



THÈSE

**En vue de l'obtention du
DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE
Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès**

Présentée et soutenue par

Loïg GIVORD

Le 16 novembre 2023

**S'arracher à son être-de-classe : engagement et philosophie chez
Sartre**

Ecole doctorale : **ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

**ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les
Savoirs**

Thèse dirigée par
Hourya BENTOUHAMI

Jury

M. Luca BASSO, Rapporteur

Mme Anne MATHIEU, Rapportrice

M. Storm HETER, Examinateur

M. Gregory CORMANN, Examinateur

M. Charles WOLFE, Examinateur

Mme Hourya BENTOUHAMI, Directrice de thèse

Mes remerciements à :

- *Alexandre Mahfoudhi et Marie-Christine Picard pour m'avoir proposé de travailler ma thèse à Castin ;*
- *Laurent, Claire et Florian Givord et Alexandre Marguerite pour la qualité de leurs relectures ;*
- *M. Emmanuel Barot, pour ses conseils, ses orientations et ses pistes de lecture ;*
- *Mme Hourya Bentouhami pour son soutien, ses conseils et l'organisation de la soutenance ;*
- *M. Luca Basso, M. Grégory Cormann, M. T. Storm Heter, Mme Anne Mathieu, M. Charles Wolfe pour l'intérêt qu'ils ont porté à mon travail de recherche et pour l'honneur qu'ils m'ont fait en acceptant de participer au jury de ma thèse.*

Résumé

Un intellectuel révolutionnaire issu de la petite-bourgeoisie a vocation à s'arracher à sa classe d'origine. En effet, s'il reste enchaîné à son être-de-classe, il risque de compromettre sa légitimité à intervenir dans le champ politique pour lutter aux côtés des classes exploitées et opprimées. De ce point de vue, l'engagement de Jean-Paul Sartre pour servir l'émancipation de ces classes interroge. Quelle était la relation de Sartre à son être-de-classe petit-bourgeois et, de façon générale, à la bourgeoisie ?

Dans un premier temps, ce travail examine les représentations de la bourgeoisie dans l'œuvre de Sartre en les mettant en perspective avec celles exposées dans les essais et la littérature de Nizan. Ensuite, est examiné le parcours d'engagement de Sartre par lequel celui-ci a tenté de s'arracher à son être-de-classe à travers ses positions successives d'écrivain et d'intellectuel, toujours davantage radicales. Enfin, cette recherche analyse les métamorphoses de la philosophie sartrienne induites par sa politicisation et par son projet de s'allier avec les classes exploitées et opprimées pour combattre la bourgeoisie.

Mots-clé : Sartre – Nizan – Intellectual – Engagement – Littérature engagée – Philosophie sociale révolutionnaire – Existentialo-marxisme – Être-de-classe – Bourgeoisie – Proletariat – Individualisme bourgeois – Capitalism – Humanism – Raison dialectique émancipatrice

Abstract

A revolutionary intellectual from the petty-bourgeoisie has vocation to tear himself away from his class of origin. Indeed, if he remains chained to his being-of-class, he risks compromising his legitimacy to intervene in the political field to fight alongside the exploited and oppressed classes. From this point of view, Jean-Paul Sartre's commitment to the emancipation of these classes questions. What was Sartre's relationship to his petty-bourgeois class-being, and to the bourgeoisie in general? This work begins by examining the representations of the bourgeoisie in Sartre's work, putting them in perspective with those set out in Paul Nizan's essays and literature. Secondly, it examines Sartre's path of commitment, through which he tried to extricate himself from his being-of-class by taking up increasingly radical positions as a writer and intellectual. Finally, this research analyzes the metamorphoses of Sartre's philosophy induced by his politicization and his project to ally himself with the exploited and oppressed classes in order to fight the bourgeoisie.

Keywords : Sartre – Nizan – Intellectual – Commitment – Committed literature – Social revolutionary philosophy - Existentialo-marxism – Being-of-class – Bourgeoisie – Proletariat – Bourgeois individualism – Capitalism – Humanism – Emancipating dialectical Reason

Liste des abréviations d'ouvrages utilisées

Dans les pages qui suivent, les ouvrages de Jean-Paul Sartre les plus souvent cités sont ainsi désignés :

EJ : *Ecrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990.

TE : *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris, 1981.

EN : *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Tel, Paris, 1976.

CM : *Cahiers pour une morale*, Gallimard, NRF, Paris, 1983.

SG : *Saint-Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1985.

CRD I : *Critique de la raison dialectique* précédé de « *Questions de méthode* », Tome 1 : « *Théorie des ensembles pratiques* », Gallimard, NRF, Paris, 1985.

Nau. : *La nausée*, Gallimard, NRF, Paris, 1938.

LMU : *Le mur*, Gallimard, Folio, Paris, 1972.

AR : *L'âge de raison-Les chemins de la liberté 1*, Gallimard, Folio, 1972.

MAEA : *Les mots et autres récits autobiographiques*, Gallimard, La Pléiade, 2010.

CDG : *Carnets de la drôle de guerre* in *Les mots et autres récits autobiographiques*, Gallimard, La Pléiade, 2010.

LM : *Les mots*, Gallimard, Folio, 1972.

TH : *Théâtre complet*, Gallimard, Pléiade, Paris, 2005.

RE : *La responsabilité de l'écrivain*, Verdier, Paris, 1998.

S II, NE : *Situations II*, Nouvelle édition revue et augmentée par Arlette Elkäïm-Sartre, Gallimard, NRF, Paris, 2012.

S III, NE : *Situations III, « Littérature et engagement »*, Nouvelle édition revue et augmentée par Arlette Elkäïm-Sartre, Gallimard, NRF, Paris, 2013.

S V : *Situations V, « Colonialisme et néo-colonialisme »*, Gallimard, NRF, Paris, 1964.

S VI : *Situations VI, « Problèmes du marxisme, 1 »*, Gallimard, NRF, Paris, 1964.

S VII : *Situations VII, « Problèmes du marxisme, 2 »*, Gallimard, NRF, Paris, 1965.

S VIII : *Situations VIII, « Autour de 68 »*, Gallimard, NRF, Paris, 1972.

S IX : *Situations IX, « Mélanges »*, Gallimard, NRF, Paris, 1972.

S X : *Situations X, « Politique et autobiographie »*, Gallimard, NRF, 1976.

ORS : *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris, 1974.

IF I : *L'idiot de la famille, Tome 1*, Gallimard, NRF, Paris, 1988.

IF II : *L'idiot de la famille, Tome 2*, Gallimard, NRF, Paris, 1988.

IF III : *L'idiot de la famille, Tome 3*, Gallimard, NRF, Paris, 1988.

Table des matières

<i>Liste des abréviations d'ouvrages utilisées</i>	4
<i>INTRODUCTION-Situation socio-historique d'un intellectuel petit-bourgeois révolutionnaire</i>	7
<i>PREMIÈRE PARTIE-Les représentations fondant les affects anti-bourgeois de Nizan et Sartre</i>	24
A) La haine de la bourgeoisie de Nizan	25
B) L'hostilité à la bourgeoisie du jeune Sartre exprimée dans ses écrits littéraires d'avant-guerre	31
C) La dénonciation de la violence politique de la bourgeoisie par Sartre dans une perspective d'extrême-gauche	42
<i>DEUXIÈME PARTIE-Fuir son être-de-classe : le parcours identitaire de Jean-Paul Sartre pour s'arracher à sa bourgeoisie</i>	55
A) La problématique du dépassement de son être-de-classe.....	56
B) S'arracher à son être-de-classe par un aristocratisme philosophique et esthétique et par une position de surhomme	63
C) Renoncer à la gloire et au prestige culturel, luxes bourgeois, pour s'incarner en écrivain engagé	74
D) Devenir un intellectuel militant	103
E) Se métamorphoser en <i>intellectuel radical</i>	125
F) L'être-de-classe et la liberté	147
<i>TROISIÈME PARTIE- L'arrachement de Sartre à une discursivité philosophique « bourgeoisie » et son projet d'incarner le prolétariat en sujet de la philosophie</i>	163
A) Les divergences fondamentales et les antagonismes entre les philosophies bourgeoisées et une philosophie vouée à l'émancipation du prolétariat.....	164
B) L'arrachement de la philosophie sartrienne à son être bourgeois	174
C) le sens et les limites du projet d'incarner le prolétariat en sujet du discours philosophique	204
D) Le travail critique opéré par le discours philosophique sartrien aux fins de discréder la légitimation par la bourgeoisie de sa domination socio-politique.....	245
<i>CONCLUSION</i>	274
<i>ANNEXE</i>	284
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	289
<i>FILMOGRAPHIE</i>	301

« Le phénomène bourgeois est si profond qu'il ne faut rien moins qu'une exécration en règle, une véritable opération du sacré de terreur pour s'en délivrer. Il faut faire intervenir les puissances, il faut mobiliser toutes les ressources de l'être, pour charger le bouc émissaire du mal absolu, et qu'il soit le Salaud à égorger comme une sommation du Mal. »

Jacques ELLUL

(Métamorphose du bourgeois, La Table Ronde, Paris p. 73).

INTRODUCTION-Situation socio-historique d'un
intellectuel petit-bourgeois révolutionnaire

Bourgeois, Sartre l'était d'abord par ses origines, et l'est resté. Son enfance dans son milieu familial l'a ancré dans les classes moyennes, sa socialisation primaire ayant été assurée en grande partie par son grand-père qui était professeur d'allemand et férus de la culture humaniste qui était alors celle de la petite-bourgeoisie protestante et républicaine. Quant à sa socialisation secondaire en khâgne au Lycée Louis-Le-Grand et à l'Ecole Normale Supérieure, elle le place encore au sein de la petite-bourgeoisie à fort capital culturel, tout comme, ensuite, sa première carrière de professeur de philosophie dans les années 1930. Enfin, lorsqu'il obtient un succès éditorial, son métier d'écrivain lui assure des revenus conséquents et fait de lui un riche bourgeois. Alors la question que pose la trajectoire identitaire et politique de Sartre est la suivante : comment un individu peut-il à la fois prendre la figure d'un *intellectuel*¹ révolutionnaire socialiste, c'est-à-dire nourrir le projet de détruire les fondements de la société capitalo-bourgeoise par une révolution politique, économique et sociale, et en même temps se particulariser comme homme bourgeois? Avant de tenter de répondre à cette question à partir de l'expérience concrète de Sartre, il me paraît utile, à titre d'introduction, de problématiser à un niveau générique la situation d'un *intellectuel* révolutionnaire petit-bourgeois au XX^e siècle.

