de toute signifiante possible ».
[3888] *Mal*., p. 105.

Conclusion. Une fin du Salut?

Qui étions-nous? Que sommes-nos devenus? Où étions-nous? Où avons-nous été jetés? Vers où nous hâtons-nous? D'où (ou par quoi) sommes-nous rachetés? Qu'est la génération? Qu'est la régénération?[3889]

[3889] *Excepta ex Theodoto, 78, 2*, cité par H.C. PUECH dans *Sur le manichéisme*, *op.cit*., et par B. LÉVY dans *Au nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*, Paris, Verdier, 1990.

1. Écrire/vivre

« "Être perdu" signifie : mort ; "être sauvé" signifie : vie, dans le sens large »[3890].

Le *dernier* mot n'est pas le *tout dernier* mot. Blanchot l'avait écrit sur Kafka, dans deux articles parus en 1959 et en 1968. Le critique faisait référence aux parutions posthumes de l'écrivain autrichien, sans doute aussi aux *Préparatifs de noce à la campagne* où l'attente messianique était subtilement définie. « [Le messie] ne viendra qu'un jour après son arrivée, Il ne viendra pas au dernier, mais au tout dernier jour »[3891] ; de même, « [le] dernier mot […] ne se propose que pour simuler et dissimuler l'attente du tout dernier »[3892]. Dans le commentaire de l'une des lettres, Blanchot évoque un conflit problématique des relations entre *écrire* et *vivre* : « Écrire détruit la vie, préserve la vie, exige la vie, ignore la vie et réciproquement »[3893]. L'écrivain continue ainsi, pour terminer sans conclure : « Écrire n'a finalement nul rapport avec la vie, si ce n'est par l'insécurité nécessaire que l'écriture reçoit de la vie, comme la vie reçoit de l'écriture »[3894].

C'est justement dans le mouvement débridé du tourniquet *vie/écriture* chez Mallarmé que Sartre a formulé notre dernier mot. Nous le replaçons dans la partie II (« L'Élu ») de *L'Engagement de Mallarmé* :

> Cette incertitude [de la vie humaine] a de si grands avantages qu'il faut nous féliciter, en fin de compte, de l'angoissante nécessité où nous sommes de nous ignorer, de nous atteindre et de nous faire : s'éprouver, se risquer, se découvrir en découvrant les choses, se changer en changeant le monde, c'est vivre. Quoi de mieux?[3895]

Des plaisirs et des difficultés de vivre, Sartre ne fait pas un secret. Il ne tait pas non plus cette vérité méthodique : « Les tourniquets, au contraire, n'autorisent jamais à conclure […] »[3896].

Contre le poète qui écrivait « Je suis mort, et ressuscité avec la clef de pierreries de ma dernière Cassette spirituelle. À moi maintenant de l'ouvrir… »[3897], le biographe s'attèle précisément à exposer, à ciel ouvert, à ciel vide, le *secret* du Néant mallarméen — celui de l'existence et de la conscience malheureuse[3898]. Ce secret peut-il être intégralement percé? *Impossible* et répugnante entreprise pour Mallarmé! Sartre reconnaîtra la difficulté de l'affaire en retrouvant Kierkegaard et en affirmant, sur *L'Idiot de la famille* : « La vérité de cette restitution ne peut être prouvée ; sa vraisemblance n'est pas mesurable »[3899]. Mais le projet de révéler et de retourner les secrets demeure : « L'horizon de la biographie selon Sartre, c'est la transparence

---

[3890] W. FOERSTER et G. FOHRER, *op.cit.*, p. 55 (commentaire des emplois de *sôzô* et *sôteria* chez Luc, versets 7 à 19).
[3891] F. KAFKA, *Préparatifs de noce à la campagne*, déjà cité, p. 82.
[3892] M. BLANCHOT, « Le tout dernier mot », *De Kafka à Kafka*, *op.cit.*, p. 244.
[3893] *Ibid.*, p. 228-229.
[3894] *Ibid.*, p. 229.
[3895] *Mal.*, p. 105.
[3896] *MP*, p. 1106.
[3897] *Ibid.*, p. 145, Sartre cite la lettre de Mallarmé, du 16 juillet 1866, à Théodore Aubanel.
[3898] *Mal.*, p. 136.
[3899] *IFI*, p. 56.

universelle, but de l'effort politique, intériorité devenue surface »[3900]. Notre auteur avance vers elle lorsqu'il dévoile la pièce principale du mystère de Mallarmé : « Et quand il publiera le recueil de ses vers, un seul mot les désigne, le premier du *Salut* qu'il inscrit à la page de garde. Et ce mot, c'est encore "Rien". »[3901] La pièce est le levier si paradoxal des mots du poète qui ouvrent ses *Poésies* et le font écrire :

> Une ivresse belle m'engage
> Sans craindre même son tangage
> De porter debout ce salut […][3902].

Le secret d'une vie, ce serait sa grande idée pour se sauver, se récupérer, *gagner son procès en appel*. Le projet du biographe concernerait cette découverte ; et il se découvrirait lui-même, dans le reflet du miroir biographique. Au *Salut-« Rien »* mallarméen, au *Salut-« Néant »* de Flaubert et à celui du « *Poème* » pour Genet[3903], répond celui de Sartre, dans un syncrétique *Salut* signifiant synthétiquement l'accès à un absolu et la réalisation complète de soi par cet absolu. *Salut-« Salut »*, donc, qui n'est pas étranger aux reprises les moins sacrées du mot et de ses différents sens (la sauvegarde, la protection, la délivrance, etc.) C'est là notre réponse au questionnement introductif sur notre sujet : « l'impossible Salut », c'est la synthèse de ces reprises et des idées d'immortalité, de résurrection et de rédemption dans un absolu désiré pour racheter intégralement l'existence. L'éclaircissement n'est cependant pas total. En effet : dans sa version absolue, le *Salut* est-il dans l'*Œuvre* ou bien dans la *Vie*, selon les mouvements du conflit évoqué par Blanchot *ut supra*? Car Sartre se voit également dans l'antagonisme de deux dialectiques repéré chez Genet et rapporté plus haut : « Dialectique de l'être et dialectique du faire, quiétisme et activisme : les contradictions de cette âme partagée, je ne saurais mieux les comparer qu'au conflit latent qu'enferme en soi toute collectivité religieuse et qui oppose le salut par les œuvres au salut par la foi. »[3904] Une solution opportune serait de dire que le *Salut*, c'est la *foi* et la création de la *Vie* en tant qu'*Œuvre* : là est justement la mystification que dénonce Sartre dans *Les Mots*.

Mais quand nous parlons du *Salut* qui mystifie, qu'entendons-nous plus précisément par le terme? Relève-t-il d'« une métaphore, [d'] une métonymie, [d'] un croisement hybride? »[3905] Nous avons choisi de le lire comme une *notion* plutôt que comme un *concept*, pour en signifier les évolutions et les ramifications possibles, sans prétendre les arrêter en une catégorie achevée devenue anhistorique. Le mot « notion » a, de plus, l'avantage précieux de correspondre à celui d'idée (les « notions dynamiques […] permettent d'appréhender les "idées vécues" »[3906]), et de montrer un échange inépuisable entre littérature et philosophie. La *notion* de salut, doublant et rencontrant l'*idée* dans son vécu (un « processus dialectique [et opaque] de

---

[3900] J.-F. LOUETTE, « Sartre : point de moi hors des hommes et des choses », article cité, p. 295. Voir aussi Ph. KNEE, *op.cit.*, p. 152 : « [à propos de la psychanalyse existentielle] [il] n'empêche que cette transparence fonctionne néanmoins comme l'horizon de la démarche sartrienne. Elle fonde sa vision politique comme celle d'un corps social transparent, et aussi sa compréhension du vécu individuel […] comme entièrement compréhensible dans son rapport au milieu et à l'époque. […] dans l'un et l'autre cas, l'essentiel est la totalisation, c'est-à-dire le cheminement que permet et que reproduit cet horizon de transparence jamais atteint ».
[3901] *Mal.*, p. 145-146.
[3902] Nous citons l'édition Deman (1899), dans *Œuvres complètes* I, B. MARCHAL (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 4.
[3903] *SG*, p. 633.
[3904] *Ibid.*, p. 279.
[3905] G. MICHAUD, *Battements — du secret littéraire*, *op.cit.*, p. 95.
[3906] A. TOMÈS, « Concept et Notion », *Dictionnaire Sartre*, *op.cit.*, p. 99.

la vie »[3907], un « terrain où l'individu est constamment submergé par lui-même »[3908]), se joint dès lors à une idée de l'idée. Celle-ci évolue et circule selon les temporalités et les rythmes complexes d'une histoire et de l'Histoire : elle est « une bulle : et pas une boule de plomb », « un jaillissement, contre la définition platonicienne de l'Idée comme Forme stabilisée »[3909], ou encore « un mode de changement » (P. Valéry[3910]), même s'il est vrai qu'une grande idée de vie (projet fondamental, choix originel) tisse avec elle le discontinu de nouvelles idées toujours susceptibles de jaillir.

Pour renouveler l'idée et l'amener à mieux dire le vécu, que faire? La désencombrer de l'idole derrière elle : c'est une voie. En ôter la majuscule, ou encore faire du substantif un verbe (*sauver* ou *se sauver*, à la place du *salut*, ou bien le verbe *vivre*, à la place de la *vie*), c'en est une autre. Les deux participent d'un désencombrement de la langue et des idées, désencombrement dont Barthes (avec Deleuze) avait reconnu l'intérêt vital pour la pensée en idées et en mots : « Celui qui montrait le chemin, qui apprenait un langage nouveau, c'était Sartre. Or, l'une des actions les plus importantes de Sartre a été précisément de démystifier la littérature dans son aspect institutionnel, réactionnaire et sacral, en quelque sorte »[3911].

Parallèlement à la démystification de la notion primitive, Sartre a tenté de désacraliser aussi *la* vie dont il avait affirmé, en 1939 qu'elle avait constitué la matrice de son existence, *vie* vécue comme inséparable d'une vie *racontée* à travers le prisme de la postérité[3912]. Fin de l'histoire/de l'Histoire, placée « à cet instant de Vérité qu'est la mort »[3913]. Entre le schéma anthume (la vie comme ce qui nous échoit avant le fait de vivre, « Moïse dictant la loi nouvelle »[3914]) et le schéma posthume (« Je suis mort, et ressuscité »), *la* vie nous échappe et, comme pour Mallarmé décrit par Sartre, la réalité est tenue à distance et ne se rencontre que sur fond *a priori* de déception : « L'apparition du réel, c'est la disparition vertigineuse de l'espoir »[3915].

2. La fin de l'espoir

Sartre « montr[ant] le chemin » et parlant de l'espoir est-il celui qui fait signe vers une Terre promise, vers l'attente logée au cœur de l'espoir du messianisme juif?

Il est temps d'en venir à *L'Espoir maintenant*, les entretiens avec Benny Lévy paru dans le *Nouvel Observateur* en mars 1980. Plusieurs des thèmes que nous avons (au moins partiellement) traités s'y retrouvent. Ils confirment la place essentielle que nous avons donnée à l'éthique, selon les affirmations de Sartre, à la fin de notre partie III. L'ancrage du dialogue, dans le champ politique (démocratie, révolution)

[3907] *SIX*, p. 111-112.
[3908] *Ibid*., p. 108.
[3909] J.-F. LOUETTE, « Sartre : un théâtre d'idées, sans idées de théâtre? », *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 257.
[3910] *Ibid*., qui le cite, dans *L'Idée fixe* (1932). Sartre le reconnaissait (voir « Sartre inédit », *Obliques*, n°s18-19, p. 7) : « […] peu à peu, j'ai découvert que ce que je pensais était amené à se modifier et qu'aucune de mes idées ne demeurait telle qu'elle avait été conçue ».
[3911] R. BARTHES, « La dernière des solitudes », *Œuvres complètes*, tome V, *op.cit*., p. 419.
[3912] Ce qui implique l'assurance en une « grâce » nécessaire, que le « travail » ne viendrait que confirmer.
[3913] *CRDI*, p. 141. La citation nous vient de la communication d'A. TOMÈS sur « L'illusion biographique. Vie et vérité chez Sartre ».
[3914] Th. M. KING fait de cette belle phrase des *Mots* le titre du premier chapitre de *Sartre and the Sacred*, *op.cit*., en laissant cependant dans l'ombre de Genet et de Flaubert « la vie prédestinée » de Sartre.
[3915] *Mal*., p. 101.

et dans le champ religieux (histoire du peuple juif) déplace la question du messianisme, abordée avec l'hypothèse d'un moment messianique dans la *Critique*, du côté d'une véritable idée directrice pour la pensée de Sartre : « Cette idée de l'éthique comme fin dernière de la révolution, c'est par une sorte de messianisme qu'on peut la penser vraiment ». L'idée, nourrie par Benny Lévy, vient aussi d'une capacité d'autocritique et de recontextualisation vis-à-vis des *Réflexions sur la question juive*[3916]: « Le messianisme était pour moi [alors] une idée vide de sens […] S'il a pris une riche signification pour moi aujourd'hui, c'est en partie grâce à nos conversations, qui m'ont fait comprendre ce qu'il représentait pour toi. »[3917]

Vers quel salut regarde ce messianisme? Vers une vie ronde comme la Terre? Vers une ultime promesse qu'Israël incarnerait, dans sa « liaison métaphysique avec l'infini »? Qu'introduit-il, par rapport au *reste* de l'œuvre de Sartre : une *rencontre*, une « *influence* enfin agissante », une *rupture*, une *conversion*[3918]? Il faut suivre un peu le regard levinassien de Benny Lévy. On y percevra de biais le regard de Sartre qui le regarde et on lira, dans ce dernier échange, une potentielle dernière variation sur la notion de salut.

Lorsque Benny Lévy parle de rédemption messianique, de Terre promise ou de Terre sainte, à quoi fait-il référence? À la réalisation de l'*Un* dans une rédemption autre par rapport au christianisme. C'est la singularité de l'attente du judaïsme. Nous en rappelons une synthèse pour compléter celle de l'avant-dernière section de notre partie IV :

> [Le judaïsme] a toujours et partout regardé la rédemption comme un événement public devant se produire sur la scène de l'histoire et au cœur de la communauté juive, bref comme un événement devant arriver de façon visible et qui serait impensable sans cette manifestation extérieure. À l'opposé, le christianisme regarde la rédemption comme un événement arrivant dans un domaine spirituel et invisible, comme un événement qui se joue dans l'âme, bref dans l'univers personnel de l'individu, et qui l'appelle à une transformation intérieure sans que cela modifie nécessairement le cours de l'histoire.[3919]

Ce modèle de la rédemption prend les contours de la *nouveauté* : « annonce d'une humanité nouvelle », « nouvelle Jérusalem », « renouveau du monde »[3920], qui ne craint ni l'imagination utopique, ni l'attente aporétique. Sartre ne les désavoue pas, lui qui avait, dans sa jeunesse intellectuelle, été fasciné par la figure du Marrane[3921]. Le dernier travail que l'intellectuel réalise, avec toute la gymnastique réflexive exigée par Benny Lévy, inviterait à préciser les rapprochements déjà effectués entre les *figures de l'utopie*

[3916] B. LÉVY reprendra des éléments pour critiquer les *Réflexions sur la question juive* dans son « étude lévinassienne », *Être juif* (paru chez Verdier, en 2004, voir en particulier la p. 260).
[3917] *EM*, p. 71.
[3918] Les mots de cette question se trouvent chez V. DE COOREBYTER, « *L'espoir maintenant*, ou le mythe d'une rupture », *TM,* 2004, n° 627, p. 205 à 227, sp. 205.
[3919] G. SHOLEM, *Le Messianisme juif*, *op.cit*., p. 23.
[3920] *Ibid*., p. 39.
[3921] Voir le texte sur « Les Maranes », écrit à l'E.N.S., inspiré du *Potomack* de J. COCTEAU. *ÉdS*, p. 411-430. Cet écrit est une cosmologie comique, qui tourne en dérision, sans les oublier, des figures de type « monarchique » mues par « l'amour de la vérité », par « un sens du mystère » et de « l'infini » (p. 424). Qu'est-ce qu'un « marrane judaïsant », se demande D. BANON dans *Judaïsme et Modernité* ? Réponse : c'est « celui qui vit un judaïsme mythique et imaginaire », éloigné du « judaïsme institutionnel de la Synagogue » (p. 13).

chez Ernst Bloch[3922], et *le sens de l'espoir* chez le Sartre de la fin des années 1970. Par ailleurs, il faudrait évidemment réaliser une synthèse des nombreux travaux déjà réalisés sur Sartre et Levinas, thèses, essais[3923], ou articles[3924], pour voir plus distinctement ce que l'orientation talmudique de la philosophie levinassienne (et celle de Benny Levy) produirait comme tension problématique dans l'œuvre chez Sartre. L'image du *monde nouveau* et celle de la *résurrection des corps* sont suffisamment riches dans leurs résonances et leurs problématiques pour étendre et occuper encore la réflexion sur le salut chez Sartre[3925].

Vincent de Coorebyter a déjà analysé avec finesse la mention de la résurrection dans *L'Espoir maintenant*. Il la précise et critique ainsi la « stupéfaction » de Bernard-Henri Lévy à la lecture de l'exemple : « le judaïsme n'a pas le monopole de cette idée : la résurrection des corps est une très ancienne thématique chrétienne, une vision eschatologique qui répète, à l'échelle de l'humanité entière, la résurrection de Jésus. »[3926] Sartre voit d'ailleurs clair sur cette lecture, lui qui reconnaît ne pas pouvoir comprendre *du dedans* la réalité juive, puisqu'il n'est pas, lui, juif : « vraiment, je ne peux pas, il faudrait être lui ». Le propos résonne avec certaines notes de B. Lévy sur des échanges de l'année 1978. Lisant un livre d'un théologien catholique, Hans Küng, Sartre aurait affirmé : « Je suis chrétien », et ajouté « Excellent » à la mention de l'Évangile de Jean[3927]. Pour Benny Lévy, c'est cette théologie qui empêcherait Sartre de bien penser un *être juif* irrémissible, dans

[3922] « Esthétique de l'anticipation », « émergence du *Novum* », « Tout » d'une « adéquité » qui ne sont pas de fermeture mais d'ouverture. Sur ces « figures » de l'utopie, nous renvoyons à E. BLOCH, *L'Esprit de l'Utopie*, traduction par A.-M. LANG et C. PIRON-AUDARD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1977. Pour une approche plurielle de ces figures, voir A. MÜNSTER, *Figures de l'utopique dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985. Pour une synthèse, on lira « Libération et salut d'après Ernst Bloch (II) » par L. PELLETIER, pour *Laval théologique et philosophique*, n° 41, 1985, p. 417–431.

[3923] Nous avons déjà cité l'une d'entre elles dans notre partie III (B. MUNONO-MUYEMBE, *Le Regard et le Visage. De l'altérité chez Jean-Paul Sartre et chez Levinas*). Nous pouvons citer un autre essai que nous avons consulté, de S. HABIB, sur *La Responsabilité chez Sartre et Levinas*, paru aux éditions L'Harmattan, dans la collection « Ouverture philosophique », en 1998. L'auteur y défend la thèse d'une proximité dans l'éloignement voire dans une « inversion » entre Sartre et Levinas sur le chemin d'une éthique de la responsabilité (voir en particulier les p. 165-167). Nous pouvons renvoyer aussi à une thèse de qualité d'Arnaud CLEMENT, sur « Levinas et l'idée d'infini », réalisée sous la direction d'Emmanuel HOUSSET à l'Université Caen-Normandie, soutenue en 2017. Dans le chapitre III (sur « Autrui et la genèse de l'idée de l'infini »), au §13, l'auteur réalise une lecture levinassienne de l'être-pour-autrui et discute, avec Levinas, les difficultés éthiques d'une postulat tel que : « « tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui ». La discussion tient pour justifier la critique de Levinas menée dans *Totalité et infini*, mais elle néglige l'horizon problématique dessiné par Sartre sur la valeur, et qui fait le caractère aporétique autant qu'essentiel de l'éthique sartrienne, dans ses différents projets (1947-1948 ; 1951-52) et ses différentes communications (1964 et 1965). R. MOATI, dans *Événements nocturnes*, *op.cit*., consacre son chapitre VI (p. 240-253) à une confrontation entre Sartre et Levinas au niveau de la délimitation du monde et de la position d'autrui vis-à-vis de moi dans le monde. Il montre en quoi *Totalité et Infini* est redevable à *L'Être et le Néant* du thème de « la dépossession du monde » (R. MOATI montre l'apport sartrien en particulier dans l'ouvrage cité sur la psychanalyse existentielle dans la partie III, *Sartre et le mystère en pleine lumière*, *op.cit*.). Dans *Événement nocturnes*, l'auteur mobilise les concepts du « diurne » et du « nocturne » pour aborder tant les « événements clandestins » ou « débordants » de l'être que l'idée problématique de « non-réciprocité » dans les rapports à autrui (voir en particulier les p. 244-248).

[3924] Par exemple, J.-L. CHRÉTIEN, « La dette et l'élection », *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas*, sous la direction de C. CHALIER et M. ABENSOUR, Paris, Editions de l'Herne, 1991, p. 269-273 ; R. LEGROS, « La rencontre d'autrui. Sartre et Levinas », *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, sous la direction de P. FONTAINE et A. SIMHON, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Editeur, 2010, p. 71-93 ; ainsi que M. DE SAINT-CHERON, « Sartre et Levinas : quel dialogue? » (article déjà cité) et K. SEALEY, « Levinas, Sartre, and the Question of Solidarity », *Levinas Studies*, volume 7, 2012, p. 146-166.

[3925] *EM*, p. 77.

[3926] V. DE COOREBYTER, « *L'Espoir maintenant* ou le mythe d'une rupture », art. cité, p. 224.

[3927] Cf., de B. LÉVY, *Pouvoir et Liberté (cahiers)*. Annotation du 1er novembre 1978, p. 143 (nous trouvons la précision dans G. HANUS, *Penser à deux? Sartre et Benny Lévy face à face*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2013, p. 63).

l'attente exceptionnelle d'une Terre promise par l'élection, par la *filialité*, par un *passé immémorial* constitutif de l'*être juif*[3928].

Entre le temps de la fin du récit johannique, et la fin de l'attente juive, il y a un *nouveau monde* fait de ce monde-ci, mais qui n'est pas déjà arrivé ni même secrètement en cours de réalisation. Ce monde se saisit dans l'attente messianique, par une « pensée du retour » (B. Lévy), qui récapitule l'être du passé (la création, l'élection) dans une anticipation nécessaire du royaume de Yahvé[3929]. Il n'y a donc pas à proprement parler *une histoire de salut* qui se réaliserait par rapport à l'Histoire et par rapport à la Révélation subjective, histoire d'un vécu concernant chaque individu avec la question conflictuelle des rapports entre foi et œuvres[3930]. Il y a un salut du *nouveau monde*, de cette Terre promise qui existe relativement à la Parole, mais par rapport à une fin qui n'est pas — tout en supposant un retour à l'origine pour maintenir son attente active. C'est ce que Sartre rapporte, en concevant que cette autre approche du temps, de l'Histoire, et de la fin, ouvre de *nouveaux chemins* (par rapport au christianisme, et aussi par rapport au marxisme[3931]) et offre à réfléchir, à frais nouveaux, sur la question de la *fin morale*.

La voie n'est pas fermée. Du sein de cette utopie (« un autre monde qui sera fait de ce monde-ci mais les choses seront autrement disposées »), dont la singularité ressort par comparaison à des idées issues du christianisme (celle de Révolution, entre autres[3932]), une injonction s'impose. « Retour en tout cas du politique à sa source métaphysique »[3933], et retour au questionnement éthique avec la perspective d'une *fin humaine* définissant l'espoir. On comprend que c'est pour fonder cet espoir, selon l'objectif qu'il se donne, que Sartre envisage des *débuts de chemin* : une nouvelle figure, *terrestre*, du salut dont l'idée est nouvelle et d'autant plus forte dans sa résonance et dans sa différence avec l'idée chrétienne. Nouveauté, cependant nouveauté *paradoxale*, jointe à une origine et soutenue par une tradition. Se réalisera-t-elle en un espace *sororal* (selon les contours féminins que Benny Lévy trace dans *Visage continu*[3934]), plutôt que dans une *fraternité* susceptible de tourner à la Terreur?

Nous aurions pu nous attarder davantage, dans notre développement, sur la voie tracée par l'*Alceste* de Sartre : le salut de la femme par elle-même dans le féminisme potentiel de la relecture sartrienne. Cette autre

---

[3928] B. LÉVY, *Être juif*, *op.cit*., p. 261-263. La difficulté à concevoir adéquatement l' « histoire juive », du fait d'un athéisme mêlé à une culture chrétienne, est partagée par R. Aron (« Entretien avec Ch. Chabanis », dans Ch. CHABANIS, *Dieu existe-t-il? Non répondent*…, Paris, Fayard, 1973, p. 137-164, repris dans R. ARON, *Essai sur la condition juive contemporaine*, édition par P. SIMON-NAHUM, Éditions Tallandier, « Texto », 2007, p. 270 : « Quand je pense ou figure pour moi-même la foi religieuse, il s'agit d'ordinaire dans mon esprit de la foi chrétienne. Du fait de mon inculture en matière de religion juive, et du fait que vivant dans une civilisation imprégnée de foi chrétienne, j'ai souvent tendance, de manière spontanée, à lier ensemble foi religieuse et foi en un Dieu personnel »)

[3929] D. BANON, *Judaïsme et Modernité*, *op.cit*., p. 126-127 et 193-194. Les dernières séances du séminaire de Jérusalem (27 novembre 1996-9 juillet 1997) de B. LÉVY portent sur ce retour messianique au « Royaume de David ». Ce retour est la condition pour « aller [la collectivité des Juifs modernes] d'Auschwitz à l'exultation » (B. LÉVY, *Levinas : Dieu et la philosophie,* texte établi par L. LÉVY, Paris, Verdier, 2009, p. 467-468).

[3930] G. SHOLEM l'a rappelé dans *La Mystique juive*, *op.cit*. Sur la difficile question de « l'historicité » du messianisme juif, nous consultons le chapitre IV (« Le messianisme : œuvre de réparation *dans* l'historicité? ») de *Présences du messianisme juif* par R. KLEIN, préfacé par D. BANON et paru aux éditions L'Harmattan, collection « Religions et spiritualité », 2020, p. 139-152.

[3931] *EM*, p. 77.

[3932] Cf. *Pouvoir et Liberté*, *op. cit*., p. 127-128.

[3933] G. HANUS, *Penser à deux? Sartre et Benny Lévy face à face*, *op.cit*., p. 103. On pourra lire ce constat avec le chapitre « Politique » dans B. LÉVY, *Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel* Levinas, Paris, Verdier, 1998, en particulier avec les p. 100-101. Il faudrait préciser toutefois que l'indexation de l'une sur l'autre suppose l'instance théologique de la Thora (dans la lecture que B. Lévy en fait, à partir de Levinas). Voir de plus B. LÉVY, *Levinas : Dieu et la philosophie*, *op. cit*., p. 467 : « la forme de politique généalogiquement la meilleure pour Levinas, […] serait [celle d'] un État démocratique qui n'aurait pas perdu le souvenir du divin ».

[3934] La « Terre d'hospitalité » concilie trois espaces en un même lieu : « refuge paternel, tente de l'épouse, terre sororale » (B. LÉVY, *Visage continu*, *op.cit*., p. 116). Ainsi que G. HANUS, *L'Un et l'universel. Lire Levinas avec Benny Lévy*, Paris, Verdier, 2007, p. 25).

adaptation d'Euripide aurait fourni un contrepoint plus heureux à la sombre fin des *Troyennes*. Rappelons que la destinée d'Hécube, reine de Troie, y est écrite ainsi par Poséidon : « Tu tomberas dans mon royaume », avec ce sombre augure sous forme de menace qui met dans le même sac les hommes et les femmes : « Vous en crèverez. Tous »[3935] — le « Tous » est inclusif. Alceste, *elle*, affronte la mort et ressuscite par cet affront, récompensée d'une nouvelle vie par la mort elle-même (et non par Hercule), et, avant tout, par son courage. La femme du couard Admète serait-elle la grande sœur de cette enfant issue d'une nouvelle égarée, « Le Soleil de minuit »? En 1974, le vieil homme en reprenait l'histoire avec Simone de Beauvoir : « la petite fille imaginait le soleil de minuit sous une forme magique et quand elle arrivait devant l'objet elle était déçue »[3936]. La description d'une déception a un ressort heureux : si trop souvent « les hommes ne sont pas assez soleil », pour reprendre une belle image bataillienne, ils ont en revanche les ressources du désir pour faire naître des soleils et *révolutionner* les « crépuscule[s] très prolong[é]s » (S. De Beauvoir[3937]). Le soleil de l'enfant communique, dans les feux de l'Histoire, avec un autre soleil (ou salut) qui mériterait plus de couleurs. On songe à celui de l'Afrique et des Tropiques, « soleil qui est *essentiel* » et qui juge la « pâleur de[s] mal-cuits », de ces âmes européennes toujours trop blanches, même de celle d'un enfant écrivain se disant « fief du soleil ».

3. En dialogue et en spirale

Bref, Sartre n'en a pas tout à fait fini avec le salut ; nous n'en avons pas fini non plus. *L'Espoir maintenant* ne ferme pas la réflexion, mais la relance sur l'exigence de la compréhension. Laurent Gagnebin fait bien d'y insister : la place de Benny Lévy dans les derniers entretiens autorise sinon à dire d'eux « ce n'est pas du "vrai Sartre" [Beauvoir] »[3938], du moins à y percevoir la grande générosité d'un homme soucieux de se donner une nouvelle impulsion et d'aller au-delà, comme Oreste, du désespoir[3939].

C'est cette générosité que nous lisons dans le « *pour toi* » qui achève l'intervention de Sartre concernant le messianisme juif. Avec les vivants, le philosophe-écrivain travaille à cette compréhension. La Terre promise en est un objet. Avec les morts, il renchérit sur la difficile question du salut qui a pu se poser pour eux (qu'il soit à l'origine, à la fin ou dans des extases fugaces). Une terre qui souffre et qui est secouée, à l'instar de la Troie des *Troyennes*, peut recevoir une *grâce*. Cette grâce qui perce, *comme un miracle* dans la matière, Sartre l'avait repérée chez Le Tintoret, à travers son « énigme de la verticalité ». Dans sa variation picturale, « la grâce [est] montrée, biffée, d'un seul mouvement »[3940], elle est née, elle est éteinte, avant de renaître, non pas tant par soi que par l'autre et pour lui : « essayant de comprendre ce qu'il représentait pour *toi* »[3941].

L' « impossible Salut » reçoit peut-être une ultime image dans la fulgurance d'une compréhension de l'autre/par l'autre, assimilable à une grâce ou à une « euphorie de la finitude » (G. Idt), mais

[3935] *Les Troyennes*, p. 1112.
[3936] *CdA*, p. 534.
[3937] *Ibid*., p. 232.
[3938] L. GAGNEBIN, « Sartre et l'espoir », *Autres Temps*, 2003, n° 76-77, p. 151-161, p. 160.
[3939] *Ibid*.
[3940] « Saint Georges et le dragon », *SIX*, p. 212.
[3941] *EM*, p. 71.

sympathiquement partagée. Il y a cette figure de la rédemption qui affleure, celle de Levinas affirmant : « La Rédemption, c'est apprendre à dire "Tu" à un "Il" »[3942]. Sans proposer des identifications fautives (« Sartre levinassien », par exemple), l'entreprise critique de compréhension est celle qui, selon Levinas, fait de la philosophie « un drame entre philosophes et un mouvement intersubjectif où entrent toujours de nouveaux interlocuteurs qui ont à redire, mais où les anciens reprennent la parole pour y répondre dans les interprétations qu'ils suscitent »[3943]. Le drame de la pensée philosophique est aussi celui de l'écriture, dans sa structure d'appel et de réponse, exigeant tout le rigoureux travail de la critique et de l'herméneutique. Ce drame qui fait écrire est aussi celui qui fait vivre… Quoi de pire, quoi de mieux?

Le *pire* avec le *mieux*. Le mal avec le bien, pas congédié. C'est dans un autre entretien, avec Gerassi, que Sartre a affirmé ne pas pouvoir les séparer radicalement. Au cœur de ces rapports indéfectibles, le salut de Sartre demeure stimulant parce qu'il n'est pas dissociable d'une écriture du risque exposée contre le refuge nihiliste de Mallarmé. Sartre se découvre dans cet héritage :

> Des philosophes nous ont appris, non sans amertume, que l'homme est toujours inachevé, toujours en sursis ; pour décider de ce qu'il est, il faut le suivre jusqu'à sa dernière heure car c'est la mort seule qui totalise la vie ; d'un même coup l'instant suprême fait fulgurer le total et l'abolit.[3944]

Histoire de vie et de mort, de révélation et d'anéantissement. Son mouvement se perpétue tant que l'entre-deux reste ouvert par une parole autre. C'est dans cet entre-deux que *vie et philo*, *vie et littérature*, *littérature et philo* ne font qu'un, toujours problématiquement, toujours conflictuellement, dans l'unité toute spéciale d'*un* tourniquet.

Celui du salut tourne, relancé par Sartre et par d'autres, dans ses variations et ses figures fétiches. « [O]n sait avec quelle sévérité Sartre a toujours considéré la religion du salut par l'art »[3945]; avec quelle curiosité aussi il n'a pas omis la question d'un autre salut, d'*un autre monde*, très différent du salut chrétien, dans un monde pourtant tout pénétré de christianisme. Entre l'un et l'autre, et dans les difficultés qui leur sont propres en étant également propres à leur rencontre, on gagne à dire que Sartre n'est pas « sain et sauf du salut » (Derrida), pas à l'abri de ce désir aux voies plurielles et aux apories multiples. Le «… vivre. Quoi de mieux? », c'est aussi celui qui ne néglige pas que l'expérience d'une *grâce* puisse être trouvée du sein de ses difficultés, quand la réflexion et l'écriture se laissent prendre au beau jeu, à la fois ludique et exigeant, patient et tonique, des co-créations continuées et vivantes.

Que cette *grâce* se touche grâce aux autres, Sartre l'avait déjà reconnu, dans une interview, en 1960 : chaque écrivain « peu[t] s'attarder aux détails, i[l] n'en contribu[e] pas moins au tout, grâce à tous les autres »[3946]. Il avouait ensuite son désir de totalité, l'appétit du tout, que la littérature et la philosophie lui auraient permis

[3942] E. LEVINAS, « La philosophie de Franz Rosenzweig », *À l'heure des nations,* Paris, 1988, p. 184.
[3943] E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1974.
[3944] *Mal*., p. 105.
[3945] Ph. ZARD, article cité, p. 97.
[3946] « Les écrivains en personne », *SIX*, p. 17.

d'atteindre. Retournement du *Salut* de Mallarmé : *Tout* plutôt que *Rien*[3947]. Pas moins impossible cependant, même quand le *Tout* est vu dans le *Toi* de l'adresse[3948].

L'impossible critiqué, sous l'auréole des Lettres, Sartre en a signifié la teneur puissante, même existentielle, en le plaçant dans la bouche d'un autre de papier, Mathieu, échangeant avec Brunet à la fin de *La Dernière Chance* : « […] voulant l'impossible et sachant que tu le veux et le voulant comme s'il était à portée de la main : c'est ça un homme »[3949]. Attaqué, condamné, congédié, cet impossible n'en continue pas moins de traverser le désir de vivre et d'écrire. Il est aussi une spirale qui informe le texte sartrien et qui fait douter, avec lui, des ruptures définitives, voire amène à reconnaître que « [l]es coupures se réinscrivent toujours »[3950], et que les lignes, entre enroulements et écartements, n'ont pas de terme. La tension est maintenue comme un tonus nerveux, sans garantie posée *a priori*, sans donner aucune assurance définitive ni au philosophe ni à l'écrivain[3951]. Pourtant, *de fait*, elle conduit une pensée et une écriture toujours renouvelées et électrisées par les ambivalences et les impasses nouées à l'espoir de se sauver. Nous en avons observé les translations, dans la littérature de jeunesse, dans les opus et cahiers philosophiques, dans les directions plurielles des textes littéraires de « tout un homme ». Nous avons décelé les modulations ou extensions de la tension, les prolongements ou amplifications de la vibration, en n'omettant pas de lire aussi le salut avec l'impératif (devoir, urgence) de la préservation, en dévoilant par ailleurs les jeux entre les textes (la « Présentation », « Écrire pour son époque »), lorsque Sartre joue d'un côté avec une sémantique de l'immortalité ou de la résurrection, de l'autre avec celle du rachat et du procès.

Il ne nous revient pas de juger les apports de ce travail : c'est heureux, d'autant plus qu'il n'a de sens que par/*pour toi*, que par/*pour vous*. Nous pouvons toutefois rappeler quel a été notre objectif et quels paliers nous avons traversés pour l'atteindre. Ainsi, notre thèse a tenté d'explorer et de mettre à l'épreuve les ressources de la notion de salut chez Sartre. Nous en avons observé les occurrences, les variations et les résonances en insistant sur le caractère matriciel du salut chrétien. Le parcours que nous avons tracé dans les espaces de la résurrection, du rachat, de la foi et de l'œuvre nous a conduit à exposer les réminiscences et les usages de certains grands dogmes (le péché originel, par exemple) et de pratiques constitutifs du christianisme (allant de la prière à l'eucharistie). De ce cœur doctrinal et cérémonial, nous sommes passé à une avancée dans les croisements mystiques des limites et dans des traductions données à l'impossible en des marges propres à l'expérience mystique. Ce cheminement a permis de mieux comprendre les données d'un procès. Dans la critique sartrienne

---

[3947] Sartre n'a-t-il pas dit, dans son « Autoportrait à soixante-dix ans » (*SX*) : « Naturellement on n'arrive pas à tout, mais il faut vouloir tout » (p. 218)? Cela vient de loin, on lit déjà, dans les *CDG*, l'idée obsédante du « tout » dans/de l'œuvre (p. 630-631). Ph. KNEE rapporte ces mots pour souligner l'importance (en même temps que l'impossibilité) de « la morale de l'espoir » (dans *Qui perd gagne*, *op.cit.*, p. 3).

[3948] B. DUNN-LARDEAU, déjà citée dans notre partie II, reprend cette impossibilité dans un développement sur le *Saint Genet* (p. 184-234), à partir d'un aphorisme de Jean de la Croix exploité par Sartre : « [p]our arriver à être tout, veillez à n'être rien en rien » (*Le Saint fictif, op.cit.,* p. 160).

[3949] *DC*, p. 1654.

[3950] J. DERRIDA, *Positions*, Paris, Éd. de Minuit, p. 35.

[3951] Sur ce plan, nous nous séparons de Ph. KNEE qui voit, *a contrario*, dans le salut, le lieu d'une « garantie », pour l'écrivain, de renouveler le problème moral et sa pratique de l'écriture (*Qui perd gagne*, *op.cit.*, p. 208). Pour nous, l'emploi de ce terme simplifie la question du salut en faisant de la notion l'instrument d'une assurance plutôt qu'une difficulté persistante et, effectivement, « vivante ». Si F. JEANSON congédie trop vite notre notion en lui opposant une autre notion (« la foi »), hautement problématique, il donne en revanche une description qui signifie adéquatement le mouvement peu assuré, mais de vie car de risque, du « ton » sartrien : « [Ce] ton [contre les assurances de mort du "style"], tout au contraire, signale une pensée constamment vigilante, qui ne cesse de s'arracher à elle-même, de se dépasser, renouvelant son propre élan, augmentant sa vitesse, se donnant à elle-même toujours plus de mouvement "pour aller plus loin" » (*Sartre devant Dieu*, *op.cit.*, p. 164).

du mysticisme, du mystique-*saint* (Jean de la Croix) ou du mystique-*fou* (Georges Bataille), opère, profondément, une critique de Sartre lui-même. Sartre se retrouve dans ces figures issues de la quête d'un absolu. Et cet absolu, au lieu de fragiliser la démystification entreprise par l'écrivain-philosophe athée, donne une impulsion toujours contrariée et vivante à sa pensée et à son écriture. Le diptyque formé par les deux parties de notre développement a ouvert un autre pan du sujet : celui du salut par la philosophie, où le salut du philosophe a été vu de façon socratique et stoïcienne, avec la prise en compte d'un problématique fantasme de l'origine, d'aspects difficultueux de l'évolution du salut vers la santé, avec la confrontation de l'ontologie phénoménologique aux thèmes de la révélation et de la délivrance. Via la psychanalyse existentielle et selon les notes de Sartre sur la morale, c'est la difficulté (en même temps que la nécessité) de concevoir le salut comme une *notion* qui est ressortie (sans achèvement conceptuel). En tant que *notion*, le salut chez Sartre est apparu comme une synthèse où se rejoignent des voies historiques et transhistoriques : si l'obsession du salut vient de loin, d'un passé éloigné de notre actualité présente (d'un héritage familial, d'une structure ontologique), c'est cependant à travers le présent des choix et des actes que le salut est intelligible comme une finalité *existentielle*. Comme une finalité *à congédier*, aussi ? Dans tous les cas, nous l'avons vu, pour essayer de s'en défaire, *en toute lucidité*, Sartre ne fait pas l'économie d'une connaissance et d'une mise en cause de ses expressions religieuses. Le travail ininterrompu de démystification ne peut se poursuivre que si l'écrivain, également dans ses approches et au su des enjeux politiques de la littérature, reconnaît qu'il n'est pas *préservé du salut* et que cette dialectique-là, aussi, demeure inachevée. Dans ce mouvement permanent de lutte contre les illusions chéries (la gloire, le rachat, la justification absolue), l'exigence demeure d'aller du *Salut* (de la résurrection et de la rédemption), au *salut* de la santé et du dévoilement phénoménologique, et surtout à cette transparence et à cette simplicité ô combien complexes du fait, si paradoxalement et si singulièrement commun de… *vivre*.

Nous pourrions prolonger cette exploration des « Résonances, variations », « Poétiques, pratiques » autour du salut. Nous pourrions l'étendre en interrogeant les réceptions de Sartre à la fin du XX^e^ et au début du XXI^e^ siècle. Une voie plus derridienne, insistant en particulier sur les réemplois de Sartre par Derrida dans les années 1990, autoriserait à retrouver les apories sartriennes dans la problématique question de savoir ce qui peut rester *sauf* du salut (nécessité et impossibilité de la notion confondues). Les places de la notion de salut chez Sartre pourraient fournir, du fait de leur ambivalence (des présences, mais d'une présence impossible), une riche alternative aux récentes lectures immanentistes (celles de Badiou et d'Agamben, par exemple) de la sotériologie chrétienne. En outre, d'après le mouvement continu de la notion et au sein de ses différentes variations dans l'œuvre de Sartre, il y aurait matière à questionner les ramifications et les fins des littératures de l'impossible à l'aube des années 2000 (Guyotat, Michon, entre autres) avec les données (périssables?) d'une esthétique du *sans recours* et du *sans secours*.

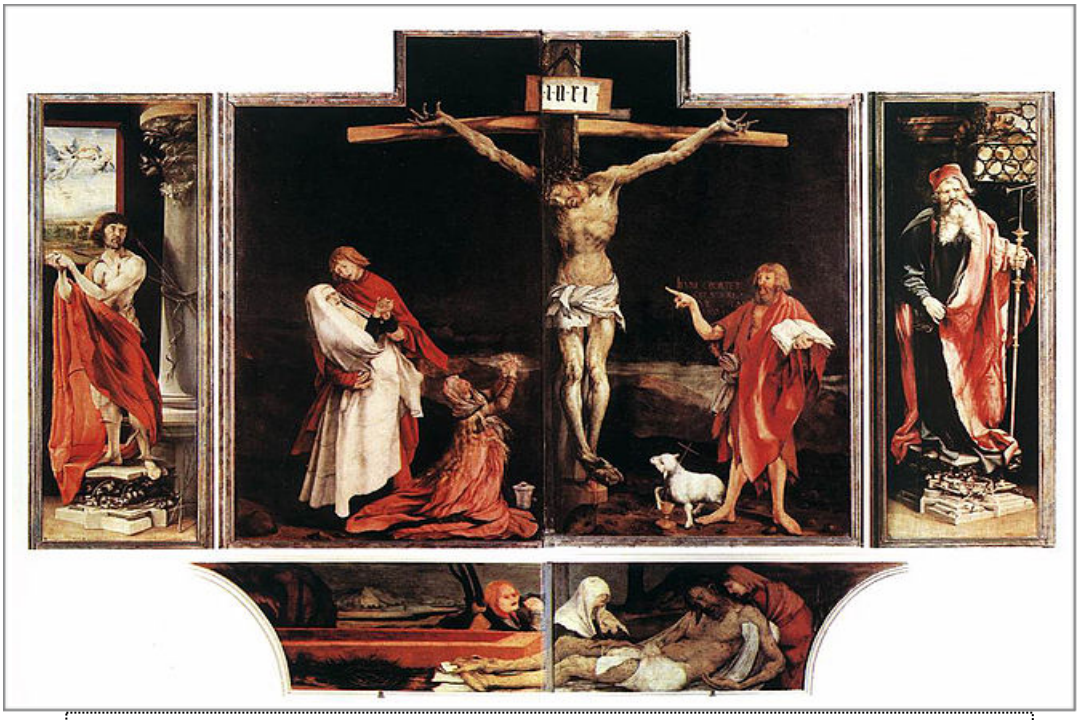
Pas de *recours* assuré, pas de *secours* définitif. Voici l'endroit où nous avons abouti ; voici le lieu et le moment où nous nous arrêtons. S'il était donc risqué de prendre le prisme de « l'impossible Salut » pour y relire l'œuvre de Sartre à « rebrousse-soleil » et autour du soleil de minuit des *Mots*, nous avons essayé de le justifier et d'aller ainsi dans ce sens : « On a quand même des raisons de risquer »[3952]. C'est là, nécessairement artificiel, le *dernier* mot de ce travail sur « Sartre et la notion de salut ».

[3952] *CdA*, p. 183 et 199 pour l'expression « à rebrousse-soleil » ; p. 199 pour l'affirmation de Sartre.

Annexe

Scènes de « La Crucifixion »

L'avers du retable de Tauberbischofsheim, peint par Mathias Grünewald vers 1523-1525. Peinture sur bois dont les dimensions sont 195,5 × 142,5 cm. Collection de la Staatliche Kunsthalle de Karlsruhe.



Le panneau « Crucifixion » du retable (fermé) d'Issenheim. Ce panneau central est encadré par les figures de saint Sébastien (gauche), de saint Antoine abbé (droite) et la scène de la déposition au tombeau (bas). Retable peint par Matthias Grünewald entre 1512 et 1516. Peinture et huile sur bois. Dimensions du retable : 269 × 307 cm. Collection : musée Unterlinden (Colmar).

Bibliographie

I. Œuvres de Jean-Paul Sartre

I. 1. Éditions originales

Philosophie :

— *L'Imagination* (1936), 3e éd., index par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, PUF, « Quadrige », 1989.

— *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques* (1936-37), intro., notes et appendices de S. LE BON-DE BEAUVOIR, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1965. Autre édition utilisée : *La Transcendance de soi* et *Conscience de soi et connaissance de soi*, précédés d'*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, *l'intentionnalité*, textes introduits et annotés par V. DE COOREBYTER, Paris, Vrin, « Textes & commentaires », 2003.

— *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Paris, Librairie générale française, « Le Livre de poche », 2000. Autre édition utilisée : Hermann, 2010, coll. « Philosophie » (préface d'A. TOMÈS).

— *L'Imaginaire* (1940), éd. revue par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1986.

— *L'Être et le Néant* (1943), éd. revue par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « Tel », 1976.

— *L'existentialisme est un humanisme* (1946), présentation et notes par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « Folio, essais », 1996.

— *Réflexions sur la question juive* (1946), Paris, Gallimard, « Folio, essais », 1993.

— *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983 (posth.).

— *Critique de la raison dialectique*, tome 1 (1960) et tome II (1985, posth.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».

— *Vérité et Existence,* établissement du texte et notes par A. ELKAÏM-SARTRE, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 1989 (posth.).

— *Qu'est-ce que la subjectivité?*, Paris, Les Prairies ordinaires, « Essais », 2013 (posth.).

— *Existential Psychoanalysis,* intro. et trad. anglaise par H. E. BARNES, NYC, Philosophical Library, 1953.

— Manuscrits : conférence à l'institut Gramsci (« Les racines de l'éthique », inédit paru et introduit dans le n° 19 des *Études sartriennes* en 2015) ; conférence de l'Université Cornell (« Morale et Histoire », texte publié en octobre 2005, nos 632-634, dans *Les Temps Modernes*) ; « Liberté-Égalité », « Mai-Juin 1789 » (publiés dans le n° 12 des Études Sartriennes, en 2008) ; « Joseph Le Bon », publié dans *Les Temps modernes*, nos 632-634, juillet-octobre 2005, p. 675-694, et un extrait inédit paru dans le n° 11 des *Études sartriennes*, 2006.

Littérature :

— *Les Mots* (1964), Paris, Gallimard, « Folio », 1977.

— *Écrits de jeunesse*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1990 (posth.).

— *Lettres au Castor et à quelques autres*, volume I et volume II, éditions établies, présentées et annotées par S. DE BEAUVOIR, Paris, Gallimard, 1990 Paris, Gallimard, « Blanche », 1983 (posth.).

— *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1983 (posth.).

— *La Nausée* (1938), Paris, Gallimard, « Folio », 1972.

— *Le Mur* (1939), Paris, Gallimard, « Folio », 1972.

— *Les Chemins de la liberté* : tome I, *L'Âge de raison*, tome II, *Le Sursis,* tome III, *La Mort dans l'âme* (1945), Paris, Gallimard, « Folio », 1972 (pour le dernier tome, *Drôle d'amitié*, et pour les fragments de *La Dernière chance*, on a consulté l'édition des *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1981).

— *Huis clos* (1944) suivi de *Les Mouches* (1943), Paris, Gallimard, « Folio », 2000.

— *La P… respectueuse* (1946), pièce suivie de *Morts sans sépulture* (1946), Paris, Gallimard, « Folio », 1972.

— *Les Mains sales* (1948), Paris, Gallimard, « Folio », 1972.

— *Le Diable et le bon Dieu* (1951), Paris, Gallimard, « Folio », 1972.

— *Les Séquestrés d'Altona* (1959), Paris, Gallimard, « Folio », 1972.

— *Baudelaire* (1947), Paris, Gallimard, « Folio », 1988.

— *Qu'est-ce que la littérature?* (1948), Paris, Gallimard, « Folio », 1985.

— *Saint Genet, comédien et martyr* (1952), Paris, Gallimard, « Tel », 2011.

— « Préface » aux *Fleurs du mal* de Ch. BAUDELAIRE, Paris, Le Livre de Poche, 1961.

— *L'Idiot de la famille* (1971-1972), tome I, tome II, tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1971-1972.

— *Un théâtre de situations* (1973), édition de M. CONTAT et M. RYBALKA, nouvelle édition, augmentée et mise à jour, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1992.

— *Critiques littéraires* (*Situations, I*), Paris, Gallimard, « Folio », 1993.

— *Mallarmé, la lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard, « Arcades », 1986 (posth.).

— « La technique du roman et les grands courants de la pensée », *Études sartriennes*, n° 16 (« Les conférences du Havre sur le roman »), Ousia, 2012 (posth.).

Scénarios :

— *Les jeux sont faits* (1947), Paris, Gallimard, « Folio », 1996

— *L'Engrenage*, Paris, Gallimard, 1996 (posth.)

— *Le Scénario Freud*, Paris, Gallimard, 1984 (posth.)

— *Les Faux-nez*, *La Revue du Cinéma*, Printemps 1947, t. 1, n° 6, p. 3-27.

— « Joseph Le Bon » (déjà cité).

I. 2. Éditions de référence

— *Œuvres romanesques*, M. CONTAT et M. RYBALKA (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1981.

— *Théâtre complet*, M. CONTAT (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2005.

— *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, J.-F. LOUETTE (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

— *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, présentés et annotés par M. CONTAT et M. RYBALKA Paris, Gallimard, 1970.

— *Les Écrits de jeunesse*, textes établis, présentés et annotés par M. CONTAT, M. RYBALKA avec la collaboration de M. SICARD, Paris, Gallimard, 1990.

I. 3. Les Situations

— *Situations I*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1947 et 2010 (réédition d'A. ELKAIM-SARTRE).

— *Situations II,* (——), 1948 et 2012 (——).

— *Situations III*, (——), 1949 et 2013 (——).

— *Situations IV,* (——), 1964 et 2015 (——).

— *Situations V,* (——), 1964 et 2018 (——).

— *Situations VI*, (——), 1964 et 2020 (réédition par G. BARRÈRE, M. BERNE, F. NOUDELMANN, A. SORNAGA).

— *Situations VIII*, (——), 1972.

— *Situations IX,* (——), 1972.

— *Situations X*, (——), 1976.

I. 4. Entretiens, dialogues cités

— Entretien avec Cl. CHONEZ, pour *Marianne*, 1938.

— « Entretien avec J. Marcerou », *Libération*, 30 octobre 1946.

— « Entretiens avec Alain Koehler », *Perspectives du théâtre,* n° 3, mars 1960, avril 1960, repris dans *TC*.

— « Sartre et les femmes » de C. CHAINE pour *Le Nouvel observateur* (janvier 1977).

— *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, *Library of Living Philosophers*, vol. XVI, Illinois, 1981, p. 5-51.

— « Jean-Paul Sartre s'explique sur *Les Mots* », interview par J. PIATIER.

— « Connaissance de Sartre », *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud – Jean-Louis Barrault,* n° 13, octobre 1955, p. 51-56.

— J. GERASSI, *Entretiens avec Sartre*, Paris, Grasset, 2011.

— B. LÉVY et J.-P. SARTRE, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Paris, Verdier, 1991.

II. Autres œuvres de référence

(Beauvoir, Bataille, Derrida)

II. 1. Beauvoir

De Beauvoir :

— *Mémoires I* et *Mémoires II*, sous la dir. d' É. LECARME-TABONE et de J.-L. JEANNELLE, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2018.

— *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958.

— *L'Amérique au jour le jour*, Paris, Gallimard, 1954.

— *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960.

— *La Force des choses*, Paris, Gallimard, 1963.

— *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972.

— *La Cérémonie des adieux*, suivi des *Entretiens avec Jean-Paul Sartre : août-septembre 1974*, Paris, Gallimard, 1981.

— *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), suivi de *Pyrrhus et Cinéas* (1944), Paris, Gallimard, nouvelle éd., Paris, Gallimard, « Folio, essais », 2003.

— *Le Deuxième sexe*, I et II, Paris, Gallimard, 1993 et 1994.

— *La Vieillesse*, Paris, Gallimard, « Idées », 1979.

— *Faut-il brûler Sade?*, texte paru avec *Privilèges*, *La Pensée de droite aujourd'hui, Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*, Paris Gallimard, 1955.

— *L'Invitée*, Paris, Gallimard, 1980.

— *Le Sang des autres*, Paris, Gallimard, « Folio », 1973.

— *Les Bouches inutiles*, Paris, Gallimard, « Le Manteau d'Arlequin », 1972.

— *Tous les hommes sont mortels*, Paris, Gallimard, 1974.

— *Les Mandarins*, Paris, Gallimard, 1972.

— *Les Belles images*, Paris, Gallimard, 1993.

— Cl. FRANCIS et F. GONTIER (dir.), *Les Écrits de Simone de Beauvoir. La vie, l'écriture*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1979.

— *Les Temps Modernes*, numéro 619, « Présences de Simone de Beauvoir », 2002.

— J.-L. JEANNELLE et É. LECARME-TABONE (dir.), *Simone de Beauvoir*, Paris, L'Herne, « Les Cahiers de L'Herne », 2012.

Sur Beauvoir :

— H. BOUCHARDEAU, *Simone de Beauvoir : biographie,* Paris, Flammarion, « Grandes biographies », 2007.

— S. BRAINBRIGGE, *Writing against death : the autobiographies of Simone de Beauvoir*, Amsterdam, Rodopi, 2005.

— Ch. DAIGLE et J. GOLOMB, *Beauvoir and Sartre. The Riddle of Influence*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.

— C. DAVIS, « Simone de Beauvoir et l'écriture de la mort », *Cahiers de* l'AIEF, n° 61, 2009, p. 161-176 .

— J. DEGUY et S. LE BON DE BEAUVOIR, *Simone de Beauvoir. Écrire la liberté*, Paris, Gallimard, « Découvertes », 2008.

— Ph. DEVAUX, « Une rencontre spirituelle », *Cahiers G. Bernanos,* n° 8, janvier 1998, p. 62-72.

— P.-L. FORT, *Simone de Beauvoir*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, 2016.

— A. GOLAY MARTIN, *Beauvoir intime et politique. La fabrique des* Mémoires, Lille, Septentrion Presses Universitaires, 2014.

— G. IDT, « *La Cérémonie des adieux* de Simone de Beauvoir. Rite funéraire et défi littéraire », *Revue des sciences humaines*, n° 192, 1983, p. 15-33.

— F. JEANSON, *Simone de Beauvoir ou l'Entreprise de vivre*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

— M. KAIL, *Simone de Beauvoir philosophe*, Paris, PUF, « Philosophies », 2006.

— K. KIRKPATRICK, *Devenir Beauvoir* (2019), traduction par C. MEYER, texte préfacé par M. GARCIA, Paris, Flammarion, 2020.

— J. KRISTEVA, P. FAUTRIER, P.-L. FORT et A. STRASSER (dir.), *(Re)découvrir l'œuvre de Simone de Beauvoir. Du* Deuxième Sexe *à* La Cérémonie des adieux, Latresne, Le Bord de l'eau, 2008.

— D. NICOLAS-PIERRE, *Simone de Beauvoir, l'existence comme un roman*, Paris, Classiques Garnier, « Études de littérature des XX^e^ et des XXI^e^ siècles », 2016.

— C. POISSON, *Sartre et Beauvoir : du je au nous*, Rodopi, 2002.

— D. SALLENAVE, *Castor de Guerre*, Paris, Gallimard, 2008.

— A. STRASSER, « Simone de Beauvoir, du *Deuxième sexe* à *La Vieillesse* : quand l'intime gagne le politique », *Itinéraires*, 2012-2, en ligne ici : https://doi.org/10.4000/itineraires.1135, consulté le 9 juillet 2019.

— T. STAUDER (dir.), *Simone de Beauvoir, 100 ans après sa naissance*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008.

II. 2. Bataille

De Bataille :

— *Œuvres complètes*, tomes I à XII, présentation de M. FOUCAULT, Paris, Gallimard, « Blanche », 1970.

— *Romans et récits,* édition publiée sous la direction de J.-F. LOUETTE, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004.

— *L'Expérience intérieure* (1943), Paris, Gallimard, « Tel », 1978.

— *La Part maudite* (1949), Paris, Éditions de Minuit, « Critique », 1990.

— *L'Érotisme* (1957), Paris, Éditions de Minuit, « Reprise », 2011.

— *La Littérature et le Mal* (1957), Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1998.

— *La Souveraineté*, Paris, Lignes, 2011.

— *Courts écrits sur l'art*, texte préfacé par G. DIDI-HUBERMAN, Paris, Lignes, 2017.

— *Le Dictionnaire Critique* (1970), notes de B. NOËL, Orléans, L'Écarlate, 1993.

— *Discussion sur le péché*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2010.

— *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain* (1950), Paris, Fata Morgana, 2005.

— G. AMBROSINO et G. BATAILLE, *L'Expérience à l'épreuve. Correspondance et inédits (1943-1960)*, Meurcourt, Éditions les Cahiers, 2018.

Sur Bataille :

— M. ARCOLEO, *Su Bataille. Prospettive ermeneutiche*, sous la direction de M. ARCOELO et P. PALUMBO, Palermo, Stampatori tipografici associati, 1985.

— E. ARNOULD-BLOOMFIELD, *Georges Bataille, la terreur et les lettres*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

— J.-M. BESNIER, *La Politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, Éditions de la Découverte, 1988.

— ——, *Éloge de l'irrespect et autres écrits sur Georges Bataille*, Paris, Descartes & cie, 1998.

— ——, « Georges Bataille et la modernité : "la politique de l'impossible"», *Revue du MAUSS*, 2005, n° 25, p. 190-206.

— ——, *Georges Bataille, la politique de l'impossible*, Nantes, Éd. Cécile Defaut, 2014.

— P. BUVIK, *Identité des contraires. Sur Georges Bataille et le christianisme*, Paris, Éditions du Sandre, 2010.

— M. CLOUTIER, « Penser la kénose aujourd'hui : lecture de *La Somme athéologique* de Georges Bataille », *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, n° 1, 2011, p. 37-56.

— J.-L. CORNILLE, *Bataille conservateur. Emprunts intimes d'un bibliothécaire*, Paris, L'Harmattan, « Critiques littéraires », 2005.

— J.-P. CURNIER, *À vif,* Paris, Lignes, « Essais », 2006.

— C. CUSSET, « Technique de l'impossible », D. HOLLIER (dir.), *Georges Bataille après tout*, Paris, Belin, 1995, p. 171-189.

— J. DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », *L'Arc*, n° 32, 2e trimestre de l'année 1967, p. 24-44.

— G. DIDI-HUBERMAN, *La Ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris, Macula, 1995.

— ——, « Pensée par image, pensée dialectique, pensée altérante. L'enfance de l'art selon Georges Bataille », *Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne*, n° 50, hiver 1994, p. 5-29

— G. ERNST, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

— R. FIGUIER, « À propos de l'hyperchristianisme. En lisant Nietzsche et Bataille », *Revue des deux mondes*, « Visions du christianisme », sept. 2005, p. 137-144.

— L. FINAS, *La Crue*. *Une lecture de Bataille :* Madame Edwarda, Paris, Gallimard, 1972.

— S. GALLARD, « Georges Bataille, Simone Weil et Lazare : une mystique de la décréation », *La Résurrection de Lazare*, *Graphè*, n° 26, Arras, Artois Presses Université, 2017, p. 165-175.

— E. GALTSOVA, « "…à cela s'ajoutait l'appui de la Résistance", un thème de trop dans *L'Abbé C* de Georges Bataille? », *Écrire la guerre, écrire le conflit*, Lille, Université Charles de Gaulle — Lille III, 2016, p. 259-269.

— V. GÉNY, « Georges Bataille / Héraclite. Contribution à une analyse de la notion de *chance* », *Le Portique*, n° 29, 2012, https://journals.openedition.org/leportique/2597#ftn37, consulté le 30 mars 2018.

— D. HOLLIER, *La Prise de la Concorde,* Paris, Gallimard, « Le chemin », 1974.

— ——, *Against Architecture*. *The Writings of Georges Bataille*, MIT Press, « October Books », 1974

— A. IRWIN, *Saints of the Impossible*. *Bataille, Weil and the Politics of the Sacred*, Minneapolis/Londres, The University of Minnesota Press, 2002.

— J. KRISTEVA, « Bataille l'expérience et la pratique », actes du colloque *Vers une révolution culturelle : Artaud, Bataille* (29 juin au 9 juillet à Cerisy-la-Salle), Paris, UGE, « 10/18 », 1973, p. 262-316.

— S. LACOSTE, *Ce que la littérature doit au mal : une étude stylistique du mal chez Bataille et Bernanos*, Paris, Kimé, 2014.

— M.-C. LALA, « La pensée de Georges Bataille et l'œuvre de la mort », *Littérature*, n°58, 1985, p. 60-78.

— M. LECOMTE, « Le thème du dernier instant », *L'Arc,* n° spécial Bataille, n° 32, 1967, p. 17-18.

— S. LIPPI, *Transgressions*. *Bataille, Lacan*, Paris, ERES, « Point hors lignes », 2008.

— Ch. LIMOUSIN, *Bataille*, Paris, Éditions universitaires, « Psychothèque », 1974.

— J.-F. LOUETTE, « *Informitas* de l'univers et figures humaines. Bataille entre Queneau et Leiris », *Littérature*, n° 152, 2008, p.119-133, publication en ligne http://www.cairn.info/revue-litterature-2008-4-page-119.htm. Consulté le 13 mars 2016.

— ——, « Bataille et Dostoïevski via Thibaudet, Gide et Chestov. Jalons », *Tangence*, hiver 2008, n° 86, p. 89-103.

— ——, « Georges Bataille : un nouveau sacré », *Revue des deux mondes*, mai 2008, p.80-86.

— ——, « Georges Bataille, de dégoût au sublime? », *Critique*, n° 788-789, 2011.

— —— , « 1928, année érotique ? Le recevable et l'interdit », *Érotisme et frontière dans la littérature française du XX^e siècle*, Paris, Classique Garnier, « Rencontres », n° 422, 2019, p. 137 à 150.

— Cl.- É. MAGNY, « À la recherche d'une mystique naturelle : Georges Bataille », *Esprit*, n° 106, 1945, p. 270-274.

— P. MACHEREY, « Georges Bataille et le renversement matérialiste », *À quoi pense la littérature?*, Paris, PUF, 1990.

— A. NGUYÊN, « Bataille "le Vésuve" », *ERES*, « L'en-je lacanien », 2008, n° 10, p. 47-79.

— J.-M. REY, « La mise en jeu », *L'Arc,* n° spécial Bataille, déjà cité, p. 19-23.

— Ph. SABOT, « Extase et transgression chez Georges Bataille », *Savoirs et Clinique. Revue de psychanalyse*, n° 8, octobre 2007, p. 87-93.

— S. SANTI, *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, Amsterdam, Rodopi, 2007.

— R. SASSO, *Georges Bataille : le système du non-savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1978.

— M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre,* Paris, Gallimard, « Blanche », 1992.

— ——, *Georges Bataille, une liberté souveraine,* Paris, Farrago, 2000.

— P. TAMASSIA, « La letteratura, la politica e il sacro in Georges Bataille », *Politiche Della Scrittura. Sartre nel Dibattito francese del Novecento su Letteratura e Politica*, Milano, FrancoAngeli, « Critica Letteraria e Linguistica », 2001, p. 47-53.

— F. MARMANDE, *Georges Bataille politique*, Lille, PUL, 1985.

— F. WARIN, *Nietzsche et Bataille*, Paris, PUF, 1994.

II.3. Derrida

De Derrida :

— *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

— *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

— *La Voix et le Phénomène* (1967), Paris, PUF, 2003.

— *La Dissémination,* Paris, Éditions du Seuil, 1972

— *Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

— *Glas,* Paris, Galilée, 1974.

— *Demeure*, *Athènes* (1991), Paris, Galilée, 2009.

— *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.

— *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

— *Le Goût du secret : entretiens, 1993-1995*, Maurizio FERRARIS (éd.), Paris, Hermann, 2018.

— *Politiques de l'amitié,* Paris, Galilée, 1994.

— *Apories*, Paris, Galilée, 1996.

— *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.

— « D'abord, je ne savais pas… », *Les Cahiers du GRIF,* hors-série n° 3, 1997, p. 131-166.

— *Le Parjure et le Pardon. Volume I, Séminaire (1997-1998)*, Paris, Éditions du Seuil, 2019.

— *Donner le temps : I. La fausse monnaie,* Paris, Galilée, 1998.

— « Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut », *Cahiers Intersignes*, n° 13, Paris, L'aube, et Casablanca, Éditions Toukbal, automne 1998.

— *Donner la mort,* Paris, Galilée, 1999.

— *Sur Parole. Instantanées philosophiques,* La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, « Monde en cours/Intervention », 1999.
— *Foi et Savoir*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
— *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001.
— *Marx & Sons*, Paris, Paris, PUF/Galilée, 2002.
— *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003.
— *Genèses, généalogies, genres et le génie,* Paris, Galilée, 2003.
— *Khôra*, Paris, Galilée, 2006.
— *Le Dernier des juifs*, Paris, Galilée, 2014.
— *La Vie la Mort*, Paris, Éditions du Seuil, 2019.
— *Donner le temps* : *II*, Paris, Éditions du Seuil, « Bibliothèque Derrida », 2021.

Sur/avec Derrida :

— G. BENNINGTON, *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
— H. CIXOUS, *Portrait de Derrida en Jeune Saint Juif*, Paris, Galilée, 2001.
— B. CLÉMENT, *L'Invention du commentaire. Augustin, Derrida*, Paris, PUF, « Écriture », 2000.
— T. DUTOIT et Ph. ROMANSKI (éd.), *Derrida d'ici, Derrida de là*, Paris, Galilée, 2009.
— S. KOFMAN, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984.
— G. MICHAUD, *Tenir au secret: Derrida, Blanchot*, Paris, Galilée, 2006.
— ——, *Battements du secret littéraire*, Paris, Hermann, 2010.
— J.-L. NANCY, *Derrida, suppléments*, Paris, Galilée, 2019.

III. Études sur Jean-Paul Sartre

III. 1. Bibliographies de l'œuvre

— M. CONTAT, et M. RYBALKA, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970.
— M. CONTAT, et M. RYBALKA, *Sartre. Bibliographie 1980-1982 (Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University,* Ohio, 1993*)*, Paris, CNRS Éditions, 1998.
— F. H. LAPOINTE, *Jean-Paul Sartre and his Critics. An International Bibliography (1938-1980)*, Bowling Green, Ohio, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1981.
— R. WILCOCKS, *Jean-Paul Sartre. A Bibliography of International Criticism*, University of Alberta Press, 1975.

III. 2. Biographies, témoignages

— A. COHEN-SOLAL, *Sartre. 1905-1980*, Paris, Folio, 1999.

— B.-H. LÉVY, *Le Siècle de* Sartre, Paris, Grasset, 2000.

— M. PERRIN, *Avec Sartre au stalag 12 D,* Paris, Jean-Pierre Delarge, 1980.

— J. GERASSI, *Sartre, conscience haïe de son siècle*, Monaco, Éd. du Rocher, 1992.

— C. CHAINE, « Sartre et les femmes », *Le Nouvel Observateur,* janvier 1977, n° 638-639.

— *Sartre par lui-même*, film réalisé par A. ASTRUC et M. CONTAT, 1972.

III. 3. Collectifs, numéros de revues, documents d'archives

— « Connaissance de Sartre », *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud – Jean-Louis Barrault*, numéro 13, octobre 1955, p. 51-56.

— *L'Arc*, n° 30, 1966 (« Sartre aujourd'hui »).

— *Obliques*, n°18-19 (« Sartre ») et 24-25 (« Sartre et les arts »), 1979 et 1981.

— *Autour de Jean-Paul Sartre. Littérature et Philosophie,* Paris, Gallimard, « Idées », 1981 (introduction de P. VERSTRAETEN).

— *Études Sartriennes,* I-XVI, *Cahiers du Centre de Sémiotique textuelle*, Université Paris X, 1984-2015.

— *Études Sartriennes*, XVI-XIX aux Éditions Ousia.

— *Études Sartriennes,* XX-XXIV, aux Éditions Classsique Garnier.

— *Revue internationale de philosophie,* n° 152-153, 1985, fasc. 1-2 (« Sartre »).

— *Les Temps modernes,* n^{os} 531-533, octobre-décembre 1990 (« Témoins de Sartre »).

— *Les Temps modernes*, n° 674, juillet-octobre 2013 (« Sartre avec Freud »).

— *Sur les écrits posthumes de Sartre* (P. VERSTRAETEN, dir.), *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1987.

— *Lignes*, n° 1, mars 2000 (numéro spécial « Sartre-Bataille »)

— *Rue Descartes*, n° 47, 2005 (« Sartre contre Sartre »).

— *Sartre,* catalogue d'exposition (BNF), sous la direction de M. BERNE, Gallimard, Livres d'art, 2005.

— *Recherches & travaux*, n° 71, 2008 (« *L'Idiot de la famille* de Jean-Paul Sartre »).

— *Cahiers de l'ERIAC,* n° 2, octobre 2011 (« L'écriture et la lecture : des phénomènes miroirs? L'exemple de Sartre »).

— *Revue des Sciences Humaines*, n° 308, décembre 2012 (« Autour des écrits autobiographiques de Sartre »).

— *Europe*, n° 1014, octobre 2013 (« Diderot, Sartre, Chris Marker »).

— *Le Magazine littéraire*, octobre 2014 (« Jean-Paul Sartre »).

— *Sartre Studies International*.

— *Bulletin du G.E.S.*, par M. CONTAT, puis par G. CORMANN.

— *Les Critiques de notre temps et Sartre*, recueil présenté par J. LECARME, Paris, Garnier, 1973.

— *Jean-Paul Sartre. Contemporary Approaches to his Philosophy*, édition par H. J. SILVERMAN et E. F. ELLISTON, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1980.

— Cl. BURGELIN, *Lectures de Sartre,* Presses Universitaires de Lyon, 1985.

— Ch. HOWELLS (éd.), *Sartre*, Londres et New-York, Longman, « Modern Literatures in Perspective », 1995.

— *Analyses et réflexions sur Sartre* : Les Mots : *l'écriture de soi*, Ellipses, « Analyses et réflexions sur », 1996.

— *Philosophies de l'actualité. Marx, Sartre, Arendt, Levinas*, Paris, Centre National de documentation pédagogique, « Passages », « Documents, actes et rapports pour l'éducatio », 1998.

— Ph. CABESTAN, *Le vocabulaire de Sartre,* Paris, Ellipses, 2001.

— ——, *Dictionnaire Sartre*, Paris, Ellipses, 2009.

— —— et J.-P. ZARADER, *Sartre*, Paris, Ellipses, « Lectures de », 2011.

— V. CHARBONNIER et E. KOUVELAKIS, *Sartre, Lukàcs, Althusser. Des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2004.

— I. GALSTER, *La Naissance du « phénomène Sartre » : raisons d'un succès, 1938-1945*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

— ——, *Sartre et les Juifs*, actes du colloque international, organisé à la Maison Heinrich-Heine (Cité Internationale Universitaire de Paris), les 19 et 20 juin 2003, Paris, Éd. La Découverte, « Recherches », 2005.

— T. KÖNIG, *Sartres Flaubert lesen. Essays zu* Der Idiot der Familie, Reibek, Rowohlt, 1980.

— N. LAMOUCHI, *Jean-Paul Sartre, critique littéraire*, Ottignies-Louvain-la-Neuve, Éditions Académie, 2006.

— J.-F. LOUETTE, *Sartre écrivain*, Paris, Eurédit, 2005.

— ——, *Autour des écrits autobiographiques de Sartre*, *Revue des sciences humaines*, n° 308, octobre-décembre 2012.

— J.-M. MOUILLIE, *Sartre et la Phénoménologie*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions Fontenay/Saint-Cloud, 2000.

— F. NOUDELMANN et G. PHILIPPE, *Dictionnaire Sartre* (2004), Paris, Champion, « Champion Classiques », 2013.

— J. SIMONT (édition), *Écrits posthumes de Sartre, II, avec un inédit de Jean-Paul Sartre*, Bruxelles, Institut de philosophie et de sciences morales ; Paris, Vrin, « Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles », 2001.

— Recueil sur *Les Séquestrés d'Altona* de Jean-Paul Sartre [document d'archives : coupures de presse, programmes, catalogues de représentations, 1965-1966, archives consultées à la BNF, site Richelieu].

— G. WORMSER (dir.), *Sartre. Violence et éthique*, Paris, Parangon, « Sens public », 2006.

III. 4. Essais et thèses, extraits et articles

III. 4. 1. Études : l'œuvre et ses genres

α. Essais (littérature et philosophie)

— R.-M. ALBÉRÈS, *Jean-Paul Sartre*, Paris, Éd. Universitaires, 1953.

— S. ASTIER-VEZON, *Sartre et la Peinture. Pour une redéfinition de l'analogon pictural*, Paris, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique », 2013.

— C. AUDRY, *Sartre et la réalité humaine,* Paris, Seghers, 1966.

— A. BADIOU, *Jean-Paul Sartre*, Paris, Éd. Potemkine, 1980.

— J.-P. BARROU, *Sartre ou le temps des révoltes*, Paris, Stock, 2006.

— J. BONNEMANN : *Der Spielraum des Imaginären. Sartres Theorie des Imagination und ihre Bedeutung für seine phänomenologische,* Hambourg, Meiner, « Phänomenologische Forschungen », 2007.

— M.-D. BOROS, *Un séquestré, l'homme sartrien. Étude du thème de la séquestration dans l'œuvre littéraire de Jean-Paul Sartre*, Paris, A.G. Nizet,1968.

— J.-P. BOULÉ, *Sartre : Self-formation and Masculinities*, Oxford, Berghan Books, 2005.

— A. BUISINE, *Laideurs de Sartre*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1986.

— Ph. CABESTAN, *L'Être et la Conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2004.

— ——, *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet*, Paris, Hermann, « Le Bel aujourd'hui », 2015.

— ——, *La Philosophie de Sartre*, Paris, Vrin, 2019.

— B. CANNON, *Sartre et la Psychanalyse*, tr. fr. L. Bury, Paris, PUF, 1993.

— A. CHABOT, *Sartre et le Père,* Paris, Honoré Champion, 2012.

— D. COLLINS, *Sartre as a Biographer*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1980.

— E. BROCK-SULZER, *L'Engagement et le personnage chez Sartre*, Winterthur, Verlag H. Schellenberg, 1972.

— J. COLOMBEL, *Sartre ou le parti de vivre*, Paris, Grasset, 1981.

— ——, *Jean-Paul Sartre. Tome 1. Un homme en situations*, Paris, Le Livre de Poche, « Biblio essais - Textes et débats », 1985.

— ——, *Lettre à Mathilde sur Jean-Paul Sartre*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

— S. DAWANS, *Sartre : le spectre de la honte*, Liège, ULG, 2002.

— J. DEGUY, *Sartre, une écriture critique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2010.

— B. O'DONOHOE, *Sartre's Theatre: Acts for Life*, Bern, Peter Lang, 2005.

— A. FLAJOLIET, *La Première Philosophie de Sartre,* Paris, Honoré Champion, 2009.

— Th. R. FLYNN, *Sartre. A Philosophical Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

— I. GALSTER, *Le Théâtre de Jean-Paul Sartre devant ses premiers critiques* (1986), Paris, L'Harmattan, 2001.