Neutralité ou engagement

Cette situation implique d'abord un choix : celui de s'engager aux côtés des classes dominées dans leurs luttes contre les pouvoirs qui les oppriment. Mais l'idée que le savant ou l'universitaire a vocation à affirmer des valeurs politiques ne fait pas consensus. Ainsi, pour Max Weber, abuser de sa position de savant pour énoncer des prises de position d'ordre normatif ou politique représente un acte irresponsable². Le sociologue allemand estime que la science requiert une réserve, une neutralité et la suspension des jugements de valeur. Le respect de ces exigences définirait la responsabilité du savant et sa probité intellectuelle. Au contraire, si celui-ci exprimait des points de vue idéologiques et partisans, il manquerait à la déontologie de sa profession. L'on est soit scientifique, soit idéologue, mais l'on ne peut pas être les deux à la fois, juge Weber. Et si la rationalité des sciences humaines met en jeu la compréhension de la réalité sociale, elle devrait s'interdire de déborder sur le domaine du devoir-être. Weber pose donc la neutralité axiologique comme une obligation pour le savant. Et cette optique est celle aujourd'hui d'un grand nombre d'universitaires et d'experts dans les sciences politiques, économiques et sociales, imbus du caractère rationnel, universel, canonique et apolitique

¹ Je souligne le terme d'*intellectuel* lorsque je l'emploie pour désigner un intellectuel engagé pour le distinguer de son autre sens faisant référence à un spécialiste du domaine de l'intellect.

² WEBER Max, *Le savant et le politique*, La Découverte, Paris, 2003.

de leur savoir.

Mais existe-t-il une description du monde sociopolitique affranchie des valeurs ? Croire affranchir le savoir des valeurs, n'est-ce pas méconnaître la donation de sens et l'évaluation caractéristiques du rapport fondamental de l'être humain à la vie ? En réalité, toute pensée qui enquête sur les sociétés humaines pose des valeurs. Même lorsqu'elle se présente comme une énonciation objective, elle assume, plus ou moins consciemment des choix. D'ailleurs, de façon paradoxale, les valeurs scientifiques mises en exergue par Weber pour justifier la neutralité axiologique, à savoir l'intérêt pour la vérité, le désir de l'universel et de l'objectivité, la probité du jugement et le refus de l'opinion et des préjugés, peuvent être convoquées pour motiver et légitimer l'intervention politique des *intellectuels*.

Aussi, au moment de l'Affaire Dreyfus, les *intellectuels* modernes se sont constitués pour la première fois comme groupe social cohésif, justement en s'arrogeant une compétence à intervenir dans l'espace public pour dénoncer des injustices et des abus de pouvoir, au nom de leur légitimité professionnelle liée à l'exercice d'un métier de spécialiste de la pensée qui les rend aptes à énoncer des vérités en recourant à la Raison et à des normes scientifiques. Comme l'a exposé Christophe Charle, la naissance de l'*intellectuel* moderne est un événement historique en même temps qu'elle est le produit du nouvel état du champ intellectuel dans les années 1880-1890³. Les facultés de lettres et de sciences voient alors leurs effectifs étudiants s'accroître rapidement et rattraper ceux des facultés professionnelles de droit et de médecine, et la population des universitaires commence à représenter un poids sociologique important au sein des élites culturelles. L'enseignement supérieur a alors une visibilité nouvelle dans la société française et les universitaires acquièrent une conscience accrue de leur spécificité professionnelle. Alors qu'aux débuts de la Troisième République, ceux-ci étaient dans l'ensemble favorables au nouveau régime et à ses ambitions réformatrices, la succession des affaires et la crise du boulangisme les ont rendus critiques à l'égard du pouvoir d'État républicain. C'est dans ce contexte socio-culturel et suite aux passions politiques soulevées par la condamnation du capitaine Dreyfus qu'est publié le 14 janvier 1898, le *Manifeste des Intellectuels*, proclamant l'innocence du militaire juif. Christophe Charle a mis en lumière l'originalité du *Manifeste* qui tient à la conjonction de pratiques : celle du scandale, classique, celle de la coalition, peu utilisée auparavant et enfin celle de la revendication d'un pouvoir symbolique. Il est signé par des universitaires, mais aussi par des enseignants du secondaire et par des écrivains. Et si ce sont les universitaires qui incarnent plus que les autres pétitionnaires la figure de l'*intellectuel*⁴, c'est qu'ils représentent le groupe socio-

³CHARLE Christophe, *Naissance des « intellectuels »*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990.

⁴La désignation d'*intellectuel* est d'abord utilisée par Brunetière et des antidreyfusards pour lesquels les « *intellectuels* » sont des êtres bâtris, sans racines, fomoteurs de désordre social et illégitimes dans leur nouvelle subjectivation politique. Elle va être ensuite l'objet d'une réappropriation par les dreyfusards qui se qualifient d'*intellectuels* pour faire valoir la nouvelle fonction politique qu'ils s'octroient.

professionnel le plus investi dans le combat dreyfusard, doté par ailleurs d'un nouveau prestige social – ils font valoir en signant le *Manifeste* leurs titres de docteurs et d'agrégés. Ces nouveaux *intellectuels* se vivent donc à la fois comme une corporation et comme un groupement politique, ils partagent une même vision critique des abus des élites et du délitement des valeurs démocratiques. Dans le même temps, l'opinion publique et la classe politique semblent prêtes à leur accorder un nouveau rôle politique et à reconnaître leur capacité à énoncer une pensée savante sur les questions relatives à la vie de la cité. Quant à la presse, elle leur offre une existence collective en diffusant leurs pétitions.

Durkheim, dans un texte de 1898, *L'individualisme et les intellectuels*⁵, exprime la philosophie qui justifie la mission de l'*intellectuel* dreyfusard. A son sens, la Raison représente le ciment de notre société moderne, elle possède un caractère sacré et une autorité supérieure à celle de la tradition. Or, le droit à la défense fait partie des droits reconnus par la Raison et il doit être invoqué avant de juger de la culpabilité du capitaine Dreyfus. Bafouer ce droit offense la dignité humaine et la Raison, et donc mine la cohésion spirituelle de la société. Et pour Durkheim, il appartient bien aux intellectuels, en ce qu'ils sont, d'une part, habitués à faire usage de la Raison dans leurs travaux et, d'autre part, émancipés par rapport aux autorités traditionnelles, de se faire les gardiens des valeurs fondamentales garantissant la solidarité sociale ; leur revendication à exercer un contre-pouvoir est donc légitime.

S'engager pour l'émancipation du prolétariat

Quant à l'*intellectuel* révolutionnaire marxiste, il conteste les pouvoirs de son temps comme l'*intellectuel* dreyfusard, mais la Raison qui motive son engagement politique n'est pas la Raison universelle humaniste des Lumières louée par Durkheim, mais celle du savoir marxiste qui dénonce justement le faux universalisme de cette première Raison dont la fonction serait de légitimer et de masquer la domination de la bourgeoisie, et qui fait du prolétariat la classe vouée à réaliser l'Universel dans l'Histoire par son émancipation.

Cette perspective socio-politique prend encore son sens différentiel en creux en ce qu'elle se distingue de la position qui affirme la neutralité de l'*intellectuel* vis-à-vis des classes sociales de son époque. Cette dernière position est celle de Karl Mannheim⁶ lequel accorde pourtant un rôle fondamental aux groupes sociaux dans sa sociologie de la connaissance. En effet, pour le sociologue allemand, la pensée et le langage des individus doivent être considérés relativement à l'idéologie de leur groupe social d'appartenance et au projet d'action, en vue de transformer le monde social ou de

⁵DURKHEIM Emile, *L'individualisme et les intellectuels*, Mille et une nuits, Paris, 2002.

⁶MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006.

le maintenir en son état, de ce groupe. Mais, dans une société animée et structurée par une lutte et une concurrence idéologiques et politiques entre groupes sociaux, les intellectuels constituerait un « vecteur de synthèse ». Eux seuls seraient aptes à représenter les intérêts de la société comprise comme un Tout et à incarner une position de neutralité par rapport aux différentes classes et groupes sociaux.

L'idéologie, dans la philosophie marxiste, fait référence à un point de vue erroné, illusionné et intéressé sur la réalité sociale, à une fausse conscience caractéristique notoirement de la bourgeoisie. Quant à Mannheim, lui, il désigne, de façon plus neutre, par idéologie, la vision du monde et les idées politiques associées à l'ancrage d'un groupe social. Dès lors, deux voies sont possibles pour appréhender la connaissance des représentations et des formes de pensée. La première voie est celle de l'école de parti conduisant à assumer les points de vue orientés d'un groupe social particulier et à participer à ses combats politiques. La seconde voie considère les différentes perspectives sur le monde social, et vise à les comparer et à les composer dans une synthèse panoptique en vue de la représentation d'un Tout. C'est cette seconde voie qui justifie et fonde une science du politique, et définit le sens de la recherche de l'intellectuel transpartisan.