— ——, *Sartre, Vichy et les intellectuels*, Paris, « L'Harmattan », 2003.

— F. GEORGE, *Deux études sur Sartre*, Paris, Christian Bourgeois, 1976.

— J. GERASSI, *Jean-Paul Sartre. Hated conscience of his century. Volume I : Protestant or Protester ?*, University of Chicago Press, 1989.

— E. GODO, *Sartre en Diable*, Paris, Cerf, 2005.

— R. GOLDTHORPE, *Sartre : Literature and Theory* (1986), Cambridge University Press, 2009.

— A. GOMEZ-MULLER, *De la nausée à l'engagement*, Paris, Le Félin, 2005.

— H. et R. GORDON, *Sartre and Evil. Guidelines for a Struggle*, Greenwood Press, 1995.

— Y. HAMEL, *L'Amérique selon Sartre. Littérature, philosophie, politique,* Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2013.

— A. HELBO, *L'Enjeu du discours. Lecture de Sartre*, PUF, Complexe, « Creusets », 1978.

— D. HOLLIER, *Politique de la prose. Jean-Paul Sartre et l'an quarante*, Paris, Gallimard, 1982.

— C. HOWELLS, *Sartre's Theory of Literature*, London, The Modern Humanities Research Association, 1979.

— J. IRELAND, *Sartre, un art déloyal. Théâtralité et engagement*, Paris, Jean-Michel Place, 1994.

— F. JEANSON, *Sartre par lui-même* (1955), Paris, Éditions du Seuil, « Ecrivains de toujours », 1963.

— ——, *Sartre*, Paris, Desclée de Brouwer, « Les écrivains devant Dieu », 1966.

— ——, *Sartre devant Dieu*, suivi de *Un quidam nommé Sartre* et *De l'aliénation morale à l'exigence éthique*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2005.

— ——, *Le Problème moral et la Pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

— D. G. JOANNIS, *Sartre et le problème de la connaissance*, Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 1997.

— R. JOLIVET, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris, Fayard, 1965.

— Th. M. KING, *Sartre and the Sacred*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1974.

— K. KIRKPATRICK, *Sartre on Sin*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

— ——, *Sartre and Theology,* London, Bloomsburry, 2017.

— Ph. KNEE, *Qui perd gagne, Essai sur Sartre*, Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 1993.

— D. LACAPRA, *A Preface to Sartre*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

— N. LAMOUCHI, *Jean-Paul Sartre et le Tiers-Monde. Rhétorique d'un discours anti-colonialiste,* Paris, L'Harmattan, 1996.

— F. LARAQUE, *La Révolte dans le théâtre de Sartre*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1976.

— A. N. LEAK, *The Perverted Consciousness : Sexuality and Sartre*, NYC, Palgrave Macmillan, 1989.

— W. LESCH, *Imagination und Moral. Interferenzen von Ästhetik, Ethik und Religionskritik in Sartres Literaturverständnis*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, « Epistemata. Reihe Philosophie », 1989.

— S. LILAR, *À propos de Sartre et de l'amour*, Paris, Grasset, 1967.

— R. LORRIS, *Sartre dramaturge*, Paris, Nizet, 1975.

— J.-F. LOUETTE, *Sartre*, Paris, Hachette, 1993.

— ——, *Silences de Sartre* (1995), Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2002.

— ——, *Traces de Sartre,* Grenoble, Ellug, 2009.

— D. MCCALL, *The Theatre of Jean-Paul Sartre*, New York — Londres, Columbia University Press, 1969.

— A. MÜNSTER, *Sartre et la* Praxis. *Ontologie de la liberté et de la praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2005.

— ——, *Sartre et la Morale*, Paris, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique », 2007.

— I. MURDOCH, *Sartre. Un rationaliste romantique* [1953], trad. et présentation de F. WORMS, Paris, Payot, 2015.

— R. MOATI, *Sartre et le mystère en pleine lumière*, Paris, Cerf, 2019.

— J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, Ego et Psyché*, Paris, PUF, 2000.

— F. NOUDELMANN, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 1996.

— ——, *Un tout autre Sartre*, Paris, Gallimard, 2020.

— H. OULC'HEN, *Sartre et le Colonialisme : la critique d'un système,* Moëlan-sur-mer, Éditions La Digitale, 2014.

— J. PACALY, *Sartre au miroir*, Paris, Klincksieck, 1980.

— D. PATTE, *L'Athéisme d'un chrétien ou un chrétien à l'écoute de Sartre*, préface de J. LEENHARDT, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1965.

— G. PHILIPPE, *Le Discours en soi. La représentation du discours intérieur dans les romans de Sartre*, Paris, Champion, 1997.

— G. J. PRINCE, *Métaphysique et Technique dans l'œuvre romanesque de Sartre*, Genève, Droz, 1968.

— A. RENAUT, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

— P. ROYLE, *L'Homme et le Néant chez Sartre*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université de Laval, 2005.

— Y. SALZMANN, *Sartre et l'Authenticité : vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides, « Le champ éthique », 2000.

— F. SCANZIO, *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Napoli, Vivarium, « Saggi e ricerche », 2000. D. L. Schalk, The Spectrum of Political Engagement. Mounier, Benda, Brasillach, Sartre, Princeton, Princeton University Press, 1979.

— ——, *Jean-Paul Sartre. La morale introvabile*, IPOC, 2014.

— M. SCRIVEN, S*artre's Existential Biographies*, London, Macmillan, 1984.

— ——,*Jean-Paul Sartre. Politique et culture dans la France de l'après-guerre* (1999), tr. fr de C. RETI, Jaignes, La chasse au snark, 2001.

— J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté* (1998), Louvain-la-Neuve, De Boeck, « L'atelier philosophique », 2015.

— I. STAHL, *La Philosophie de Sartre. Essai d'analyse critique*, Paris, PUF, « Thémis », 2006.

— B. SUHL, *Sartre, un philosophe critique littéraire*, Paris, Ed. universitaires, 1971.

— P. VERSTRAETEN, *Violence et Éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Paris, Gallimard, 1972.

— H. WITTMANN, *Sartre und die Kunst*, trad. française, *L'Esthétique de Sartre*, faite par N. WEITEMEIER et J. YACAR, Paris, L'Harmattan, « L'ouverture philosophique », 2001.

— V. VON WROBLEWSKY, *Jean-Paul Sartre. Theorie und Praxis eines Engagements*, Verlag Marxistische Blätter, coll. « Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie », Francfort-sur-le-Main, 1977.

— G. WORMSER, *Sartre, du Mythe à l'Histoire*, Paris, Sens Public, 2006.

β. Articles : critiques, critiques de la critique, réceptions et témoignages

— S. ASTIER-VEZON, « L'émotion picturale : bonheur ou nausée? », *Études Sartriennes*, n° 15, 2011, p. 41-59.

— G. BATAILLE, « Sartre », *Œuvres complètes*, XI, *op.cit.*, p. 471-473.

— D. BAUDOIN, « Sartre et le langage », Pacific Coast Philology, vol. 7, 1972, p. 11-19.

— J.-R. BENNETTA, « Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude : Race, self and society », *Theory and Society*, vol. 36, n° 3, juin 2007, p. 265-285.

— P. BOURDIEU, « Sartre, l'invention de l'intellectuel total », *Libération* (mars 1983), *Agone*, n° 26-27, 2002, p. 225-232.

— J. BOURGAULT, « La question de l'intuition dans l'élaboration de la psychanalyse existentielle », *Alter*, numéro spécial sur « Sartre phénoménologue », n° 10, 2002, p. 43-63.

— Ph. CABESTAN : « Are all Images of the Same Family ? On the Unity of Imagination », *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2015, vol. XIII, p. 237-273.

— ——, « Sartre et la psychanalyse : cécité ou perspicacité ? », *Cités*, 22, 2005, p. 99-110.

— F. CAEYMAEX, « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », *PhÆnEx1*, n° 1, 2006, p. 18-35.

— J. CATALANO, « Sartre's Ontology from *Being and Nothingness* to *The Family Idiot* », *Sartre Studies International*, n° 11, 2005, p. 17-30.

— R. A. CAUBET, « Thèmes solaires dans le théâtre de Sartre », *Études Sartriennes*, n° 1, 1984, p. 47-56.

— P. CHAULIEU, « Sartre, le stalinisme et les ouvriers », *Socialisme ou Barbarie*, n° 12, août 1953, repris dans C. CASTORIADIS, *La Question du mouvement ouvrier*, tome I, « Comment lutter », Paris, Union Générale d'Éditions, 1974, p. 55-100.

— A. COHEN-SOLAL, « Sartre et les États-Unis », *Sartre*, catalogue d'exposition (BNF), *op.cit*., p. 102-108.

— Ch. COLLAMATI, « Pour une philosophie politique sartrienne. Réflexion à partir d'un ouvrage récent », *Études Sartriennes*, n° 21, 2017, p. 131-147.

— ——, « Du cercle à la spirale : totalité ouverte et structures du temps historique », *Études Sartriennes*, n° 23, 2019, p. 41-62.

— M. CONTAT, « Sartre et la gloire », *La naissance du "phénomène Sartre", op.cit*., p. 29-41.

— ——, « La psychanalyse existentielle », *Magazine Littéraire*, n° 159-160, avril 1980, p. 40-42.

— A. CORBELLARI, « Sartre et le mythe tristanien », *Études Sartriennes*, n° 23, 2019, p. 189-207.

— G. CORMANN, , « Compte rendu de *La Naissance du "phénomène Sartre". Les raisons d'un succès 1938-1945*, sous la dir. d'I. GALSTER », *Revue philosophique de Louvain*, tome 100, n° 1-2, 2002, p. 290-295.

— ——, « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen », *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 481-503.

— ——, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 1, 2012, p. 286-302.

— ——, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », dans *Lectures de Sartre*, sous la dir. de Ph. CABESTAN et de J.-P. ZARADER, Paris, Ellipses, 2011, p. 93-115.

— ——, « Sartre et l'instinct de mort », *Approches phénoménologiques de l'inconscient*, sous la dir. de M. GYEMANT et D. POPA, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2015, p. 141-159.

— ——, et J. ENGLEBERT, « Des situations-limites au dépassement de la *situation*. Phénoménologie d'un concept sartrien », *Sartre Studies International*, vol. 22, I, 2016, p. 99-116.

— P. CRITTENDEN, « Sartrean Transcendence : Winning and Losing », *Australian Journal of Philosophy*, volume 63, n° 4, 1985, p. 440-450.

— —— « Sartre's Absent God », *Sophia*, n° 51, avril 2012, p. 495-507.

— J.-L. CURTIS, « Sartre et le roman », *Haute école*, Julliard, 1950, p. 163-205.

— C. DAIGLE, « The Ethics of Authenticity », J. WEBBER et J. WEBBER (éd.), *Reading Sartre*, NY, Routledge, 2011, p. 1-14.

— G. DASSONNEVILLE, « Du topos à la contre-topique. Cartographie du magique comme champ opératoire de la phénoménologie sartrienne », *Methodos*, n° 15, 2015, en ligne à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/methodos/4208 (consulté le 24 août 2019).

— ——— et N. MASSELOT, « Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation », *L'Année Mosaïque*, « Objets qui nous hantent, Objets qui nous tentent. Nouvelles technologies, arts, philosophie », n° 1, 2012, p. 201-218.

— J. DEGUY, « L'ancien et le nouveau : richesses et paradoxes de la critique littéraire sartrienne », *Sartre. Une étude critique*, *op.cit*., p. 21-31.

— Ch. DEMOULIN, « Sartre, de la mauvaise foi à l'hontologie », *Eres*, 2004, n° 2, p.129-148.

— B. DENIS, « Retards de Sartre », *Études Sartriennes*, n° 10, 2005, p. 189-209.

— O. DONNEAU, « Christianisme, bourgeoisie, modernité : Sartre accumulateur critique de matériaux historiques », *Études Sartriennes*, n° 14, 2010, p. 55-70.

— D. DREYFUS, « Jean-Paul Sartre et le mal radical : de *L'Être et le néant* à *La Critique de la raison dialectique* », *Mercure de France*, t. 341, n° 1169, 1961, p. 154-167.

— J. ENGLEBERT, « Psychopathologie de l'homme en désituation », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XVI, 2, actes 11, 2020, p. 194-209. En ligne ici : https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1200&file=1&pid=1177.

— F. FISCHBACH, « L'aliénation comme réification », dans *Sartre et le marxisme*, sous la direction d'E. BAROT, Paris, La Dispute, 2011, p. 285-312.

— A. FLAJOLIET, « Sartre : "La folie dans les livres" », introduction à *L'Écriture et la lecture : des phénomènes miroir? L'exemple de Sartre*, sous la dir. de N. DEPRAZ et N. PARANT, *Cahiers de l'ERIAC*, n° 2, 2011, p. 12-14.

— P. FRANCK, « Jean-Paul Sartre, le léninisme et le stalinisme », Quatrième Internationale, (Volume 10, n° 5-10) octobre 1952, en ligne à l'adresse suivante : https://www.marxists.org/francais/frank/works/1952/10/sartre.pdf.

— S. FROGEL, « L'apologie de Sartre », *Libération*, article du 11 mars 2005.

— R. GÉLY, « Imaginer l'acte d'imagination : réflexion sartrienne sur la vie imageante et sa description phénoménologique », A. WIAME et A. DUMPONT (éd.), *Image et philosophie. Les usages conceptuels de l'image*, Bruxelles, Peter Lang, 2014, p. 267-292.

— J. H. GILLESPIE, « Sartre and God: A Spiritual Odyssey?: Part 1 », *Sartre Studies International,* vol. 19, 2013, p. 71-90.

— ———, « Sartre and God: A Spiritual Odyssey?: Part 2 », *Sartre Studies International,* vol. 20, 2014, p. 45-56.

— ———, « Sartre and the Death of God », *Sartre Studies International*, vol. 22, n° 1, 2016, p. 41-57.

— L. GOLDMANN, « Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre de Jean-Paul Sartre : l'itinéraire d'un penseur », *L'Homme et la Société,* « Sociologie et idéologie : marxisme et marxologie », 1970, n° 17, p. 5-34.

— L. GAGNEBIN, « Sartre et l'espoir », *Autres Temps*, 2003, n° 76-77, p. 151-161.

— F. GEORGE, « Sartre et le nom du fils », *Sillages. Essais philosophiques et littéraires*, Paris, Hachette, 1986, p. 209-241.

— R. GIRARD, « À propos de Jean-Paul Sartre : rupture et création littéraire », *Les Chemins actuels de la critique*, Paris, UGE, 10/18, 1968.

— D. GIOVANNANGELI, « Sartre et le refus de l'inertie », *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nos 45 à 47, 1983, p. 43-58.

— A. GORZ, « Sartre ou de la conscience à la praxis », *Livres de France*, 1966, repris dans *Jean-Paul Sartre et la critique*, Paris, Garnier, 1973, p. 151-158.

— A. HELBO, « Humanisme et métaphysique. Les pièges du roman sartrien », *Études Sartriennes*, n°s II et III, 1986, p. 93-103.

— J. HOPKINS, « Theological Language and the Nature of Man in Jean-Paul Sartre's Philosophy » dans *The Harvard Theological Review*, vol. 61, 1968, p. 27-38.

— G. IDT, « Sartre "mythologue" », *Autour de Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 117-157.

— ——, « Compte rendu d'Anna Boschetti, *Sartre et* Les Temps Modernes. *Une entreprise intellectuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, 326 p. », dans le n° 2 du *Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes*, 1988, p. 19-20.

— ——, « La réception de Sartre ici et maintenant », *Études Sartriennes*, nos II et III, 1986, p. 315-324.

— ——, « L'émergence du "phénomène Sartre", de la publication du "Mur" (juillet 1937) à l'attribution du prix populiste (avril 1940) », *La Naissance du "phénomène Sartre". Raisons d'un succès 1938-1945*, *op.cit*., p. 47-85.

— F. KAPLAN, « Un philosophe dans le siècle », *La Naissance du "phénomène Sartre"*, *op.cit*., p. 142-158.

— T. KÖNIG, « Pour une phénoménologie du discours poétique moderne », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 283-294.

— J. KRISTEVA, « À propos de l'athéisme de Jean-Paul Sartre », paru dans *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*, Paris, Hachette, 1997, p. 99-126.

— L. LEVY, « Sartre and Ricœur on Productive Imagination », *The Southern Journal of Philosophy*, mars 2014, vol. 52, n° 1, p. 43-60.

— D. LINDENBERG, « Sartre et le nouveau mal du siècle », *La naissance du "phénomène Sartre"*, *op.cit*., p. 101-110.

— J.-F. LOUETTE, « Piliers d'un succès : portrait de Sartre en pont », *La Naissance du "phénomène Sartre"*, *op.cit*., p. 111-141 (repris dans *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 125-154).

— ——, « Jean-Paul Sartre en classe », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, PUF, vol. 102, 2002-2003, p. 417-441 (repris dans *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 325-354).

— ——, « Sartre, anarchiste ou démocrate en prose ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2006, p. 285-306 (repris dans *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 355-382).

— J.-M. G. LE CLÉZIO, « Un homme exemplaire », *L'Arc*, *op.cit*., p. 35-36.

— Cl.-É. MAGNY, « Le système de Sartre » (I et II), *Littérature et Critique*, Paris, Payot, 1971, p. 62-92.

— F. MASPERO, « Quelqu'un "de la famille" », *Les Temps Modernes*, octobre-décembre 1990, n° 531, p. 1011-1012.

— J.-M. MOUILLIE, « Le goût d'être : ontologie et joie chez Sartre », *Études Sartriennes*, n° 15, 2011, p. 17-39.

— J. MOUZET, « Psychologie de Sartre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 2015, n° 140, p. 169-186.

— R. NIMIER, « Jean-Paul Sartre », *Journées de lecture*, I, Paris, Gallimard, « Blanche », 1965, p. 251-259.

— F. NOUDELMANN, « L'imaginaire iconoclaste de Sartre », *Sartre*, catalogue d'exposition (BNF), *op.cit.*, p. 66-69.

— Ph. PETIT, « Sartre : le pari anthropologique », *Cités*, février 2005, n° 22, p. 137-139.

— Ch. PERRIN, « Sartre ou la fausse question de l'humanisme », *Archives de philosophie*, 2010, n° 73, p. 297-319.

— A. PHILONENKO, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 1981, p. 145-163.

— J. POUILLON, « Sartre et la politique », *Études Sartriennes*, n°2-3, 1979, p. 121-128.

— S. RICHMOND, « Magic in Sartre's early philosophy », *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, J. WEBBER (éd.), Londres & New-York, Routledge, 2010, p. 145-160.

— P. E. ROBINSON, « Sartre on Music », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 31, n° 4, été 1973, p. 451-457.

— B. SAINT-SERNIN, « Pouvoir et figures politiques du mal chez Sartre », *Études*, vol. 359, décembre 1983, p.648-659.

— T. SAMOYAULT, « L'institution de l'éphémère », *Sartre*, catalogue d'exposition (BNF), *op.cit.*, p. 60-65.

— N. SAUER, « Sartre on Mental Imagery », *Sartre Studies International*, 2018, vol. 24., p. 53-79.

— ——, « The *Critique of Dialectical Reason*. From Need to Need, Circularly », *Yale French Studies*, n° 68, p. 108-126.

— G. SEEL, « La morale de Sartre. Une reconstruction », *Le Portique*, n° 16, 2005, consulté le 17 juillet 2018 à l'adresse : http://journals.openedition.org/leportique/737.

— H. SEKI, « Sartre et la figure de Cassandre », *Sartre Studies International*, n° 23, vol. 2, 2017, p. 36-57.

— P.-H. SIMON, « L'Autre dans le théâtre de J.-P. Sartre », *Théâtre et Destin. La signification de la renaissance dramatique en France au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1959, p. 165-189.

— G. SEYDOUX « De la douleur "physique" comme "contre-exemple flagrant" au postulat sartrien de la liberté », *Le Portique*, n° 16, 2005, en ligne à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/leportique/730, consulté le 30 mai 2018.

— J. SIMONT, « Le choix originel : destin et liberté », *Les Temps Modernes*, n° 674-675, 2013, p. 68-93.

— ——, « "Ils se taisaient et l'homme naissait de leur silence". À propos de la torture dans l'œuvre de Sartre », *Les Temps Modernes*, 2007, n^os 643-644, p. 174-191.

— M. SICARD, « Le miroir et les labyrinthes », *Sartre*, catalogue d'exposition (BNF), *op.cit.*, p. 202-211.

— ——, « L'instance romanesque », *Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre (1975-1979)*, Paris, Galilée, 1989.

— S. R. SULEIMAN, « Choisir son passé : Sartre mémorialiste de la France occupée », *La Naissance du "phénomène Sartre"*, *op.cit.*, p. 213-237.

— P. VAUDAY, « Théorie sartrienne de l'imaginaire », *La Matière des images. Poétique et Esthétique* (Paris, L'Harmattan, « La philosophie en commun », 2001).

— —— « Sartre : l'envers de la phénoménologie », *Rue Descartes*, 2005, n° 47, p. 8-18. URL de l'article : https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2005-1-page-8.htlm. Consulté le 8 janvier 2016.

— P. WAGNER, « La notion d'intellectuel engagé chez Sartre », *Le Portique,* Archives des Cahiers de la Recherche, Cahier n° 1, URL : http://journals.openedition.org/leportique/381. Consulté le 4 août 2020.

— K S. WALTER, « A recovery of innocence : the dynamics of Sartrean radical Conversion », *Auslegung*, volume XI, automne 1984, p. 358-377.

III. 4. 2. En dialogue

α. Essais

— H. E. BARNES, *Sartre and Flaubert*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1981.

— Cl. BOULIANE, *L'Adolescent dans la foule. Aragon, Nizan, Sartre*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2018.

— G. BRÉE, *Camus and Sartre. Crisis and Commitment*, N.-Y., A Delta Book, 1972.

— M.-A. BURNIER, *Les Existentialistes et la Politique*, Paris, Gallimard, « Idées », 1966.

— F. CAEYMAEX, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005.

— A.-M. CELEUX, *Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir. Une expérience commune, deux écritures*, Paris, Nizet, 1986.

— M. CLOUSCARD, *De la modernité. Rousseau ou Sartre*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1985.

— Ch. DAIGLE, *Le nihilisme est-il un humanisme? Étude sur Nietzsche et Sartre*, Presses universitaires de Laval, 2005.

— H. DAVIES, *Sartre and* Les Temps Modernes, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

— B. FAUCONNIER, *L'Être et le Géant. L'entrevue secrète* (1989), Paris, Feedback Éditions, 2020.

— P. GUENANCIA, *La Voie personnelle la conscience. Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris, PUF, 2018.

— G. GUINDEY, *Le Drame de la pensée dialectique : Hegel, Marx, Sartre*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 1974.

— S. HABIB, *La Responsabilité chez Sartre et Levinas*, préface de C. CHALIER, Paris, L'Harmattan, « Ouverture Philosophique », 1998.

— G. HANUS, *Penser à deux? Sartre et Benny Lévy face à face*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2013.

— D. HOLLIER, *Les Dépossédés. Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Paris, Éditions de Minuit, « Critique », 1993.

— L. HUSUNG, *Paul Nizan, der "Pfahl im Fleische" Jean-Paul Sartres. Sartres literarische Aussöhnung mit dem früheren Freund und kommunistischen Intellektuellen*, Shaker Verlag, 1997.

— R. INCA, *Die Verwandlung des Ekels : zur Funktion der Kunst in Rilkes* M.L.B. *und Sartres* La Nausée, Bonn, Bouvier Verlag H. Grundmann, 1979.

— B. LÉVY, *Le Nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*, Lagrasse, Verdier, 1984.

— J.-F. LOUETTE, *Sartre* contra *Nietzsche,* Grenoble, PUG, 1996.

— ——, *Sartre et Beauvoir. Roman et Philosophie*, Genève, La Baconnière, « Nouvelle collection langages », 2019.

— B. MUNONO MUYEMBE, *Le Regard et le Visage. De l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Levinas*, Bern, Francfort a/ Main, New-York, Paris, Peter Lang, « Publications universitaires européennes », 1992.

— F. NOUDELMANN, *Le Toucher des philosophes. Sartre, Nietzsche et Barthes au piano*, Paris, Gallimard, 2008.

— H. OULCH'EN, *L'intelligibilité de la pratique, Althusser, Foucault, Sartre*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017.

— L. POLLMANN, *Sartre und Camus. Literatur der Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1967.

— S. REPAIRE, *Sartre et Benny Lévy. Une amitié intellectuelle, du maoïsme triomphant au crépuscule de la révolution*, préface de J.-F. SIRINELLI, Paris, L'Harmattan, « Questions contemporaines », 2013.

— Ph. SABOT, *Littérature et Guerres. Sartre, Malraux, Simon*, Paris, PUF, « Lignes d'art », 2010.

— D. L. SCHALK, *The Spectrum of Political Engagement. Mounier, Benda, Brasillach, Sartre*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

— S. VASSALLO, *Sartre et Lacan. Le verbe être entre concept et fantasme*, Paris, L'Harmattan, « La philosophie en commun », 2003.

β. Articles

— Th. BALDWIN, « The Original Choice in Sartre and Kant », *Proceedings of the Aristotelian Society*, volume 80, n^{os} 41-44, p. 31-44.

— N. BAUER, « The Conditions of Hell : Sartre on Hegel », *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism,* New York: Columbia University Press, 2012, p. 104-135.

— V. BERGEN, « Genet, Bataille, Sartre : un tir croisé dédié au tiers absent », *Lignes*, n° 1, *op.cit.*, p. 164-174.

— J.-M. BESNIER, « Le philosophe et le paysan », ——, p. 137-147.

— H. BIRAULT, « Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre », *Autour de Jean-Paul Sartre. Littérature et Philosophie*, Paris, Gallimard, « Idées », 1981, p. 183-207.

— G. BLIN, « J.-P. Sartre et Baudelaire », *Fontaine*, avr.-mai 1947, art. repris dans *Jean-Paul Sartre et la critique*, *op.cit.*, p. 103-110.

— P. BOST, « Proust devant une sonate, Sartre devant un air de jazz, entendent une seule voix… », *Le Figaro Littéraire*, 8 jan. 1949, p. 1-3.

— P. BOUGON, « Sartre, Sarah Kofman et Jacques Derrida. La déconstruction et son héritage », *Sens Public*, mai 2007, article publié en ligne, http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=431.

— J. BRUNEAU, « Sartre biographe de Flaubert », *Lectures de Sartre*, sous la direction de C. BURGELIN, *op.cit*., p. 161-183.

— Cl. BURGELIN, « De Sartre à Flaubert ou la genèse d'un roman vrai », *Revue d'histoire littéraire de la France,* 81e année, n° 4-5, juillet-octobre 1981, p. 688-701.

— Ph. CABESTAN, « Le sujet chez Sartre et Levinas », *Les Temps Modernes,* n° 627, 2004, p. 228-241.

— F. CADDEO, « Sartre et Foucault : Parcours de Réconciliation », *Sartre Studies International*, Vol. 20, n° 1, 2014, p. 1-16.

— D. CATANI, « Evil and Ethics : A Sartrean and Bataillean Reading of Baudelaire *Le Jeu* », *Dix-Neuf,* vol. 16, n° 3, 2012, p. 260-270.

— P. MCCARTHY, « Sartre, Nizan and the Dilemmas of Political Commitment », *Yale French Studies*, n° 68, 1985, p. 191-205.

— Ch. COLLAMATI, « "Être dans l'histoire comme si l'on n'y était pas". L'impossibilité d'être homme ou la crise de la présence chez Sartre et chez Martino », *L'Année Sartrienne. Bulletin d'information du Groupe d'Études Sartriennes*, n° 31, juin 2017, p. 12-23.

— J. COLOMBEL, « Sartre, Foucault et les marges », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 327-338.

— ——, « Sartre et Foucault », *Le Nouveau magazine littéraire*, n° 384, février 2000, dossier sur Sartre, « Une philosophie par ruptures ».

— ——, « Deleuze-Sartre. Pistes », *Deleuze épars*, sous la dir. d'A. BERNOLD et de R. PINHAS, Paris, Hermann, 2005, p. 39-48.

— D. COMBE, « Situation d' "Orphée noir" : Sartre et Césaire », *Elfe*, XX-XXI, Continents francophones, n° 4, 2014, p. 133-141.

— V. DE COOREBYTER, « Note sur quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel ? », *Bulletin d'information du Groupe des Études Sartriennes*, n° 11, juin 1997, p. 84-85.

— G. CORMANN, « L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan : une étrange histoire de *L'Idiot de la famille* », *Recherches et travaux*, n°71, 2007, p. 151-176.

— ——, « Se récapituler au futur. Sartre et Fanon », *Les Temps Modernes,* 2015, n° 686, p. 105-134.

— ——, et G. DASSONNEVILLE, « Traduire la *Psychopathologie générale* : Sartre avec Lagache et Aron, face à Jaspers. Une lecture du mémoire de DES de Sartre sur *L'Image dans la vie psychologique* (1927) », *Revue Germanique Internationale*, n°30, 2019, p. 99-129.

— Cl. COSTE, « Barthes, Sartre : perdre conscience ? », *Études Sartriennes*, n° 10, 2005, p. 257-281.

— O. D'JERANIAN, « L'usage sartrien du stoïcisme dans les *Carnets de la drôle de guerre* et les *Cahiers pour une morale* », *Dialogue,* n° 55, 2016, p. 287-311.

— ——, « Le stoïcisme caché de *L'Être et le Néant* », *Études Sartriennes*, n° 21, 2017, p. 149-176.

— Ch. DAIGLE, « L'(la ré-)écriture de soi-même: de l'utilisation de l'autobiographie et des mémoires dans les œuvres de Beauvoir et Sartre », dans *L'écriture et la lecture : des phénomènes miroirs? L'exemple de Sartre*, sous la direction de N. DEPRAZ and N. PARANT, *Cahiers de l'ERIAC*, n° 2 – « Rencontres philosophiques », Publications des universités de Rouen et du Havre, 2011, p. 55-63.

— ——, « Le théâtre de Sartre. Morale de la liberté, morale nietzschéenne », *Sartre Studies International*, vol. 20, n° 2, 2014, p. 43-57.

— J.-Y. DEBREUILLE, « De Baudelaire à Ponge : Sartre lecteur des poètes », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 273-281.

— D. DELAS, « La négritude de Sartre n'est pas celle de Senghor. Les enjeux d'une poétique », dans D. LATIN, *Senghor en perspective dans le champ littéraire et linguistique*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2008, p. 71-81.

— E. DEMOULIN, « Sartre, l'"antipédéraste?" », *Études Sartriennes*, n° 22, 2018, p. 321-340.

— ——, « Portrait de Sartre *et* Beauvoir lisant (1905-1945) », *Études Sartriennes*, n° 24, 2020, p. 11-34.

— A. FABRE-LUCE, « Sartre par Flaubert », *Revue des Deux Mondes*, octobre 1972, p. 44-61.

— A. FERON, « Sartre contre Lefort. De quoi l'expérience prolétarienne est-elle le nom? », *Rue Descartes*, 2019, n° 96, p. 65-79.

— ——, « Dépasser le relativisme historique. Merleau-Ponty et Sartre face à Aron », *Études Sartriennes*, n° 23, 2019, p. 17-40.

— ——, « La dialectique de l'Autre. Lacan et les sources d'une nouvelle pensée de l'aliénation chez Sartre et Beauvoir », *Études Sartriennes*, n° 24, 2020, p. 189-216.

— L. FLAM, « Le Salut dans la pensée de Hegel à Sartre », *Religions du salut*, Bruxelles, ULB et Institut de sociologie, « Annales du centre d'études des religions », 1962, p. 219-228.

— Th. R. FLYNN, « Sartre-Flaubert and the Real/Unreal », *Jean-Paul Sartre*. *Contemporary Approaches to his Philosophy*, édition par H. J. SILVERMAN et E. F. ELLISTON, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1980, p. 105-123.

— J.-F. FOURNY, « La communication impossible : Georges Bataille et Jean-Paul Sartre », *Stanford French Review*, XII, Spring 1988, p. 149-160.

— L. FRETZ, « Sartre et Freud », *Lectures de Sartre, op.cit*., p. 241-251.

— F. GEORGE, « Deux petits camarades : Sartre et Raymond Aron », *Magazine littéraire*, n° 198, septembre 1983, p. 30-32.

— L. GILL LYON, « Related images in *Malte Laurids Brigge* and *La Nausée* », *Comparative Literature*, vol. XXX, n° 1, 1978, p. 53-71.

— E. GREENWOOD, « Literature: Freedom or Evil? The Debate between Sartre and Bataille », *Sartre Studies International*, Vol. 4, n° 1, 1998, p. 17-29.

— H. A. GRUBBS, « Sartre's Recapturing of Lost Time », *Modern Language Notes*, n° 73, 1958, p. 515-522.

— J. GUÉRIN, « Malraux et Sartre ou l'art et la manière de s'engager », Ch. Moatti et D. Bevan (dir.), *Unité de l'œuvre, unité de l'homme*, La Documentation-Française, Colloque de Cerisy, 1989, p. 181-189.

— G. HANUS, « L'universel singulier, entre Sartre et Levinas », *Les Temps Modernes*, 2012, n 671, p. 26-45.

— J.-M. HEIMONET, « A New Mysticism: Sartre's Critique of Bataille's *Inner Experience* », *FALSAFEH* (*The Iranian Journal of Philosophy),* vol.37, n° 2, 2009 , p. 3-19.

— ——et E. YANG, « Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism », *Diacritics*, vol. 26, n° 2, 1996, p. 59-73, en ligne ici : https://www.proquest.com/docview/750435917.

— Ch. HOWELLS, « Sartre and Freud », *French Studies*, XXXIII, n° 2, avr. 1979, p. 157-179.

— J. IRELAND, « *Numance*, Bataille et les fins de la violence théâtrale chez Sartre », *Études françaises*, vol. 49, n° 2, 2013, p. 83–101.

— ——, « "Ouragan sur le sucre" » : Sartre, Castro et la révolution cubaine », *Les Temps Modernes,* 2009, n° 256, p. 9-37.

— Y.-R. JI, « Sartre, admirateur secret de Proust », *L'Esprit créateur*, volume 46, n° 4, « Proust en devenir », hiver 2006, p. 44-55.

— T. KEEFE, avec S. P. KEEFE, « Sartre's Wagner », *The Musical Times*, vol. 137, n° 1846, décembre 1996, p. 9-11.

— K. KIRKPATRICK, « Sartre: An Augustinian Atheist? », *Sartre Studies International*, Vol. 21, n° 1, 2015, p. 1-20.

— J. LECARME, « La théorie de la littérature selon Sartre et Blanchot », *Études Sartriennes*, n° 10, 2005, p. 211-229.

— —— , « L'autre Simone », *Études Sartriennes*, n° 24, 2020, p. 217-231.

— R. LEGROS, « La rencontre d'autrui. Sartre et Levinas », *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, sous la direction de P. FONTAINE et A. SIMHON, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2010, p. 71-93.

— J.-F. LOUETTE, « Sartre lecteur de Ponge », *Magazine Littéraire*, n° spécial « Francis Ponge », n° 260, décembre 1988, p. 41-42 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 391-395).

— ——, « Sartre lecteur de Faulkner », *Magazine Littéraire*, n° spécial « William Faulkner », n° 272, décembre 1989, p. 44-46 (repris dans *Silences de Sartre, op.cit*., p. 385-390).

— —— , « Sartre lecteur de Baudelaire », *Magazine Littéraire*, n° spécial « Charles Baudelaire », n° 273, janvier 1990, p. 58-60 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 379-384).

— —— , « Stendhal ou le refuge perdu de Jean-Paul Sartre », *Stendhal Club*, n° 139, avril 1993, p. 203-218 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 357-377).

— —— , « Beckett et Sartre : vers un théâtre lazaréen », dans *Lire Beckett*, textes réunis par D. ALEXANDRE et J.-Y. DEBREUILLE (articles d'une journée d'études d'agrégation), Presses Universitaires de Lyon, 1998.

— ——, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *Les Temps Modernes*, n° 602, 1998, p. 16-36 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 397-416).

— M. MACÉ, « Sartre et Malraux. "Tout ça aurait pu s'accrocher" », *Modernité du* Miroir des limbes, sous la dir. d'H. GODARD et de J.-L. JEANNELLE, Paris, Classiques Garnier, « Études de littératures des XX^e^ et XXI^e^ siècles », 2011, p. 117 à 130.

— Ch. MCDONALD, « Sartre rereading Proust », Journal of Romance Studies, vol. VI, 1-2, Liverpool University Press, 2006, p. 197-207.

— J. MARCHAND, « Sartre, Flaubert et Dieu », *Raison présente*, n° 33, février-mars 1975, p. 65-77.

— F. MARMANDE, « Sartre, Bataille : le pas de deux », *Le Magazine Littéraire* spécial Bataille, juin 1987, p. 43-45.

— A. MINGELGRÜN, « L'art de jazz dans *La Nausée* : un cheminement proustien », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1, 1972, p. 55-68.

— B. MCLANE-ILES, « Les premières idées de Simone Weil sur la perception : Simone Weil et Jean-Paul Sartre », *Cahiers Simone Weil,* VI-1, mars 1982, p. 22-45.

— A.-M. MONTLUÇON, « Anachronisme et actualité dans *Électre* de Giraudoux et *Les Mouches* de Jean-Paul Sartre », *Les Temps Modernes*, 1998, p. 76-108.

— Y. MORALY, « Genet et Sartre: le dialogue des œuvres à partir des deux premiers textes théoriques de Jean Genet », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 97e année, n° 1, janvier-février 1997, p. 102-112.

— D. MORTIER, « Sartre, Ionesco et les autres », *Celui qui dit oui, celui qui dit non, ou La Réception de Brecht en France*, Paris et Genève, Champion/Slatkine, 1986, p. 147-190.

— P. NEWMAN-GORDON, « Sartre, lecteur de Proust ou le style dans *La Nausée* », *Bulletin de la Société des amis de Marcel Proust et des amis de Combray*, n° 31, 1981, p. 323-331.

— J. ONIMUS, « Folantin, Salavin, Roquentin : trois étapes de la conscience malheureuse », *Face au monde réel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, p. 99-116.

— O. F. PUCCIANI, « Le "dialogue infernal" de Genet et Sartre », *Europe*, nos 808-809, 1999, p. 86-87.

— J. REE, « Sartre's Freud », *NLR,* 1/157, juin 1986. Le texte est en ligne ici : https://newleftreview.org/issues/I157/articles/jonathan-ree-sartre-s-freud.pdf). Consulté le 18 septembre 2017.

— E. ROUDINESCO, « Sartre lecteur de Freud », *Les Temps Modernes*, n° 531-533, oct.-déc. 1990, p. 589-613.

— F. ROUGER, « Le déplacement d'une thématique : finitude et mortalité chez Heidegger et Sartre », *Les Études philosophiques*, n°3, juillet-septembre 2000, p. 311-331.

— P. RUPPER, « The æsthetic solution in *Nausea* and *Malte Laurids Brigge », Comparative Literature*, vol. XXIX, n° 1, 1977, p. 17-34.