Un savoir synoptique traduit les relations entre les groupes occupant différentes régions de l'espace social, il met en correspondance leurs perceptions, leurs systèmes d'idées, leurs désirs et leurs vouloirs. Pour qu'un tel savoir soit possible, il est nécessaire qu'il soit élaboré par une couche d'intellectuels dégagés de leurs liens d'appartenance à leur groupe d'origine. Mannheim juge cette condition d'autonomie réalisée du fait que les intellectuels ne sont pas intégrés dans les rouages du système socio-économique de par leur vie consacrée à la culture. Par conséquent, ils pourraient garder une distance vis-à-vis de la vision du monde de leur classe. C'est à l'époque moderne, avec l'avènement du pouvoir de la bourgeoisie que s'est institué selon Mannheim un espace culturel autonome dévolu à l'intellectualité : un « continent » qui a accueilli successivement des individus provenant de différents classes et groupes sociaux. Les intellectuels, parce qu'ils sont immersés dans ce milieu, auraient la faculté d'appréhender toutes les idées et tous les modes de pensée de leur époque ; non pas que leur position surplombe les luttes sociales mais elle se situe dans un centre, une « enclave » culturelle, qui déterminerait la possibilité d'une connaissance vraie et totalisante du monde socio-politique. Quant à la méthode de connaissance préconisée par Mannheim, elle est la suivante : le savant intérieurise et canalise en lui le bouillonnement socio-culturel et les énergies politiques de son époque, et il ne se limite pas à se représenter à un niveau cognitif les conflits, la pluralité des tendances sociales et la concurrence des idéologies, mais ressent et vit subjectivement les tensions du monde social et les sublime dans une synthèse dynamique grâce à son intellectualité. Son savoir, transcendant la guerre des groupes, des courants et des idées, l'amènerait ainsi à assumer

une fonction sociale de guide, et ferait de lui « une sentinelle dans une nuit sinon par trop enténébrée⁷ ». Là où les volontés politiques s'opposent dans des combats obscurs, le savant, par sa science du politique, pourrait éclairer les choix et les décisions politiques et élargir le champ des possibles.

Julien Benda dans *La trahison des clercs*⁸, publié en 1927, attribue à l'intellectuel, à l'instar de Mannheim, une position de neutralité à l'égard des classes sociales, non pas dans l'optique de la construction d'un savoir socio-politique, mais au nom d'une mission universaliste et spirituelle. A son sens, trois passions matérialistes sont à proscrire pour le « clerc » : le choix partisan d'une classe, d'une race ou d'une nation ; sa vocation consiste à défendre des valeurs abstraites, mais non à s'impliquer dans les luttes du monde social. Parce qu'il sert l'Universel, il devrait toujours refuser de défendre les intérêts particuliers de telle ou telle classe sociale, et au contraire, chercher bien plutôt à contrarier les haines de classe. Son activité l'ancre dans le champ de la culture et de l'art étranger à celui de l'action politique, juge Benda : sa pensée ne serait authentique qu'en transcendant le monde social, contingent et relatif. L'intellectuel façon Benda relève du royaume de l'esprit, d'où son appellation de « clerc » : il surplombe majestueusement la quotidienneté à l'instar des apôtres du divin.

A l'opposé des conceptions de Mannheim et de Benda, d'un point de vue marxiste, l'idée d'un champ culturel hors classes relève du mythe : les sociétés capitalistes sont appréhendées comme le lieu d'une lutte sociale sans merci entre deux grandes classes antagonistes, dès lors, la croyance en un savoir neutre tout comme celle en un universalisme humaniste constituerait des illusions bourgeoises. C'est là le sens de la contradiction portée par Paul Nizan à Benda et à tous ses confrères spiritualistes dans son essai *Les chiens de garde*⁹ paru en 1932, cinq ans après *La trahison des clercs*, dans lequel il distingue une philosophie bourgeoise idéaliste et conservatrice, inutile et nuisible, et une philosophie révolutionnaire au service du prolétariat, émancipatrice. Pour Nizan, dans un contexte de guerre des classes, un intellectuel choisit nécessairement un camp. Et les clercs qui ignorent l'exploitation et l'oppression capitalistes contribuent à leur perpétuation, malgré leur prétention à s'abstraire de la société par leur universalisme.

Sarracher à sa classe d'origine

Les *intellectuels* révolutionnaires, à l'opposé de ces clercs, choisissent eux de s'engager aux côtés du prolétariat. Et il leur faut dès lors, lorsqu'ils sont issus de la bourgeoisie, ce qui est souvent

⁷*Ibid.*, p. 133.

⁸BENDA Julien, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris, 1975.

⁹NIZAN Paul, *Les chiens de garde*, Agone, Marseille, 1998.

le cas dans les sociétés capitalistes puisque les individus des groupes sociaux appartenant à la bourgeoisie, favorisés par leurs conditions de vie, détiennent aussi des priviléges dans leur rapport au savoir, se désolidariser de leur classe d'appartenance. Autrement, dit, ils doivent effectuer un travail autocritique afin de chercher à se déconditionner, à libérer leur subjectivité de ses déterminations bourgeoises.

Il leur incombe notamment d'interroger et de remettre en cause les liens socio-historiquement construits entre le monde de la culture savante et lettrée et la bourgeoisie. Le fait que la littérature, au sens large, formait un domaine réservé aux classes sociales supérieures et à la bourgeoisie pendant l'Ancien Régime s'appréhende à travers la population des lecteurs : des enquêtes sur les bibliothèques parisiennes effectuées au milieu du XVII^e établissent que leurs propriétaires étaient essentiellement marchands, artisans, médecins, magistrats, nobles ou clercs¹⁰. Et la consécration sociale de l'honnête homme à cette époque, défini par sa capacité à conjuguer une morale vertueuse et austère, une courtoisie policée et un esprit cultivé, familier des humanités, atteste de l'instrumentalisation précoce de la culture par la bourgeoisie en vue de servir son prestige social. Au siècle suivant, les écrivains les plus notoires, les philosophes des Lumières, tels Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau ou Condorcet, sont d'origine bourgeoise et expriment l'idéologie de leur classe ; quant à leurs ouvrages, ils sont lus essentiellement par une élite sociale, aristocrate ou bourgeoise, soucieuse de faire valoir sa dignité par son bel esprit et ses idées originales. Et si ensuite, pendant le XIX^e siècle, se produit une démocratisation dans l'accès à la culture « légitime », les notables, les capacités, et plus globalement, les milieux bourgeois, détiennent néanmoins une position dominante dans le champ intellectuel, à la fois comme créateurs d'œuvres et d'idées diffusées, et comme public. Quant à l'époque contemporaine de Sartre, celle de la société française du XX^e siècle, Pierre Bourdieu¹¹, a révélé, après Edmond Goblot¹², comment le rapport privilégié au savoir et au langage¹³ des classes supérieures et moyennes bourgeoises à fort capital culturel, leur offre encore le moyen d'actualiser leur distinction sociale et de reproduire, d'une génération à l'autre, grâce à la transmission de leur capital, leurs positions dominantes¹⁴....

¹⁰CROIX Alain, QUENIART Jean, *Histoire culturelle de la France, 2-De la Renaissance à l'aube des Lumières*, Le Seuil, Paris, 2005, pp. 219-220.

¹¹Cf. notamment BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction*, Les Editions de Minuit, Paris, 1970 ; BOURDIEU Pierre, *La distinction*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979 et BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Le Seuil, Paris, 2001.

¹²GOBLOT Edmond, *La barrière et le niveau*, PUF, Paris, 2010.

¹³Bourdieu observe que le processus de normalisation linguistique produit et reproduit incessamment par les institutions scolaires et culturelles impose une langue légitime dont sont privés d'usage les dominés sans capital culturel, incapables de s'approprier cette langue correcte et châtiée.

¹⁴La thèse bourdieusienne selon laquelle le capital culturel joue un rôle majeur dans les processus de distinction et de hiérarchisation sociales a été remise en cause. Néanmoins, il a été prouvé par de nombreuses enquêtes que le système scolaire français reproduit les inégalités sociales, et le capital culturel, en tant qu'il conditionne le rapport au savoir, semble déterminant dans l'explication de cette reproduction.

Les affinités électives entre la culture intellectuelle et la bourgeoisie datent donc de plusieurs siècles, de même que l'inscription dans les institutions sociales de la supériorité du noble travail intellectuel sur le vilain labeur manuel¹⁵. Aussi, pour un *intellectuel* révolutionnaire petit-bourgeois, adopter une attitude authentique à l'égard du peuple exploité et opprimé requiert qu'il déconstruise les liens qui aliènent son savoir et sa culture à sa classe et en font des instruments destinés à garantir un prestige, des priviléges et des pouvoirs sociaux, et ce, afin qu'il puisse s'en affranchir.

S'il ne s'en affranchit pas, il risque de compromettre sa légitimité à intervenir dans le champ politique pour prendre le parti des classes dominées, laquelle n'est d'ailleurs pas la même que celle du prolétariat intellectuel qui partage, lui, avec ces classes une identité de position. Celui-ci est apparu en nombre dans la période qui précède la Révolution. Les écrivants misérables constituent alors une masse par rapport à la mince élite des philosophes, leur croissance a résulté de l'extension de l'édition et de la presse. Tous ces humbles prétendants aux lettres rêvaient d'une vie pompeuse d'écrivain à la Voltaire, mais vivotent en réalité grâce à quelques articles dans des journaux ou des dictionnaires, à des feuilletons pour des périodiques, à la préparation de manuels, à la compilation d'extraits de romans pour de nouvelles éditions, ou encore, pour les moins honorables d'entre eux, à la rédaction de romans pornographiques¹⁶... Pour les bien-pensants, ils souillent la littérature du fait de leurs attaches au peuple, au vil et à l'inférieur. On les accuse aussi de détruire l'image de l'écrivain puisqu'ils ne respectent pas les règles propres à une écriture correcte et juste, et marchandent à bas prix les belles lettres. De surcroît, leurs origines sociales de basse extraction corrompraient la dignité sociale inhérente au métier d'homme de lettres¹⁷.

Ces prolétaires intellectuels, on les retrouve à la fin du XIX^e siècle, au moment de l'Affaire Dreyfus, à la recherche d'une existence publique, dans un contexte de concurrence croissante sur les marchés de la presse et de la littérature. Ils signent des pétitions dreyfusardes en tant qu'« hommes de lettres » aux côtés d'Emile Zola ou d'Anatole France, affichant ainsi leurs aspirations, alors même qu'ils n'ont jamais publié d'ouvrages mais gagnent péniblement leur croûte grâce à des participations

¹⁵Déjà, au siècle de Saint-Louis, la distinction et l'écart de valeur sociale entre le travail intellectuel et le travail manuel imprégnait les mentalités. Le poète Rutebeuf, menant une vie pourtant misérable, affirmait ainsi sa fierté : « Je ne suis ouvrier des mains » (LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen-Âge*. Le Seuil, Paris, 1985, p. 116). La formation universitaire scolaire faisait la part belle à l'intellect, évinçant le corps et le travail manuel, instaurant ainsi une dichotomie qui perdurera en s'approfondissant aux XVI^e et XVII^e siècles avec l'humanisme et l'enseignement dans les collèges jusqu'à fonder encore les hiérarchies scolaires et sociales dans la société française moderne. Notons toutefois que dans ce premier temps d'institutionnalisation des universités, le sentiment de supériorité des intellectuels ne les empêchait pas de se vivre aussi néanmoins comme des travailleurs comme les autres, membres d'une corporation à l'égal des autres artisans exerçant des métiers urbains.

¹⁶GOULEMOT Jean M., OSTER Daniel, *Gens de lettres, écrivains et bohèmes - L'imaginaire littéraire 1630-1900*, Minerve, Paris, 1992, Ch. VI « Bohème des Lumières », pp. 85-98.

¹⁷MASSEAU Didier, *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle*, PUF, Paris, 1994.

à des journaux ou à l'exercice de métiers de second rang rattachés à la presse ou l'édition¹⁸. Les patriotes les dénoncent alors comme des agents potentiels de désordre social, coupables à la fois d'être pauvres et de porter des idées politiques subversives.

Et si la population écrivante s'est encore accrue dans la société française du XX^e siècle, rares sont ceux qui peuvent vivre confortablement grâce à leur plume et à leurs connaissances, mais nombreux, a contrario, ceux qui sont assujettis au statut des « intellos précaires¹⁹ »... A côté des écrivains renommés, des journalistes médiatiques, des universitaires et des chercheurs reconnus, une myriade de besogneux « galèrent » avec des contrats courts et des salaires médiocres, qu'ils soient traducteurs, relecteurs, guides conférenciers, enseignants vacataires, post-doctorants non titulaires, pigistes etc. Sartre observait déjà, en ce sens, dans ses textes autour de Mai 68, qu'alors même que l'enseignement supérieur s'était massifié dans les années 1960, un grand nombre d'étudiants, formés pour exercer des métiers intellectuels, étaient ensuite relégués à des positions sociales subalternes ou restaient sans emploi.

L'histoire culturelle française oppose ainsi depuis le siècle des Lumières une élite de littérateurs et de savants appartenant aux couches sociales de la bourgeoisie et une piétaille nombreuse, obscure et miséreuse. Or, autant la réalité objective de ce prolétariat intellectuel explique qu'il partage la conscience de classe du prolétariat manuel du fait qu'il connaît lui aussi la pauvreté et l'exploitation, autant la prétention des *intellectuels* révolutionnaires bourgeois à comprendre la vision du monde des classes dominées apparaît bien davantage problématique : ils n'établiront la légitimité de leur posture révolutionnaire, aux yeux de ces classes, et à leurs propres yeux, qu'en s'employant résolument à contester le rapport élitiste à la culture propre à la bourgeoisie ainsi que les institutions et les pouvoirs qui actualisent la domination de celle-ci.

Une critique radicale des pouvoirs

Cette mission qui met donc en jeu leur légitimité, celle de dénoncer de façon radicale les pouvoirs de leur temps, les oppose aux intellectuels conservateurs. En réalité, de tout temps, des intellectuels ont pris le parti des pouvoirs. Ainsi, au sein de la société médiévale, la fonction des clercs, les intellectuels de l'époque, était de soutenir l'ordre hiérarchique qui perpétuait le règne des classes dominantes. A cet effet, note Gramsci, ceux-ci ont eu « le monopole pendant longtemps [...] de certains services importants : l'idéologie religieuse, c'est-à-dire la philosophie et la science de

¹⁸CHARLE Christophe, *Naissance des « intellectuels*,, pp. 202-206.

¹⁹RAMBACH Anne et Marine, *Les intellos précaires*, Fayard, Paris, 2001.

l'époque, avec l'école, l'instruction, la morale, la justice, la bienfaisance, l'assistance, etc²⁰ ». De fait, la littérature ecclésiastique, par les exempla, les sermons, les Vies de saints ou les récits de croisade, tout comme la théologie, discipline maîtresse de l'enseignement universitaire qui s'institutionnalise aux XII^e et XIII^e siècle, visaient à diffuser les valeurs du christianisme et à affirmer par là-même les structures socio-politiques justifiées précisément au nom de ces valeurs²¹.

Plus tard, à partir des guerres de religion du XVI^e siècle, l'État français a sécrété une nouvelle catégorie d'intellectuels conservateurs à sa solde, payés pour défendre ses efforts diplomatiques et ses positions idéologiques, ou pour mener des recherches érudites destinées à offrir à la Royauté la possession d'un savoir. Parmi ces intellectuels, l'on comptera des mercenaires prêts à vendre leurs talents pour écrire des pamphlets, des juristes, des historiens ou des bibliothécaires. Notons que Boileau et Racine seront ainsi intronisés historiographes du Roi. Le pouvoir politique cherche alors à instrumentaliser les intellectuels pour consolider la Raison d'État, ce qu'il ne cessera de faire par la suite.

S'agissant de notre société contemporaine, Gerard Noiriel qualifie d'intellectuels de gouvernement²² ces penseurs qui estiment que leur savoir, de leur point de vue émancipateur, peut apporter aux élites politiques des solutions consensuelles et les aider à « tirer les leçons de l'histoire ». Ces intellectuels, parmi lesquels figuraient à l'époque de Sartre, selon Noiriel, René Rémond et François Furet, se voient donc comme des influenceurs de politiques publiques. Il faut aussi compter au sein de l'intelligentsia moderne conservatrice les universitaires opportunistes qui rabâchent dans leur enseignement et dans leurs recherches un savoir orthodoxe doté d'une autorité scientifique reconnue par la communauté de leurs pairs et se préoccupent davantage d'établir des rapports d'activité pour obtenir des crédits que de dénoncer les injustices et les souffrances causées par les pouvoirs politiques, économiques et sociaux de leur temps ; ceux-là ne se perçoivent donc pas comme des *intellectuels* au sens dreyfusard du terme²³. Par ailleurs, les médias ont imposé au XX^e siècle un nouveau personnage social qui se caractérise aussi par son conformisme : l'expert. La télévision, la radio et les magazines n'autorisent pas le déploiement d'une pensée longue et complexe, mais

²⁰GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, Gallimard, Paris, 1978, Cahier 12, p. 310.

²¹Dans le même temps, l'exercice de la pensée dans les conditions d'une relative indépendance dans les nouvelles universités amena certains clercs à adopter des positions originales qui furent jugées transgressives, et Le Goff cite Abélard ou saint-Thomas d'Aquin comme des intellectuels critiques... On peut aussi ranger dans cette catégorie le groupe des maîtres averroïstes dont la subversion consista à affranchir la pensée du monde naturel des dogmes religieux, en mettant en cause l'idée que Dieu est la cause efficiente dans la production des événements intramondains et en avançant une notion de double vérité selon laquelle, à côté de la vérité divine existerait une autre vérité appartenant à la philosophie naturelle. Dès lors que ces idées philosophiques novatrices énonçaient des théories alternatives aux vérités du dogme catholique, elles contenaient un danger pour les défenseurs vigilants de l'orthodoxie, et l'évêque de Paris, Etienne Tempier, condamna en 1277 219 propositions issues de l'averroïsme et du thomisme.

²²NOIRIEL Gérard, *Dire la vérité au pouvoir*, Agone, Paris, 2010, Ch III « Les intellectuels de gouvernement », pp. 137-207.

²³BOURDIEU Pierre, *Homo academicus*, Éditions de Minuit, Paris, 1992.

requièrent des formulations rapides et faciles, même si elles sont aussi floues et imprécises. Les experts s'adaptent à ces canaux d'expression en renonçant aux exigences propres à la construction d'une pensée savante, et ils revendiquent sur le fondement de leur compétence de spécialistes le monopole de la vérité dans leur domaine de recherche. Ils font valoir la neutralité et le caractère consensuel de leur savoir. Mais, en réalité, tout savoir relatif au monde social met en jeu des valeurs, et les discours des économistes ou des spécialistes en relations internationales sont nécessairement aussi axiologiques. De fait, ces experts répandent, là où ils sont lus, vus et écoutés, une pensée unique et technocratique dont ils servent l'hégémonie et les effets normalisateurs, et leur domination dans les médias a pour effet d'évincer les penseurs hétérodoxes critiques qui voient, quant à eux, l'influence de leurs idées et leur potentiel subversif limités du fait de leur diffusion restreinte.

Le radicalisme contestataire des *intellectuels* révolutionnaires les situe donc dans une perspective politique diamétralement opposée à celle des intellectuels conservateurs, mais ils se distinguent aussi des *intellectuels* critiques qui s'octroient, eux, la mission de remettre en cause les pouvoirs, mais maintiennent à leur égard une relation ambivalente. Une figure d'*intellectuel* critique caractérisée par cette attitude équivoque est le philosophe des Lumières. Celui-ci est convaincu que ses idées sont destinées à éclairer et à guider les gouvernants et l'opinion publique et à tracer des chemins vers la Vérité, la Justice et la Raison ; en cela, il est l'ancêtre de l'*intellectuel* dreyfusard²⁴. Il se sent investi d'une mission civilisatrice, de par sa connaissance particulière des lois de la nature humaine et du gouvernement juste : représentant de l'Universel, sa relation privilégiée au savoir légitimerait son statut de prescripteur, en matière aussi bien d'économie ou de science politique que d'esthétique et de littérature²⁵. Il se veut agent de l'Histoire, promoteur d'une nouvelle société, qui rejoindrait les fins posées par l'esprit philosophique. L'intelligence et le savoir sont transformés par sa médiation en vecteurs de progrès. Son cheval de bataille est la lutte contre les superstitions religieuses et tous les obscurantismes, et sa critique des pouvoirs de la religion et de ses interférences avec la Raison d'Etat est amplifiée du fait qu'elle rencontre un écho nouveau dans l'opinion publique. Cette dernière, désignant la population lettrée, au fait de l'actualité et des débats politiques du temps, s'est étendue au cours du Siècle des Lumières, grâce notamment à la croissance de l'imprimé, à la diffusion élargie des journaux et des gazettes, à la progression de la lecture savante, à la création de bibliothèques publiques et d'un système de prêt d'ouvrages à domicile... Jamais auparavant, les hommes de plume n'avaient eu la possibilité de diffuser leurs idées auprès d'un lectorat aussi

²⁴ Il se distingue toutefois de l'*intellectuel* dreyfusard en ce qu'il ne peut prétendre appartenir à un groupe socio-professionnel cohésif et solidaire.