— M. DE SAINT-CHERON, « Sartre et Levinas : quel dialogue ? », *Sartre et les Juifs*, *op.cit*., p. 249-257.

— B. STAWARSKA, « Defining Imagination : Sartre between Husserl and Janet », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2005, vol. 4, n° 2, p. 133-153.

— K. SEALEY, « Levinas, Sartre, and the Question of Solidarity », *Levinas Studies*, volume 7, 2012, p. 146-166.

— J. SIMONT, « Le néant et l'être. Sartre/Heidegger : deux stratégies », *La naissance du "phénomène Sartre"*, *op.cit*., p. 159-184.

— ——, « De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre », *Bulletin d'analyse phénoménologique X 11*, 2014 (Actes 7), p. 34-51. L'article est en ligne à cette adresse : https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=762&file=1&pid=748. Nous l'avons consulté le 16 janvier 2018.

— ——, « Se vaincre soi-même plutôt que la fortune (le stoïcisme chez Sartre et Deleuze) », *Études Sartriennes*, n° 6, 1996, p. 75-191.

— ——, « Une sombre protestation pensante », à propos de Sartre dessiné par M. MATHIEU (*Dérisoire*. *Les Planches*, crayons et collage, 109 x 75cm, 1981), dans *Posthume sur mesure*, sur l'œuvre de Maurice Mathieu, Regard, 2007, p. 33-49.

— ——, « Sartre lecteur en guerre. À propos du *Guillaume II*, par Emil Ludwig » dans Ph. CABESTAN et J.-P. ZARADER (dir.), *Sartre*, *op*. *cit*., p.251-262.

— ——, « Empédocle chez Nietzsche et Sartre », *Études Sartriennes*, n° 20, 2016, p. 79-100.

— A. SMITH, « Sartre et Stendhal autobiographes », *Stendhal Club*, vol. 30, n° 118, janvier 1988, p. 116-124.

— K. W. SWEENY, « Lying to the Murderer. Sartre's Use of Kant in *The Wall* », *Mosaic*, vol. 18, 1985, p. 1-16.

— S. TERONI, « Sartre lecteur de Proust », *Studi Francesi*, n° 27, 1983, p. 44-52.

— F. Thumerel, « Sartre, "miroir critique" de Maupassant dans *La Nausée*. Des "imaginations naturalistes" au fantastique "en trompe-l'œil" », *Littérature*, 2001, n° 124, p. 50-66.

— A. TOMÈS, « Sartre et la critique des fondements de la psychologie. Quelques pistes sur les rapports de Sartre et de Politzer », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 2012, p. 223-244.

— J. VERDEIL, « Sartre lecteur de Brecht et d'Artaud », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 317-326.

— P. VERSTRAETEN, « Le mythe d'Er. Du platonisme de Sartre à son kantisme », *Études Sartriennes*, n° 6, Paris, Cahiers RITM, Université Paris-X, 1995, p. 193-225.

— F. WALSH, « Jean-Paul Sartre lecteur, intimiste et engagé : une guerre à la Kafka », *Études Sartriennes*, n° 17-18, 2014, p. 249-271.

— ——, « Lecture, écriture de soi et engagement de l'écrivain. Autour de Sartre lecteur du *Journal* de Gide durant la drôle de guerre », *Figura,* n° 35, 2014, en ligne sur le site de l'Observatoire de l'imaginaire contemporain : <http://oic.uqam.ca/fr/articles/lecture-ecriture-de-soi-et-engagement-de-lecrivain-autour-de-sartre-lecture-du-journal-de>. Consulté le 12 mars 2018.

— N. WEILL, « L'antisémitisme selon Sartre et selon l'École de Francfort : esquisse d'une comparaison », *Sartre et les Juifs*, *op.cit*., p. 201-210.

— G. WORMSER, « Phénoménologies : la relation de Jacques Derrida à Sartre et Heidegger », *Sens public*, 2004, en ligne à l'adresse suivante : http://sens-public.org/articles/101/. Consulté le 10 février 2018.

— Ph. ZARD, « Écrits sans laisser d'adresse : la question de l'autre dans le journal fictif (*Les Cahiers de Malte Laurids Brigge* de Rilke et *La Nausée* de Sartre »), dans *Éloge de l'adresse*, études réunies par A. CHAMAYOU, Artois, Artois Presse Université, 2000, p. 81-100.

— S. ZENKINE, « Thèmes romantiques dans *La Nausée* : Sartre et Nerval », *Études Sartriennes*, n° 7, 1998, p. 159-172. « Group Therapy as a Revolutionnary Praxis. A Sartrean View », *Sartre Today. A Centenary Celebration*, A. VAN DEN HOVEN et A. LEAK (éd.), New York & Oxford, Berghahn Books, 2005, p. 133-152.

— ——, « Deux nouveaux mystiques : le sacré selon Bataille et Sartre », *Études françaises*, vol. 49, n° 2, 2013, p. 47-58.

III. 4. 3. Études d'œuvres

α. Études/objets/approches philosophiques

α. 1. Essais

— Ph. CABESTAN, L'Imaginaire*, Sartre*, Paris, Ellipses, « Philo œuvres », 1999.

— V. DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'intentionnalité et de* La transcendance de l'Ego, Bruxelles, Ousia, 2000.

— ——, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de* La Nausée *et de* La Légende de la vérité, Bruxelles, Ousia, 2005.

— K. HARTMANN, *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur* Critique de la raison dialectique 1 (1966), Berlin, De Gruyter, 2019.

— A. KREMER-MARIETTI, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être. Une lecture de* L'Être et le Néant, Paris, L'Harmattan, « Commentaires philosophiques », 2005.

— H. RIZK, *La Constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans la* Critique de la raison pratique, Paris, Éd. Kimé, 1998.

— ——, *Individus et Multiplicités. Essai sur les ensembles pratiques dans la* Crtitique de la raison pratique, Paris, Éd. Kimé, 2014.

— R. TROISFONTAINES, *Le Choix de Jean-Paul Sartre. Exposé et critique de* L'Être et le Néant, Paris, Aubier, 1945.

α. 2. Articles

— E. BAROT, « Les fictions contradictoires de l'universel. Autour de « Mai-juin 1789 », *Études Sartriennes,* n° 14, 2010, p. 71-97.

— E. BOWMAN et R. V. STONE, « Dialectical Ethics. A First Look at Sartre's Unpublished *1964 Rome Lecture Notes* », *Social Text*, hiver-printemps 1986, n^{os} 13-14, p. 195-215.

— ——, « "Socialist Morality" in Sartre's unpublished *1964 Rome Lecture*. A summary and a commentary », *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. 4, n° 2-3, 1992, p. 166-200.

— J. BUTLER, « Desire and Recognition in Sartre's *Saint Genet* and *The Family Idiot*, Vol. 1 », *International Philosophical Quarterly*, n° 26, décembre 1986, p. 359-374.

— V. DE COOREBYTER, , « *L'espoir maintenant*, ou le mythe d'une rupture », *Les Temps Modernes,* 2004, n° 627, p. 205-227.

— ——, « Prière pour le bon usage du *Saint Genet* : Sartre, biographe de l'aliénation », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, avril-juin 2005, p. 106-139.

— ——, « *Bariona*, ou la Nativité d'un athée », *Revue internationale de philosophie*, 2005, n° 231, p. 15-49.

— ——, « Le manuscrit "Liberté-Egalité" », « Sartre inédit », *Études Sartriennes*, n° 12, 2008, p. 155-163.

— G. DASSONNEVILLE, « Une contribution sartrienne au roman de la psychologie. Le diplôme sur l'image (1927) », *Études Sartriennes*, n° 22, 2018, p. 14-41.

— J. ENGLEBERT, « L'acte incendiaire, son sujet et sa signification : propositions à partir du *Saint Genet* de Jean-Paul Sartre », *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, n° 173, février 2015, p. 186-192.

— G. FARINA, « Quelques réflexions sur l'*Esquisse d'une théorie des émotions* à propos de l'affectivité de la pensée », *Études Sartriennes*, n° 17-18, p. 10-11.

— M. FIELDS, « De *La Critique de la raison dialectique* aux *Séquestrés d'Altona* », *PMLA*, Cambridge University Press, décembre 1963, n° 5, volume 78, p. 622-630.

— L. KNAPP : « Das Bild und das Imaginäre. Sartre Schriften *L'Imagination* (1936), *L'Imaginaire* (1940) und *Un théâtre de situations* (1973) », dans M. Lommel (éd.), *Sartre und die Medien*, Bielefeld, 2008, p. 157-172.

— L. LEVY, « Rethinking the Relationship between Memory and Imagination in Sartre's *The Imaginary* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, mai 2012, vol. 43, n° 2, p. 143-160.

— C. P. PEREZ, « L' "imaginaire" : naissance, diffusion et métamorphoses d'un concept critique », *Littérature*, 2014, vol. 173, n° 1, p. 102-116.

— P. ROYLE, « La culpabilité dans *L'Être et le Néant* », *L'Homme et le Néant chez Jean-Paul Sartre*, *op.cit*., p. 45-58.

— J. SIMONT, « Genèse de *Réflexions sur la question juive* de Sartre », *Revue des sciences humaines*, n°308, 2012, p. 133-146.

— F. THUMEREL, « Le statut de la phénoménologie dans la *Critique de la raison dialectique* », *Lectures de Sartre*, *op.cit*, p. 131-146.

— C. VASEY, « The Day After *Existentialism is a Humanism* and *The Last Chance* », *Sartre Studies International*, 2010, p. 60-68.

— P. VERSTRAETEN, « Sens de l'abandon de la morale de 1947 par Sartre », *Justifications de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, p. 459-468.

— ——, « The Negative Theology in Sartre's *Flaubert* », *Yale French Studies*, n° 68, 1985, p. 15-30.

— —— « La problématique de la communauté humaine dans *Huis clos* et *Les Séquestrés* », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 231, 2005, p. 121-146.

— G. WORMSER, « Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale* », *Cités,* n° 22, 2005, p. 73-88.

— J. WYATT, « The Impossible Project of Love in Sartre's *Being and Nothingness*, *Dirty Hands* and *The Room* », *SII*, vol. 12, n° 2, 2006, p. 1-16.

β. Études littéraires

β. 1. A) Essais : romans, nouvelles

— Y. ANSEL, La Nausée *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Bordas, « Lectoguide2 », 1982.

— J.-F. BIANCO, *La Nausée*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1997.

— J. DEGUY, La Nausée *de Jean-Paul Sartre (essai et dossier),* Paris, Gallimard, « Folio », 1993.

— I. GRELL, Les Chemins de la liberté *de Sartre, genèse et écriture (1938-1952)*, préfacé par M. CONTAT, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, NY, Oxford et Wien, Peter Lang, 2005.

— G. IDT, Le Mur *de Jean-Paul Sartre*. *Techniques et contextes d'une provocation*, Larousse, 1972.

— I. JOUBERT, *Aliénation et Liberté dans* Les Chemins de la Liberté *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Didier, 1973.

— G. RAILLARD, La Nausée *de J.-P. Sartre*, Paris, Hachette, « Poche critique », 1972.

— A. WALD LASOWSKI, "L'Enfance d'un chef" de Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, « L'œuvre en perspective », 2007.

β. 1. B) Articles : romans, nouvelles, sur la littérature

— Ch. BACHET, « "Un monde pris à la gorge" : la problématique du récit dans *La Nausée* », *Roman 20-50*, n° 5, 1988, repris dans le dossier critique sur *La Nausée* (études réunies par J. Deguy, Paris, Gallimard, « Folio », 1993).

— J. BELLEMIN-NOËL, « Le diamant noir : échographie d'Érostrate », *Littérature,* n° 64, 1986, p. 71-89.

— ——, « Derrière *La Chambre*, la fabrique d'un délire », *Les Temps Modernes*, nos 531-533, 1990, p. 665-683.

— ——, « Sartre, *Le Mur*. *La Chambre* ou une cellule ?, *Interlignes*. *3*. *Lectures textanalytiques*, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 123-147.

— J. BESSIÈRE, « *La Nausée,* d'une écriture mineure (II) », *Roman 20/50*, n° 5, juin 1988, p. 55-61.

— M. BLANCHOT, « Les romans de Sartre », *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 188-203.

— P. BRUNEL, « Jean-Paul Sartre : de *La Nausée* à *L'Âge de raison*. Grouillements et glissements [1938-1945] », *Glissements du roman français*, Klincksieck, 2001, p. 154-155.

— M. CONTAT, « Le roman existentiel », *M.L.*, n°282, 1990, p.38-41.

— ——, « Sartre, romancier cinéaste », *Sartre*, catalogue d'exposition (BNF), *op.cit.*, p. 52-59.

— ——, « *L'Ange du morbide* ou le mystère de la femme qui crache », repris dans M. CONTAT, *Pour Sartre*, PUF, « Perspectives critiques », 2008, p. 27-40.

— ——, « Les représentations de l'écrivain dans les écrits de jeunesse : une forme gaie de la haine de soi », *Pour Sartre*, *op.cit.*, p. 41-54.

— J.-L. CORNILLE, « La chambre obscure », *Les Temps Modernes*, nos 658-659, p. 105-119.

— ——, « Le complexe d'Érostrate. L'anticipation du *Baudelaire* dans *Le Mur* », *Études Sartriennes*, n° 13, 2009, p. 189-212.

— H. DAVIES, « *La Nausée* as narrative of compensations », *Australian Journal of French Studies*, sept.-déc. 1978, p. 279-288.

— C. DAVIS, « Ethics, Fiction and the Death of the Other : Sartre's *Le Mur* », *Sartre Studies International*, vol. 4, n° 1, 1998, p. 1-16.

— J. DEGUY, « L'image de l'intellectuel dans les *Écrits de jeunesse* de Sartre », *Sartre. Une écriture critique*, *op.cit.*, p. 195-208.

— ——, « *La Nausée* ou le désastre de Lanson », *Roman 20/50*, n° 5, 1988, p. 25-36.

— F. DAMIEN, « Montage, simultanéité et continuité dans *Le Sursis* », *Cinémas*, vol. 8, n° 3, p. 75-103. Nous avons consulté l'article à cette adresse : https://www.erudit.org/fr/revues/cine/1998-v8-n3-cine1877/024759ar/.

— B. DENIS, « Roquentin et l'Autodidacte. Entre médiocrité et engagement », *Études Sartriennes*, n° 8, p. 37-48.

— K. DOUGLAS, « Sartre and the Self-Inflected Wound », *Yale French Studies,* n° 9, 1952, p. 123-131.

— J. DUBOIS, « *La Nausée* : roman de l'individu, roman du social », *Les Temps Modernes*, 2005, n° 632 à 634, p. 193-207.

— I. GRELL, « Jean-Paul Sartre et Daniel Sereno : *agnosco fratrem* », *Sartre Studies International*, vol. 7, Berghahn Journals, UK, North America, 2001-2002, p. 58-75.

— D. HOLLIER, « La Nausée, en attendant », *La naissance du "phénomène Sartre"*, *op.cit.*, p. 86-100

— G. IDT, « *Les Chemins de la liberté* : les toboggans du romanesque », *Obliques,* nos 18-19, 1979, p. 75-94.

— ——, « Les modèles d'écritures dans les *Chemins de la liberté* », *Études Sartriennes*, n° I, 1984, p. 75-92.

— E. JONGENEELS, « "La Chambre" : un flirt avec la folie », *Revue électronique de littérature française*, 2007, vol. 1, n° 1, p. 50-63. En ligne ici : https://revue-relief.org/article/view/URN%3ANBN%3ANL%3AUI%3A10-1-112981. Consulté le 3 juillet 2017.

— T. KEEFE, « The Ending of Sartre's *La Nausée* », *Forum for Modern Language Studies*, 12, 1976, p. 217-235.

— J.-F. LOUETTE, « *La Nausée*, roman du silence », *Littérature*, n° 75, octobre 1989, p. 3-20 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 113-138).

— ——, « Désillusions biographiques dans *La Nausée* », *Le Désir biographique* (sous la dir. de Ph. Lejeune), Paris, Publidix, novembre 1989, p. 137-158, repris dans *Silences de Sartre*, p. 87-111).

— ——, « Naturalisme et mise en abyme dans *La Nausée* », *Recherches & Travaux*, n° 43, p. 261-288 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 139-163).

— ——, « La dialectique dans "L'Enfance d'un chef" », *Études Sartriennes*, n° 4, 1990, p. 125-151(repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit.*, p. 165-200).

— ——, « Sartre : la dialectique dans la biographie », *Les Temps Modernes*, nos 531-533 , octobre-décembre 1990, p. 721-759 (repris dans *Silences de Sartre*, p. 201-237).

— ——, « “La chambre” de Sartre, ou la folie de Voltaire », *Poétique*, n° 153, février 2008, p. 41-61 (repris dans *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 9-38).

— —— , « Sartre et la nouvelle », *Sartre*, catalogue d’exposition (BNF), *op.cit*., p. 48-50 (repris dans *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 87-94).

— ——, « “L’enfance d'un chef” : la fleur et le coin d’acier », *Revue d’histoire littéraire de la France*, 2, 2009, vol. 109, p. 365-384 (repris dans *Traces de Sartre*, *op.cit*., p. 63-86).

— ——, « Sartre au pied du mur, puis de l’autre côté », *Magazine littéraire*. *Ce que la littérature sait de la mort*, novembre 2012, p. 68-69.

— ——, « Sartre et la mort : “Le Mur” et après », *Études françaises*, vol. 49, n° 2, 2013, p. 17-34.

— ——, « À propos d’ “Intimité” (*Le Mur*) », *Europe*, n° 1014, p. oct. 2013, p. 299-315.

— ——, « “Érostrate” ou comment infecter le langage des Justes », *Sartre et Beauvoir, roman et philosophie*, Genève, Éd. la Baconnière, 2019, p. 63-95

— ——, « *Le Sursis*, petite critique de la raison journalistique », *ibid*., 121-143.

— ——, « *Le Sursis,* cas limite du roman historique ? », *ibid*., p. 97-120.

— ——, « *Le Mur,* dossier de réception », *Études Sartriennes,* n° 24, 2020, p. 131-185.

— ——, « *Le Sursis* ou la dernière heure », *Recherches & Travaux*, n° 98, 2021, consulté le 28 septembre 2021, article en ligne :http://journals.openedition.org/recherchestravaux/3360.

— J.-P. MOREL, « “Carrefour multiple” : roman et montage dans *Le Sursis* » dans J.-F. LOUETTE (dir.), *Sartre écrivain, op.cit*., p. 101-123.

— F. NOUDELMANN, « Histoire et idéologie dans les *Chemins de la liberté* », *Études Sartriennes*, n° I, 1984, p. 93-110.

— M. OLMETA, « L’écriture de la guerre dans *La Mort dans l’âme* », *Littératures 22,* 1990, p. 179-190.

— G. PRINCE, « Le comique dans l’œuvre romanesque de Sartre », *MLA*, Vol. 87, n° 2, mars 1972.

— ——, « Introduction à l’étude du narrataire », *Poétique,* 14, 1973, p.178-196.

— ——, « Ouvertures dans *La Nausée* », *Études Sartriennes*, n° II et III, *Cahiers de sémiologie textuelle*, n° 5 et 6, Paris, Presses de Paris X, 1986, p. 55-65.

— G. PURNELLE, « ”Excusez-moi, monsieur”. Les alexandrins dans La Nausée », *Poétique*, 2005, n° 144, p. 457-479.

— V. RAOUL, « The Diary Novel : Model and Meaning in *La Nausée* », *The French Review*, vol. 56, n° 5, April 1983, p. 703-710.

— W. REDFERN, « Erostrate : Sartre’s Crazy Mixed-Up Hero », *Sartre Studies International,* vol. 2, n° 1, 1996, p. 77-89.

— ——, « "L'enfance d'un chef" et l'indéfinie approximation », *Études Sartriennes*, 1998, n° 7, p. 173-192.

— A. SÉAILLES, « *La Nausée* ou les névroses de Jean-Paul Sartre », *Le Magazine Littéraire*, numéro spécial sur les écrivains et la mélancolie, octobre-novembre 2005.

— S. SERVOISE, « La figure du militant dans *Les Chemins de la liberté* : l'aporie du roman engagé sartrien », J. GUÉRIN, *Fiction et engagement politique. La représentation du militant et du parti dans le roman et le théâtre du 20e siècle*, Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle, 2008, p. 89-99.

— L. R. SCHEHR, « Sartre's body parts : "Intimité" as existential angst », *Journal of Romance Studies*, vol. 6, nos 1-2, 2006, p. 185-196.

— S. TERONI, « Le parcours de l'aventure dans *La Nausée* », *Études Sartriennes*, n° 1, 1984, p. 57-73.

— ——, « Sartre et les séductions de la mélancolie », *Lectures de Sartre*, *op.cit.*, p. 39-48.

— F. THUMEREL, « Relire La Nausée », *L'École des Lettres*, n° 8, 9, 10, février-mars 1991, p. 2-31.

— ——,« L'Œuvre-au-miroir ou le jeu de la parole et de l'écriture dans *La Nausée* », *Études Sartriennes*, n° V, Paris X, 1993, p. 51-68.

— D. VIART, « Le roman de l'écriture. Pour une problématique des signes dans *La Nausée* », repris dans le dossier critique sur le texte (assemblé par J. Deguy, *op.cit.*).

— H. VIDAR HOLM, « Sartre romancier devant son premier grand public. [Sur la réception du *Mur* et de *La Nausée*], Roman 20-50, n° 33, 2002, p. 143-151.

— A. WALD LASOWSKI, « Politique et esthétique dans "L'enfance d'un chef" de Sartre », *Revue électronique de littérature française*, vol. 1, n° 1, 2007, p. 28-49. En ligne ici : https://revue-relief.org/article/view/URN%3ANBN%3ANL%3AUI%3A10-1-112980. Article consulté le 3 juillet 2017.

— P. WEIGEL, « The Aesthetics of Salvation in Sartre's *Nausea* », *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. LXXXV, « The Enigma of Good and Evil ; The Moral Sentiment in Literature », édité par A.-T. TYMIENIECKA, Dordrecht, Springer, 2005, p. 473-489.

— G. WOODLE, « *Erostrate*: Sartre's Paranoïd », *Jean-Paul Sartre*, sous la dir. d'H. BLOOM, Philadelphia, Chelsea House Publishers, « Modern Critical Views », 2001, p. 41-54.

β. 2. A) Essais : autobiographie, biographies

— A. J. ARNOLD et J.-P. PIRIOU, *Genèse et critique d'une autobiographie :* Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Minard, « Archives de Lettres Modernes », 1973.

— Cl. BURGELIN, Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, « Foliothèque », 1994.

— J. DEGUY, Les Mots, *Sartre : résumé, personnages, thèmes*, Paris, Hatier, « Profil », 1996.

— G. IDT, Les Mots. *Une autocritique « en bel écrit »*, Paris, Belin Sup, « Lettres », 2001.

— Ch. MIETHING, *Saint-Sartre oder der autobiographische Gott*, Heidelberg, C. Winter, 1983.

— E. MOROT-SIR, Les Mots *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Hachette, « Lire aujourd'hui », 1975.

— J. VILLANI, *Leçon littéraire sur* Les Mots *de Sartre*, Paris, PUF, « Major », 1996.

β. 2. B) Articles : autobiographie, biographies, correspondances et entretiens

— Cl. ABASTADO, « Portrait d'un nihiliste. Sartre, lecteur de Mallarmé », *Obliques*, n°s 18-19, 1979, p. 195-197.

— Y. ANSEL, « Autoportraits de Sartre en écrivain fou », *La Folie*, sous la dir. de C. BROCHARD et d'E. PINON, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 147-160.

— G. BATAILLE, « Baudelaire » et « Genet », *La Littérature et le Mal,* Paris, Gallimard, 1957, p. 27-47 et p. 125-154.

— M. BENSIMON, « D'un mythe à l'autre : essai sur *Les Mots d*e Sartre », *Revue des Sciences humaines*, juillet-septembre 1965, p. 415-430.

— V. BROMBERT, « Sartre ou la biographie impossible », *CAEIF*, 1967, n° 19, p. 155-179.

— ——, « Sartre and the Drama of Ensnarement », *Ideas of the Drama*, Columbia University Press, 1964, p. 155-174.

— J. BOURGAULT, « Réinventer l'art d'écrire », J. ANSELMINI et J. AUCAGNE (dir.), L'Idiot de la famille *de Jean-Paul Sartre*, *Recherches & travaux*, n° 71, 2007, p. 107-123.

— ——, « Névrose et fiction herméneutique. Quelques remarques sur la méthode de *L'Idiot de la famille* »,*Les Temps Modernes*, n° 667, 2012, p. 60-79.

— ——, « "Un rêve de pierre". À propos du "Fragment d'un journal romain" », *Études Sartriennes*, n°23, 2019, p. 169-187.

— ——, « On n'est pas impunément le fils de la belle Mme Le Poittevin », *Les Temps Modernes*, n° 634-635, p. 94-127.

— A. BUISINE, « Les mots et les morts », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 18-19.

— ——, « Poulou en gloire », *Textuel*, n° 34, 1998, p. 153-164.

— ——, « Ici Sartre (dans les *Lettres au Castor et à quelques autres*) », *Revue des sciences humaines*, n° 195, « Lettres d'écrivains », 1984, Lille, p. 183 à 203.

— ——, « Une étrange machine textuelle », *Les Temps Modernes*, nos 531-533, « Témoins de Sartre », octobre-décembre 1990, p. 686-702.

— Cl. BURGELIN, « Jean sans terre, ou les mots pour ne pas le dire », J. GUILLAUMIN (éd.), *Corps et Création. Entre lettres et psychanalyse*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1980, p. 39-52.

— D. CAUTE, « The Refusal To Be God: Sartre on Flaubert », *Collisions. Essays and Reviews*, Londres, Quartet Books, 1974, p. 173-187.

— A. CHABOT, « Cruel Atheism », *Sartre Studies International*, vol. 22, n° 1, 2016, p. 58-68.

— ——, « Cette guerre civile en Sartre, une lecture des *Carnets de la drôle de guerre* », *Études Sartriennes*, n° 19, 2015, p. 167-183.

— ——, « Le paradis perdu, un mystère sartrien », *Études Sartriennes*, n° 23, 2019, p. 209-225.

— G. COHEN, « De Roquentin à Flaubert », *Revue de Métaphysique et de Morale,* 81e année, n° 1, janvier-mars 1976, p. 112-141.

— M. CONTAT, « Enquête en cours sur un livre inexistant. Genèse d'un inédit de Sartre : *La Reine Albemarle ou le dernier touriste* », A. GRÉSILLON et M. WERNER (éd.), *Leçon d'écriture. Ce que disent les manuscrits*, Paris, Minard, 1985, p. 217-240.

— ——, « Introduction. Une autobiographie politique », *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots *?*, *op.cit*., p. 1-41.

— —— et J. DEGUY, « *Les Carnets de la drôle de guerre* de Jean-Paul Sartre : effets d'écriture, effets de lecture », *Littérature*, n° 80, 1990, p.17-41. On trouve l'article en ligne à l'adresse suivante : http://www.persee.fr/doc/litt_00474800_1990_num_80_4_2547, consulté à partir de juin 2016.

— C. DAIGLE, « The Impact of World War II on Jean-Paul Sartre's writing », J. A. LAVERY, L. GROARKE and W. SWEET (éd.), *Ideas under Fire. Historical Studies of Philosophy and Science in Adversity*, Madison, WI: Fairleigh Dickinson University Press, 2013.

— H. DAVIES, « *Les Mots* as a *Essai sur le don*. Contribution to an Origin Myth », *Yale French Studies,* n° 68, 1985, p. 57-72.

— ——, « L' *Idiot* des *Temps Modernes* », *Études Sartriennes,* n° 4, « Cahiers de Sémiotique Textuelle » (n° 18), 1990, p. 209- 220.

— S. DOUBROVSKY, « Sartre : autobiographie/autofiction », *Revue des Sciences humaines*, no 224, oct.-déc. 1991, p. 17-26.

— ——, « Sartre : retouches à un autoportrait : une autobiographie visqueuse », *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 99-134.

— J.P. EAKIN, « Sartre, the Boy who wanted do be a Book », *Fictions in Autobiography studies in the Art of the Self-Invention*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 126-180.

— G. ERNST, « Sartre et l'Alsace en 1939-1940. L'identité à l'épreuve de l'évacuation », *Études Sartriennes*, n°21, 2017, p. 177-222.

— B. FAUCONNIER, « Sartre, au comble de l'absurde », *Le Magazine Littéraire*, « Écrire la guerre », 2013, p. 141-146.

— A. FLAJOLIET, « Sartre : "La folie dans les livres" », introduction à *L'Écriture et la lecture : des phénomènes miroir? L'exemple de Sartre*, sous la dir. de N. DEPRAZ et N. PARANT, *Cahiers de l'ERIAC*, n° 2, 2011, p. 12-14.

— M. GALEY, « La genèse de Sartre », *L'Express*, 8-14 avril 1983 (sur les *Carnets de la drôle de guerre*, suivi d'un entretien de J. JOSSIN avec A. ELKAÏM-SARTRE).

— J. GILLESPIE, « *Les Mots* : Sartre and the Language of Belief », *Sartre Studies International*, XI, nos 1-2, 2005, p. 234-248.

— R. GOLDTHORPE, « *Les Mots* : "Soi-même comme un autre », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 50, 1998, p. 231-245.

— H. GORDON, R. GORDON, « Sartre on Genet's Consecration of Evil », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1993, p. 185-200.

— G. IDT, « L'Autoparodie dans *Les Mots* de Sartre », *Cahiers du XXe siècle*, n° 6, Klincksieck, 1976, p. 53-86.

— ——, « Les vies illustres de Sartre », *Magazine littéraire*, n° 192, février 1983, p. 26-27.

— ——, « Portraits de Sartre lisant », *Lectures de Sartre, op.cit.*, p. 295-313.

— ——, « Préhistoire de Sartre biographe d'après *Les Carnets de la drôle de guerre* », *Literarische Diskurse des Existentialismus*, H. Harth et V. Roloff (éd.), Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1986, p. 57-73.

— ——, « L'engagement dans "Journal de guerre I" de Jean-Paul Sartre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXX, n° 3, juillet-septembre 1996, p. 383-403.

— ——, « L'épilogue des *Mots* », *Analyses et réflexions sur Sartre* Les Mots. *L'écriture de soi*, Paris, Ellipses, 1996, p. 46-49.

— ——, « La reconstruction sartrienne de la vie de Flaubert », dans *Recherches & Travaux*, n° 71, 2007, p. 49-64.

— T. KÖNIG, « *Zu Sartres* Carnets de la drôle de guerre », *Concordia*, n° 17, p. 15-21.

— J. LECARME, « Sartre et son double », *NRF*, n° 232, 1972, p. 84-88.

— ——, « Sartre palimpseste », *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots *? Genèse d'une autobiographie*, M. CONTAT (éd.), PUF, 1996, p. 183-248.

— ——, « *Les Mots* de Sartre : un cas-limite de l'autobiographie? » ; *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 75e année, n° 6, novembre-décembre, 1975, p. 1047-1066.

— É. LECARME-TABONE, « Recension de *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » par Jean-Paul Sartre, Jean-François Louette, Gilles Philippe, Juliette Simont », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 2011, n° 111, p. 247-250.

— Ph. LEJEUNE, « Ça c'est fait comme ça », *Poétique*, 1978, n° 35, p. 269-304.

— ——, « Les souvenirs de lectures d'enfance de Sartre », communication lors du colloque « Lectures de Sartre » (Lyon II, 1985), reprise dans *Lectures de Sartre*, *op.cit*., p. 51-88.

— ——, « L'ordre d'une vie », *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots ?*, op.cit*., p. 49-119.

— ——, « Les enfances de Sartre », *Moi aussi*, Paris, Éditions du Seuil, « Poétique », 1986, p . 117-163.

— J.-F. LOUETTE, « Sartre : la dialectique dans la biographie », *Les Temps Modernes*, nos 531-533, « Témoins de Sartre », octobre-décembre 1990, p. 721-739.

— ——, « *Les Mots* : le style de Sartre selon l'épisode des Fées », *Recherches & Travaux*, n° 45, 1994, p. 213-235.

— ——, « Sur l'engagement sartrien : *Les Mots* », *Les Temps Modernes*, n° 587 (cinquantième anniversaire de la revue), 1996, p. 70-99 (repris *Sartre* contra *Nietzsche*, *op.cit*., p. 149-185).

— ——, « *Les Mots*, autobiographie réflexive », *Analyses et réflexions sur* Les Mots, Paris, Ellipses, 1996, p. 24-29 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 293-302).

— ——, « Les Mots : écrire l'universel singulier », *Pourquoi et comment Sartre a écrit* Les Mots ?, *op.cit*., p. 373-416 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 239-292).

— ——, « Éclats autobiographiques dans *L'Être et le Néant* », *Les Temps Modernes*, n° 641, novembre-décembre 2006, p. 168-196.

— ——, « Revanches de la bêtise dans *L'Idiot de la famille* », *Recherches & travaux*, n°71, 2007, p. 29-48.

— T. M. LUSSONE, « Le vice, l'épée, la plume. Sartre critique de Sartre », *Revue italienne d'études françaises*, n° 8, 2018, en ligne à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/rief/2041. Consulté le 18 mars 2019.

— M. MACÉ, « Sartre considéré comme terminus », *Les Temps Modernes*, nos 632-633-634, 2005, p. 160-180.

— M.-G. MURAT, « Jean-Paul Sartre, un enfant séquestré », *Les Temps Modernes*, n° 498, janvier 1988, p. 128-149.

— E. NEPPI, « La figure maternelle dans *Les Mots* de Jean-Paul Sartre », *Études art et littérature*, tome 15, automne 1988, p. 78-93.

— G. PHILIPPE, « Énoncer *Les Mots*, mise en scène énonciative et écriture de soi », *Analyses et réflexions sur Sartre*, Les Mots, *op.cit*., p. 117-125.

— ——, « *L'Idiot de la famille* : repères chronologiques », *Recherches & travaux,* n° 71, 2007, p. 177-180.

— ——, « Les protocoles rédactionnels de la *Reine Albemarle* (1951-1952)», *Études Sartriennes,* n° 23, 2019, p. 151-168.

— Ph. RIMANN, « Le néant, sa vie, son œuvre (Sartre et Flaubert) », *Fabula-LhT*, n° 4, « L'Écrivain préféré », mars 2008, http://www.fabula.org/lht/4/rimann.html/. Consulté le 20 mars 2019.

— J. F. WHITMIRE, « The Double Writing of *Les Mots* : Sartre's Words as Performative Philosophy », *Sartre Studies International,* vol. 12, n° 2, 2006, p. 61-82.

β. 3. A) Essais : pièces et scénarios de Sartre

— F. BAGOT et M. KAIL, *Jean-Paul Sartre* : *Les Mains sales*, Paris, PUF, « Études littéraires », 1992.

— M. BUFFAT, Les Mains sales *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, « Foliothèque », 1991.

— M. CONTAT, *Explication des* Séquestrés, Paris, Minard, Lettres Modernes, 1968.

— I. GALSTER, *Sartre devant la presse d'Occupation. Le dossier critique des « Mouches » et de « Huis clos »*, Rennes, PU Rennes, « Interférences », 2005.

— Cl. LAUNAY, *Sartre* : *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Hatier, 1970.

— Ch. LECOMTE, *Avez-vous lu* Bariona *de Jean-Paul Sartre?*, Genève, Sauvagine, 1996.

— W. D. REDFERN, *Sartre*, Huis clos *and* Les Séquestrés d'Altona, Londres, Grant & Cutler, 1995.

β. 3. B) Articles : théâtre de Sartre

— P. AYOUN, « L'inspiration boulevardière dans le théâtre de Sartre », *Les Temps Modernes*, n°s 531-533, « Témoins de Sartre », octobre-décembre 1990, p. 821-843.

— A. BADIOU, « Notes sur *Les Séquestrés d'Altona* », *Revue internationale de philosophie*, « Le théâtre de Jean-Paul Sartre », n° 231, janvier 2005, p. 51-60.

— J. BOURGAULT, « Remarques sur les sources et la genèse du Scénario Le Bon », *Études Sartriennes*, n° 11, 2006, p. 45-80.

— H. DAVIES, « L'idéologie théâtrale du *Diable et le Bon Dieu* », *Études Sartriennes*, n° 1, 1984, p. 21-29.

— J. DEGUY, « *Les Troyennes*, ou le dernier plagiat de Poulou », *Sartre. Une écriture critique*, *op.cit.*, p. 179-191.

— B. DENIS, « Genre, public, liberté. Réflexions sur le premier théâtre sartrien (1943-1948) », *Revue internationale de philosophie*, vol. LIX, n° 231 (2005), p. 147-169.

— B. DORT, « Frantz notre prochain? » (1959), *Théâtre public. Essais de critique*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 129-135.

— M.-N. GARY-PRIEUR, « L'adjectif démonstratif et *La Nausée* », RITM, n° 18, *Études Sartriennes*, n° VII, Paris X, Publidix, 1998, p. 119-135.

— R. GOLDTHORPE, « *Les Séquestrés d'Altona* : Imagination and Illusion », article remanié dans *Sartre : Literature and Theory*, *op.cit.*, p. 134-158.

— P. HAFFTER, « Structures de l'espace dans *Morts sans sépulture* de Jean-Paul Sartre », *Travaux de littérature*, n° 2, 1989, p. 291-304.

— Y. HAMEL, « Scènes de la vie (anti)américaine. Autour de *La putain respectueuse* de Jean-Paul Sartre », *Études littéraires*, volume 39, n° 2, hiver 2008, p. 99-112.

— D. HOLLIER, « Actes sans paroles », *Les Temps Modernes*, n°s 531-533, octobre-décembre 1990, p. 803-82

— R. GOLDTHORPE, « *Les Séquestrés d'Altona* : Imagination and Illusion » (1974), *Sartre : Literature and Theory*, Cambridge University Press, 1984.

— Ph. KNEE, « La psychanalyse sans l'inconscient? Remarques autour du *Scénario Freud* de Sartre », *Laval théologique et philosophique,* vol. 41, n° 2, juin 1985, p. 225-238.

— J. LACROIX, « Le Séquestré d'Altona condamné à un deuxième suicide », Paris-Presse du 29 avril 1966.

— ——, « *Les Séquestrés d'Altona* et le tragique moderne », *Cahier Rives Méditerranéennes*, cahier n° 1.

— M. LEIRIS, « Oreste et la cité », *Les Lettres Françaises* (clandestines), n° 12, décembre 1943, p. 1-3, repris avec modifications dans M. LEIRIS, *Brisées*, Paris, Mercure de France, 1966, p. 74-78 (le texte original a paru dans J. LECARME (éd.), *Les Critiques de notre temps et Sartre*, *op.cit*., p. 73-77.

— R. LORRIS, « *Les Séquestrés d'Altona* : terme de la quête orestienne », *The French Review*, vol. 44, n° 1, oct. 1970, p. 4-14.