²⁵ L'article de l'Encyclopédie relatif au « philosophe » loue sa capacité à embrasser les différents points de vue et à choisir celui de la Raison universelle, au-dessus de la mêlée des intérêts partisans.

nombreux. Sans aucun doute, l'Affaire Calas a été un moment révélateur de cette nouvelle influence sociale du philosophe par la façon dont Voltaire a su mobiliser l'opinion publique au nom du respect de la personne humaine, de la tolérance et de la lutte contre l'Infâme. Les philosophes se sont assignés une responsabilité morale qui les lient à la société dans laquelle ils vivent et se sont vu reconnaître par l'opinion un rôle de contre-pouvoir politique²⁶ qui leur confère une légitimité pour dénoncer les priviléges de l'aristocratie et les abus des autorités politiques et religieuses.

Mais cette posture critique qui fonde leur identité sociale ne les empêche pas ailleurs de faire preuve de conformisme et d'entretenir des liens de proximité avec les pouvoirs et des institutions dominantes de leur temps, du fait qu'ils appartiennent eux-mêmes à la bourgeoisie, méta-classe montante alors déjà détentrice d'une puissance économique et sociale au sein de la société française des Lumières. Ainsi, Voltaire, figure originelle de l'*intellectuel* défenseur des opprimés, profitait du capitalisme pour engranger des revenus grâce à des spéculations. Élitiste, il considérait qu'il était inutile d'éduquer et de cultiver le peuple. Il se réclamait en outre de la tradition de Locke et de la philosophie libérale anglaise ; pour lui, la Loi devait protéger les intérêts privés et les droits des propriétaires. Il était donc loin de prôner une transformation profonde d'ordre révolutionnaire des rapports de force socio-économiques.

Preuve de leur acceptation d'une institution pourtant éminemment contestable, un certain nombre de penseurs éclairés qui appelaient à la tolérance et à l'humanité se sont par ailleurs compromis dans la traite négrière, à une époque où les Africains étaient vendus aux Antilles comme de vulgaires marchandises et battus au fouet dans les plantations : Montesquieu, malgré sa prise de position contre l'esclavage dans *L'Esprit des Lois*, était propriétaire d'actions dans la Compagnie des Indes, titulaire d'un monopole sur la traite ; Voltaire était, lui, l'ami personnel d'un armateur nantais et tirait des rentes du commerce colonial ; quant à l'article « Colonie » de l'Encyclopédie, il justifiait les transferts de populations vers les colonies.

Indubitablement, les philosophes tenaient en haute estime la nouvelle figure sociale qu'ils incarnaient. Il était donc à leur sens naturel que les Grands recherchent leur compagnie, consacrent leur prestige culturel, et qu'ils aient les moyens financiers nécessaires à l'exercice de leur travail littéraire. De fait, la plupart de ces grands écrivains des Lumières, malgré leur audace critique, recherchaient bourgeoisement des revenus auprès des puissants et des honneurs dans les Académies. Et même Diderot, qui avait beau secouer les pouvoirs et les institutions de son temps, ne se prosterna

²⁶Cette nouvelle légitimité de l'écrivain à intervenir dans les affaires de la cité correspond à un accroissement considérable de ses pouvoirs. On peut penser avec Paul Bénichou qu'il existe une corrélation entre la perte d'intensité de la religiosité pendant le XVIII^e siècle et la montée en puissance de ces nouvelles fonctions sociales de l'écrivain chargé de promouvoir des valeurs civiques vers lesquelles est transférée une sacréité qui appartenait au religieux, telles la vérité, la liberté, l'égalité, la justice, les droits de l'homme (BENICHOU Paul, *Le Sacré de l'Ecrivain (1750-1830), Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Gallimard, Paris, 1996).

pas moins devant l'impératrice autocrate Catherine II en octobre 1766, lorsqu'elle lui fit savoir qu'elle lui offrait cinquante années d'avance pour l'entretien et l'accroissement de sa bibliothèque et il accepta ensuite de s'entretenir régulièrement avec elle de politique, de droit et de littérature, pendant cinq mois, en 1773²⁷.

Au total, la position équivoque de ces *intellectuels* critiques que furent les philosophes des Lumières témoigne que la contestation des pouvoirs, aussi corrosive soit-elle, peut s'accompagner d'une propension à cautionner par des actes ou par des attitudes conformistes les autorités et les institutions établies. Cette ambivalence est aussi celle, dans notre histoire contemporaine, des *intellectuels* « intermittents », lesquels, depuis l'Affaire Dreyfus, ont pris l'habitude de signer des pétitions, de participer à des manifestations, d'écrire des tribunes dans la presse, afin de dénoncer des situations intolérables caractérisées par des injustices ou des abus de pouvoir, mais qui, néanmoins, manifestent leur acceptation de l'ordre social qui a produit ces situations en se complaisant dans une position socio-professionnelle dans laquelle il est exigé d'eux qu'ils reproduisent les normes conservatrices qui garantissent la domination des classes dirigeantes et en respectant de façon générale les lois et les institutions nationales, fussent-elles liberticides, discriminantes ou oppressives. Ces révoltés conformistes posent des limites implicites à leur engagement, et par conséquent celui-ci, par son caractère relatif et partiel, apparaît superficiel et inauthentique.

Au contraire, le radicalisme de l'*intellectuel* révolutionnaire situé dans une société capitaliste requiert une authenticité et une détermination résolue dans la contestation politique. Il a choisi de défendre les classes exploitées et opprimées et de prendre leur point de vue. Ce positionnement l'exhorté à refuser, à l'opposé des philosophes des Lumières et des *intellectuels* modernes conventionnels, de se compromettre de quelque manière que ce soit avec les pouvoirs et les institutions qui organisent l'hégémonie des classes dirigeantes ; il l'amène ainsi à légitimer la désobéissance civile ainsi que l'usage de moyens d'action politique illégaux. En effet, s'il conservait une attitude ambiguë et équivoque à l'égard de la bourgeoisie, il trahirait le prolétariat qu'il souhaite voir s'émanciper et qui, lui, ne détient aucun pouvoir.

²⁷Ces courbettes devant Catherine II témoignent bien de l'ambivalence politique de Diderot. S'il a consenti à se lier étroitement à une impératrice autocrate, il n'en a pas moins déployé dans les dernières années de sa vie, pendant lesquelles il participe à la rédaction de l'*Histoire des Deux Indes*, une pensée politique subversive par sa radicalité sur les questions de l'abolition des priviléges et de la régénération de l'ordre politique mais aussi par son anticolonialisme et son anti-esclavagisme. Et dans sa *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à Monsieur Grimm* dans laquelle il se venge des critiques acerbes de Grimm à propos de l'*Histoire des Deux Indes* et accuse celui-ci d'être un lâche incapable de faire preuve d'héroïsme, il va jusqu'à affirmer que « le livre » qu'il « aime et que les rois et leurs courtisans détestent, c'est le livre qui fait naître des Brutus » (DIDEROT, *Œuvres philosophiques*, Garnier, Paris, 1961, « Lettre apologétique de l'Abbé Raynal à M. Grimm », p. 640).

Se lier au prolétariat

C'est sa relation avec le peuple, justement, constitué par le prolétariat se massifiant et intégrant à sa lutte tous les exploités, qui fonde sa principale préoccupation identitaire et politique. Pour Marx et Engels, cette relation est évidente : en effet, le savoir de l'*intellectuel*, le socialisme scientifique, l'associe étroitement au prolétariat d'industrie en ce que ce savoir *sur* le prolétariat, est aussi *pour* le prolétariat, puisque, d'une part, il lui est destiné, et que, d'autre part, il sert son émancipation. Marx juge ainsi dans sa Postface de 1873 à la deuxième édition allemande du *Capital*²⁸ que « la critique » de l'économie politique « représente » « le prolétariat ». Ce dernier découvre sa conscience de classe dans son combat collectif contre l'exploitation capitaliste. Et à cette conscience peut être incorporée la science définissant les conditions objectives et historiques d'une révolution, divulguée par les *intellectuels* communistes, à même d'orienter sa praxis. Quant aux *intellectuels*, d'après Marx et Engels, s'ils sont très souvent issus de la bourgeoisie dans les sociétés capitalistes, dès lors qu'ils sont « parvenus à la compréhension théorique de l'ensemble du mouvement historique²⁹ » ils se désolidarisent de leur classe pour embrasser la cause révolutionnaire et s'allier au prolétariat.

Nous retrouvons dans la pensée d'Antonio Gramsci cette conviction que les *intellectuels* communistes, même d'origine bourgeoise³⁰, ont pour rôle de promouvoir l'émancipation des masses. Pour le marxiste italien, la pensée du peuple, à l'état brut, comprend un bon sens, c'est-à-dire une conception du monde implicite et juste issue de sa praxis, mais reste peu élaborée intellectuellement, fragmentaire et disparate, encore arriérée, figée dans les traditions et la religiosité. Les *intellectuels* ont alors pour mission de diffuser la théorie communiste auprès des humbles pour rehausser et unifier leur pensée, et la situer à la hauteur du rôle historique qui leur est dévolu. Dès lors, leur éducation idéologique a une fonction majeure : elle a vocation à engendrer une « réforme morale et intellectuelle³¹ » qui rendra possible le mouvement dialectique d'une spontanéité encore anarchique à la conscience *pour soi*. Et ce par une pédagogie pragmatique et active où le maître (l'*intellectuel*) prend appui sur la culture et les affects déjà présents chez l'élève (le peuple) pour élever celui-ci à un degré de conscience supérieur. Aussi, pour Gramsci, le moteur du changement révolutionnaire réside dans la « dialectique *intellectuels-masses*³² », cette dialectique est certes parfois perturbée dans son efficacité par des séparations ou des ruptures temporaires, mais elle est vouée à modifier « le

²⁸MARX Karl, *Oeuvres, Tome I-Economie*, Gallimard, La Pléiade, Postface de la seconde édition allemande du *Capital*, p. 553.