— J.-F. LOUETTE, « L'expression de la folie dans *Les Séquestrés d'Altona* », *Les Temps Modernes*, n°s 565-566, août-septembre 1993, p. 77-132 (repris dans *Silences de Sartre*, *op.cit*., p. 303-353).

— ——, « *Huis clos* et ses cibles (Claudel, Vichy) », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises,* 1998, n° 50, p. 311-330.

— ——, «*Les Séquestrés d'Altona* et l'Allemagne », *Recherches & Travaux*, 1999, n° 56, p. 163-182.

— —— , « Du *Scénario Freud* aux *Séquestrés d'Altona* », *Écrits posthumes de Sartre*, II, *op.cit*., p. 163-185.

— ——, « Sartre : un théâtre d'idées sans idées de théâtre ? », *Les Temps Modernes*, « Notre Sartre », n° 632-633-634, 2005, p. 208-255.

— S. MASSCHELIER, « Scénario Sartre », *Savoirs et clinique*, n° 18, 2015, p. 103-111.

— L. R. MUIR, « Bariona and "Le Bon Dieu" », *Making Connections. Essais in French Culture and Society in Honor of Ph. Thody*, Bern, Peter Lang, 1999, p. 173-182.

— F. Noudelmann, Huis clos *et* Les Mouches *de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, « Foliothèque », 1993.

— J. N. PALMER, « *Les Séquestrés d'Altona* : Sartre's Black Tragedy », *French Studies*, Volume XXIV, Issue 2, avril 1970, p. 150–162.

— P. RICŒUR, « *Le Diable et le Bon Dieu* » (1951), *Lectures 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

— J.-J. ROUBINE, « Sartre, entre la scène et les mots », *Revue d'esthétique*, nouvelle série, n° 2, « Sartre/Barthes », 1981, p. 59-70.

— P. ROYLE, *Sartre, l'Enfer et la liberté. Étude de* Huis clos et des *Mouches*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1973.

— J. K. SIMON, « Madness in Sartre : Sequestration and The Room », Yale French Studies, n° 30, 1963, p. 64-67.

— Th. STENSTRÖM, « Jean-Paul Sartre's First Play », *Orbis Litterarum*, n° 22, 1967, p. 173-190.

— N. STEVENS, « Résistance culturelle et "Révolution nationale" pétainiste : *Les Mouches* de Jean-Paul Sartre comme dénonciation d'une religion aliénante sous la France de Vichy » (pour *Historia Actual Online*, 2008, p. 81-86).

— A. SWERLING, « Sartre's *Huis clos* », *Strindberg's Impact in France*, Cambridge, Trinity Lane Press, 1971, p. 92-100.

— A. VAN DEN HOVEN, « Historiality, Historization and Historicity in *The Condemned of Altona* », Sartre Studies International, vol. III, n° 2, 1997, p. 29-51.

IV. Sur le salut et ses notions

IV. 1. Salut, sotériologie

— A. BRATU, « Du feu purificateur au Purgatoire. Émergence d'une nouvelle image », *Terrain* [en ligne], 19, octobre 1992, consulté le 01 mai 2018, à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/terrain/3048.

— J.-M. CHAUMONT, *Survivre à tout prix? Essai sur l'honneur, la résistance et le salut de nos âmes*, Paris, Éd. de la Découverte, 2017.

— L.-M. CHAUVET, *Le Corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, « Theologia », 2010.

— M. CLAVIER, *Les Sacrements*, Strasbourg, Éd. du Signe, 2005.

— W. FOERSTER et G. FOHRER, *Salut*, Genève et Paris, Labor et Fides, « Dictionnaire Biblique Gehrard Kittel », 1973.

— M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France, 1977-1978,* éd. par M. SENELLART, sous la dir. de F. EWALD et A. FONTANA, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 2004 (les leçons du 8 février au 1er mars 1978).

— ——, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Gallimard, « Le Seuil/Hautes Études », 2012.

— D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et Exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1100-1150*, Paris, Aubier, 1998.

— R.W. JENSON, *Esquisse d'une théologie. Ces ossements peuvent-ils revivre?*, traduction française par J. E. JACKSON, édité et introduit par A. EITEL, Genève, Labor et Fides, 2020.

— J.-C. LARCHET, *La Vie sacramentelle*, Paris, Éd. du Cerf, 2014.

— D. MOREAU, *Les Voies du salut. Un essai philosophique*, Montrouge, Bayard, 2010.

— ——, *Mort, où est ta victoire*? *« Les voies du salut »*, II, Montrouge, Bayard, 2017 (réédition de l'ouvrage cité *supra*).

— L. PELLETIER, « Libération et salut d'après Ernst Bloch (II) », *Laval théologique et philosophique*, n° 41, 1985, p. 417–431.

— G. RICHTER, *Afterness. Figures of Following in modern Thought and Aesthetics*, New-York, Columbia University Press, 2011.

— B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

— *Religions du salut*, *op.cit*.

— A. GESCHÉ, J. DEMARET, P. GIBERT, R. BRAGUE et P. GISEL, *Création et Salut,* Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires de Saint-Louis, 2019.

IV. 2. Christianisme : catholicisme, protestantisme

— « Chrétienté » dans C. GAUVARD, A. DE LIBERA et M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge,* Paris, Presse Universitaire de France, 2002, p. 287-288.

— Th. d'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, tome III, « La Providence », présentation et tr. V. AUBIN, C. MICHON et D. MOREAU, Paris, Flammarion, « GF », 1999.

— SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions,* traduction de J. TRABUCCO, Paris, éd. Flammarion, « GF », 1993.

— ——**,** *Traités sur l'Évangile de saint Jean*, Éditions Delacroix, 2005 (en deux volumes).

— A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997), Paris, PUF, 2015.

— K. BARTH, *Dogmatique,* vol I., t. II, Genève, Labor et Fides, 1954.

— ——, *L'Épître aux Romains*, tr. par P. JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1972, réédition 2014.

— Y.-M. BLANCHARD, « Le signe de Lazare (*Jean 11*) », dans *La Résurrection de Lazare*, sous la direction de J.-.M. VERCRUYSSE, revue *Graphè*, Artois Presses Université, 2017.

— É. BLONDEL, « La thématique protestante de l'antichristianisme de Nietzsche », *Le Portique*, 8 | 2001, consulté le 1er janvier 2019. URL : http://journals.openedition.org/leportique/167.

— J. BRABAZON, *Albert Schweitzer : a Biography* (2nde édition), Syracuse et N.-Y., Syracuse University Press, 2000.

— S. BRETON, *La Passion du Christ et les philosophies*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

— P. BROWN, *The Rise of Western Christendom,* Cambridge, Blackwell Publishers, 1996.

— R. BULTMANN, *Foi et Compréhension,* tome II, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

— Ph. BÜTTGEN, « L'attente universelle et les voix du prêche. Sur trois interprétations récentes de Saint Paul en philosophie », *Les Études philosophiques*, n° 60, 2002, p. 83-101.

— ——, « Un nouveau pastorat ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4,2007, p. 469-481.

— ——, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, sciences sociales,* 5, 2007, p. 1129-1154.

— ——, *Luther et la Philosophie : études d'histoire*, Paris, Vrin, « Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales », 2011.

— ——**,** « Type du prêtre, naissance des dieux », B. BINOCHE et A. SOROSINA (dir.), *Les Historicités de Nietzsche*, Paris, Éditions de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2016, p. 85 à 102.

— P. CABANEL**,** *Juifs et Protestants en France, les affinités électives. XVI-XXIe siècle*s, Paris, Fayard, 2004.

— ——, *Histoire des protestants en France. XVI-XXIe siècles*, Paris, Fayard, 2012.

— J.-D. CAUSSE, « Les relations entre croire et penser », *Introduction à la théologie systématique*, sous la dir. d'A. BIRMELÉ, de P. BÜHLER, de J.-D. CAUSSE et de L. KAENNEL, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 22-29.

— Ph. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le Christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011.

— P.-L. COUCHOUD, « L'énigme de Jésus », *Mercure de France*, t. 162, n° 593, 1923, p. 344-406.

— ——, « Le mystère de Jésus », *Mercures de France*, t. 170, n° 617, 1933, p. 335-358.

— O. CULLMANN, *La Prière dans le Nouveau Testament. Essai de réponse à des questions contemporaines*, traduction de l'allemand par M. ARNOLD, Paris, Éd. du Cerf, 1995.

— Th. DOMMANGE, *Instruments de résurrection. Études philosophiques de la* Passion selon saint Matthieu *de J.-S. Bach*, Paris, Vrin, « Essais d'art et de philosophie », 2010.

— M. FOUCAULT, « Sexuality and Solitude », *London Review of Books*, vol. III, n°9, 21 mai-5 juin 1981, p. 3-6.

— ——, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982,* Paris, Éditions du Seuil, 2001.

— ——, *L'Histoire de la sexualité*, tome IV, *Les Aveux de la chair*, édition établie par F. GROS, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 2018.

— L. GAGNEBIN, « La grâce selon Schweitzer [Pierre Lassus, *Albert Schweitzer*] » dans *Autre Temps,* n° 49, année 1996, p .105-106, en ligne à l'adresse https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1996_num_49_1_1859, consulté le 23 avril 2018.

— ——*, Albert Schweitzer. 1875-1965*, Paris, Desclée de Brouwer, « Temps et visages », 1999.

— A.-P. GAUTHIER, *Paul Ricœur et l'agir responsable. Les figures bibliques du prophète et du témoin*, Lyon, Éditions PROFAC, « Université Catholique de Lyon, Faculté de Théologie », collection « Éthique », 2001.

— E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929.

— H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et Apologétique*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986.

— ——, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1932), Paris, Vrin, 1999.

— L. JERPHAGNON, « Préface », SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

— S. KIERKEGAARD, *Exercice en christianisme*, présentation et traduction par V. DELECROIX, Paris, Le Félin, « Les marches du temps », 2006.

— L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle* (1964), tr. fr. par A. POSNER (1969), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1987.

— Th. KRÜGER, *L'Ancien Testament commenté. Job*, Montrouge, Genève, Bayard, Labor et Fides, 2018.

— H. LANG, *Martin Luther, ein religiöses Charakterbild*, Berlin, 1870.

— P. LASSUS, *Albert Schweitzer. 1875-1965*, Paris, Albin Michel, 1995.

— A. LEAHY, *J. S.Bach's Leipzig Chorale Preludes. Music, Text, Theology*, Lanham, Toroton et Plymouth, The Scarecrow Press, 2011.

— R.A. LEAVER, « *Jesus Christus unser Heiland* », *Luther Liturgical Music*, Grand Rapids, MI, 2007.

— W. LUCKE, *Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den Gotteszorn wandt*, Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, vol. 35, Weimar, 1923.

— M. LUTHER, *Tischreden* (*Propos de table*), traduit et préfacé par L. SAUZIN, Paris, Éditions Montaigne, 1932.

— ——, *De la liberté du chrétien* ; *Préfaces à la Bible : la naissance de l'allemand philosophique*, traduction, introduction, glossaire et dossier par Ph. BÜTTGEN, Paris, Éditions Points, 2017.

— J.-P. MANIGNE, *Lazare, dehors! Propos sur la résurrection de la chair*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

— J. MESNARD, *Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

— R. MINDER, *Rayonnement d'Albert Schweitzer,* Strasbourg, Alsatia, 1975.

— M. MONGE, « Clandestinité, dissimulation, détachement du monde Les anabaptistes en Europe occidentale, des XVI^e^ et XVII^e^ siècles », *Hypothèses*, 2007, p. 37-44. En ligne à l'adresse suivante : https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2007-1-page-35.htm. Consulté le 8 mars 2019.

— J.-C. MONOD, « La Réforme comme événement constitutif : modernité, subjectivité, actualité », *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, sous la dir. d' Y. CUSSET et de S. HABER Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 85-95.

— D. MOREAU, *Y a-t-il une philosophie chrétienne? Trois essais*, Paris, Points, « Points sagesses », 2019.

— E. MOROT-SIR, *La Raison et la Grâce selon Pascal*, préf. de J. MESNARD, Paris, PUF, 1996.

— H**.** PASQUA, *Blaise Pascal : penseur de la Grâce*, préf. de Ph. SELLIER, Paris, P. Tequi, 2000.

— PIE XII, encycliques : *Divino Afflante Spiritu* (1943) et le *Dei verbum* (1965).

— J.-M. ROUVIÈRE, *Le Silence de Lazare. Méditation sur une résurrection*, Paris, Desclée de Brouwer, « Voie spirituelle », 1996.

— M. SCHMAUS, *Traité de théologie dogmatique*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962.

— A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906.

— ——**,** *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Georg Olms Verlag, 1911.

— ——, *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis*, Tübingen, 1929.

— ——, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1929.

— ——, *La Mystique de saint Paul*, de M. GUÉRITOT, Paris, Albin Michel, 1962.

— ——, *La Civilisation et l'Éthique*, Colmar, Alsatia, 1976.

— ——, *Les Religions mondiales et le christianisme*, Paris, Van Dieren, 2000.

— ——, *Souvenirs de mon enfance*, Albin Michel, 2015.

— *Humanisme et mysticisme*, textes d'A. SCHWEITZER choisis par J.-P. SORG, Paris, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 1995.

— Ch. SCHWEITZER, *Un poète allemand au XVI^e siècle. Étude sur la vie et les œuvres de Hans Sachs*, Nancy, Berger-Levrault et cie, 1887.

— Ph. SECRETAN, *Le Pouvoir et le Salut : critique pascalienne du politique*, Paris, L'Harmattan, 2002.

— Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1995.

— B. SESBOÜÉ, *Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

— J. DE STRIDON, *Commentaire sur Matthieu 9, 9*, traduction par E. BONNARD, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1977.

— C. TAROT, « Repères pour une histoire de la naissance de la grâce », *M.A.U.S.S. Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, La Découverte, n°1, 1993.

— G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor & Fides, 1996.

— J.-M. VALENTIN (dir.), *Luther et la Réforme. Du commentaire de* L'Epître aux Romains *à la* Messe allemande, Paris, Desjonquères, 2001.

— F. VAN STEENBERGHEN, « La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire (suite) », *Revue philosophique de Louvain*, 1933, n° 37, p. 106-126.

— L. VOYÉ, « Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés », *Archives de sciences sociales des religions*, 1996, n° 95, p. 11-28.

IV. 3. Judaïsme

— R. ARON, *Essais sur la condition juive contemporaine*, édition par P. SIMON-NAHUM, Éditions Tallandier, « Texto », 2007.

— D. BANON, *Judaïsme et Modernité. Confrontation et interlocution,* Paris, Hermann, 2019.

— C. CAMILI, *Le Temps et la Loi*, Paris, PUF, « Philosophies », 2013.

— H. COHEN, *Religion de la raison,* Paris, PUF, 1994.

— M. DECOUT, *Écrire la judéité. Enquête sur un malentendu dans la littérature française*, Ceyzérieu, Champ Vallon, « Détours », 2015.

— V. DELECROIX, « Malédiction de la survie », *Survivre. Résister, se transformer, s'ouvrir*, sous la direction de D. COHEN-LEVINAS et de P. SIMON-NAHUM, Paris, Hermann, « Collège des intellectuels juifs », 2019, p. 97-115.

— J. DERRIDA, « Un témoignage donné…Jacques Derrida », *Questions au judaïsme. Entretiens avec Élisabeth Weber*, sous la direction d' É. WEBER et de P. VIDAL-NAQUET, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

— V. KLAUBER, « Mythe du Juif errant », *Encyclopædia Universalis*, en ligne à l'adresse suivante : http://www.universalis edu.com/encyclopedie/mythe-du-juif-errant/, consulté le 29 août 2018.

— B. Lévy, *Être juif*, Paris, Verdier, 2004.

— S. MOSÈS, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1992.

— D. PERETZ, *L'Effroi du mal. La philosophie religieuse d'Emmanuel Levinas,* Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2020.

— P. SIMON-NAHUM, *La Cité investie. La « Science du Judaïsme » français et la République*, Paris, Cerf, « Bibliothèque franco-allemande », 1991.

— Cl. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2015.

IV. 4. Sur l'idée de Dieu, l'idée de mal, la philosophie et la sociologie des religions

— H. ARENDT, *Le Concept d'amour chez Augustin* (1929), tr. fr. d'A.-S. ASTRUP, avant-propos de G. PETITDEMANGE, Paris, Payot & Rivages, « Rivages poche - Petite Bibliothèque ».

— SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, *Œuvres*, I, édition sous la dir. de L. JERPHAGNON, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

— *Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld,* par U. BAUMANN et K.-J. KUSCHEL, Munich, Zurich, 1990.

— H. BIRAULT, *De l'être, du divin et des dieux*, Paris, Cerf, « Philosophie et théologie », 2005 (posth.).

— H. BOUCHILLOUX, *Qu'est-ce que le mal?,* Paris, Vrin, « Chemins philosophiques », 2005.

— S. BRETON, « L'univers nietzschéen de Didier Franck », *Archives de philosophie*, vol. 62, n° 3, été 1999, p. 443-472.

— P. BROWN, *La Vie de saint Augustin* (1967), tr. fr. de J.-H. MARROU, préface et épilogue traduits par D. TRIERWEILER, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 2001.

— C. BRUAIRE, *Les Forces de l'esprit*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

— R. CAILLOIS, « Naissance de Lucifer » (1937), *Naissance de Lucifer*, Paris, Fata Morgana, 1992.

— ——, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1950.

— Ph. CAPELLE-DUMONT, « L' "Espérance" en philosophie de la religion », 93/4, 2019, p. 335-341, en ligne à l'adresse http://journals.openedition.org/rsr/7447, consulté le 09 février 2020.

— J.-D. CAUSSE et E. CUVILLIER, *Traversée du christianisme*, Paris, Bayard, « Études et essais », 2013.

— R.P. F. CAYRÉ, « La philosophie de saint Augustin et l'existentialisme », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, année 1946, paru en 1947 chez Téqui (Paris), p. 9-33.

— F. CHATILLON, « *Etiam peccata* », *Revue du Moyen Âge latin*, t. IX, 1953, p. 267-341.

— P. CLAVIER, *L'Énigme du mal ou le tremblement de Jupiter*, Paris, Desclée de Brouwer, « Des paroles et des hommes », 2011.

— P. COURCELLE, Les Confessions *de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études augustiniennes, 1963.

— C. CRIGNON, *Le Mal*, Paris, Flammarion, « GF Corpus », 2000.

— H. DELACROIX, *La Religion et la Foi*, Paris, Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1922.

— A. DELAUNAY, « Le numineux », *Encyclopédie Universalis*, article en ligne, consulté le 2 mars 2017 : https://www.universalis.fr/encyclopedie/numineux/.

— V. DELECROIX, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Le Félin, « Les marches du temps », 2015.

— J.-N. DESPLAND, « La tristesse en présence de Dieu : de l'acédie à la mélancolie », *Psychothérapies*, février 2013, vol. 33, p. 71-80.

— H. DUMÉRY, *Foi et Interrogation,* Paris, Téqui, 1953.

— E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 2003.

— M. FŒSSEL, *Le Mal*, Paris, Hatier, « Profil philosophique », 1999.

— ——, *Kant et l'Équivoque du monde*, Paris, CNRS Éditions, « CNRS Philosophie », 2007.

— G. FOLLIET, « *Etiam peccata* (*De Doctr. christ.* III, 23, 33) », *Revue des Études augustiniennes* 5, 1959.

— D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2010.

— E. GABELLIERI, « Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil », *Archives de philosophie*, avril 2009, tome 72, p. 627-644.

— H.-J. GAGEY et F. WOLFF, *Le Mal nie-t-il l'existence de Dieu?*, Paris, Éditions Salvator, « Controverses », 2008.

— L. GIRARD, *L'Argument ontologique chez Saint-Anselme et chez Hegel*, Amsterdam, Rodopi.

— L. GOLDMANN, *Le Dieu caché* (1956), Paris, Gallimard, 1976.

— H. GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.

— C. GODIN, *Le Soupir de la créature accablée. La religion aujourd'hui*, Paris, Édition Mimésis, « Philosophie et société », 2015.

— J. GUITTON, *Actualité de saint Augustin*, Paris, Grasset, 1955

— B. SÈVE, *La Question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, « Philosopher », 2010.

— D. JANICAUD, *Le tournant théologique dans la phénoménologie française*, Combas, Éd. de l'Éclat, 1991.

— V. JANKÉLÉVITCH, « Le mal » et « Le pur et l'impur » dans *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, « Mille et une pages », 1998.

— G. JEANMART, « La dramatique de la volonté chez Augustin », *Philosophique*, n° 8, 2005, p. 67-90.

— J.-P. JOSSUA, *Discours chrétiens et Scandales du mal*, Chalet, 1979.

— N. KHAWAJA, *The Religion of Existence. Ascetism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*, University of Chicago Press, 2016.

— Y. LABBÉ, *Dieu contre le mal*, Paris, Cerf, « Philosophie et Théologie », 2003.

— J. LACROIX, *Spinoza et le Problème du salut*, Paris, PUF, « Initiation philosophique », 1970.

— F. LACTANCE, *Des divines institutions contre les gentils et les idolâtres*, Jean de Tournes, Lyon, 1587.

— J. H. LEUBA, *La Psychologie des phénomènes religieux*, Paris, Félix Alcan, 1914.

— L. LÉVY-BRUHL, *L'Âme primitive (*1927), Paris, PUF, 1967.

— A.-M. LOTH, *Védisme et Hindouisme : du divin et des dieux*, Bruxelles-Paris, éd. Chapitre douze, 1981.

— P. MAGNARD, « Pascal et le sens du vide », *Baroque*, n° 12, 1987, article numérisé, disponible à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/baroque/580. Article lu le 10 janvier 2017.

— J.-L. MARION, *Au lieu de soi, L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008.

— H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'Augustinisme* (1955), avec la collaboration d' A.-M. LA BONNARDIÈRE, Paris, Éditions du Seuil, « Maîtres spirituels », rééd. 1962.

— ——, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, éd. de Broccard, 1958.

— H. MARZOLF, *Libéralisme et Religion*, Paris, Cerf, « Humanités », 2013.

— A. MATHERON, *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

— G. MILNOIS, *Le Diable, 2*nde édition, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2000.

— D. MOREAU, *Foi en Dieu et Raison* ; suivi de : *Théodicées : deux essais de philosophie de la religion*, Nantes, Éd. Cécile Defaut, 2008.

— M. NEUSCH, « Tout est grâce, même les péchés », *Itinéraires augustiniens*, juillet 2013, p. 47-49.

— R. OTTO, *Le Sacré. L'Élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, (1917), Paris, Payot, 1968.

— J. PAULHAN, « D'un langage sacré », *Cahiers Jean Paulhan*, n° 2, Paris, Gallimard.

— J. PORÉE, *Le Mal. Homme coupable, homme souffrant*, Paris, Armand Colin, 2000.

— ——, *La Philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, Vrin, 2002.

— PROCLUS, *Trois études,* tome III. *De l'existence du mal*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

— O. REBOUL, *Kant et le Problème du mal*, avec une préface de P. RICŒUR, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1971.

— M. REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010.

— P. RICŒUR, « La Symbolique du mal », *Philosophie de la volonté*, tome II, « Finitude et culpabilité » (1960), Paris, Points, rééd. 2009 préfacée par J. GREISCH, p. 205-566.

— ——, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (1986), Genève, Labor et Fides, 2004.

— D. ROSENFIELD, *Du mal. Essai pour introduire en philosophie le concept de mal*, Paris, Aubier Montaigne, « Philosophie de l'esprit », 1992.

— R. SAFRANSKI, *Le Mal. Ou le théâtre de la liberté (Das Böse. Oder das Drama der Freiheit*, 1997), Paris, Grasset, 1999.

— C. SCHAFER, *Was ist das Böse? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart,* Reclam, 2014.

— M. SOURISSE, « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne », *Imaginaire et Inconscient*, 2007, n° 19, p. 109-124.

— A. VERWILGHEN, « Rhétorique et prédication chez Augustin », *Nouvelle revue théologique*, 120, n° 2, avril-juin 1998, p. 233-248.

— J.-L. VIEILLARD-BARON, « À propos de saint Augustin », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009, tome 134, p. 355-368.

IV. 5. Sur la mystique et la gnose

— Thérèse D'AVILA, *Le Château de l'âme,* Paris, Éditions du Seuil, 2014.

— Jean DE LA CROIX, *Nuit obscure. Cantique spirituel*, Paris, Gallimard, « Poésie », 1997.

— Jean DE LA CROIX et Thérèse D'AVILA, *Œuvres*, J. CANAVAGGIO (éd), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2012.

— J. V. RUYSBROECK, *Ruysbroeck l'admirable. Œuvres choisies*, tr. fr.par E. HELLO, Paris, Perrin et Cie, 1912.

— C.B.-CLÉMENT, *Faire l'amour avec Dieu. Érotisme et mystique*, Paris, Albin Michel, 2017.

— J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Félix Alcan, 1924.

— R. BASTIDE, *Les Problèmes de la vie mystique*, Paris, PUF, 1996.

— J. BEAUDE, *La Mystique*, Paris, Cerf, « Fides », 1990.

— A. BLANCHÉ, « La nuit de feu de Pascal », *Études*, novembre 1954, p.145-166.

— P. BOUDOT, *La Jouissance de Dieu ou le roman courtois de Thérèse d'Avila*, Paris, éd. Libres-Hallier, 1979.

— P. BOUDOT, *La Transverbération de Thérèse d'Avila : Oratorio*, Paris, éd. Oswald, 1979.

— M. DE CERTEAU, « L'énonciation mystique », *Recherches de sciences religieuses*, 64 (2), 1976, p. 183-215.

— ——, *La Fable mystique. XVI-XVIIè siècle*, tome I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1982.

— ——, « Mystique », pour l'*Encyclopediæ Universalis,* l'éd. consultée est l'éd. numérique, à l'adresse suivante : https://www.universalis.fr/encyclopedie/mystique/ (lue le 20 juillet 2019).

— ——, *Le Lieu de l'autre*, Paris, Gallimard, « Hautes études », 2005.

— M. CORNUZ, *Le ciel est en toi. Introduction à la mystique chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2001.

— D. DE COURCELLES et G. WATERLOT (dir.), *La Mystique face aux guerres mondiales*, Paris, PUF, 2010.

— H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle,* thèse de doctorat, 1900 (citée par Sartre).

— ——, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Félix Alcan, 1908.

— A. FENEUIL, *Bergson. Mystique et Philosophie*, Paris, PUF, « Philosophies », 2011.

— É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure : études de philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1924.

— F. C. HAPPOLD, *Mysticism. A Study and an Anthology*, Baltimore, Penguin Books, 1970.

— M. HENRY, « Mysticisme et christianisme », *Études théologiques et religieuses*, 2005, tome 80, p. 235-259.

— F. KECK, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », *Methodos*, n° 3, 2003, à l'adresse : https://journals.openedition.org/methodos/111#ftn5 (article consulté le 24 août 2019).

— K. KIRKPATRICK et G. PATTISON, *The Mystical Sources of Existentialist Thought. Being, Nothingness, Love*, London, New-York, Routledge, « Contemporary Theological Explorations in Mysticism », 2019.

— L. LAVAUD , « L'odyssée et l'exode : les mystiques de Plotin et Grégoire de Nysse », *Le Philosophie*, 2018, n° 49, p. 81-91.

— J. Le BRUN, « Une réédition. Le *Saint Jean de la Croix* de Jean Baruzi », *Essaim*, 2001, n° 8, p. 163-170, en ligne à l'adresse : https://www.cairn.info/revue-essaim-2001-2-page-163.htm, article consulté le 9 juillet 2019.

— A. DE LIBERA, *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 2018.

— H. O. LOWRIE, *The Violent Mystik. Thematics of Retribution and Expiation in Balzac, Barbey d'Aurevilly, Bloy and Huysmans*, Genève, Droz, « Histoire des idées et critique littéraire », 1974.

— D. MIETH, « Mystik », *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (tome III), sous la dir. de P. EICHER, Munich, Kösel, 1985.

— L. PANIER, « Quelques notes sur la "théologie négative" », *Actes Sémiotiques* [en ligne], 117, 2014, consulté le 21 avril 2018, URL : https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5170.

— M. PHILONENKO, « La philosophie de Plotin et la gnose mandéenne », *Comptes rendus des séances de l'académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 1989, n° 1, p. 18-27.

— H.-Ch. PUECH, *Enquête de la gnose*, tome I, Paris, Gallimard, 1978.

— ——, « Plotin et les gnostiques », *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome V, Vandœuvres-Genève, 1960.

— É. SHURÉ, « L'idée mystique dans l'œuvre de Richard Wagner », *Revue des deux mondes*, période V, vol 47, n° 4, octobre 1908, p. 867-890.

— J. TROUILLARD, « Valeur critique de la mystique plotinienne », *Revue Philosophique de Louvain*, 1961, n° 63, p. 431-444.

— M.-A. VANNIER, *Les Mystiques rhénans, Eckhart, Tauler, Suso, Anthologie*, Paris, Cerf, 2010.

IV. 6. Sur l'Apocalypse, le messianisme et l'eschatologie

— G. AGAMBEN, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'*Épître aux Romains, trad. fr. de J. REVEL, Paris, Rivages, « Bibliothèque Rivages », 2000.

— J.-Ch. ATTIAS, P. GISEL et L. KAENNEL (éd.), *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, « Religions en perspective », 2000.

— E. BALIBAR, « Le moment messianique de Marx », *Revue germanique internationale*, n° 8, 2008, p. 143-160.

— D. BANON, *Le Messianisme*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1998.

— ——, *L'Attente messianique. Une infinie patience*, Paris, Les Éditions du Cerf, « La nuit surveillée », 2012.

— J.-O. BÉGOT, « Sur le messianisme critique de Benjamin », J. BENOIST et F. MERLINI (dir.), *Une histoire de l'avenir. Messianité et révolution*, Paris, Vrin, 2004.

— G. BENSUSSAN, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001.

— M. BLANC, « Voyage aux sources judaïques de l'imaginaire apocalyptique. Introduction à l'imaginaire des Apocalypses », *L'Imaginaire des Apocalypses,* sous la direction de J. BURGOS, Paris-Caen, Lettres Modernes Minard, 2003.

— R. BULTMANN, *Foi et Compréhension. Eschatologie et démythologisation*, tome II, Paris, Éditions du Seuil. 1969.

— Ch. CHALAMET, A. DETTWILER, M. MAZZOCCO, *et al*., *Game Over? Reconsidering Eschatology*. Actes d'un colloque tenu à l'Université de Genève, du 22 au 24 octobre 2015, Berlin, De Gruyter, « Theologische Bibliothek Töpelmann », 2017.

— N. COHN, *Cosmos, chaos et le monde qui vient. Du mythe du combat à l'eschatologie* (1993), traduction française par G. TORDJMAN, Paris, Allia, 2013.

— V. DELECROIX, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

— J. ELLUL, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Genève, Labor et Fides, 2008.

— J.-P. ENGÉLIBERT, *Apocalypses sans royaume. Politique des fictions de la fin du monde, XX-XXI^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

— M. GOURGUES et M. TALBOT, *En ce temps-là. Conceptions et expériences bibliques du temps*, Montréal, Médiaspaul, 2002.

— J. HADOT, « Apocalyptique et apocryphe littératures », *Encyclopædia Universalis*, page web consultée le 26 décembre 2018.

— P. HENRIET, « Apocalypse, messianisme et "présentisme" », *Écrire l'histoire*, n° 15, 2015, p. 129-137.

— M. IDEL, « Les sources de la conscience messianique », *Mystiques messianiques. De la kabbale au hassidisme. XIII^e-XIX^e siècle*, traduction par Cyril ASLANOV, Paris, Allia, 2018.

— F. KERMODE, *The Sense of an Ending*, Londres et New York, Oxford University Press, 1967.

— R. KLEIN, *Présences du messianisme juif,* préfacé par D. BANON, Paris, L'Harmattan, « Religions et spiritualité », 2020

— E. DE MARTINO, *La Fin du monde*. *Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. CHARUTY, D. FABRE et M. MASSENZIO, Paris, Éd. de l'EHESS, « EHESS translations », 2016.

— G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc,* Paris, Éditions du Cerf, 1968.

— R. MOATI, « L'eschatologie messianique ou la production des événements ultimes de l'être », *Evénements nocturnes*. *Essai sur* Totalité et infini, texte préfacé par J. BENOIST, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », 2012, p. 19-56.

— J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*. *Études sur les fondements et les conséquences d' une eschatologie chrétienne*, trad. fr. par F. et J.-P. THÉVENAZ, Paris, Cerf, 1970.

— ——, *La Venue de Dieu*. *Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000.

— J.-L. NANCY, *Déconstruction du christianisme,* tome I, *La Déclosion*, Paris, Galilée, 2005.

— P. PRIGENT, *Les Secrets de l'Apocalypse, Mystique, ésotérisme, apocalypse*, Paris, Éd. du Cerf, 2002.

— P. RICŒUR, « Herméneutique de l'idée de Révélation », *La Révélation,* Bruxelles, Presses de l'Université de Saint-Louis, « Collection générale », 1977.

— G. SCHOLEM, *Le Messianisme juif*. *Essais sur la spiritualité du judaïsme* (1971), texte préfacé, traduit et annoté par B. DUPUY, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

— J. TAUBES, *Eschatologie Occidentale*, trad. de R. LELLOUCHE et de M. PENNETIER, Paris, L'Éclat, 2009.

— Actes d'un colloque sur « *La Recherche* tra apocalisse e salvezza », textes publiés sous la direction de D. DE AGOSTINI, Fasano, Schena editore, 2005.

— *La Révélation,* Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, « Collection générale », 1977.

IV. 7. Sur l'athéisme, le sécularisme

— *La Gloire des athées*. *Textes rationalistes et antireligieux, de l'Antiquité à nos jours,* Paris, Les Nuits Rouges, 2006.

— Ch. CHABANIS, *Dieu existe-t-il? Non répondent*…, Paris, Fayard, 1973.

— L. GAGNEBIN, *L'Athéisme nous interroge*, Lausanne, Van Dieren, 2009.

— M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*. *Une histoire politique de la religion* (1985), Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994.

— P. HENRI DE LUBAC, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1944.

V. Essais et textes critiques

V.1. Essais

Philosophie

V. 1. 1. Antique et médiévale

α. Essais

— Th. BÉNATOUÏL, *Faire usage, la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'antiquité classique », 2006.

— É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, tome I, Paris, Félix Alcan, 1928.

— L. BRISSON et B. CASTELNERAC, *Platon, 1995-2000. Bibliographie*, Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 2004.

— J. BRUN, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1998.

— J. BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1995L.

— J.-L. CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2015.

— J.-M. FONTANIER, *La Beauté selon saint Augustin,* Rennes, PUR, 1998.

— J.-B. GOURINAT, *Le Stoïcisme*, PUF, « Que sais-je ? », 2017.

— P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1993.

— J. LAGRÉE, *Le Néostoïcisme*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2010.

— V. LAURAND, *La Politique stoïcienne*, Paris, PUF, « Philosophies », 2015.

— ——, *La Citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris, La Librairie générale française, « Livre de Poche », 2005.

— A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1973.

β. Articles

— B. BESNIER, « La conception stoïcienne de la nature », *La nature et ses représentations dans l'Antiquité* (actes du colloque des 24 et 25 octobre 1996), sous la dir. de Ch. Cusset, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1999.

— É. BRÉHIER, « La notion de problème en philosophie », *Études de philosophie antique*, 1955, p. 10-16.

— J.-B. GOURINAT « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 127, 2002, p. 213-227.

— F. ILDEFONSE, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes*, n° 43, 2004, p. 58-67.

— O. PONTON, « L'inhumaine humanité des Grecs ou comment surmonter le dégoût de l'homme », *Noesis*, n° 10, 2006, p. 29-47, en ligne à l'adresse, https://journals.openedition.org/noesis/402#bodyftn32, consulté le 2 août 2018.

V. 1. 2. Modernité (essais et articles)

— F. ALQUIÉ, *Le Rationalisme de Spinoza* (1981), Paris, PUF, « Épiméthée », 1998.

— H. BOUCHILLOUX, *Pascal*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophes », 2004.

— V. CARRAUD, *Pascal et la Philosophie*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1992.

— L. CHESTOV, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal* (trad. M. EXEMPLIARSKY), Paris, Grasset, 1923.

— B. M.-J. GRASSET, « Une esthétique pascalienne », *Revue Philosophique de Louvain,* 2007, 105-3, p. 361-384.

— M. GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.

— R. DESCARTES, *Œuvres complètes*, tome VI (*Discours de la méthode* et *Essais*), nouvelle éd. de Ch. ADAM et de P. TANNERY, Paris, Vrin, 1965.

— A. ENCISO, « Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* », *Revue Théologique de Louvain*, 1974, p. 75-78, en ligne à l'adresse https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1974_num_5_1_1293_t1_0075_0000_1, consulté le 12 septembre 2017.

— L. JAFFRO, « Système et subjectivité : le Soi stoïcien des Modernes », *DoisPontos*, n° 5, 2008, p. 67-90.

— G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. de J. BRUNSCHWIG, Paris, Flammarion, « G.F. », 1969.

— L. MARIN, *La Critique du discours. Sur la* Logique de Port-Royal *et les* Pensées *de Pascal*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1975.

— B. PASCAL, *Pensées*, éd. de Ph. SELLIER, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

— L. RENAULT, *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF, 2000.

— B. SPINOZA, *Éthique,* trad. et notes de Ch. APPUHN, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

V. 1. 3. Lumières

α. Essais

— P. BURGELIN, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau* (Plon, 1957).

— M. FŒSSEL, *Le Scandale de la raison. Kant et le Problème du mal*, Paris, H. Champion, 2010.

— L. GALLOIS, *Le Souverain bien chez Kant*, Paris, Vrin, 2008.

— H. GOUHIER, Les Méditations métaphysiques *de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984.

— E. KANT, *Critique de la raison pratique*, tr. fr. de J.-P. FUSSLER, Paris, Flammarion, « GF », 2003.

— ——, *La Religion comprise dans les limites de la seule raison*, tr. fr. J.-P. FUSSLER, Paris, Flammarion, « GF », 2019.

— ——, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », *Opuscules sur l'histoire*, tr. fr. de St. PIOBETTA, Paris, Flammarion, « GF », 2014.

— G. LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Le Livre de Poche, 2003.

— P.-M. MASSON, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, 1970.

— MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, *Œuvres complètes*, II, éd. sous la direction de R. CAILLOIS, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951.

— J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social* et *Lettres écrites de la montagne,* VIII[e] lettre, *Œuvres complètes*, III, sous la dir. de B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.

— L. VINCENTI, *Jean-Jacques Rousseau*, *l'individu et la République*, Paris, Kimé, 2001.

β. Articles

— B. BASCHOFEN, sur « La notion d'exécution chez Rousseau. Une psychopathologie du corps politique », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 34, 2011, p. 275-298.

— B. BERNARDI, « Le droit de vie et de mort selon Rousseau : une question mal posée? », paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 2003. Il s'agit du numéro 37 et des pages 89 à 106.

— S. GENAND, « Entre asservissement sexuel et despotisme politique. La figure du bourreau chez Sade », *Labyrinthe,* n° 13, 2002, 33-49.