²⁹MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Manifeste du Parti Communiste*, Librairie Générale Française, Paris, 1973, p. 65.

³⁰Pour Gramsci, l'origine sociale d'un *intellectuel* révolutionnaire n'a qu'une signification secondaire, celui-ci s'identifie essentiellement par sa fonction socio-idiologique au service du prolétariat.

³¹GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, 1978, Cahier 11, p. 206.

³²*Ibid.*, p. 186.

panorama idéologique d'une époque³³ ». En effet, la philosophie marxiste, de nature foncièrement sociale et politique, inocule chez les humbles le germe qui engendrera une force matérielle révolutionnaire, c'est dire qu'elle possède un pouvoir créatif : « créatif doit être compris dans le sens relatif d'une pensée qui modifie la façon de sentir du plus grand nombre et par conséquent la modalité de la réalité elle-même, qui ne peut être pensée sans ce grand nombre³⁴ ».

Si pour Marx, Engels et Gramsci, l'alliance des *intellectuels* — quelle que soit leur classe d'origine — et des prolétaires était à la fois souhaitable et possible, la question de la légitimité des *intellectuels* issus de la bourgeoisie dans leur prétention à participer à un mouvement d'émancipation prolétarien a fait l'objet de controverses. Une première remise en cause de cette légitimité renvoie directement à leur origine sociale : leur socialisation dans des milieux bourgeois ayant façonné leur mentalité et les ayant dotés d'empreintes idéologiques, sources d'erreurs et d'illusions, il s'avérera difficile pour eux — voire impossible — d'assimiler le point de vue du prolétariat, et celui-ci devrait rejeter leurs tentatives pour s'unir à lui. Ce point de vue était, déjà à l'époque de Marx et d'Engels, celui de la délégation française au Congrès de Genève de l'Association Internationale des Travailleurs qui se tenait en septembre 1866, laquelle proposa d'exclure de l'association les *intellectuels*. La proposition fut rejetée, mais ces militants puristes entendaient que seuls les ouvriers possédaient une réelle légitimité à lutter pour défendre leurs droits et leurs intérêts, et non les *intellectuels* petits-bourgeois susceptibles de travestir ou de trahir la cause révolutionnaire.

Une seconde remise en cause de la légitimité de ces *intellectuels* renvoie à leur rapport au savoir, en tant qu'il véhiculerait leur volonté de domination sociale. Jan Waclaw Makhaïski, partisan du spontanéisme révolutionnaire et de la conspiration ouvrière, illustre cette critique dans sa dimension la plus radicale³⁵ ; il s'indigne dans des textes écrits à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, contre le pouvoir des *intellectuels* qui, estime-t-il, monopolisent dans les sociétés industrielles les fonctions d'encadrement dans les entreprises, les administrations et le gouvernement, et bénéficient de rémunérations élevées, alors que les dominés sont assignés à des activités manuelles aliénantes rétribuées à un revenu misérable. Et à ses yeux, le socialisme est tout autant intellocrate, élitiste et bourgeois que le capitalisme ; ses théories révolutionnaires illusionnent par des fausses promesses les ouvriers, en situant toujours vers l'avenir un paradis égalitaire, ce qui les refrène dans leur instinct qui les porte vers une lutte radicale par la grève générale ; et l'alibi de la science invoqué par les *intellectuels* socialistes masque leur ambition stratégique de prendre le pouvoir d'Etat, de conserver les priviléges socio-économiques de leur caste et de maintenir dans leur assujettissement

³³*Ibid.*, p. 191.

³⁴*Ibid.*, p. 281.

³⁵MAKHAÏSKI Jan Waclaw, *Le socialisme des intellectuels. Critique des capitalistes du savoir*, Spartacus, Paris, 2014.

le peuple des ignorants³⁶.

La contestation de la volonté de puissance des *intellectuels* se justifie aussi du point de vue de l'« égalité des intelligences » qui amène à refuser que des individus, en règle générale d'origine bourgeoise, affirment la supériorité de leurs facultés de connaissance en s'érigent en détenteurs et en prescripteurs de savoir. Ainsi, pour ceux qui, tels Jacques Rancière³⁷, croient à l'autonomie des ouvriers dans leur émancipation révolutionnaire, ceux-ci n'ont pas besoin de s'approprier des théories savantes élaborées par des intellectuels pour conquérir leur liberté : ils construisent par eux-mêmes leur identité militante, leurs modes d'organisation et de lutte. Rancière observe pourtant que la démarche habituelle des philosophes et sociologues engagés pour la cause ouvrière est de monopoliser le discours savant et de nier la capacité des ouvriers à connaître et à penser de façon autonome. Cette négation implique paradoxalement la reproduction de la domination qui était censée être combattue par l'opposition entre l'autorité des sachants et l'incompétence des ignorants. Or, estime Rancière, toute hiérarchie des intelligences exprime un mépris ; le savant lorsqu'il explique ses théories au prolétaire en présupposant son ignorance suscite chez celui-ci une intérieurisation de l'infériorité de son intelligence qui correspond aussi bien à un abrutissement. Au contraire, un rapport authentique au savoir suppose une « confiance en la capacité intellectuelle de tout être humain » et la reconnaissance de cette vérité que tous les hommes sont strictement égaux devant la connaissance.

Ces diverses critiques mettent en évidence les soupçons qui ont toujours pesé sur la figure de l'*intellectuel* socialiste révolutionnaire bourgeois. En réalité, celui-ci ne peut fonder sa légitimité militante que s'il se détache de sa classe d'origine, se libère de ses conditionnements idéologiques, et adopte une position d'égalité vis-à-vis des prolétaires en refusant que sa compétence de spécialiste des théories et son savoir ne lui octroient aucune supériorité et ne lui garantissent aucun privilège ni aucun pouvoir. Cette position d'égalité, c'est d'abord sur le terrain de la praxis collective qu'il a vocation à la tenir. En effet, son engagement d'*intellectuel* ne peut se résumer à énoncer des idées révolutionnaires, il lui faut dépasser le stade du discours, c'est-à-dire le champ de l'intellectualité. Face aux injustices concrètes, les concepts s'avèrent bien souvent dérisoires. Et ce n'est pas en restant isolé dans sa tour d'ivoire à penser qu'il comprendra la signification et la valeur de la lutte émancipatrice menée par les classes exploitées et opprimées, mais seulement en s'associant à cette lutte avec courage et détermination ; il transcendera alors son identité solitaire de savant pour participer à une expérience collective et s'ouvrir par là-même à l'altérité sociale de ses compagnons de combat en se plaçant à leur niveau.

³⁶Makhaïski juge sévèrement les bolcheviks soviétiques : « Le parti bolchevic est un parti d'intellectuels socialistes, tout comme les autres partis qu'ils soient mencheviks, socialistes-révolutionnaires ou autres. Tout socialisme n'aspire avant tout qu'à promouvoir les intérêts de l'intelligentsia, et non ceux des ouvriers» (*Ibid.*, p. 316).

³⁷RANCIÈRE Jacques, *Le maître ignorant*, Fayard, Paris, 1987.

Au terme de cette problématisation introductive, des enjeux identitaires et politiques, propres aux *intellectuels* révolutionnaires petits-bourgeois, sont apparus, inhérents à leur situation : la disposition à s'affranchir du caractère bourgeois de leur relation au savoir et à la culture, la détermination à refuser toutes compromissions avec les pouvoirs et les institutions de la société bourgeoise, le choix assumé de nouer son savoir et son discours au projet d'émancipation des classes exploitées et opprimées, l'ambition de s'allier avec ces classes, sur un terrain d'égalité, dans le cadre d'une praxis de lutte. Ces enjeux étaient donc aussi essentiels pour Sartre à partir du moment où il a souhaité s'incarner en *intellectuel* révolutionnaire : il lui fallait s'arracher à la bourgeoisie pour se lier étroitement au prolétariat. Cette thèse a pour objet dans cette perspective d'appréhender l'expérience identitaire et discursive de Sartre relative à ses positionnements à l'égard de ces deux grandes métaclasses sociales antagonistes. Il s'agit dès lors d'appréhender les modalités selon lesquelles celui-ci a livré bataille contre la bourgeoisie et tenté de dépasser son propre être-de-classe petit-bourgeois, d'abord pendant sa jeunesse, alors qu'il n'était pas encore politisé, et ensuite tout au long de sa radicalisation politique qui s'est opérée par étapes successives depuis l'après-seconde-guerre mondiale jusqu'au début des années 1970, mais aussi en même temps de saisir les métamorphoses de son identité et de son discours induites par son projet existentiel de prendre le point de vue du prolétariat³⁸.

Dans la première partie de cette thèse, j'examinerai les représentations fondant l'anti-bourgeoisie dans l'œuvre de Sartre, en les mettant en parallèle avec celles contenues dans les essais et les romans de Paul Nizan. Dans une seconde partie, il sera question du parcours identitaire de Sartre caractérisé par des stratégies successives pour s'arracher à son être-de-classe. Enfin, dans la troisième partie, je m'attacherai à exposer les métamorphoses du discours sarrien, et notamment de sa philosophie, impliquées par son engagement d'*intellectuel* auprès des classes exploitées et opprimées, ainsi qu'à mettre en évidence l'instrumentalisation de ce discours dans le but de contester radicalement le règne oppressif de la bourgeoisie.

³⁸ Sartre assimile souvent le prolétariat à l'ensemble des classes exploitées et opprimées. Dans ce travail, nous l'emploierons le plus souvent en ce sens et nous préciserons lorsque nous l'emploierons dans son sens plus restreint de classe ouvrière exploitée par la grande industrie.

PREMIÈRE PARTIE-Les représentations fondant les affects anti-bourgeois de Nizan et Sartre

Il nous faut commencer par essayer de comprendre les représentations affectives, esthétiques, éthiques, politiques, intellectuelles qui fondent la perception de la bourgeoisie de Sartre, perception qui a évolué dans le temps et qui s'est transformée notamment lorsque la pensée de Sartre s'est politisée aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale. Dans cette perspective, nous pourrons d'abord faire un détour par l'œuvre de Paul Nizan, qui partage avec son grand ami de jeunesse une même haine de la bourgeoisie.