— G. WATERLOT, « Une foi qui s'épure. La pensée religieuse de Rousseau », *Philosophie de Rousseau*, sous la direction de B. BACHOFEN, B. BERNARDI, A. CHARRAK et F. GUÉNARD, Paris, Classique Garnier, 2014.

— C. ROMANO, « Kant », dans J. LAURENT et C. ROMANO (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, Épiméthée, 2011.

V. 1. 4. Philosophie contemporaine

α. Essais

— G. AGAMBEN, *Enfance et Histoire*, trad. Y. HERSANT, Paris, Payot & Rivages, 1989.

— ——, *Le Langage et la Mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*, traduction française de M. RAIOLA, Paris, Christian Bourgeois, 1997.

— ——,*Qu'est-ce que le contemporain ?* (2007), tr. fr. M. ROVERE, Paris, Payot & Rivages, « Petite bibliothèque », 2008.

— ——, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, trad. M. Rueff, Paris, Payot & Rivages, « Petite bibliothèque », 2014 .

— ——, *Le Feu et le Récit*, Paris, Payot & Rivages, 2015.

— ——, *Le Mystère du mal. Benoît XVI et la fin des temps*, trad. fr. par J. GAYRAUD, Montrouge, Bayard, « Constellations », 2017.

— ——, *Création et Anarchie. L'œuvre d'art à l'âge de la religion capitaliste* (2017), tr. fr. de J. GAYRAUD, Paris, Payot-Rivages, « Bibliothèque », 2019.

— G. ANDERS, *Hiroshima est partout*, traduction A. MORABIA, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

— S. AUDIER, *La Pensée anti-68*, l'article « Renaissance de l'humanisme » (p. 217-230), Paris, La Découverte, 2009.

— G. BACHELARD, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, J. Corti, 1942.

— ——, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 2011.

— ——, *Philosophie du non* (1940), Paris, Gallimard, PUF, 2012.

— G. BAUM et D. BIRNACHER (dir.), *Schopenhauer und die Künste*, Göttingen, Wallstein, 2005.

— W. BENJAMIN, *Le Narrateur*, trad. fr. de M. de GANDILLAC dans *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971.

— ——, *Sens unique*, trad. fr. de J. LACOSTE, Paris, Les Lettres Nouvelles, 1978.

— ——, *Essais*, préface et éd. de M. de GANDILLAC, Paris, Denoël, 1983.

— ——, *Écrits français*, présentés et introduits par J.-M. MONNOYER, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1991.

— ——, *Œuvres*, I, II et III, trad. par M. de GANDILLAC, P. RUSCH et R. ROCHTLITZ, Paris, Gallimard, « Folio », 2000.

— J. BENOIST, *Intentionnalité et langage dans les* Recherches logiques *de Husserl*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2001.

— H. BERGSON, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences* (1934), Paris, PUF, « Quadrige », rééd. 1990.

— ——, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Flammarion, « GF », 2012.

— M. BITBOL, *Maintenant la finitude*, Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019.

— E. BLOCH, *L'Esprit de l'Utopie*, traduction par A.-M. LANG et C. PIRON-AUDARD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1977.

— ——, *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel,* traduction de l'allemand par M. DE GANDILLAC, Paris, Gallimard, 1981.

— ——, *Du rêve à l'utopie. Entretiens philosophiques*, Paris, Hermann, « Panim el Panim », 2016.

— P. BOUTANG, *Ontologie du secret* (1973), Paris, PUF, 2009.

— Ch. BOURIAU, *Schopenhauer*, Paris, Les Belles Lettres, « Figures du savoir », 2013.

— J. J. BROCHIER (présentation et édition), *Paul Nizan, intellectuel communiste 1926-1940*, volume I, articles et lettres, Paris, François Maspero, « Petite collection Maspero », 1979.

— ——, *Paul Nizan, intellectuel communiste 1926-1940*, volume II, François Maspero, « Petite collection Maspero », 1979.

— A. CAMUS, *Essais*, édition de Louis FAUCON et R. QUILLIOT, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.

— E. CANETTI, *Masse et Puissance,* trad. de l'allemand par R. ROVINI (1966), Paris, Gallimard, 1990.

— G. CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique* [1966], Paris, PUF, « Quadrige », 2007.

— R. CHENAVIER, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 2001.

— G. COHEN-SÉAT, *Essais sur les principes d'une philosophie du cinéma*, Paris, PUF, 1958.

— A. Comte, *Cours de philosophie positive*, éd. présentée et commentée par Fl. Khodoss [1982], Paris, Hatier, « Profils textes philosophiques », éd. numérisée en 2008 par P. Hidalgo.

— B. CLÉMENT, *L'Invention du commentaire : Augustin, Jacques Derrida*, Paris, PUF, 2000.

— A. COMTE-SPONVILLE, *Présentations de la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2006.

— A. CORBIC, *Camus et Bonhoeffer. Rencontre de deux humanismes*, Paris, Labor et Fides, 2002.

— M. CRÉPON, *Terreur et poésie*, Paris, Galilée, 2004.

— ——, *Vivre avec. La pensée de la mort et la mémoire des guerres*, Paris, Hermann, 2008.

— ——, *La Vocation de l'écriture. La littérature et la philosophie à l'épreuve de la violence*, Paris, Odile Jacob, 2014.

— ——, et M. DE LAUNAY, *Les Configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 2012.

— F. DASTUR, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF, 2007.

— H. DELACROIX, *Le Langage et la Pensée*, Paris, Alcan, 1924.

— V. DELECROIX, *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard,* Paris, Le Félin, « Les marches du temps », 2006.

— ——, *Apprendre à perdre*, Paris, Éd. Payot & Rivages, 2019.

— ——, *Consolation philosophique*, Paris, Payot & Rivages, « Bibliothèque Rivages », 2020.

— G. DELEUZE, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962.

— ——, *Proust et les Signes* (1964), Paris, PUF, 1998.

— ——, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, « Quadrige », 1966.

— ——, *Différence et Répétition* (1968), Paris, PUF, 2011.

— ——, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

— ——, avec F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

— ——, *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.

— ——, *Cinéma 2. L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

— ——, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.

— ——, « L'Épuisé », *Quad et autres pièces pour la télévision* suivi de *L'Épuisé*, Paris, Éditions de Minuit, 1999.

— ——, *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.

— V. DESCOMBES, *Le Même et l'Autre, quarante ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

— G. DIDI-HUBERMAN, *La Peinture incarnée*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

— ——, *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève, I*, Paris, Éditions de Minuit, 2018.

— P. DUHEM, *Sauver les apparences*. Sozein ta phainomena. *Sur la notion de Théorie physique* [1908], Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2005.
— F. FANON, *Peau noire, Masques blancs* (1952), Paris, Éditions du Seuil, 1971.
— M. FŒSSEL, *La Nuit : vivre sans témoin* (2017), Paris, Autrement, 2018.
— M. FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie* [1954], Paris, PUF, 2002.
— ——, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.
— ——, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
— ——, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.
— ——, *Histoire de la sexualité, I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
— ——, *Histoire de la sexualité*, *II*, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
— ——, *Mal faire, dire vrai*. *Fonction de l'aveu en justice*, édition établie par F. BRION et B. HARCOURT, Louvain-la-Neuve, University of Chicago Press et Presses Universitaires de Louvain, 2012.
— ——, *Qu'est-ce que la critique?* (conférence du 27 mai 1978), Paris, Vrin, 2015.
— ——, *Folie, langage et littérature*, Paris, Vrin, 2019, p. 127-128.
— ——, *Le Corps utopique, les hétérotopies*, présenté par D. DEFERT, Paris, Éd. Lignes, 2019.
— F. FRUTEAU DE LACLOS, *La Psychologie des philosophes*. *De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, « Philosophie française contemporaine », 2012.
— N. FRYE : *The Educated Imagination*, Londres, Indiana University Press, 1964.
— M. GELVEN, Être et temps *de Heidegger*. *Un commentaire littéral*, trad. fr. de C. DAEMS, Ch. DEFRISE, M. HOVENS, Ph. HUNT, Bruxelles, Pierre Mardaga, « Philosophie et langage », 1987.
— R. GÉLY : *Imaginaire, perception, incarnation*. *Exercice de phénoménologie à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, « Anthropologie et philosophie sociale », 2012.
— D. GIOVANNANGELI, *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995.
— ——, *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001.
— ——, *Finitude et Représentation*. *Six leçons sur l'apparaître de Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Paris, Bruxelles, Ousia, 2003.
— ——, *Figures de la facticité*. *Réflexions phénoménologiques*, Berne, Peter Lang, 2009.
— J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité*. *Esquisse systématique d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, PUF, Epiméthée, 1994.
— N. GRIMALDI, *Traité des solitudes,* Paris, PUF, 2003.
— S. HABER, *L'Aliénation*. *Vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, PUF, 2007
— D. HALÉVY, *La Vie de Nietzsche*, Paris, Hachette, « Pluriel », 1986.
— J.-F. HAMEL, *Revenances de l'Histoire*. *Répétition, narrativité, modernité*, Paris, Éditions de Minuit, 2006.
— G. HANUS, *L'Un et l'Universel*. *Lire Levinas avec Benny Lévy*, Lagrasse, Verdier, 2007.
— G.W.F. HEGEL, *L'Esprit du christianisme et son destin*, introduction par J. HYPPOLITE et trad. fr. de J. MARTIN, Paris, Vrin, 1971.
— ——, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, partie III. *La religion accomplie*, éd. de W. JAESCHKE, trad. de P. GARNIRON, PUF, Paris, 2004.

— M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 1967.
— ——, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. fr. de H. CORBIN, Paris, Gallimard, 1938.
— ——, « Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus », *Nietzsche*, vol. II (1939-46), édition originale de Brigitte SCHILLBACH, Vitorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
— ——, *Parmenides* (*GA* 54), Francfort sur Main, Vittorio Klostermann, 1982.
— ——, *Question I*, Paris, Gallimard, 1968.
— A. HENRY, *Schopenhauer et la création littéraire en France*, Méridiens-Klincksieck, « Méridiens Sciences Humaines », 1989.
— Léon HUSSON, *L'Intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.
— D. JANICAUD, *Heidegger en France*, tome I, Paris, Albin Michel, 2001
— G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE, « Cent cinquante années de "réception" hégélienne en France », *Genèses*, n° 2, 1990, p. 109-130.
— S. KIERKEGAARD, *La Maladie à la mort : guérir du désespoir : un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, présentation de F. FARAGO, Paris, Nathan, 2010.
— S. KOFMAN,« La mélancolie de l'art », *Philosopher*, recueil collectif, Paris, Fayard, 1980.
— ——, *Mélancolie de l'art*, Paris, Galilée, 1985.
— ——, *Séductions*, Paris, Galilée, 1990.
— ——, *L'Imposture de la beauté*, Paris, Galilée, 1994.
— A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur* La Phénoménologie de l'Esprit (1947), Paris, Gallimard, 1979.
— ——, *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, Paris, Vrin, 2002.
— A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini* [1957], tr. fr. de R. TARR, Paris, Gallimard, 1988.
— A. KREMER-MARIETTI, *Michel Foucault. Archéologie et Généalogie* [1974], Paris, Le Livre de Poche, nouvelle éd. revue et augmentée de 1985.
— G. LE BLANC, *Canguilhem et les norms* (1998), Paris, PUF, « Philosophies », 2008.
— H. LEFEBVRE, *Pour connaître la pensée de Marx*, Paris, Bordas, 1948.
— ——, *Le Marxisme*, Paris, PUF, 1955.
— ——, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, PUF, 1958.
— Cl. LEFORT, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
— E. LEVINAS, *De l'évasion* (1935), introd. et annoté par Jacques ROLLAND, Paris, Librairie générale française, « Le Livre de Poche. Biblio Essais », 1998.
— ——, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1974.
— ——, *Le Temps et l'Autre* (1979), Paris, PUF, « Quadrige », 1983.
— ——, « La philosophie de Franz Rosenzweig », *À l'heure des nations,* Paris, 1988.
— B. LÉVY, *Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Levinas*, Paris, Verdier, 1998.
— ——, *Levinas : Dieu et la philosophie,* texte établi par L. Lévy, Paris, Verdier, 2009.

— ——, *Le « Phédon » : philosopher en présence de la mort : cours à l'Université de Paris VII, 5 octobre 1993-24 janvier 1994*, présentation de G. HANUS, Lagrasse, Verdier, « Verdier Poche : Philosophie », 2018.

— L. LÉVY-BRUHL, *La Philosophie d'Auguste Comte* [1903], Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1998.

— M. LÖWY, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*. *Une lecture des thèses* Sur le concept d'histoire, Paris, PUF, 2001.

— G. MARCEL, *Être et Avoir*, Paris, Aubier, 1935.

— ——, *Le Mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951.

— ——, *Les Hommes contre l'humain* (1951), Paris, Fayard, 1973.

— J.-F. LYOTARD, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986.

— ——, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

— K. MARX, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éd. Sociales, 1972.

— ——, Introduction de 1857 aux *Fondements de la critique de l'économie politique*, T.I, R. DANGEVILLE (trad.), Éd. Anthropos, UGE, 1973.

— ——, *La guerre civile en France*, introduction d'Engels, lettres de Marx et d'Engels sur la Commune de Paris, Éd.. Sociales, 1968.

— M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1976.

— ——, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

— ——, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996.

— ——, *Signes*, Paris, Gallimard, 2001.

— R. MOATI, *Événements nocturnes*. *Essai sur* Totalité et Infini, préfacé par J. BENOIST, Paris, Hermann, « Le Bel aujourd'hui », 2012.

— J.-C. MONOD, *L'Art de ne pas être trop gouverné*, Paris, Éditions du Seuil, « L'ordre philosophique », 2019.

— E. MOUNIER, *L'Engagement de la foi,* textes choisis et présentés par P. E. Mounier, Paris, Éditions du Seuil, 1968.

— A. MÜNSTER, *Figures de l'utopique dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier 1985.

— F. NIETZSCHE, *Werke*. *Kritische Gesamtausgabe*, édition critique paru sous la dir. de G. COLLI et de M. MONTINARI, Berlin, W. de Gruyter, 1967 [*Nachgelassene Fragmente*, Sommer 1872-Anfang 1873 ; *Nachgelassene Fragmente*, Anfang 1888 und 1889].

— ——, *L'Antéchrist*, tr. fr. D. TASSEL, Paris, UGE, 1967.

— ——, *Généalogie de la morale*, tr. fr. P. WOTLING, Paris, Le Livre de Poche, « Classiques de philosophie », 2000.

— P. NIZAN, *Les Matérialistes de l'antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Éditions sociales internationales, 1936.

— ——,*Pour une nouvelle culture*, textes réunis et présentés par S. SULEIMAN, Paris, Bernard Grasset, 1971.

— A. PHILONENKO, *Schopenhauer*. *Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2000.

— G. POLITZER, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, 1929.

— J. QUILLIEN, *La Réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Lille, PUL, 1994.

— J. RANCIÈRE, *Temps Modernes. Art, temps, politique*, Paris, Éd. La Fabrique, 2018.

— ——, *Le Philosophe et ses Pauvres* (1983), Paris, Flammarion, « Champs Essais », 2007.

— J.-F. REVEL, *Pourquoi des philosophes?*, Paris, Pauvert, 1957.

— P. RICŒUR, *Le Conflit des interprétations* (1969). *Essais d'herméneutique I*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Point essais, 2013.

— ——,*Temps et Récit*, I, Paris, Éditions du Seuil, 1983

— ——, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » (1971), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

— ——, *La Métaphore vive* (1975), Paris, Éditions du Seuil, « Points essais », 1997.

— ——, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

— ——, *Du texte à l'action* (1998). *Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Point essais.

— ——, *Lectures 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

— ——, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), Paris, Éditions du Seuil, « Points Essais », 2003.

— ——, *Lectures 3*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

— ——, « Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose », *Innocente culpabilité*, sous la direction de M. DE SOLEMME, Paris, Éd. Dervy, 1998.

— T. ROCKMORE, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, Londres et New York, Routledge, 1995.

— Cl. ROSSET, *L'Objet singulier*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

— ——, *Cinéma*, Paris, Bordas, 1983.

— ——, *Le Philosophe et les Sortilèges*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

— ——, *L'Esthétique de Schopenhauer*, Paris, PUF, « Quadrige », 1989.

— ——, *Matière d'art. Hommages*, Nantes, Le Passeur, 1992.

— ——, *Autour du cinéma*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 2001.

— Cl. ROY, *L'Homme en question. Description critique V*, Paris, Gallimard, 1960.

— Ph. SABOT, *Littérature et Guerres*, PUF, Paris, 2015.

— A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze et l'Art,* Paris, PUF, « Lignes d'art », 2015.

— A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation,* tome I, trad. A. BURDEAU, 6^e^ édition, 1912, Paris, Félix Alcan.

— ——, édition numérisée : https://www.schopenhauer.fr/oeuvres/fichier/le-monde-comme-volonte-et-comme-representation.pdf.

— ——, *Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. de Ch. SOMMER, Paris, Folio, « Folio Essais », 2009.

— M. SCRIVEN, *Paul Nizan : Communist Novelist*, Palgrave Macmillan, 1988.

— P. SLOTERDIJK, *Colère et Temps. Essai politico-psychologique* (2007), traduit par O. MANNONI, Paris, Hachette, « Pluriel », 2009.

— ——, *Tu dois changer ta vie. De l'anthropotechnique* (2009), traduction par O. MANNONI, Paris, Libella-M. Sell, 2011.

— ——, *La Folie de Dieu. Du combat des trois monothéismes* (2007), traduit par O. MANNONI, Paris, Hachette, « Pluriel », 2012.

— ——, *Tempéraments philosophiques. De Platon à Foucault*, traduction d'O. MANNONI, Paris, Hachette, « Pluriel », 2014.

— ——, *Après nous le déluge. Les temps modernes comme expérience antigénéalogique* (2016), traduit par O. MANNONI, Paris, Payot, 2018.

— ——, *Faire parler le ciel. De la théopoésie* (2020), traduction par O. MANNONI, Paris, Payot, 2021.

— V. STANEK, *La Métaphysique de Schopenhauer*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2010.

— ——, *Le Monde comme volonté et représentation*, *livres I et II*, Paris, Ellipses, 2015.

— Ch. TAYLOR, *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

— P. VAUDAY, *La Matière des images. Poétique et esthétique*, *op.cit*.

— ——, *Commencer. Variations sur l'idée de commencement*, Lormont, Éditions Le Bord de l'Eau, « Diagnostics », 2018.

— H. VÉDRINE, *Les Grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Librairie générale française, « Le Livre de Poche », 1990.

— J.-L. VIEILLARD-BARON, *Hegel et l'Idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

— ——, *Bergson*, Paris, PUF, rééd. 2018.

— J. WAHL, *Vers le concret* (1932), préface de M. GIREL, Paris, Vrin, 2004.

— ——, *La Philosophie de l'existence*, Paris, Flammarion, 1951.

— M. ZARADER, *L'Être et le Neutre. À partir de Blanchot*, Paris, Verdier, « Philia », 2001.

β. Articles

— L. BACHLER, « Tous les enfants sont des miroirs de mort », *Spirale*, janvier 2020, n° 93, p. 201-203.

— J. BENOIST, « Phénoménologie ou pragmatisme? Deux psychologies descriptives », *Archives de philosophie*, 2006/3, tome 69, p. 415-441.

— É. BLONDEL (entretien avec J.-F. HÉROURARD), *Autres Temps*, Année 1998, p. 29-39.

— R. BRENET, « Le secret selon Heidegger et "La lettre volée" de Poe », *Archives de philosophie*, mars 2005, tome 68, p. 379-400.

— M. CACCIARI et M. VALENSI, « Le Jésus de Nietzsche », *Esprit*, n° 298 (10, octobre 2003), p. 134-144.

— G. CANGUILHEM, « Qu'est-ce que la psychologie? », *Revue de métaphysique et de morale*, 1958, p. 16-25.

— G. CANGUILHEM, « Dialectique et philosophie du non chez Bachelard », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 66, 4, 1963, p. 441-452.

— J. CHAMPEAUX, « Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche » dans *Lectures de Nietzsche*, J.-F. Balaudé et P. Wotling (dir.), Paris, LGF, 2000, p. 161-162.

— J.-L. CHRÉTIEN, « La dette et l'élection », *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas*, sous la direction de C. Chalier et M. Abensour, Paris, Editions de l'Herne, 1991, p. 269-273.

— M. CONCHE, « Existence et culpabilité », *Orientation philosophique*, Paris, PUF, 1990, p. 61-80.

— F. DASTUR, « Réception et non-réception de Heidegger en France », *Revue germanique internationale*, 2011, n° 13 sur la « Phénoménologie allemande, [la] phénoménologie française », p. 35-57, en ligne à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/rgi/1120, consulté le 12 juillet 2018.

— O. DEPRÉ, « Finitude et transcendance », *Revue Philosophique de Louvain*, série IV, tome 87, n° 75, 1989, p. 516-530.

— J. DERRIDA, « Politics and Friendship », *Althusserian's Legacy,* Londres, Verso, 1999.

— J.-T. DESANTI, entretien avec D.-A. GRISONI, « Réflexions sur le temps », *La Règle du jeu*, n° 6, janvier 1992, repris dans J.-T. DESANTI, *Réflexions sur le temps*, *Variations philosophiques*, I, Paris, Grasset, « Figures », 1992.

— T. DURAND, « Le "non-sérieux" de l'édification" et la profondeur du bien » dans E. HOPPENOT et A. MILON, *Emmanuel Levinas-Maurice Blanchot, penser la différence*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris X, 2007, p. 185-201. Référence électronique consultée en ligne à l'adresse suivante : https://books.openedition.org/pupo/879?lang=fr#ftn102, le 22 décembre 2018.

— P. GUENANCIA, « Foucault / Descartes : la question de la subjectivité », *Archives de philosophie*, Paris, tome 65, février 2002, p. 239 à 254.

— E. GUILLEMEAU, « Kora » (séance du 27 février 2016 pour « Les Rencontres de Sophie »), *L'Intime*, J. KRISTEVA (préf.), Vallet, M-Éditer, « ABCDaire », 2017.

— E. LEVINAS, « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, 5e année, n° 43, 15 mai 1931, p. 403-414 (repris dans *Les Imprévus de l'histoire* [1994], Paris, Le Livre de poche, Librairie générale française, « Biblio Essais », 2000, p. 81-92.

— G. LLOYD, « The Self as Fiction : Philosophy and Autobiography », *Philosophy and Literature*, vol. 10, octobre 1986.

— D. LORENZINI, « La politique du paradis. Foucault, *Les Aveux de la chair* et la généalogie du néo-libéralisme », dans *Après* Les Aveux de la chair, sous la direction de S. Boehringer et de L. Laufer, Paris, EPEL, 2020.

— G. MARCEL, « Le primat de l'existentiel », *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Buenos Aires, 1950, p. 408-415.

— G. MARCHAND, « Marxisme et histoire en France depuis la Deuxième Guerre mondiale (Partie I) », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 120, 2013, en ligne à l'adresse suivante : https://chrhc.revues.org/3104.

— G. MERLIO, « Karl Jaspers et l'Allemagne », J.M. PAUL (édition), *Situations de l'homme et histoire de la philosophie dans l'œuvre de Karl Jaspers*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986.

— P. RICŒUR, « Mythe », article pour l'*Encyclopædia Universalis* (version numérique consultée en ligne, à l'adresse : https://www.universalis.fr/encyclopedie/mythe-l-interpretation-philosophique/2-l-intention-signifiante-du-mythe, le 12 juillet 2019).

— ——, « Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose », dans *Innocente culpabilité*, sous la direction de M. DE SOLEMME, Paris, Éd. Dervy, 1998.

— M. Rubel, « Pour une Biographie Monumentale de Karl Marx », *La Revue Socialiste*, n°40 (octobre 1950), article en ligne à l'adresse suivante : https://bataillesocialiste.wordpress.com/2013/04/24/pour-une-biographie-monumentale-de-karl-marx-rubel-1950/.

— ——, « Signification historique de la barbarie stalinienne », *La Flamme*, n° 5, 1945.

— Ph. SABOT, « La littérature aux confins du savoir : sur quelques "dits et écrits" de Michel Foucault », *Lectures de Michel Foucault*, sous la direction de P.-F. MOREAU, Lyon, ENS Éditions, 2003, p. 17-33.

— L. SÈVE, « Marx et le libre développement de l'individualité », dans *Droit et liberté selon Marx*, sous la direction de G. PLANTY-BONJOUR, Paris, PUF, « Travaux du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx », 1986, p. 87 à 124.

— L. UCCIANI, « Schopenhauer ou l'esthétique du renversement », *Philosophique*, n° 7, 2004, p. 29-45.B. VINKEN, « *Sermo humilis* : Realismus und Christentum » dans *Flaubert. Durchkreuzte Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 2009, p. 350-374.

— Cl. VISHNU SPAAK, « L'être de l'homme à travers limites et finitude. Foucault et la critique de l'ontologie heideggérienne », *Philosophie*, 2014/4, n° 123, p. 28-57.

— F. WYBRANDS, « *Le Monde comme volonté et représentation*, Arthur Schopenhauer — fiche de lecture » pour l'*Encyclopaedia Universalis*, en ligne à l'adresse suivante : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/le-monde-comme-volonte-et-comme-representation/, consulté le 02 août 2018.

Critique littéraire, linguistique

α. Essais

— N. ABOUDARHAM, *Le Burlesque au théâtre,* Lavérune, L'Entretemps, 2015.

— M. ADERETH, *Commitment in Modern French Literature. A Brief Study of "Littérature engagée" in the Works of Péguy, Aragon and Sartre*, London, Gollancz, 1967.

— D. AEBI, *Le Scandale au théâtre des années 1940 aux années 1960*, Paris, Honoré Champion, « Littérature de notre siècle », 2017.

— Ch. APOTHÉLOZ, *Cris et Écrits* (un historique des « Faux-Nez »), Lausanne, Payot, 1990.

— C. AUROY, *Hôtes du langage : Claudel, Mauriac, Bernanos, Green*, Paris, Honoré Champion, 2015.

— M. BAKHTINE, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-*Âge *et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, « Tel », 1965.

— ——, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978.

— R. BARONI, *La Tension narrative*, Paris, Éditions du Seuil, « Poétique », 2007.

— ——, *L'Œuvre du temps*, Paris, Éditions du Seuil, « Poétique », 2009.

— R. BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture* (1953), Paris, Éditions du Seuil, 1972.

— ——, *Mythologies* (1957), Paris, Éditions du Seuil, « Points », 2014.

— ——, *Essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil, « Tel », 1964.

— ——, *L'Empire des signes*, Genève, A. Skira, 1970

— ——, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

— ——, *Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
— ——, *Sade, Fourier, Loyola* (1970), Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1991.
— ——, *Le Plaisir du texte*, Paris, Éditions du Seuil, « Tel », 1973.
— ——, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Gallimard, « Cahiers du cinéma », 1980.
— ——, *Œuvres complètes*, tomes I à V (1942-1980), éd. par É. MARTY, Paris, Éditions du Éditions du Seuil, 2002.
— ——, *Écrits sur le théâtre*, édition de J.-L RIVIÈRE, Éditions du Éditions du Seuil, « Points Essais », 2002.
— ——, *La Préparation du roman : cours au Collège de France, 1978-1979 et 1979-1980,* texte annoté par N. LÉGER et É. MARTY, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 2019.
— M. BEAUJOUR, *Miroirs d'encre*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.
— M. BEIGBEDER, *Le Théâtre en France depuis la Libération*, Paris, Bordas, 1959.
— P. BÉNICHOU, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1948.
— J. BENOIST-MECHIN, *Retour à Proust*, Paris, Amiot, 1957.
— W. BENJAMIN, *Le Narrateur*, trad. fr. de M. de GANDILLAC dans *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971.
— É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale,* II, Paris, Gallimard, 1974.
— J. BESSIÈRE, *Le Roman contemporain ou la problématicité du monde*, Paris, PUF, « L'interrogation philosophique », 2009.
— P.-M. DE BIASI, *Gustave Flaubert. Une manière spéciale de vivre*, Paris, Le Livre de Poche, 2011.
— M. BLANCHOT, *Faux pas*, Gallimard, 1943.
— ——, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
— ——, *Le Dernier homme* (1957), Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 1992.
— ——, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
— ——, *Le Livre à venir* (1959), Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1983.
— ——, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1963.
— ——, *Lautréamont et Sade*, Paris, Éditions de Minuit, 1963.
— ——, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
— ——, *Le Dernier mot* dans *Le Ressassement éternel*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.
— G. BLIN, *Le Sadisme de Baudelaire*, Paris, Corti, 1948.
— J. BORIE, *Zola et les mythes ou de la nausée au salut*, Paris, Éditions du Éditions du Seuil, « Pierres vives », 1971.
— ——, *Huysmans. Le Diable, le célibataire et Dieu* et *Le Célibataire français*, Paris, B. Grasset, 1991.
— D. BRADBY, *Le Théâtre français contemporain. 1940-1980*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990.

— B. BRECHT, « Extraits des Carnets », *Écrits sur la politique et la société* (1967), texte traduit par P. DEHEM et Ph. IVERNEL, Paris, L'Arche, « Le sens de la marche », 1970.

— ——, *Écrits sur la littérature et l'art*, *1* (1967), traduction de J.-L. LEBRAVE et de J.-P. LEFEBVRE, 1970.

— ——, *Écrits sur la littérature et l'art, 3* (1967), traduction française de J.-L. LEBRAVE et de J.-P. LEFEBVRE, Paris, L'Arche, 1970.

— ——, *Me Ti. Livre des retournements*, traduction française de B. LORTHOLARY, Paris, L'Arche, 1978.

— ——, *Écrits sur le théâtre*, édition établie sous la direction de J.-M. VALENTIN, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987.

— ——, *Théâtre épique, théâtre dialectique*, traduit par J. TAILLEUR, G. DELFEL, É. WINKLER, Paris, L'Arche, 1999.

— P. BRISSON, *Le Théâtre des années folles*, Paris, Éditions du milieu du monde, 1943.

— P. BRUNEL, *Formes baroques au théâtre*, Klincksieck, 1996.

— B. BRUNET, *Le Théâtre de boulevard*, Paris, Nathan, « Lettres sup. », 2004.

— P. BUCKNALL, *The religion of Art in Proust*, Urbana, University of Illinois Press, 1969.

— M. BUTOR, *Essais sur les modernes*, Paris, Gallimard, 1955.

— A. CADIN, *Le Moment américain du roman français (1945-1950)*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

— P. CAMPORESI, *L'Enfer et le fantasme de l'hostie*, Paris, Hachette, « La force des idées », 1989.

— J. CAYROL, « Pour un romanesque lazaréen », *Les Corps étrangers*, suivi de « La rature » par R. BARTHES, Paris, 10/18, 1964.

— S. CHALAY, *Du Noir au nègre : l'image du Noir au théâtre de Marguerite de Navarre à Jean Genet (1550-1960)*, Paris, Montréal, L'Harmattan, « Images plurielles », 1998.

— P. CHARTIER, Les Faux-monnayeurs *d'André Gide*, Paris, Gallimard, « Foliothèque », 1991.

— Ch. CHAUDET, *Écritures de l'engagement par temps de mondialisation*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

— A. CHESTIER, *La Littérature du silence. Essai sur Mallarmé, Camus et Beckett*, Paris, L'Harmattan, 2003.

— M. CITOLEUX, *Alfred de Vigny. Persistances classiques et affinités étrangères*, Paris, Librairie Ancienne Edouard Champion, 1924.

— B. CLÉMENT, *L'Œuvre sans qualités : rhétorique de Samuel Beckett*, préface de M. DEGUY, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

— ——, *Le Lecteur et son Modèle,* Paris, PUF, 1998.

— ——, *Beckett*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2018.

— S. CLÉMENT, *Écritures avides. Samuel Beckett, Louis-René des Forêts, Thomas Bernhard*, Paris, Classiques Garnier, 2017

— A. COMPAGNON, *Baudelaire devant l'innombrable*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

— ——, *Les Antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 2005.

— P. CURNIER, *Pages commentées d'auteurs contemporains*, tome II, Paris, Larousse, 1965.

— M. DECOUT, *En toute mauvaise foi. Sur un paradoxe littéraire*, Paris, Éditions de Minuit, « Paradoxe », 2015.

— J.-L. DEJEAN, *Le Théâtre français depuis 1945*, Paris, Nathan, 1987.

— B. DENIS, *Littérature et Engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, « Essais », 2000

— C. DESHOULIÈRES, *Le Théâtre au XX^e siècle*, Paris, Bordas, « En toutes lettres », 1990.

— B. DIDIER, *Le Journal intime* (1976), Paris, PUF, « Littératures Modernes », 2002.

— J.-M. DOMENACH, *Le Retour du Tragique*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

— B. DORT, *Théâtre public* et *Théâtre réel*, Paris, Éditions du Seuil, 1967 et 1971.

— ——, *Théâtres*, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1986.

— S. DOUBROVSKY, *Pourquoi la nouvelle critique. Critique et objectivité* (1966), Paris, Denoël-Gonthier, 1972.

— ——, *Autobiographiques. De Corneille à Sartre*, Paris, PUF, 1992.

— ——, *Parcours critique*, Paris, Galilée, 1979.

— ——, *Le Livre brisé* [1989], Paris, Gallimard, « Folio », 2003.

— B. DUNN-LARDEAU, *Le Saint fictif. L'hagiographie médiévale dans la littérature contemporaine*, Paris, Honoré Champion, 1999.

— B. DUSSANE, *Notes de théâtre. 1940-1950*, Lardanchet, 1951.

— U. ECO, *L'Œuvre ouverte*, traduction par Ch. ROUX DE BÉZIEUX, Paris, Éditions du Seuil, « Pierres vives », 1965.

— ——, *Lector in Fabula. Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs* (1979), traduction par Myriem BOUZAHER, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de Poche », 1985.

— ——, *La Structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, traduction par U. ESPOSITO-TORRIGIANI, Paris, Mercure de France, 1984.

— ——, *Le Signe. Histoire et analyse d'un concept*, traduction par J.-M. KLINKENBERG, Paris, Librairie Générale Française, « Livre de Poche », 1992.

— ——, *De Superman au Surhomme*, traduction par M. BOUZAHER, Librairie Générale Française, 1995.

— ——, *Pastiches et Postiches*, traduction par B. GUYADER, Paris, 10/18, 1996.

— ——, *La Production des signes*, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de Poche », 1992.

— ——, *Sémiotique et philosophie du langage*, traduction par M. BOUZAHER, Paris, PUF, 2001.

— ——, *Dire presque la même chose* (2003), tr. fr. par M. BOUZAHER, Paris, Grasset, 2007.

— ——, *De la littérature*, traduction par M. BOUZAHER, Paris, Librairie Générale Française, 2005.

— B. FAUCONNIER, *Flaubert*, Paris, Gallimard, « Folio biographies », 2012.

— R. FERNANDEZ, *Gide ou le courage de s'engager*, textes réunis par Cl. MARTIN, préfacés par P. MASSON, Paris, Klincksieck, 1985.

— J.-Ch. GATEAU, *Abécédaire critique. Flaubert, Baudelaire, Rimbaud, dadas et surréalistes, Saint-John Perse, Butor, etc.*, Genève, Librairie Droz, 1987.

— A. GEFEN, *Inventer une vie : la fabrique littéraire de l'individu*, Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 2015.

— ——, *Réparer le monde : la littérature française face au XXIe siècle*, Paris, Corti, 2017.

— ——, *L'Idée de littérature : de l'art pour l'art aux écritures d'intervention*, Paris, Corti, 2021.

— G. GENETTE, *Figures I,* Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1966.

— ——, *Figures II*, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1969.

— ——, *Mimologiques,* Paris, Éditions du Seuil, 1976.

— ——, *Seuils* (1987), Paris, Éditions du Seuil, 2014.

— A. GIDE, « L'évolution du théâtre », *Nouveaux prétextes*, Paris, Mercure de France, 1911.

— H. GOERTZ, *Piscator,* Reinbek, Rowohlt, 1974.

— H. GODARD, *Une grande génération*, Paris, Gallimard, 2003.

— M. GOTH, *Kafka et les lettres françaises : 1928-1955,* Paris, José Corti, 1956.

— A. GREEN, *La Déliaison,* Paris, Les Belles Lettres, 1992.

— É. GROSSMANN, *L'Esthétique de Beckett*, Paris, SEDES, 1998.

— J. GUÉRIN, *Nouveau Théâtre et Politique*, Paris, Honoré Champion, « Littérature de notre siècle », 2020.

— Ph. HAMON, *L'Ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, Paris, Hachette, « HU recherches littéraires », 1996.

— J. HENRIC, *Le Roman et le Sacré*, Paris, Grasset, 1990.

— J. HOURIEZ, *L'Inspiration scripturaire dans le théâtre et la poésie de Paul Claudel. Les œuvres de la maturité*, Besançon, Presses Universitaires franc-comtoises, 1998.

— M.-Cl. HUBERT, *Le Nouveau Théâtre. 1950-1968*, Paris, Honoré Champion, « Dictionnaires et Références », 2007.

— H.-F. IMBERT, *Stendhal et la tentation janséniste*, Genève, Librairie Droz, 1970.

— R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, trad. par N. RUWET, Paris, Éditions de Minuit, « Arguments », 1963.

— F. JAMESON, *Brecht et la Méthode*, traduction par Fl. LAHACHE, Lyon, Trente-trois morceaux, 2020.
— J.-L. JEANNELLE, *Écrire ses Mémoires au XX^e siècle. Déclin et renouveau*, Paris, Gallimard, « NRF », 2008.
— V. JOUVE, *L'Effet-personnage dans le roman*, Paris, PUF, 2008.
— R. KAHN, *Images, passages : Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris, Éd. Kimé, 1998.
— P. KLOSSOWSKI, *Sade mon prochain* (1947), Paris, Paris, Points Essais, 1967.
— N. KOK, *Confession et Perversion*, Louvain, Paris, Sterling, Peeters et Vrin, « Accent », 2000.
— J.-C. LARRAT, *Sans oublier Malraux*, Paris, Classiques Garnier, « Études des littératures des XX^e et XXI^e siècles », 2016.
— Th. J. LAURENT, *Le Roman français au croisement de l'engagement et du désengagement*, Paris, L'Harmattan, 2015.
— J. LEINER, *Le Destin littéraire de Nizan et ses étapes successives. Contribution à l'étude du mouvement littéraire en France de 1920 à 1940*, Paris, Klincksieck, « Bibliothèque française et romane », 1970.
— A. LE BIHAN, *Être bien dans le mal: Baudelaire, Huysmans, Bataille*, Éditions du Champ lacanien, 2001.
— L. LEFEBVRE, *Le Mythe Néron. La fabrique d'un monstre dans la littérature antique (I^er-V^e s.)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017.
— M. LEIRIS, *Brisées*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1992.
— Ph. LEJEUNE, *Le Pacte autobiographique* (1975), Paris, Éditions du Seuil, « Points Essais », 1996.
— ——, *Moi aussi*, Paris, Éditions du Seuil, « Poétique », 1986.
— ——, *L'Autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, « Cursus », 1998.
— ——, *Les Brouillons de soi* (1998), Paris, Éditions du Seuil, « Poétique », 2013.
— M. LIOURE, *Le Drame, de Diderot à Ionesco*, Paris, Armand Colin, 1973.
— ——, *Le Théâtre religieux en France*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1983.
— ——, *Lire le théâtre moderne. De Claudel à Ionesco*, Paris, Dunod, « Lettres Sup », 1998.
— J.-F. LOUETTE, En attendant Godot *ou l'amitié cruelle*, Paris, Belin, « Belin Sup », 2002.
— ——, *Chiens de plume. Du cynisme dans la littérature française du XXe siècle*, Neuchâtel, La Baconnière, « Nouvelle collection langages », 2011.
— M. MACÉ, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 2011.
— ——, *Styles. Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016.
— Cl.-E. MAGNY, *Littérature et Critique*, Paris, Payot, 1971.
— Th. MALACHY, *La Mort en situation dans le théâtre contemporain*, préface d'H. GOUHIER, Paris, Nizet, 1982.
— G. MARCEL, « Théâtre et Philosophie », *Le Théâtre contemporain*, cahier n° 2, « Recherches et débats », octobre 1952.
— ——, *L'Heure théâtrale. Chroniques dramatiques de Giraudoux à Jean-Paul Sartre*, Paris, Plon, 1959.
— J.-P. MARTIN, *La Bande sonore*, Paris, J. Corti, 1998.
— ——, *Le Livre des hontes*, Paris, Éditions du Seuil, « Fiction & Cie », 2006.