A) La haine de la bourgeoisie de Nizan

De fait, toute l'œuvre de Paul Nizan est traversée par la violence de ses affects investis dans la dénonciation des mœurs et de la mentalité bourgeoises. Indéniablement la bourgeoisie représente pour Nizan le mauvais camp, celui du capitalisme, c'est-à-dire le Mal. Dès lors, l'écriture de Nizan véhicule une déjection du bourgeois, et son ton est féroce, acrimonieux, sarcastique.

En 1926-1927, Nizan séjourne dans la péninsule arabique à Aden. Il voulait quitter cette Europe malade et fuir la vie mortifère qu'on lui promettait. Mais ce qu'il cherchait à fuir, il le vit de façon transparente¹. Il aperçut l'ossature brute du capitalisme ; en effet, là-bas, la vie socio-économique n'était pas masquée par des symboles philosophiques, moraux et culturels. Le voyage depuis Ulysse a été souvent associé à l'aventure et au merveilleux, au contraire, le voyage de Nizan à Aden l'a amené à découvrir dans les mœurs des hommes d'affaires coloniaux, vivant autour des chiffres des bourses et des bilans comptables, une forme de néant émergeant de la disparition du langage et de la pensée ... Aussi, le pamphlet *Aden Arabie*² qu'il publie en 1931, à l'âge de 26 ans, exprime un cri de haine et de révolte lancé contre l'enfer du capitalisme et contre le monde de la bourgeoisie. Ce monde y est représenté comme celui du règne de l'*homo economicus*, homme égoïste et abstrait, préoccupé essentiellement par son profit et obnubilé par les chiffres. En s'identifiant à l'*homo economicus*, le bourgeois a déshumanisé son existence, celle-ci s'étant aliénée dans un monde d'abstractions désenchanté et machinique ; sa pensée s'est dévitalisée, devenant celle purement logique et calculatrice d'un automate. Incapable d'éprouver des désirs et des émotions authentiques, il est obligé de se fabriquer des illusions à travers l'art, la philosophie ou la morale pour justifier vainement le néant de son existence absurde. Sa déchéance spirituelle se signale par l'emprise de mauvaises passions - la vénalité, la soif de domination, le mépris de ceux qu'il exploite -, et par un

¹Il faut noter que cette vision et ces impressions sont rétrospectives et reconstruites puisqu'à Aden, Nizan n'était pas encore un communiste convaincu et qu'*Aden Arabie* a été écrit après son voyage à Aden et son adhésion au Parti Communiste à la fin de 1927.

²NIZAN Paul, *Aden Arabie*, La Découverte, Paris, 2002.

rapport à la vie inadéquat, celle-ci étant envahie par l'ennui, le mal de vivre, la solitude... Cumulant les tares, cet être conformiste est à l'évidence incapable d'aimer. Son mal est aussi bien un mal moral qu'une erreur d'interprétation de la vie. En somme, le bourgeois représente aux yeux de Nizan le contraire de ce qu'il entend par le nom d'homme.

Et lorsqu'il revient en France, après son séjour à Aden, Nizan retrouve les mêmes individus qu'il connaissait :

De ces possesseurs, pas un ne manque. Ils accourent à mon appel comme les mouettes se pressaient autour de moi il y a longtemps, le jour où j'arrivais dans le pays des vacances. Pas un absent parmi ces petits-bourgeois desquels je fus l'égal, avec leurs faux cols propres, longtemps empesés, aujourd'hui d'une mollesse qui leur donne une fausse élégance d'Américains [...]. Pas un de ces visages corrects qui n'arrivent pas à dissoudre le matin dans leurs cuvettes les traces de l'orgueil, ou de la lâcheté, ou de l'ennui. Je marche et je vois à ma droite et à ma gauche devant moi et quand je me retourne, mes anciens frères, qui furent le terreau de ma croissance, forte couche végétale de commerçants, de professeurs, de délégués sénatoriaux, de voyageurs de commerce, d'industriels, d'avocats, d'officiers. Liseurs de livres. Hommes qui passent un mois à la mer, qui rougissent d'avoir la syphilis, mais ne sont qu'indulgence pour la blennorragie, qui détestent l'amour et respectent le mariage, qui reconnaissent chaque matin leur portrait tiré dans les journaux à des millions d'exemplaires.

Je reconnais le plus infime de leurs gestes, et pas un seul n'arrive à me toucher : je suis dans la moins émouvante des nations³.

Nizan ne peut pas être touché par l'humanité des bourgeois, pour lui celle-ci n'existe pas. Il porte dans ces lignes leur description jusqu'à l'abomination, son écriture véhicule une haine féroce en même temps qu'un violent dégoût.

Après *Aden Arabie*, Antoine Bloyé⁴ donne encore un nouvel écho à sa colère haineuse contre la bourgeoisie. Il y assassine notamment le couple bourgeois, construit sur le fondement d'un mariage sans amour et nourri d'éternelles conventions, habitudes et hypocrisies. En son sein, les désirs, les pulsions et les rêves sont étouffés ; les intérêts matériels et les convenances priment, la conversation est réduite au minimum, et l'amour imité, joué comme un rôle... Cette vie maritale déshumanise, elle se vit de façon automatique à l'instar du travail industriel, elle étiole toute vitalité, élimine les passions et les joies. Au fond, pour bien tenir son ménage, il suffit de maintenir les apparences : entretenir sa maison et faire les comptes, telles étaient les préoccupations d'Anne Bloyé, la femme d'Antoine... Et lorsque plusieurs femmes honorables et distinguées se réunissent dans un salon, elles parlent de l'avancement des carrières de leurs maris...

Cette vie bourgeoise caractérisée par l'absence d'aventures engendre inéluctablement un ennui mortel. Et à quarante ans, Antoine Bloyé prend conscience qu' « il ne s'est jamais rien passé, quelque chose allait toujours arriver mais rien n'est arrivé, il ne peut plus rien m'arriver, il serait trop tard maintenant...⁵ ». L'on sait qu'Antoine Bloyé est l'alter ego du père de Paul Nizan, et que l'écrivain a réellement connu son père déprimé par sa vie et sa carrière professionnelle bourgeoises, malheureux,

³*Ibid.*, pp. 149-150.

⁴NIZAN Paul, *Antoine Bloyé*, Grasset, Paris, 2005.

⁵*Ibid.*, p. 176.

angoissé par la mort. Sartre, dans sa préface de 1960 à *Aden Arabie*, a insisté sur ce point, il y interprète l'obsession de la mort propre à son ami par la peur, dans une projection identificatoire, que sa vie ressemble à celle de son père et soit néantisée par les forces mortifères de la bourgeoisie. De fait, la lente et longue déchéance du père fut vécue comme un traumatisme par le fils⁶. Ainsi, celui-ci ne pouvait pas ne pas en vouloir à ce monde des possédants qui avait enlevé à son père le goût de vivre en l'amenant à trahir sa classe d'origine, populaire, et qui visait, en l'éduquant lui-même dans les classes les plus prestigieuses de la République, à le faire appartenir à une élite, et qui l'incitait donc à reproduire encore la trahison inaugurale de son père. « Il ne faut plus craindre de haïr. Il ne faut plus rougir d'être fanatique. Je leur dois du mal : ils ont failli me perdre », écrit-t-il⁷. En ce sens, la détestation de la bourgeoisie de Nizan est tout autant affective qu'idéologique, et c'est ce qui la rend si passionnée.

Nizan condamne dans le rapport de la bourgeoisie à l'existence, de façon nietzschéenne, la décadence spirituelle et la morbidité des instincts — la vie désirante d'Antoine Bloyé ne subsistant plus que dans ses rêves nocturnes. La mort apparaît comme le sens profond du capitalisme, en ce que ses serviteurs les plus zélés voient leurs forces vitales dépérir et sont voués à subir un malheur permanent. Et par une opposition saisissante, Nizan peint à rebours dans ses romans *Le cheval de Troie* et *La conspiration* des moments de joie, d'effusion engendrés par les sentiments et les passions qu'il rattache au militantisme politique prolétarien. Son œuvre confirme donc la conviction de Deleuze et Guattari⁸, selon laquelle l'inconscient et le désir sont d'essence socio-politique, investissant un rapport au monde soit réactionnaire, soit révolutionnaire. De fait, l'écriture nizanienne trace des contrastes entre, d'une part, les vies aliénées des bourgeois, abîmées par des calculs froids, des intérêts mesquins, des ambitions conformistes, et ravagées par des pulsions de mort, et, d'autre part, les vies émancipées des militants engagés dans une lutte socio-politique pour la défense des exploités, mues par des désirs révolutionnaires et des affects pleins de vitalité, à même de satisfaire des besoins existentiels primordiaux et de procurer sagesse et bonheur. La lutte des classes n'oppose pas seulement des intérêts, mais aussi des désirs et des instincts.

Le mal de vivre bourgeois représenté dans le cinéma de Buñuel, d'Antonioni et de Pasolini

Il est intéressant ici de remarquer que nous retrouvons cette perception de la vie bourgeoise comme une vie dépourvue par essence de vitalité, de passion, de profondeur, dans le cinéma de Buñuel, d'Antonioni et de Pasolini.

⁶SARTRE Jean-Paul, *Préface à Aden Arabie*, pp. 27- 35.

⁷*Aden Arabie*, p. 162.

⁸DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie, L'anti-Oedipe*, Éditions de Minuit, Paris, 1972.

Buñuel reste sans doute l'un des réalisateurs qui a le plus satirisé la bourgeoisie. Dans *Belle de jour*⁹, Séverine (Catherine Deneuve), une riche oisive, amoureuse de son mari docteur mais ne s'épanouissant pas dans sa sexualité conjugale, décide de se rendre dans une maison close dans laquelle elle se prostitue les après-midi entre 14 heures et 17 heures. Elle pimente ainsi son existence en assouvisant ses fantasmes masochistes. Elle avoue à son ami libertin Monsieur Husson : « Je suis perdue. Tout se passe malgré moi, je n'y peux rien, je ne peux pas résister. Je sais qu'un jour il faudra que j'expie pour ce que je fais [...] mais sans ça, je ne pourrai pas vivre. » Elle n'avait pas le choix : faute de combler ses désirs sexuels, elle étouffait dans le carcan étroit de sa monotone vie bourgeoise.