— ——, *La Honte. Réflexions sur la littérature*, Paris, Éditions du Seuil, « Folio, essais », 2006.
— ——, *Éloge de l'apostat. Essai sur la* vita nova, Paris, Éditions du Seuil, « Fiction & Cie », 2010.
— É. MARTY, *L'Écriture du jour. Le* Journal *d'André Gide*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
— ——, *André Gide, qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987.
— ——, *Pornographie, violence obscène, érotisme*, Paris, Descartes et Cie, 2001.
— ——, *Bref séjour à Jérusalem* (« Jean Genet à Chatila »), Paris, Gallimard, 2003.
— ——, *Jean Genet, post-scriptum*, Lagrasse, Verdier, 2006.
— ——, *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux?*, Paris, Éditions du Seuil, « Fiction & Cie », 2011.
— ——, avec J. MAJOREL, *Critique et Violence*, Paris, Hermann, Cahier textuel, 2014.
— ——, *Le Sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Éditions du Seuil, « Fiction & Cie », 2021.
— A. MAUROIS, *Aspects de la biographie* (1928), *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Grasset, 1951.
— ——, *Ariel ou la Vie de Shelley* (1923), Paris, Grasset, 1923
— W. MARX, *L'Adieu à la littérature. Histoire d'une dévalorisation XVIII^e-XX^e*, Paris, Éditions de Minuit, 2005.
— ——, *La Haine de la littérature*, Paris, Éditions de Minuit, 2015.
— C. MAUBON, *Michel Leiris, en marge de l'autobiographie*, Paris, José Corti, 1994.
— Ch. MAZOUER, *Le Théâtre français de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2002.
— J. MEIZOZ, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, 2007.
— P. MÉLÈSE, *Beckett*, Paris, Sehgers, 1966.
— Ch. MEYER-PLANTUREUX, *Antisémitisme et Homophobie. Clichés en scène et à l'écran,* préface par P. ORY, Paris, CNRS Éditions, 2019.
— V. MICHELET JACQUOD, *Le Roman symboliste : un art de l' « extrême conscience »*, Paris, Droz, 2008.
— P.-L. MIGNON, *Le Théâtre au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1991.
— M. MILNER, *Le Diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire*, Paris, José Corti, 1960.
— D. MOUTOTE, *Le Journal de Gide et les problèmes du moi (1889-1925)*, Paris, PUF, 1968.
— D. MORTIER, *Celui qui dit oui, celui qui dit non ou la réception de Brecht en France (1945-1956)*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1986.
— M. MURAT, *L'Enchanteur réticent. Essai sur Julien Gracq*, Paris, Corti, 2004.
— O. NADAL, *Le Sentiment de l'amour dans l'œuvre de Pierre Corneille* [1948], Paris, Gallimard, « Tel », 1991.
— C. NAUGRETTE, *Samuel Beckett*, Lausanne, Ides et Calendes, « Le théâtre de », 2017.
— M. NADEAU, *Le Roman français depuis la guerre* [1963], Paris, Gallimard, 1970.
— F. NOUDELMANN, *Beckett ou la scène du pire*, Paris, Honoré Champion, « Unichamp », 1998.
— L. NUNEZ, *Les Écrivains contre l'écriture (1900-2000)*, Paris, Corti, « Les essais », 2006.
— J. ONIMUS, *Beckett*, Paris, Desclée, De Brouwer, « Les écrivains devant Dieu », 1967.
— M. PÊCHEUX, *L'Inquiétude du discours*, Paris, Éd. des Cendres, 1990, p. 168-171, 195-196 et 218-221.

— A. PEYROLES, *Roman et Engagement. Le laboratoire des années 1930,* Paris, Classiques Garnier, 2015.
— G. PICON, *Malraux par lui-même*, Éditions du Seuil, « Écrivains de toujours », 1953.
— ——, *Panorama de la nouvelle littérature française*, Paris, NRF, 1960.
— G. PILLEMENT, *Le Théâtre d'aujourd'hui. De Jean-Paul Sartre à Arrabal*, Paris, Éditions du Bélier, 1970.
— E. PISCATOR, *Le Théâtre politique* suivi de *Supplément au Théâtre politique*, traduction française par Arthur ADAMOV et Claude SEBISCH, Paris, L'Arche, 1962.
— G. PISTORIOUS, *L'Image de l'Allemagne dans le roman français entre les deux guerres*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1964.
— G. POULET, *Études sur le temps humain* (vol. I, « La Durée intérieure » [1964]), Paris, Pocket, « Agora », 2017.
— R. QUENEAU, *Bâtons, chiffres et lettres* (1950), Paris, Gallimard, « Folio essais », 1994.
— D. RABATÉ, *Le Roman et le sens de la vie,* Paris, Corti, 2010.
— ——, *La Passion de l'impossible : une histoire du récit au XX^e siècle*, Paris, Corti, 2018.
— M. RAIMOND, *Le Roman depuis la Révolution* (1967), Paris, Armand Colin, 2017.
— J. RICARDOU, *Pour une théorie du nouveau roman*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
— J.-P. RICHARD, *Proust et le monde sensible* (1974), Paris, Éditions du Seuil, 1990.
— A. ROBBE-GRILLET, *Pour un nouveau roman*, Paris, Gallimard, « Idées », 1963.
— R. ROBIN, *Le Réalisme socialiste, une esthétique impossible*, Paris, Payet, 1986.
— J.-J. ROUBINE, *Théâtre et mise en scène. 1880-1980*, Paris, PUF, 1980.
— A. G. RUNNALLS, *Études sur les mystères*, Paris, Honoré Champion, 1998.
— ——, *Les Mystères français imprimés*, Paris, Honoré Champion, 1999.
— T. SAMOYAULT, *Roland Barthes*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.
— D. SANGSUE, *La Parodie,* Paris, Hachette, 1994.
— S. SANTERRES-SARKANY, *Paul Morand et le cosmopolitisme littéraire*, Paris, Klincksieck, 1968.
— J.-P. SARRAZAC, *L'Avenir du drame*, Lausanne, Éditions de Laire, 1981.
— S. SERVOISE, *Le Roman face à l'Histoire,* Rennes, PUR, 2011.
— A. SIMON, *Beckett*, Paris, Belfond, 1983.
— P.-H. **SIMON**, *Témoins de l'homme. La condition humaine dans la littérature du XX^e* siècle, Paris, Armand Colin, 1955.
— ——, *Théâtre et Destin. La signification de la renaissance dramatique en France au XX^e siècle,* Paris, Armand Colin, 1959.
— ——, *L'Homme en procès. Malraux, Sartre, Saint Exupéry, Camus*, Paris, Payot, 1965.
— F. SIMONET-TENANT, *Le Journal intime. Genre littéraire et écriture ordinaire*, Paris, Téraèdre, « L'écriture de la vie », 2004.
— J. SPIZZO, *Pirandello. Dissolution et genèse de la représentation théâtrale. Essai d'interprétation psychanalytique de la dramaturgie pirandellienne,* Paris, Les Belles Lettres, 1986.
— J. STAROBINSKI, *La Relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.

— ——, *La Transparence et l'Obstacle,* Paris, Gallimard, 1976.
— ——, *Portrait de l'artiste en saltimbanque* (1970), réédition Paris, Gallimard, 2004.
— ——, *L'Invention de la liberté. 1700-1789* (1964) et *Les Emblèmes de la raison* (1973), Paris, Gallimard, 2006.
— ——, *Le Remède dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 1989.
— ——, *L'Encre de la mélancolie* (2012), Paris, Points, 2015.
— STENDHAL, *De l'amour* (1822), Paris, Gallimard, « Folio classique », 2016.
— Z. STERNHELL, *Les Anti-Lumières*, Paris, Fayard, 2006.
— A. SUARÈS, *Dostoïevski*, Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1911.
— ——, *Pages,* Paris, Éditions du Pavois, 1948.
— ——, *Trois hommes. Pascal, Ibsen, Dostoïevski*, Paris, Gallimard, 1913
— S. SULEIMAN, *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, PUF, 1984.
— M. SUNNEN, *Malraux et le Christianisme*, Paris, Champion, 2015.
— J.-Y. TADIÉ, *Proust, le dossier*, Paris, Belfond, « Agora », 1983.
— ——, *La Critique littéraire au XX^e siècle,* Belfond, 1987.
— L. THIROUIN, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Honoré Champion, « Lumières classiques », 1997.
— T. TODOROV, *Théorie de la littérature*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
— ——, *Littérature et Signification*, Paris, Larousse, 1967.
— ——, *Les Genres du discours*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.
— J. TORTEL, *Encyclopédie de la Pléiade*, *Histoire des littératures*, tome III, 1958, p. 1579-1603.
— S. ULLMAN, *Style in the French Novel*, Cambridge, University of Cambridge, « At the University », 1957.
— G. USVLOKK, *Jean Genet. Une écriture des perversions*, Amsterdam, Rodopi, 2011.
— P. VALÉRY, *Existence du symbolisme*, Maestricht, A.A.M. Stols, 1938.
— ——, *Œuvres*, I et II, éditions par J. HYTIER, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957 et 1960.
— ——, *Cahiers*, volume I et volume II, éditions par J. ROBINSON, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1973 et 1974.
— V. VIVÈS, *La Beauté et sa part maudite*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, « Textuelles, littérature », 2005.
— É. WESSEL, *La Littérature face à elle-même. L'écriture spéculaire de Samuel Beckett*, Amsterdam; New-York, Rodopi, « Faux titre », 2009.
— E. WHITE, *Jean Genet*, tr. fr. Ph. DELAMARE, Paris, Gallimard, 1993.
— J. WILLETT, *The Theatre of Erwin Piscator*, Londres, Methuen, 1979.
— M. WINOCK, *Flaubert*, Paris, Folio, 2015.
— Ph. ZARD, En attendant Godot *de Beckett*, Paris, Bordas, « L'œuvre au clair », 1991.

β. Articles

— D. ALLAN, « L'Art, le temps et la métamorphose. Un aspect révolutionnaire de la théorie de l'art d'André Malraux », *Frankofoni*, n° 30, 2017, p. 135-146.

— H. AVERSENG, « La Passion christique au théâtre : réinterprétations des symboles sacrés dans le *Mystère de la Passion* d'Arnoul Gréban et *Partage de midi* de Paul Claudel », revue *TRANS-* [en ligne], n° 24, 2019, article consulté le 21 août 2019. URL : http://journals.openedition.org/trans/2406.

— Y. BAUDELLE, « "J'écris dans un noir opaque". Bernanos et l'expérience du roman », *Société Roman 20-50,* n° 63, 2017, p. 107-122.

— É. BENOIT, « Beckett et les hantises d'une transcendance impossible », *Littératures*, n° 78, 2018, 179-197, l'article, consulté le 9 juillet 2020, est disponible en version numérique ici : https://journals.openedition.org/litteratures/1889.

— P. BERGOUNIOUX, « Flaubert et l'autre », *Communications,* n° 19, 1972, p. 40-50.

— ——, « *Reptation* », *Objet Beckett,* catalogue d'exposition, Centre Georges Pompidou, Paris, Centre Pompidou : IMEC édition, 2007.

— J.-L. BESSON, « *Mère courage*, Bertolt Brecht », http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/mere-courage, consulté le 15 juillet 2020.

— P.-M. DE BIASI, « L'écriture du néant » (à propos de Flaubert-nihiliste), en ligne ici : http://www.pierre-marc-debiasi.com/textes_pdf/163.pdf. Consulté le 2 avril 2019.

— B. BLANCKEMAN, « De l'écrivain engagé à l'écrivain impliqué : figures de la responsabilité littéraire au tournant du XXe siècle », dans *Des écritures engagées aux écritures impliquées*. *Littérature française (XXe-XXIe siècles)*, Dijon, Éd. Universitaires de Dijon, 2015.

— H. BONNET, « Les idées de Darlu » (*Bulletin de la société des amis de Marcel Proust et des amis de Combray*, n° 10, 1960, p.235 à 237.

— D. BOUVEROT, « Comment parler de la mort? Le vocabulaire des écrivains d'après les mille textes du XIXe siècle et du XXe siècles dépouillés pour le T.L.F. », colloque de Cerisy sur *La mort dans le texte*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1988.

— B. BUCKNALL, « Lecteurs de nous-mêmes », *Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust*, 29 (1979), p. 53-64.

— Ph. BULINGE, « *Chantecler* d'Edmond Rostand : des oiseaux ou des hommes déguisés ? », *Les oiseaux. De la réalité à l'imaginaire*, actes d'un colloque tenu à Lyon III en juin 2005, rassemblés par C. LACHET et G. LAVOREL, Lyon, CEDIC, p. 165-176. Le texte de la communication que nous avons consulté le 26 juin 2018 est disponible en ligne à l'adresse suivante : http://www.edmond-rostand.com/chantecler.pdf.

— Cl. BURGELIN, « La flaubertolâtrie », *Littérature*, n° 15, 1974, p. 5-16.

— Ph. CAPPELLE, « La tentation dorienne : Montherlant, jeune romancier (*Le Songe, 1922*) », « Actualité(s) de Montherlant », *Babel*. *Littératures plurielles*, volume 27, 2013, p. 11-28, en ligne à l'adresse : http://journals.openedition.org/babel/3352, article consulté le 30 juin 2018.

— Ph. CHARDIN, « Mal du siècle et mal du lieu : bovayrisme et romantisme mêlés dans les deux romans modernes de Flaubert », *Flaubert*, en ligne à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/flaubert/913, consulté le 24 juin 2018.

— M. COLLOT, « La dimension du déictique », *Littérature,* n° 38, 1980, p. 62-76.

— A. COMPAGNON, « Proust et moi », retour sur Barthes et Proust, avec le projet de conférence de Barthes sur « Proust » du même titre que l'article de l'auteur. L'article est disponible en ligne à l'adresse suivante : https://www.college-de-france.fr/media/antoine-compagnon/UPL18806_15_A.Compagnon_Proust_et_moi.pdf.

— M. CONTAT, « La littérature au service du présent : *Les Temps Modernes* », *Le Monde*, 22 juillet 2010.

— A. CORBIC, « L'humanisme athée de Camus », *Études*, 2003, tome 399, p. 227 à 234.

— B. W. COTTRELL, « Christian symbols in *Light in August* », *Modern Fiction Studies*, vol. 2, n° 4, 1956-57, p. 207-213.

— J. DANAN, « Beckett : *Fin de partie* », dans M. Vinaver, *Écriture dramatiques. Essai d'analyse de textes de théâtre*, Arles, Actes Sud, « Babel », 2003, p. 480-483.

— L. DEMANZE, « Critique et clinique : la thérapie littéraire d'Alexandre Grefen », *Diacritik*, 24 nov. 2017, en ligne à l'adresse suivante, https://diacritik.com/2017/11/24/critique-et-clinique-la-therapie-litteraire-dalexandre-gefen/, page consultée le 6 février 2019.

— B. DENIS, « Engagement et contre-engagement. Des politiques de la littérature », dans *Formes de l'engagement littéraire (XV^e^-XXI^e^ siècles)*, sous la direction de J. KAEMPFER, de S. FLOREY et de J. MEIZOZ, Lausanne, Antipodes, 2006.

— A. DUBUC, « Voltaire et Rousseau vus par Gustave Flaubert », *Les Amis de Flaubert* – Année 1978 – Bulletin n° 53 – Page 36, en ligne à l'adresse suivante : http://www.amis-flaubert-maupassant.fr/article-bulletins/053_036/.

— Cl. DUCHET, « Fins, finition, finalité, infinitude », *Genèses et fins*, textes réunis par Cl. DUCHET et I. TOURNIER, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, 1996.

— V. DUFIEF-SANCHEZ, « La religion hugolienne dans *La Légende des siècles*. De la prière au salut par la poésie » dans *Victor Hugo*. La Légende des siècles. *Première série*, actes d'un colloque de la Sorbonne édités pr A. GUYAUX et B. MARCHAL, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, « Colloques de la Sorbonne », 2002, p. 77-100.

— I. DUMAS, « À la recherche du temps perdu ou l'art comme "remède à la connaissance" », communication présentée en avril 2011 à Rimouski, et dont la version tapuscrite est disponible en ligne à l'adresse suivante : https://marcelproustrecherche.wordpress.com/2013/08/19/a-la-recherche-du-temps-perdu-ou-lart-comme-remede-a-la-connaissance/.

— G. ERNST, « La mort dans le nouveau théâtre », *Le Nouveau Théâtre. 1946-2017, op.cit.*, p. 111-127.

— J. FAERBER, « Écrire : verbe intransitif? », *Un retour sur des normes romanesques dans la littérature française contemporaine*, W. ASHOLT et M. DAMBRE, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2010, p. 21-33.

— S. GENETTE, « Fiction ou diction », *Poétique*, 2003, n° 134, p. 131-139.

— J. GUÉRIN, « Un théâtre apolitique? », *Le Nouveau théâtre. 1946-2017*, *op.cit.*, p. 145-166.

— ——, « Lectures politiques d'*En attendant Godot* », *Registres*, n° 22, « Beckett au miroir des interprétations », printemps-été 2020, p. 42-55.

— Ph. HAMON, « Pour un statut sémiologique du personnage », *Littérature*, n° 6, mai 1972, p. 86-110.

— A. HERSCHBERG PIERROT, « Lexique d'auteur et miroir encyclopédique. Sur la genèse du Roland Barthes par Roland Barthes », *Recherches & Travaux*, 2009, n° 75, p. 21-34.

— C. HAYEZ-MELCKENBEECK, « Francis Ponge : quand le sceptre devient spectre », *Imaginaires du mal*, études réunies et introduites par M. WATTHEE-DELMOTTE et P.-A. DEPROOST, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2000.

— G. IDT, « La "littérature engagée", manifeste permanent », *Littérature*, n° 39, 1980, p. 61-71.

— A. KAZIN, « The Stillness of *Light in August* », F. J. HOFFMAN et O. W. VICKERY (éd.), *William Faulkner. Three Decades of Criticism*, East Lansing, Michigan State College Press, 1960, p. 257-283.

— J.-F. LOUETTE, « De l'art lazaréen », *Écrire après Auschwitz. Mémoires croisées France-Allemagne*, textes réunis et présentés par K. GARSCHA, B. GELAS, J.-P. MARTIN, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2006.

— ——, « 1928, année érotique ? Le recevable et l'interdit », *Érotisme et frontière dans la littérature française du XX^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, « Rencontres », n° 422, 2019, p. 137-150.

— M. MACÉ, « La haine de l'essai ou les mœurs du genre intellectuel au XX^e siècle », *Littérature*, n° 133, 2004, p. 113-127.

— W. MARX, « Le dépassement de la littérature », *Critique*, n° 715, déc. 2006, p. 991-1003.

— F. NOUDELMANN, « Écoutez la musique de Samuel Beckett. "Chut!", dans *Samuel Beckett et la culture française,* sous la direction de Y. Mével, Paris, Lettres Modernes Minard, « Carrefour des Lettres Modernes », p. 333-334.

— S. PLANE, « Médium d'écriture et écriture littéraire », *Le Français aujourd'hui*, 2006, n° 153, p. 33-40.

— A. MARCZISOVSKY, « De l'art lazaréen. Une (re)définition possible de la littérature de l'après-guerre », *Revue d'Études françaises*, n° 17, 2012.

— P. MARSH, « Le théâtre à Paris sous l'Occupation allemande », *Revue d'Histoire du Théâtre*, 33, n° 3, 1981, p. 253-257.

— J.-P. MARTIN, « Deux colères et une température Michaux, Nizan, Barthes », *Colères d'écrivain*, sous la direction de M. BOYER-WEINMANN et de J.-P. MARTIN, Nantes, Éd. C. Defaut, 2009.

— A. ROBBE-GRILLET, « Nature, humanisme, tragédie », *La N.R.F.*, oct. 1958, n° 70, p. 580-604.

— J.-P. SARRAZAC, « Beckett ou la matière du théâtre », *Théâtres du moi, théâtres du monde,* Rouen, Éd. Médianes, 1995.

— H. SOLTERER, « Theatrical double Jeopardy », *Medieval Roles for Modern Times. Theater ans the Battle for the French Republic*, The Pennsylvania University Press, 2010, p. 128-130.

— M. SORIANO, « Charles Perrault (1628-1703) », *Encyclopaedia Universalis*, consulté en ligne à l'adresse suivante, http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/charles-perrault/ le 27 juin 2018.

— M. STERNBERG, « Telling in Time (II) : Chronology, Teleology, Narrativity », *Poetics Today*, volume 13, n° 3, 1992, p. 463-541.

— L. UCCIANI, « Flauberts Realismus », *Trivium*, n° 11 « Gustave Flaubert. À l'Orient du réalisme », 2012, en ligne dans sa version traduite (par C. LAYRE) à l'adresse suivante : https://journals.openedition.org/trivium/4247?lang=fr#authors. Consulté le 10 juillet 2019.

Esthétique : cinéma, opéra (essais, articles)

— G. DIDI-HUBERMAN, « Le lait de la mort », article en ligne à l'adresse suivante : http://www.sarkis.fr/qle-lait-de-la-mortq-par-georges-didi-huberman/.

— J.-P. ESQUENAZI, *Film, perception et mémoire* (Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales », 2010.

— J. GENET, *Le Secret de Rembrandt* (1995), Paris, Gallimard, « L'arbalète », 2016.

— E.H. GOMBRICH, *Histoire de l'art*, Paris, Phaidon, « Beaux-arts », 2001.

— N. HEINICH, *Du peintre à l'artiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1993.

— ——, *L'Élite artiste*, Paris, Gallimard, 2005.

— R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY et F. SAXL, *Saturne et la Mélancolie. Études historiques et philosophiques*, tr. fr. de F. DURAND-BOGAERT et L. ÉVRARD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1989.

— S. KOFMAN, « La mort conjurée : leçon d'anatomie de Dr. Tulp, 1632 », *La Part de l'œil*, n° 11, Bruxelles, Presses de l'Académie des Beaux-Arts de Bruxelles, 1995.

— J.-P. OUDART, « La suture », *Les Cahiers du cinéma*, n° 211, avril 1969.

— T. PICARD, « Wagner, ou le procès du XIX^e siècle », *Romantisme*, n° 123, 2004, p. 105-118.

— É. SCHURÉ, « Le drame musical et l'œuvre de Richard Wagner », *Revue des deux mondes*, période II, vol 80, n° 4, p. 948-991.

Histoire, sociologie, textes politiques (essais, articles)

— M. ANGENOT, *1889. Un état du discours social*, Longueil, Éditions du Préambule, 1989.

— Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la mort,* tome II, « La mort ensauvagée », Paris, Éditions du Seuil, « Points histoire », 1985.

— R. ARON, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Les Belles Lettres, « Le goût des idées », 2011, texte préfacé par P. Simon-Nahum.

— P. BAERT, « The Sudden Rise of French Existentialism : a Case-Study in the Sociology of Intellectual Life » (pour *Theory and Society*, vol. 40, n°6, nov. 2011, p. 619-644).

— J. BAUDRILLARD, *La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990.

— C. BERNAND, « Janet exorciste. Obsessions et possessions sous la III^e République », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n° 8 , 197, p. 93-101.

— A. BOSCHETTI, « La recomposition de l'espace intellectuel en Europe après 1945 », dans *L'Espace intellectuel en Europe. De la formation des États-nations à la mondialisation, XIX^e-XX^e siècles*, G. SAPIRO (dir.), Paris, La Découverte, 2009, p. 147-182.

— ——, « Les *Temps Modernes* dans le champ littéraire. 1945-1970 », *La Revue des revues*, n° 7, 1989, p. 6-13.
— P. BOURDIEU, *Les Héritiers*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.
— ——, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
— ——, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
— R. BRANCHE, *La Torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie. 1954-1962*, Paris, Gallimard, 2016.
— M.-A. BRUNIER, *Les Existentialistes et la Politique*, Paris, Gallimard, « NRF », 1966 [à partir d'un mémoire de 1963].
— R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme,* Paris, Gallimard, réédition de 1972.
— J.-M. CARRÉ, *Les Écrivains français et le mirage allemand. 1800-1940,* Boivin & Cie, 1947.
— M. DE CERTEAU, « Économies ethniques : pour une école de la diversité », *Annales ESC*, XLI 1986.
— M. COINTET, *L'Église sous Vichy : 1940-1945. La. repentance en question*, Paris, Perrin, 1998.
— ——, *Pétain et les Français. 1940-1951*, Paris, Perrin, 2002.
— B. JOLY, *Déroulède. L'inventeur du nationalisme*, Paris, Perrin, 1998.
— Cl. DIGEON, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)* [1959], 2e édition, Paris, PUF, 1992.
— M. FERRO, *Pétain en vérité*, Paris, Tallandier, 2013.
— D. FABRE et J. JAMIN, « Chanter soir et matin… », *L'Homme*, n° 215-216, 2015, p. 7-14.
— J. GRÉVY, *La République des opportunistes. 1870-1885*, Paris, Perrin, 1998.
— L.-É. HALKIN, « Pour une histoire de l'honneur », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 4e année, n° 4, 1949, p. 433-444.
— ——, « Tout est perdu fors l'honneur », *Tendances*, tome I, 1936, p. 70-74.
— J. JAMIN, *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret* (Paris, François Maspero, 1977.
— J. LACOUTURE, *Malraux. Une vie dans le siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
— D. LINDENBERG, "Réflexions sur la repentance", pour la revue *Esprit* (article paru en janvier 2002, p. 200-202.
— H. MICHEL, *Pétain et le régime de Vichy*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1978.
— Ph. PÉTAIN, *Discours aux Français. 17 juin 1940-20 août 1944*, Paris, Albin Michel, 1989.
— M. PRAZAN, *L'écriture génocidaire. L'antisémitisme, en style et en discours, de l'affaire Dreyfus au 11 septembre 2001*, Paris, Calmann-Lévy, 2005.
— T. NEGRI et M. HARDT, *Empire*, Paris, 10/18, 2004, *Multitude*, Paris, Boréal, 2006 et *Commonwealth*, Paris, Folio, 2014.
— D. RIVAUD, « Hermann Rauschning. *La révolution du nihilisme. Hitler m'a dit* », *Politique étrangère,* n° 2, 1940, p. 174-178.
— J. SCHLANGER, *La Vocation* (1997), Paris, Pocket, 2020.
— P. SIMON-NAHUM, *André Malraux. L'engagement politique au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, « Nouvelles biographies historiques », 2010.

— J.-F. SIRINELLI, « Aron avant Aron », *Vingtième Siècle*, n° 2, avril 1984, p. 15-30.

— N. SIRON, « L'histoire de Phidippidès d'Hérodote à Lucien. Réflexions sur la construction d'un mythe », article disponible en ligne à l'adresse suivante : https://argonautes.hypotheses.org/66, consulté le 27 octobre 2020.

— G. SORIA, *Guerre et Révolution en Espagne*, *Œuvres complètes VI* (« Essais »), préfacé par A. Malraux; publié sous la dir. de J.-Y. TADIÉ, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

— L. DE WITTE, *L'Assassinat de Lumumba,* Karthala, 2000.

— F. A. YATES, *L'Art de la mémoire* (1966), traduction française par D. Arasse, Paris, Gallimard, « NRF », 1987.

Psychanalyse, psychologie, médecine (essais et articles)

— J. BABINSKI et J. FROMENT, *Hystérie-pithiatisme et troubles nerveux d'ordre réflexe*, Paris, Masson, 1917.

— Cl. BERNARD, *Introduction à la médecine expérimentale*, Paris, J.B. Baillière et Fils, 1865

— M. BOUSSEYROUX, « Le vice du vice », *ERES*, février 2009, n° 13, p. 17-28.

— Fl. BRAUNSTEIN et J.-F. PÉPIN, *La Place du corps dans la culture occidentale,* Paris, PUF, 1999.

— J.-F. BRAUNSTEIN, « La critique canguilhemienne de la psychologie », *Bulletin de psychologie*, 52, mars-avril 1999, p. 181-190.

— G. CANGUILHEM, « Qu'est-ce que la psychologie? », *Revue de métaphysique et de morale*, 1958, p. 16-25.

— L. CROIX, « DE LA JOIE DEVANT LA MORT À UNE PÈRE-VERSION DE LA CULPABILITÉ », ERES, « Figures de la psychanalyse », avril 2011, p. 197-206.

— A. DAMIEN, *Le Secret nécessaire*, Paris, Desclée de Brouwer, « Micromégas », 1989.

— G. DIDI-HUBERMAN, *L'Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982.

— G. DUMAS, *Traité de psychologie*, tome I, Paris, Félix Alcan, 1923-1924.

— P. ENGEL, *Psychologie et Philosophie*, Paris, Gallimard, 1996.

— J. ENGLEBERT, « Troubles du comportement alimentaire et régulation émotionnelle », *Centre international de psychosomatique*, 2018, n° 8, p. 38-46.

— P. FEDIDA, *L'Absence*, Paris, Gallimard, 1978.

— S. FREUD, *L'Interprétation des rêves* (1900), texte traduit par J.-P. LEFEBVRE, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

— ——, *Sur le rêve* (1901), texte traduit par J.-P. LEFEBVRE ; présentation et notes par F. LAMOUCHE, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

— ——, « Les psychonévroses de défense », *Névrose, psychose et perversion* (textes choisis, parution posthume en 1973), trad. sous la direction de J. LAPLANCHE, Paris, PUF, 2010.

— ——, *Totem et Tabou*, traduction française de S. JANKÉLÉVITCH (1924), Paris, Payot, 1980.

— ——, « Deuil et mélancolie » (1917), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1952.

— ——, « Pour introduire le narcissisme », *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1991.

— L. FEDI, *La Culpabilité. Essai de démystification*, Paris, Kimé, 2019.

— J.-R. FREYMANN, *De la honte à la culpabilité*, Toulouse, Strasbourg, éd. Érès et Arcanes, « Hypothèses », 2010.

— J.-M. GUARDIA, *Histoire de la médecine, d'Hippocrate à Broussais et ses successeurs*, Paris, O. Doin, 1884 .

— ——, *La Médecine à travers les siècles. Histoire, philosophie*, Paris, J.-B. Baillière et fils, 1885.

— P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 1926-1928.

— N. KOSTYLEFF, *Les Substituts de l'âme dans la psychologie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1906.

— J. KRISTEVA, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions du Seuil, « Points, essais », 1983.

— J. LACAN, *Séminaire*, *livre VI*, *Le désir et son interprétation*, Paris, Éd. de La Martinière, 2014.

— *Séminaire*, livre X, *L'Angoisse*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

— ——, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Points, 2014.

— J. LACOUTURE, *Malraux. Une vie dans le siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

— O. MANNONI, « Je sais bien, mais quand même… », *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p.9-33.

— Fr. PAULHAN, *L'Activité mentale et les éléments de l'esprit*, Paris, Félix Alcan, 1889.

— D. PLEUX, *Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud,* avec C. MEYER (dir.), Paris, Éd. les Arènes, 2005.

— ——, *La Révolution du divan, pour une psychothérapie existentielle*, Paris, Odile Jacob, 2015

— G. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie* [1928], Paris, PUF, « Quadrige », 2003.

— F. PAROT et M. RICHELLE, *Introduction à la psychologie* [1992], Paris, PUF, « Quadrige », 2013.

— J.-B. PONTALIS, « La maladie de Flaubert », *Les Temps Modernes*, mars-avril1954.

— E. RÉGIS, *Manuel pratique de médecine mentale*, Paris, O. Doin, 1892.

— ——, *Précis de psychiatrie*, Paris, G. Doin, 1923

— M. REUCHLIN, *Les Méthodes en psychologie*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 1969.

— T. RIBOT, *La Psychologie anglaise contemporaine* (3e édition), Paris, Librairie Germer Baillière, 1881.

— ——, *Les Maladies de la volonté*, Paris, Germer Baillières, 1883.

— ——, *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, Félix Alcan, 1900.

— ——,*Les Maladies de la mémoire*, Paris, Alcan, 1906.

— E. ROUDINESCO, *La Part obscure de nous-mêmes. Une histoire des pervers*, Paris, Albin Michel, 2007.

— G. SIMONDON, *Sur la psychologie (1956-1967)*, Paris, PUF, « Hors collection », 2015.

— J. STAROBINSKI, *Histoire de la médecine* (1963), texte présenté par V. BARRAS, Genève, Héros-Limite, 2020.

— ——, *Le Corps et ses raisons*, texte édité et préfacé par M. Rueff, Paris, Éditions du Seuil, 2020.

V.2. Ouvrages collectifs

— M. ABENSOUR et C. CHALIER, *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991.

— M.-L. ACQUIER et Ph. MERLO, *La Relation de la littérature à l'événement, XIX^e^-XXI^e^ siècles*, Paris, L'Harmattan, 2012.

— D. DE AGOSTINI, Fasano, Schena editore, 2005, La Recherche *tra apocalisse e salvezza, op.cit*.

— *Pour et contre l'existentialisme, grand débat avec J.-B. Pontalis, J. Pouillon, F. Jeanson, Julien Benda, Emmanuel Mounier, A. Vailland*, présentation de Colette AUDRY, Paris, Éditions Atlas, 1948.

— U. BAUMANN et K.-J. KUSCHEL, *Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld*, Munich, Zurich, 1990.

— J. BERCHTOLD et Cl. HABIB, *Les Confessions. Se dire, tout dire*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

— Ch. BERNER et A. CASTEL-BOUCHOUCHI, « Schopenhauer : nouvelles lectures », *Études philosophiques*, n° 3, juillet 2012.

— J.-F. BERT, *Michel Foucault et les religions*, Paris, Éd. Le Manuscrit, 2015.

— C. BOUGLÉ, É. BRÉHIER, H. DELACROIX et M. PARODI, *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris, Librairie, Armand Colin, 1921.

— E. BOUJU, *L'Engagement littéraire*, Rennes, PUR, 2005.

— J.-L. CABANÈS, *Surface et Intériorité*, *op.cit*.

— J. DEGUY (éd.), *L'Intellectuel et ses miroirs romanesques. 1920-1960*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993.

— Cl. DUCHET et I. TOURNIER, *Genèses des fins de Balzac à Beckett, de Michelet à Ponge*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1996.

— U. ECO et G. DE MICHELE, *Histoire de la beauté,* Paris, Flammarion, 2010.

— A. FRANÇOIS, Cl. GIRARDI et C. RIQUIER, *Annales bergsoniennes,* tome IX, sur « Bergson et les écrivains », Paris, PUF, 2020.

— P. GLAUDES et D. RABATÉ, *Puissances du mal*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2008.

— J. GUÉRIN (dir.), *Fiction et engagement politique. La représentation du militant et du parti dans le roman et le théâtre du 20^e^ siècle*, *op.cit*.

— ——, *Le Nouveau théâtre. 1946-2017*, Paris, Honoré Champion, « Littérature de notre siècle », 2019.

— D. HOLLIER, *Le Collège de sociologie*, Paris, Folio, 1995.

— J. JACQUOT, *Le Théâtre moderne depuis la deuxième guerre mondiale*, Paris, CNRS Éditions, 1967.

— J. KAEMPFER, de S. FLOREY et de J. MEIZOZ (dir.), *Formes de l'engagement littéraire (XV^e^-XXI^e^ siècles),* Lausanne, Antipodes, 2006.

— Y. MÉVEL, *Samuel Beckett et la culture française,* Paris, Lettres Modernes Minard, « Carrefour des Lettres Modernes », 2019.

— C. MILKOVITCH-RIOUX et R. PICKERING, *Écrire la guerre*, Presses universitaires Blaise Pascal, 2000.

— A. MONTANDON, *Dictionnaire littéraire de la nuit*, volume I, Paris, Honoré Champion, 2013.

— P. NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire, I. La République*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque illustrée des histoires », 1984

— B. PICON-VALLIN, *Les Écrans sur la scène*, Lausanne, L'Âge d'Homme, « Th XX », 1998.

— J.-B. PONTALIS, *Le Mal*, publié sous la dir. de J.-B. **PONTALIS**, Paris, Gallimard, 1988.

— *Joris-Karl Huysmans. 2. Huysmans écrivain catholique*, textes réunis et présentés par J. SOLAL, Caen, Lettres Modernes Minard, « La revue des lettres modernes », 2012.

— L. RUFFEL (dir.), *Qu'est-ce que le contemporain ?*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010.

— J. SOLAL, *Joris-Karl Huysmans. 2. Huysmans écrivain catholique*, Paris-Caen, Lettres Modernes Minard, « La revue des lettres modernes », 2012.

— Ch. SOMMER, *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, 2014.

— M. VINAVER, *Écriture dramatiques. Essai d'analyse de textes de théâtre*, Arles, Actes Sud, « Babel », 2003.

— Collectif, *La Nuit*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.

VI. Roman, théâtre, poésie et autres

VI.1. Romans, nouvelles

— S. BECKETT, *Molloy* (1951), Paris, Éditions de Minuit, 1982.

— ——, *L'Innommable*, ——, 1953.

— A. BRETON, *Nadja*, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1988

— M. DE CERVANTÈS, *L'Ingénieux chevalier Don Quichotte de la Manche*, trad. de RÉMOND, Tours, A. Mame, 1877, en ligne sur Gallica.

— F. DOSTOÏEVSKI, *L'Idiot*, P. PASCAL (éd.), texte traduit par S. LUNEAU, A. MOUSSET et B. DE SCHLŒZER, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1953.

— F. DOSTOÏEVSKI, *Les Carnets du sous-sol*, trad. de S. HOWLETT, Paris, Magnard, 2008.

— P. DRIEU LA ROCHELLE, *Romans, récits et nouvelles*, éd. sous la dir. de J.-F. LOUETTE, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2012 (en particulier *État civil* et *Gilles*).

— G. FLAUBERT, *Œuvres de jeunesse*, édition de Cl. GOTHOT-MERSCH et G. SAGNES, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2001.

— ——, *Œuvres complètes* I et II, éd. de R. DUMESNIL et A. THIBAUDET, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1936.

— J. GENET, *Pompes funèbres*, Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 1953.

— —— *Romans et poèmes*, E. LAMBERT et G. PHILIPPE (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2021.

— A. GIDE, *Romans, récits et soties, œuvres lyriques*, M. NADEAU (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1958.

— J.-K. HUYSMANS, *Pages catholiques*, Paris, Stock, 1899.

— ——, *À rebours* (1884), texte présenté, établi et annoté par M. FUMAROLI, Paris, Gallimard, « Folio », 1984.

— ——, *Là-Bas* (1891), édition présentée, établie et annotée par Y. HERSANT, Paris, Gallimard, « Folio », 1985

— ——, *Romans et nouvelles*, A. GUYAUX et P. JOURDE, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2019.

— A. MALRAUX, *Romans*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1947 (pour les romans *La Condition humaine* et *L'Espoir*).

— ——, *Les Noyers de l'Altenburg* Paris, Gallimard, 1948.

— ——, *Lazare*, *Le Miroir des Limbes* (1974), Paris, Gallimard, « Folio », 2004.

— F. MAURIAC, *Les Anges noirs* (1936), Paris, B. Grasset, 2013.

— P. MICHON, *Vies minuscules* (1984), Paris, Gallimard, « Folio », 2014.

— P. MORAND, *Magie noire,* Paris, Grasset, « Les cahiers verts »,1928.

— ——, *Nouvelles complètes*, édition de M. COLLOMB, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992.

— M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, *Un amour de Swann*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954.

— R.M. RILKE, *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge* (1910), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993.

— D.A.F. de **SADE**, *Œuvres*, tome I, édition de M. DELON, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1990 (pour *Les Cent Vingt Journées de Sodome ou L'École du Libertinage* et *Dialogue entre un prêtre et un moribond*).

— ——, *Œuvres*, tome II, édition de M. DELON, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995 (pour *Les Infortunes de la vertu - Justine ou Les Malheurs de la vertu*).

— ——, *Œuvres*, tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998 (pour *La Philosophie dans le boudoir*).

— M. YOURCENAR, *L'Œuvre au noir*, Paris, Gallimard, 1968.

— M. ZÉVACO, *Les Pardaillan. Les amours du Chico*, Paris, Fayard, 1926.

VI.2. Théâtre

— S. BECKETT, *En attendant Godot*, Paris, Éditions de Minuit, 1952.

— ——, *Fin de partie,* ——, 1957.

— ——, *La Dernière bande* suivi de *Cendres,* ——, 1960.

— P. CLAUDEL, *Théâtre*, tome II, édition publiée sous la direction de D. ALEXANDRE, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 2011

— P. CORNEILLE, *Théâtre choisi*, éd. de Ch. DELAÎTRE pour l'éditeur Garnier, 1903.

— ESCHYLE, *Tragédies complètes* , volume I, éd. de M. DELCOURT-CURVERS, Paris, Gallimard, Folio Classique, 1962.

— EURIPIDE, *Alceste*, dans *Tragédies complètes I*, édition de M. DELCOURT-CURVERS, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 1962.

— ——, *Les Troyennes*, dans *Tragédies complètes II*, édition de M. DELCOURT-CURVERS, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 1962.

— J. GENET, *Théâtre complet*, M. CORVIN et A. DICHY (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2002.

— A. GRÉBAN, *Le Mystère de la Passion* (1878), Paris et Genève, éd. G. PARIS et G. RAYNAUD, Vieweg et Slatkine, 1970.

— G. MARCEL, « Théâtre et Philosophie », *Le Théâtre contemporain*, cahier n° 2, « Recherches et débats », octobre 1952.

— L. PIRANDELLO, *Henri IV*, éd. présentée et annotée par R. ABIRACHED, texte traduit par M. ARNAUD, Paris, Gallimard, « Folio théâtre », 1998.

— ——, *Théâtre Complet*, I, édition publiée sous la direction de P. RENUCCI, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987.

— E. ROSTAND, *Chantecler*, Paris, E. Fasquelle, 1910.

VI.3. Poésie

— G. APOLLINAIRE, *Alcools* (1913), Paris, Gallimard, « Poésie », 2011.

— L. ARAGON, *Œuvres poétiques complètes*, I et II, éditions publiées sous la direction d'O. BARBARANT, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pélaide », 2007.

— Ch. BAUDELAIRE, *Œuvres complètes I*, Cl. PICHOIS (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1975.

— J. CAYROL, *Chacun vient avec son silence. Anthologie*, choix de poèmes et préface par X. Houssin, Paris, Points, Éditions du Seuil, 2009.

— J. DE LA FONTAINE, *Fables*, livre XII, fable n° 25, éd. illustrée par G. DORÉ, Paris, Hachette, 1868.

— F. HÖLDERLIN, *Œuvres*, Ph. JACCOTTET (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

— V. HUGO, *Les Contemplations*, Paris, éd. Nelson, 1856.

— S. MALLARMÉ, « Crise de vers », *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par H. MONDOR et G. JEAN-AUBRY, Paris, Gallimard, 1945, « Bibliothèque de la Pléiade ».

— ——, *Œuvres complètes* I, B. MARCHAL (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

— F. PONGE, « Le cycle des saisons » et « Faune et Flore », *Le Parti pris des choses*, *Œuvres complètes,* I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999.

— L. S. SENGHOR, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris, PUF, 2011.

VI.4. Autobiographie, journal, entretiens, manifestes et discours

— R. ARON, *Mémoires*, préface de N. BAVEREZ et avant-propos de T. TODOROV Paris, Robert Laffont, 2010.

— S. BECKETT, *Les Années Godot*. *Lettres II. 1941-1956*, traduction française par A. Topia, Paris, Gallimard, 2015.

— ——, *Lettres III. 1957-1965* de S. Beckett, Paris, Gallimard, traduit de l'anglais par G. KAHN, édition réalisée par G. CRAIG, M. DOW FEHSENFELD, D. GUNN, *et.al,* , 2016.

— A. BRETON, *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, coll. « Idées », 1973.

— A. CAMUS, *Carnets*, janvier 1942-mars 1951, Paris, Gallimard, 1964.

— P. CLAUDEL, *Journal*, tome II (1933-1955), éd. de J. PETIT et de F. VARILLON, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.

— ——, *Conversations dans le Loir-et-Cher* (1935), Paris, Gallimard, 1984.

— G. BERNANOS, *Correspondance*, vol. II., recueillie par A. BÉGUIN, éd. de J. MURRAY, Paris, Plon, 1971.

— G. DELEUZE, *Dialogues* avec Cl. PARNET, Paris, Champs Essais, 1996.

— G. FLAUBERT, *Correspondance*, tome II, tome III, tome V, éd. établie, présentée et annotée par J. BRUNEAU, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

— M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, I et II (notamment la « Présentation de R. Roussel », la « Préface à la transgression », l'entretien avec D. Trombadori, 1978).

— J. GENET, *Journal du voleur*, Paris, Gallimard, 1949, « Blanche ».

— A. GIDE, *Journal I. 1887-1925,* E. MARTY (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1996.

— ——, *Journal des faux-monnayeurs* (1927), Paris, Gallimard, « L'imaginaire », 2013.

— A. GORZ, *Penser l'avenir*. *Entretien avec François Noudelmann*, Paris, La Découverte, 2019.

— Ch. JULIET, *Rencontre avec Samuel Beckett*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1986.

— F. KAFKA, *Journal*, tr. fr. de M. ROBERT, Paris, Le Livre de Poche, 1954.

— J. W. VON GOETHE, *Maximes et réflexions* (1933, posthume), traduction française de P. DESHUSSES, Paris, Rivages, « Petite Bibliothèque », 2001.

— M. JOUHANDEAU, *De l'abjection*, Paris, Gallimard, 2006.

— A. KOESTLER, *Un testament espagnol* (1939), rééd., Paris, Le Livre de Poche, 1960.

— Cl. LANZMANN, *Le Lièvre de Patagonie*, Paris, Gallimard, 2009.

— M. LEIRIS, *L'Âge d'homme suivi de L'Afrique fantôme*, D. HOLLIER (dir.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2014.

— ——, *Miroir de l'Afrique*, éd. établie, présentée et annotée par Jean JAMIN, avec la collab. de Jacques MERCIER, Paris, Gallimard, « Quarto », 1996.

— ——, *Journal 1922-1989*, 19 mai 1929, Paris, Gallimard, 1992.

— P. LUMUMBA, « Africains, levons-nous! », discours du 22 mars 1959, Paris, Points, 2010.

— A. MALRAUX, « Malraux nous dit » (entretien avec A. OLLIVIER), *La politique, la culture. Discours, articles, entretiens (1925-1975)*, édition de Janine MOSSUZ-LAVAU, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1996.

— ——, *Lazare*, *Le Miroir des Limbes* (1974), Paris, Gallimard, « Folio », 2004.

— F. MAURIAC, *Bloc-notes*, vol. III, éd. de J. TOUZOT, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1993.

— P. NIZAN, *Aden Arabie* (1931), préface de J.-P. SARTRE, Paris, Éd. de la Découverte, 2002.

— H. RAUSCHNING, *Hitler m'a dit* (1939), Paris, Fayard, « Pluriel », 2012.

— P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.

— J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, *Œuvres complètes*, I, édition sous la dir. de B. GAGNEBIN et de M. RAYMOND, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959.

VII. Usuels

VII.1. Dictionnaires (sous la direction de)

— M. CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004.

— G. BENSUSSAN, G. LABICA, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1982.

— B. CASSIN, *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (2004), Paris, Éditions du Seuil, Le Robert, 2019.

— M. CAZENAVE, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

— *Dictionnaire des mouvements artistiques et littéraires 1870-2010*, Paris, Éditions du Félin, 2012.

— B. CURATOLO, *Dictionnaire des revues littéraires au XX^e siècle, domaine français,* Paris, Honoré Champion, 2014.

— C. DENAT et P. WOTLING, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013.

— C. GAUVARD, A. DE LIBERA et M. ZINK, *Dictionnaire du Moyen Âge,* Paris, Presse Universitaire de France, 2002.

— J. GUÉRIN, *Dictionnaire des pièces de théâtre françaises du vingtième siècle*, Paris, Honoré Champion, « Dictionnaires et Références », 2005.

— R. EISLER, *Kant-lexikon*, éd. d'A.-D. BALMÈS et de P. OSMO, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1994.

— M. FEUILLET, *Le Vocabulaire du christianisme*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2009.

— P. FONTANIER, *Les Figures du discours* (1830), présentation par G. GENETTE, Paris, Flammarion, 2009.

— J. GUÉRIN, *Dictionnaire Albert Camus*, chez R. Laffont, 2009.

— M.-C. HUBERT, *Dictionnaire Beckett,* Paris, Honoré Champion, 2011.

— Ch. JANICOT, *Anthologie du cinéma invisible*, Paris, Éd. Jean-Michel Place, 1995.

— W. KASPER, *Lexikon für Theologie und Kirche,* vol. IV, Fribourg, Verlag Herder, 2017.

— J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, « Référence », 1998.

— É. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française* (1863-1878), Paris, Hachette.

— M. MARZANO, *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, « Quadrige », 2011.

— R. TROUSSON et F.S. EIGELDEINGER, *Dictionnaire Rousseau* (R. TROUSSON et F.S. EIGELDEINGER, dir.), Paris, Champion, 2006.

— *Trésor de la langue française*, Paris, Gallimard, 1971-1994.

VII.2. Traductions de La Bible *et autres*

— *La Bible. Ancien Testament*, tome I et tome II, Paris, Gallimard, édition sous la dir. d'É. DHORME, « Bibliothèque de la Pléiade », 1956 et 1959.

— *La Bible. Ancien Testament*, tome I et tome II, Paris, Gallimard, édition sous la dir. d'É. DHORME, « Bibliothèque de la Pléiade », 1956 et 1959.

— *La Bible. Nouveau Testament*, édition sous la dir. de J. GROSJEAN et de M. LÉTURMY, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1971.

— *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Pocket, « Spiritualités et religions », 1999.

VII. 3. Ressources en ligne :

— http://pedagogie.ac-toulouse.fr/piquecos/pages/romancm2/vocabulaire.htm (sur « Ichtyos », consulté le 17 août 2018).

— Le *Trésor de la langue française informatisé* : http://atilf.atilf.fr.

— Le *Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales*, https://www.cnrtl.fr.

— Le « Derridex », index web des termes de Jacques Derrida, https://www.idixa.net.

— L'*Encyclopædia Universalis* numérisée : https://www.universalis.fr.

— « Nietzsche Online » : https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/nietzsche/html.

VIII. Colloques, journées d'études

— Communications dans le cadre des rencontres annuelles du G.E.S.

— Communications et interventions dans le cadre de la « Nuit Sartre » à l'ENS (juin 2013).

— *L'Idée de littérature dans les années 1950*, colloque en ligne sur *Fabula*, 2004.

— Journée d'étude sur « Sartre et la *praxis* », co-organisée par É. ABOUAHI (ENS-Sorbonne Université) et X. TENEZAKIS (UPEC), à l'Université de Paris-Créteil, le 19 janvier 2019.

— Séminaire sur les « Matérialités post-coloniales », Liège, février 2019.

— Communications pour une journée d'étude sur les « Exercices biographiques et autobiographiques en philosophie » (Université de Strasbourg, mai 2021, nous citons en particulier la communication d'A. TOMÈS, « L'illusion biographique. Vie et vérité chez Sartre »).

IX. Autres supports

IX. 1. Mémoires de recherche et thèses :

— É. ABOUAHI, *"Les yeux grands ouverts". L'* Histoire de l'œil *de Bataille : une vision panoptique?*, mémoire de littératures françaises, sous la dir. de J.-F. LOUETTE, soutenu en avril 2015 à l'Université Paris-IV.

— F. ALT, *A hantologie de Sartre. Sobre a espectralidade em* O Ser e o Nada, thèse soutenue en avril 2017, sous la dir. de R. BARBARAS (Université Paris I - Panthéon Sorbonne) et de M.-A. GLEIZER (Université de l'État de Rio de Janeiro).

— M. BRAGANCA, *La Représentation des Allemands dans le roman français de l'immédiat Après-Seconde Guerre Mondiale ;* thèse soutenue en 2010 à la Queen's University of Belfast.

— Ch. CASTERA, *Évolution de l'être moral dans le* Journal *d'André Gide*, thèse déposée et soutenue en mars 1983 à l'université McGill, Montréal, consultée en ligne le 8 novembre 2018. Elle est lisible à l'adresse suivante : http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1541618157127~175&usePid1=true&usePid2=true.

— A. CLEMENT, sur « Levinas et l'idée d'infini », réalisée sous la direction d'E. HOUSSET à l'Université Caen-Normandie, soutenue en 2017.

— J.-C. CORRADO, *Le Lyrisme de Jean Genet*, (thèse de doctorat, sous la dir. de J.-F. LOUETTE, Sorbonne Université, soutenue en novembre 2020).

— P. COUDURIER, *Le Mal dans les récits français des années 1950. Terreur et révolution* (thèse de doctorat, sous la dir. de D. ALEXANDRE, Paris IV, 2014).

— G. DASSONNEVILLE, *De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)*, thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de G. CORMANN et de Ph. SABOT, soutenue à Lille III en 2016.

— Th. GIRAUD, *La Doctrine kantienne du bien et du souverain bien*, thèse de doctorat sous la direction de Ch. BONNET, Paris I, 2013.

— M.-C. LALA, *L'Œuvre de la mort et la pensée de Georges Bataille, à partir de* L'Impossible, thèse de l'Université Paris-VII, 1981.

— H. MARZOLF, *« Une morale de la finitude ». Contribution kantienne au débat contemporain entre théologie et philosophie* (thèse de doctorat, sous la dir. d'A. RENAUT, Paris IV, septembre 2007).

— B. MESSAOUDI, « Bêtes et bêtise : l'animalité dans l'œuvre de Sartre », thèse de doctorat présentée sous la dir. de F. NOUDELMANN à l'Université Paris-VIII en 2015.

— A. NEGI, *La « Poésie de l'Échec » : la littérature et la morale chez Jean-Paul Sartre* (thèse de doctorat, sous la dir. de J.-F. LOUETTE, Paris IV, 2016).

— A. DE ROCHECHOUART, *Un motif eschatologique dans la philosophie contemporaine française : l'eschatologie du présent chez Levinas et Derrida*, sous la dir. de V. DELECROIX, EPHE/PSL, 2018.

— J. SOSKIN, *Le problème de l'immanence chez Deleuze lecteur de Sartre*, mémoire rédigé sous la direction de G. CORMANN à l'Université de Liège en 2012.

— E. VANDELLI, *Sartre et Pirandello*, thèse soutenue à l'Université Grenoble III et à l'Università degli Studi di Sienna, sous la direction d'E. NEPPI et de P. PELLINI, en mai 2009.

— Ch. WANG, *Liberté et Souveraineté. Le problème de l'expérience chez Sartre et Bataille*, sous la dir. de Ph. SABOT, soutenue à Lille-III en décembre 2015.

IX. 2. Cours

— J. BENOIST, Cours d'agrégation de philosophie sur *L'Être et le Néant* (Université-Paris I, séances de septembre-décembre 2012 ; les notes nous ont été gentiment transmises par A. ANNE-BRAUN).

— G. DELEUZE, *Cours de Vincennes*, 1978-1981 sur Spinoza (https://www.webdeleuze.com/textes/188) ; *Cours de Vincennes* sur le cinéma, 1981-1982 (https://www.webdeleuze.com/cours/cours_cinema) ; 1982-1983 (https://www.webdeleuze.com/cours/image_mouvementi_image_temps et https://www.webdeleuze.com/cours/cours_cinema_classifications) et 1984-1985 (https://www.webdeleuze.com/cours/cinema_image_pensee).

— J.-P. FUSSLER, notes de cours sur *La Religion dans les limites de la raison seule* de Kant et sur le péché originel (à partir du « Conflit des facultés » et du *Conflit des interprétations* de P. Ricœur).

— J.-F. LOUETTE, séminaire sur *Le Bleu du ciel* de G. Bataille (Paris-IV, 2010-2011) et sur *La Nausée* (Sorbonne-Université, 2018-2019).

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements 2

Liste des principales abréviations 3

Tome I. Résonances, variations 7

Introduction. De « l'impossible Salut » de Sartre 9

1. En partant d'une fin 11

1. 1. Derniers mots d'une conclusion 11

1. 2. Une question qui reste 13

1. 3. Deux plans, deux lumières 14

2. Places du salut 15

2.1. Chez Sartre 15

2.2. Dans la critique 17

2.3. Une place pour l'impossible? 21

3. « Le salut, qu'est-ce que c'est? » 24

3. 1. σῴζω, sauver, être sauvé 25

3. 2. Rédemption et Terre promise 26

3. 3. De quoi se sauver et être sauvé? 30

4. Un siècle et son salut 33

4. 1. Un piège 33

4. 2. Un mot glissant 34

4. 3. L'obsession d'une époque 37

4. 4. La réconciliation, la rédemption et le messianisme 40

5. Chemins : difficultés et choix 42

5. 1. Apories et écueils 43

5. 2. Exploration et organisation 46

Partie I. « J'étais catholique et protestant » 49

1. Salut chrétien : généralités, critiques 53

1.1. Un athéisme de combat 55

α. Quel(s) athéisme(s)? 55

β. Notions survivantes 57

γ. Un héritage nietzschéen et gidien 59

1.2. Subjectivité et christianisme 61

α. Usages et dépouillements 61

β. Deux critiques de Sartre : Foucault et Robbe-Grillet 62

γ. Un christianisme cartésien 63

1.3. Détournements et dépassements de mythes chrétiens 65
α. Une mythographie chrétienne? 65
β. Adam contre Adam 67
γ. Le mythe de la résurrection (Hegel, Faulkner) 70
δ. Un salut non spinoziste? 72
2. Approches du mal et du salut dans les premiers écrits de Sartre 75
2.1. Un diptyque sur la notion de mal 75
α. *L'Ange du morbide*, un conte et des maux 75
β. Le mal et ses expressions dans *Jésus la Chouette* 78
β.1. Mal collectif, désirs transgressifs 78
β.2. Un calvaire sans rémission 82
2.2. Origines, formes et délivrances du mal dans deux récits 85
α. Maux et instruments du salut dans *Une défaite* 85
α.1. La solitude 86
α.2. Le malheur, la souffrance 87
α.3. Dériver, armer 90
β. Un récit mythique entre platonisme et christianisme : *Er l'Arménien* 92
β.1. Synthétiser des mythes 92
β.2. Revenir d'entre les morts 93
β.3. Salut/bonheur, mal/bien 95
β.4. Que la liberté et l'art adviennent 101
3. Genèses chrétiennes des idées du salut et du mal chez Sartre 103
3.1. *Les Mots* en regard de *La Légende de la vérité* 104
α. Généalogie, diagnostic 104
β. Le salut et ses liens 105
3.2. Protestantisme et catholicisme dans *Les Mots* 107
α. À propos d'une intervention de Julia Kristeva 107
β. Protestant, je… 108
β.1. Beauvoir-catholique, Sartre-protestant 109
β.2. Dans la bibliothèque des Schweitzer 110
β.3. Passions : Bach, l'Alsace-martyre 113
β.4. L'instruction luthérienne de Charles 116
γ. Catholique, je… 118
γ.1. La prêtrise et l'Église : d'un écrasement 118
γ.2. Les sacrements de Poulou : baptême, prière 121
γ.3. Les prêtres, les confessants et les servantes du Seigneur 123
γ.4. Des fées, des sorcières, des sirènes : Mamie et Anne-Marie 133
3.3. Traces des chrétiens, I : saint Augustin 138
α. Vers la lumière, vers un autre, vers la *Genèse* 138

α.1. Faire la lumière, autrement? 138
α.2. Genèses et *Genèse* 139
β. (In)formes 141
β.1. Une critique de la forme 141
β.2. Ce diable de Sartre et le péché 143
β.3. Informe et forme détournée 151
3.4. Traces des chrétiens, II : Pascal 154
α. Positions et oppositions 154
α.1. Dans le *Carnet Midy* 162
α.2. Une opposition à acter et à nuancer 156
α.3. Le salut chrétien, point de repère et de conflit 158
β. Du pari à la croix 158
β.1. Le pari, le projet et le temps 158
β.2. Échoir, parier 159
β.3. Une pièce sous forme de mystère 163
β.4. Usages de la croix 164
3.5. Symboles et restes du Christ 165
α. Après Spinoza et Kant 165
α.1. Un détour par Aron 166
α.2. Contexte de la référence au Christ 166
α.3. Valeurs symboliques 167
α.4. D'un Christ à l'autre : distances 168
β. Après Schopenhauer et Nietzsche 171
β.1. Le *Monde*, la mort et la grâce divine 171
β.2. Exister, ne pas exister : culpabilité, esprit de négation 173
β.3. Jouer Dionysos contre le Crucifié 176
β.4. Une justification de la souffrance du Christ dans *Bariona* 176
β.5. Un détour par Huysmans et par Grünewald 178
β.6. Un dépassement du christianisme et du nietzschéisme 180
γ. Voies parodiques 182
γ.1. Un double regard critique 182
γ.2. Foutredieu 183
γ.3. Ruptures et médiations 185
Partie II. « …mystique, je… » 189
1. Portrait du mystique (sur le Mémoire de 1927) 194
1.1. Qu'est-ce que la mystique? 195
α. « j'étais la proie de deux mystiques opposées » 195
β. Une « foi inconditionnée » en une « espèce de salut » (Beauvoir) 196
γ. Articuler « l'espace d'un ailleurs » (Certeau) 196

γ.1. Rapports au territoire d'une tradition 196
γ.2. La communion avec l'Un 197
γ.3. Une définition de L. Kolakowski 198
1.2. Éléments doctrinaux et lectures sartriennes 199
α. *La Psychologie du mysticisme religieux* 199
β. « sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique » 200
γ. *Études d'histoire et psychologie du mysticisme* 201
δ. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* 203
ε. Le type mystique sartrien et son tragique 205
2. D'un mysticisme l'autre : Bergson, Sartre 206
2.1. Un mysticisme sartrien contre le bergsonisme? 206
α. Le mystique chez Bergson 207
β. Une critique de l'intuitionnisme 208
γ. Sur *Les Deux sources de la morale et de la religion* 209
γ. 1. Un conflit et une prise de contact 209
γ. 2. Une ontologie de l'attente 211
δ. Une guerre bergsonienne *versus* une « drôle de guerre » 211
δ.1. Guerre, quiétisme et mystique non chrétienne 211
δ.2. Une mystique temporelle 212
ε. Une autre approche de Sartre : quand le mystique prend Dieu 213
2.2. Dimensions topographiques du mysticisme sartrien 214
α. La nuit obscure 214
β. La cellule et la chambre, la frontière folie/mystique 216
γ. Un paysage propice aux extases : le paysage lunaire 218
δ. « Tout mystique est un poète » 219
ε. Corps mystiques : le trou, la lettre 221
ε. 1. Un mysticisme érotique 221
ε. 2. Hystérie du corps de la lettre 223
ζ. Un garçon-livre : Sartre, Flaubert 224
ζ.1. « Ce style est mon corps » 224
ζ.2. « Mon langage tremble de désir » (Barthes) 225
η. Vivre en métaphore, dire en silence 227
3. Difficultés et impossibilités de la mystique sartrienne 228
3.1. Être militant et mystique 228
α. Syllogisme, non-syllogisme : trois temps 229
β. Holocauste du mystique 232
β.1. Combustion abyssale d'une Apocalypse 232
β.2. Feu parodique, feu de Bengale, feu alchimique 236
β.3. Un nouvel Érostrate? 238

3.2. Quelles valeurs de la critique du mysticisme de Bataille? 240
α. Critique de trois critiques (Foucault, Blin, Blanchot) 241
β. Une valeur conflictuelle d'un impossible médité 242
γ. Une valeur stratégique : Pascal, Descartes 244
δ. Confusions et incohérences de la mystique de l'impossible 246
δ.1. La nostalgie du dernier homme 246
δ. 2. Un salut honteux? 248
δ. 3. Quels « biais » sartriens? 249
ε. Une valeur autocritique : Bataille ou la tentation de Sartre? 252
ε.1. Complexités d'une critique 253
ε.2. Moyens d'une mystique impossible, expressions du salut 255
3.3. La kénose mystique de Sartre et ses trois impossibilités 257
α. Dépouillement et silence : bilan 257
α. 1. « Comment se taire avec les mots? » 257
α. 2. Poulou parlé, Sartre lu 259
β. Les impossibilités de l'amour 259
β. 1. Diviniser l'aimé/aimer Dieu 260
β. 2. Le paradis perdu 261
β. 3. Amours plurielles, amours séparées 262
β. 4. *L'Amour et l'Occident* 264
β. 5. Amours florales, amours sales 268
β. 6. Horizontalité et ludisme : faire l'amour avec les mots 270
β. 7. Des jeux et des mythes 272
γ. La beauté comme impossible « contradiction voilée » 275
γ. 1. « un appétit de beauté » 275
γ.2. Perception *sui generis* 276
γ. 3. Beau désiré, beau humilié 277
γ. 4. Des expériences dramatiques 278
γ. 5. Usages et mensonges de la beauté : *Les Faux nez* 280
Partie III. Sauver les phénomènes, sauver le sujet 285
1. La santé, une nouvelle version du salut? 287
1.1. Valeurs de la psychologie 289
α. De la psychologie expérimentale… 290
α.1. Qu'est-ce qu'une psychologie expérimentale? 290
α.2. Ribot & cie 291
α.3. Une expérience limite : la folie 294
β.…à la psychologie phénoménologique 297
β.1. Présentation et critique générales 297
β.2. Pour une phénoménologie des émotions : le risque et la fuite 299

β.3. Le salut entre la peur et le souci 300
1.2. Avoir, être et souffrir son corps 303
α. Corps et facticité 304
α.1. La vue et le regard 304
α.2. Sur la facticité et la finitude (via Giovannangeli et Foucault) 304
β. Des maux 310
β.1. Dissociation, automutilation et anorexie 310
β.2. Ce que souffrir veut dire 313
β.3. Aspects d'une écriture de la maladie dans le « Carnet I » 320
β.4. Une phénoménologie des maux 325
1.3. Types de soin et traits du médecin 329
α. Quels soins? 329
α.1. Un mal incurable : le cancer du « Père » 329
α.2. Soins infirmiers et lieux de soin 331
β. Deux médecins dans deux nouvelles 332
γ. Achille-Cléophas Flaubert 334
δ. Le Freud du *Scénario Freud* 337
δ.1. Quel Freud? Quel médecin? 337
δ.2. La santé psychique et la normalité 339
δ.3. Traduire 340
1.4. Pour une philosophie existentielle concrète 341
α. Le normal et le pathologique, Freud, Canguilhem et Sartre 341
β. L'existentialisme n'est pas un positivisme 342
γ. « Vers le concret » 344
2. Un salut philosophique : ontologie, métaphysique, éthique 348
2.1. « Tribulations ». Saluts, philosophie dans les *Carnets* 349
α. Critiquer le stoïcisme 350
β. La quête d'un salut authentique 351
β.1. Une « cuisine casuistique » 351
β.2. Une autre critique du christianisme et du nietzschéisme 353
γ. Une entreprise de démystification 357
γ.1. Mythe du sage stoïcien, mythe du destin 357
γ.2. Une critique du mythe de la guerre 358
δ. Un salut par les autres et avec les autres 360
δ.1. Pour critiquer le salut individuel 360
δ.2. Partir de « l'histoire Kosakiewicz » 361
δ.3. Un « être cérémonieux » 362
δ.4. Les autres : présent et passé 363
2.2. Sauvegarde de la conscience et sauvegarde du monde 367

α. Être délivrés : intentionnalité et phénoménologie 368
α.1. « Nous voilà délivrés de Proust »… 368
α.2. … et de Descartes ? 372
α.3. Sartre, lecteur critique de Husserl et de Heidegger 374
β. Révéler par la psychanalyse existentielle 383
β.1. Une herméneutique à partir d'autrui 383
β.2. Temporalisation et limites 388
2.3. Pour « une morale de la délivrance et du salut »? 394
α. Autour d'une note 396
α.1. Un « non-angélisme » sartrien 396
α.2. La tentation d'une île déserte 398
β. Quelle « morale de la délivrance et du salut »? 399
β.1. Précisions critiques 399
β.2. Au sujet de la conversion 402
β.3. Difficultés d'une morale à venir 404
γ. Vers une morale impossible 406
γ. 1. Un déplacement du « champ éternel de la question du salut » 406
γ. 2. À propos d'un impossible 412
γ. 3. Un « paradoxe éthique » (Rome et Cornell) 415
Tome II. Poétiques, pratiques 435
Partie IV. Politiques de la littérature. « Salut, salut » 437
1. Un salut solitaire. L'écrivain de l'imaginaire 440
1.1. L'œuvre de l'image et son salut 441
α. Une image-synthèse-obsession 441
β. Pas de monde imaginaire 443
γ. Une attitude de fuite et ses paradoxes 445
δ. L'artiste et l'œuvre d'art 447
1.2. Le salut par l'art, sources et maux 449
α. Retour sur Schopenhauer et sur Nietzsche 449
β. La névrose par la lecture, I : Flaubert, Hugo, Vigny & Cie 450
γ. Un mythe et ses mythes 453
δ. La névrose par la lecture, II : Morand et Stendhal 463
ε. Vocation, métier, mandat 465
ζ. Performativité du salut par l'écriture 472
η. Une haine de la poésie? 477
1.3. « Sauvés » : maux et saluts dans *La Nausée* 483
α. Des maux 484
β. Démystifier 488

β.1. En errance 488
β.2. Sacrilèges, Apocalypse? 493
γ. Musiques de fins 501
γ.1. Une variation sur Proust? 501
γ.2. Quelles fins? 524
γ.3. Quels éclats? 507
2. Un salut à plusieurs. L'engagement littéraire 515
2.1. Une rupture 516
α. La *Vita Nova*… 516
β. …au sein d'une permanence 519
2.2. Écrire cette guerre 520
α. 1914-18 et après 520
α.1. Traces dans les *Écrits de jeunesse* 521
α.2. Ressusciter ou réincarner notre après-guerre 521
α.3. Le soldat, le coupable 521
β. Images du mal : destruction, invasion, combat 525
β.1. Détruits : témoignages 525
β.2. Allemagne, Allemands 531
β.3. Sartre, critique du pétainisme 539
γ. La paix : le salut? 547
γ. 1. La paix pour sortir du mal? 547
γ. 2. U.S.A. = Messiah? 554
2.3. Risques et saluts, au prisme de l'engagement 560
α. En gage, en acte : sur l'engagement 562
β. Une lettre de Derrida 564
β. 1. À propos de la « Présentation » 565
β. 2. Un salut réaliste et collectif 567
β. 3. « Que font les anneaux des années? » 568
β. 4. Délivrance ert générosité d'un courrier 570
γ. D'un ton prophétique de Sartre? 581
γ. 1. Qu'est-ce qu'un prophète? 581
γ. 2. Voix et critiques du « prophétisme » de Sartre 583
γ. 3. Un hommage à Nizan? 587
δ. Paliers d'un salut dans *Les Chemins de la liberté* 591
δ. 1. Courir après le temps, mémoriser le temps 591
δ. 2. Memento vivere, deux cycles, un salut puis deux 599
3. Un salut à faire et à défaire 614
3.1. Un moment messianique de la *praxis*? 616
α. Quelques outils théologiques 617

α.1. De la « Passion inutile » à la question d'un « moment messianique » 617
α.2. Une Apocalypse sans eschatologie? 618
β. De « brefs éclats du temps messianique » 621
β. 1. Une temporalité hybride 621
β. 2. Un autre rapport à l'Histoire : messianisme kafkaïen, Terre promise 622
β. 3. Un messianique marxien? 625
β. 4. Des éclats du temps messianique? 628
γ. Une « messianicité sans messie »? 630
γ. 1. Spectres de Marx 630
γ. 2. Le temps qui reste 632
γ.3. Une force messianique du besoin 634
3.2. Les *Séquestrés* d'un crépuscule 637
α. La séquestration d'un personnage lazaréen 637
α.1. Vers « l'homme zéro » 637
α. 2. Un théâtre concentrationnaire 639
α. 3. Quels Lazare? 640
α. 4. Frantz : un personnage beckettien? 645
β. Des écritures du mal 652
β.1. L'inexplicable mal 653
β.2. La rareté et les « frais de l'Histoire » pour éclairer le mystère 656
β.3. Voir noir pour voir clair 659
γ. Sartre, entre Brecht et Pirandello? 662
γ. 1. Père couard et ses enfants 662
γ. 2. Une autre dialectique théâtrale 665
γ. 3. Miroirs et portraits 669
γ. 4. Parole et mort : Œdipe 671
δ. Pour une parole et une lecture vivantes : plus de secret? 677
δ.1. Secrets d'histoires et de famille 677
δ.2. La transparence contre le secret 685
Conclusion. Une fin du Salut? 697
1. Écrire/vivre 699
2. La fin de l'espoir 701
3. En dialogue et en spirale 705
Annexe 709
Scènes de « La Crucifixion » 709
Bibliographie 710
Table des matières 797
Résumé/Abstract 806

RÉSUMÉ

L'objectif de notre thèse est d'interroger la place du salut dans l'œuvre de Sartre avec ses sources et ses aspects philosophiques autant que littéraires. Dans la perspective envisagée, l'idée de salut se pense comme une notion problématique. Elle sert notamment, dans les dernières lignes des *Mots*, à couper le fil directeur de l'écriture littéraire ; elle se pose, dans sa persistance et dans sa condamnation, comme une « notion impossible ». Afin de donner son importance au salut chez Sartre, on devra montrer comment « l'impossible Salut » de l'autobiographie de 1964 fait résonner des difficultés multiples en ce qui concerne, de manière large, la philosophie et la littérature, et, de manière plus précise, le mal et la confession, la religion et la théologie, le mysticisme, la vocation et le rachat . Partant du constat d'une certaine efficace de la notion de salut, il s'agira de porter au jour les restes religieux qu'elle implique et les tensions que ces restes produisent. Cela supposera de concevoir plusieurs formes de salut (la résurrection, la rédemption, surtout) et plusieurs théories du salut, religieuses (la grâce, le Jugement dernier, la rédemption, la Terre promise) ou profanes (le dévoilement phénoménologique, une éthique de la délivrance, des médecines et des méthodes pour préserver la santé). Nous ferons ce travail en quatre temps. D'abord, en nous appuyant sur un corps de doctrines et de pratiques chrétiennes (influences de la Réforme, critiques du catholicisme). Ensuite, en travaillant sur les écrits sartriens dans les marges du mysticisme. Ces deux entrées nous conduiront à explorer la situation du salut dans la phénoménologie et dans la morale qu'elle esquisse. Enfin, nous verrons ce que des politiques de la littérature et de la dialectique peuvent garder du salut, notamment quand elles vont dans le sens de l'eschatologie et du messianisme.

MOTS CLÉS

Sartre (1905-1980), salut, sotériologie, rédemption, résurrection, messianisme, apocalypse, eschatologie, théologie, christianisme, protestantisme, catholicisme, judaïsme, mystique, mal, impossible, dialectique, phénoménologie, morale, subjectivité, marxisme, esthétisme, (auto)biographie.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to focus on the place of salvation in Sartre's works, investigating its sources as well as its philosophical and literary dimensions. The idea of salvation will be analyzed as a problematic notion. At the end of *The Words*, it is used to disturb the literary writing process. As a seminal preoccupation in Sartre's texts, it could also be conceived as an "impossible notion". So as to underline the pivotal dimension of salvation in Sartre's thinking, we will examine how the "impossible Salvation", discussed in his 1964 autobiography, raises numerous issues regarding philosophy and literature, to a large extent, and, to some degree, about evil and confession, religion and theology, mysticism, vocation and redemption. In order to examine these difficulties, we intend to analyze salvation in its different meanings, figures (resurrection, redemption, above all) and sacred (God's grace, Christ's redeeming work, Last Judgement, promised Land) as well as secular theories ("saving the phenomena" and phenomenology, ethics of deliverance, medical practices, theses regarding health care and its methods). Having observed the efficiency of the notion of salvation, we will throw light upon the religious remains and the tensions they produce. Our analysis will be fourfold. After focusing on a set of Christian doctrines and practices (influences of the Protestant Reform, criticisms of the Catholic Church), we will investigate the question of mysticism in Sartre's works. These two aspects will lead us to explore the place of salvation in phenomenology and in the moral philosophy it outlines. Finally, we ask what a politics of literature and dialectics — especially one imbued with messianism and eschatology — might derive from the notion of salvation.

KEYWORDS

Sartre (1905-1980), salvation, soteriology, redemption, resurrection, messianism, apocalypse, eschatology, theology, Christianity, Protestantism, Catholicism, Judaism, mystique, evil, impossible, dialectics, phenomenology, ethics, subjectivity, Marxism, aestheticism, (auto)biography.