Dans nombre de ses films, Buñuel dépeint par ailleurs les mœurs pervers et ridicules de la bourgeoisie. Par exemple, dans *Le Journal d'une femme de chambre*¹⁰, adaptation d'un roman éponyme d'Octave Mirbeau, où la maîtresse de maison, Madame Monteil, mesquine, maniaque de la propriété, compte le moindre sou, limite au maximum ses dépenses et redoute plus que tout qu'un objet de sa demeure soit cassé par un domestique. Ses vases et son argent semblent lui importer plus que tout. Quant à son mari, un quasi idiot, qu'elle humilie sans cesse, il se plaît à promettre un amour fou à ses domestiques aux seules fins de satisfaire ses besoins sexuels. Comme s'il s'agissait à tout prix de posséder pour compenser des affects émoussés et morbides.

Antonioni évoque également la déshumanisation produite par le rapport au monde de la bourgeoisie dans sa trilogie sur le couple qui comprend les films *L'Aventurra*¹¹, *La Notte*¹² et *L'Eclipse*¹³. Dans le premier film, *L'Aventurra*, un groupe de personnes fortunées partent en croisière. Lors de leur périple, une femme, Anna, disparaît sur une île. Son amant Sandro (Gabriele Ferzetti) l'oublie très vite en cherchant à séduire la meilleure amie de celle-ci, Claudia (Monica Vitti). *La Notte*, lui, raconte le mouvement de fuite qui ne cesse d'éloigner un riche écrivain Giovanni (Marcello Mastroianni) et sa femme Lidia (Jeanne Moreau) ; ils ne font que se croiser avant de disparaître l'un pour l'autre, incapables de s'aimer. Enfin, dans le dernier film de la trilogie, *L'Eclipse*, Vittoria (Monica Vitti), fille d'une riche spéculatrice boursière, quitte son amant Riccardo, avant de se laisser séduire par Piero (Alain Delon), un agent de change, sans pourtant paraître prête à engager véritablement une relation amoureuse. Dans ces trois films, le lien du couple, trop inconsistant et superficiel, ne sauve pas de l'angoisse existentielle et du mal-être. Les valeurs morales et affectives auxquelles les héroïnes s'accrochent, elles qui croient davantage à la profondeur du sentiment amoureux que leurs compagnons, inconstants et ayant une forte propension à jouer avec les illusions pour séduire, semblent ne jamais pouvoir s'incarner, rongées par le mouvement du temps qui réduit

⁹BUÑUEL Luis (réalisateur), *Belle de jour*, 1967, 101 minutes.

¹⁰BUÑUEL Luis (réalisateur), *Journal d'une femme de chambre*, 1964, 98 minutes.

¹¹ANTONIONI Michelangelo (réalisateur), *L'Aventurra*, 1960, 143 minutes.

¹²ANTONIONI Michelangelo (réalisateur), *La Notte*, 1961, 125 minutes.

¹³ANTONIONI Michelangelo (réalisateur), *L'Eclipse*, 1962, 118 minutes.

toute réalité à l'éphémère. Dès lors, l'esthétique d'Antonioni donne à penser au spectateur que, dans nos sociétés capitalistes, les conditionnements socio-culturels qui déterminent les relations de couples des bourgeois créent une incommunicabilité, une solitude et une impermanence des sentiments.

Après Antonioni, s'agissant de la description de la bourgeoisie, nous ne pourrions pas ne pas faire référence à un autre cinéaste italien, Pasolini et à son œuvre cinématographique éminente, *Théorème*¹⁴. Les personnages principaux du film constituent une famille appartenant à la riche bourgeoisie industrielle milanaise. Un jour, ils reçoivent la visite d'un beau jeune homme, autant mystérieux qu'aimant, que le réalisateur identifie à Dieu. Celui-ci leur apporte de la joie, il engendre une reviviscence de leur désir et de leurs affects en les aimant à la fois charnellement et spirituellement, comblant ainsi le malaise existentiel qu'ils éprouvaient avant de le connaître.

Auparavant, en effet, leur vie bourgeoise leur apparaissait amorphe et futile, dépourvue d'intérêts et de passions. De fait, toute la famille avant de rencontrer le sublime Étranger qui allait prendre possession de leur amour souffrait d'une « maladie de classe » qu'Odette, la jeune fille de la maison, identifie à une expérience d'un « vide»¹⁵. Quant à la mère, Louise, elle jugeait qu'en dehors de « son intérêt pour son travail et pour les gains réalisés », son mari « n'a jamais eu, objectivement, un intérêt culturel et sans arrière-pensée pour la vie ». En somme, la vie bourgeoise de celui-ci avait desséché son âme.

Et la même Louise ne parvient pas à comprendre comment elle pouvait mener elle-même une existence aussi absurde : « Comment pouvais-je vivre en un tel vide ? C'était pourtant ma vie. Et ce vide était, à mon insu, peuplé de conventions, c'est-à-dire d'une profonde laideur morale¹⁶. » Et s'adressant dans son monologue à l'Etranger, elle lui confie :

Tu as fait déborder d'un intérêt limpide et fou, une vie qui en manquait tout à fait. Et tu as dénoué le nœud obscur de toutes les idées fausses dont est nourrie une femme de la haute bourgeoisie : les horribles conventions, le badinage horrible, les horribles principes, les horribles devoirs, les politesses horribles, l'horrible démocratisme, l'horrible anticomunisme, l'horrible fascisme, l'horrible objectivité, le sourire horrible¹⁷.

Mais lorsque l'Etranger repart et disparaît de leur vie, le vide existentiel qui s'empare à nouveau de leur âme, est vécu d'autant plus douloureusement que celui-ci leur avait apporté une plénitude en les comblant d'amour et en satisfaisant leurs désirs les plus profonds. Reste alors en eux une sorte de frénésie d'attente et une mélancolie qui provoquent en eux selon la façon dont ils les actualisent par leur psychisme, paralysie, hystérie, compulsion créatrice, sexualité débridée ou encore mysticisme névrotique.

En somme, si les regards sur la bourgeoisie de Buñuel, Antonioni et Pasolini, sont chacun

¹⁴PASOLINI Pier Paolo (réalisateur), *Théorème*, 1968, 98 minutes.

¹⁵PASOLINI Pier Paolo, *Théorème* (scénario théâtral), Gallimard, Folio, Paris, 1988, p. 91.

¹⁶*Ibid.*, p. 94

¹⁷*Ibid.*, pp. 94-95

originaux et différents, ils convergent dans la représentation d'un milieu caractérisé par la déchéance spirituelle, l'érosion des affects, la perturbation pathologique de la vie désirante. Nous retrouvons là les motifs du malheur d'Antoine Bloyé.

Il était sans doute indispensable de passer brièvement par l'oeuvre de Nizan et par la mise en évidence de ses perceptions de la bourgeoisie comme figure du Mal, du Malheur et de la Mort, et comme décadence instinctive, morale et spirituelle, perceptions éclairées par les œuvres cinématographiques évoquées, avant d'en venir à l'examen des représentations de la bourgeoisie dans l'œuvre de Sartre. En effet, leurs œuvres consonnent comme si elles faisaient partie d'un même orchestre : les deux auteurs ont nourri le même projet d'exhiber le Mal des bourgeois, leur noirceur sinistre, leur laideur morale nauséabonde, leur médiocrité, leur arrogance d'exploiteurs, et tous deux ont cherché dans leurs écrits à décharger leur haine envers ces « Salauds ».

B) L'hostilité à la bourgeoisie du jeune Sartre exprimée dans ses écrits littéraires d'avant-guerre

Sartre a commencé par haïr la bourgeoisie dans la figure de son beau-père, polytechnicien et directeur de chantiers navals. C'est en 1917, l'année de ses 12 ans que sa mère s'est remariée, le privant des attentions maternelles exclusives dont il était auparavant l'objet. Il en est venu à identifier tout de suite son beau-père à la guerre, qui ébranlait la France à cette époque, l'un comme l'autre incarnant la morosité, l'ennui et la tristesse¹.

S'agissant des représentations de la bourgeoisie dans l'œuvre de Sartre et de l'expression de sa haine de classe, nous pouvons distinguer la période de l'avant-seconde-guerre mondiale, pendant laquelle il caricature les mœurs et l'attitude (anti-) existentielle des bourgeois dans des écrits littéraires et la période postérieure à la seconde-guerre-mondiale pendant laquelle il conceptualise la bourgeoisie dans une perspective politique de lutte des classes, dans des textes engagés et dans son ouvrage philosophique existentialo-marxiste *Critique de la Raison Dialectique*.

Les écrits de jeunesse

Dès ses écrits de jeunesse, notamment dans sa nouvelle, *L'Ange du morbide*, et dans son ébauche de roman, *Jésus-La-Chouette*, écrits tous les deux l'année de ses 17 ans, Sartre commence à utiliser sa plume en dressant une critique acerbe et féroce de la bourgeoisie. En l'occurrence, il s'y moque précisément d'une catégorie de petits-bourgeois bien spécifique, celle des professeurs de province, ayant rêvé dans leur jeunesse d'écrire une œuvre littéraire reconnue, mais s'étant ensuite dévoyés dans une vie d'enseignant conformiste, médiocre et ridicule.

*L'Ange du morbide*² fait le récit des vacances de Louis Gaillard, professeur de sixième dans un lycée de Mulhouse, dans un village des Vosges. Celui-ci s'était essayé dans sa jeunesse à écrire des poèmes et des romans, mais les lacunes de son imagination, la préciosité maladroite de son style nuisirent à la qualité de ses créations.

Aigri par sa vie de professeur, il a sombré dans la mélancolie. Et lors d'un séjour de villégiature dans les Vosges, les hôtels du village servant aussi de sanatorium, il en vient à fantasmer des aventures érotiques avec une poitrinaire. L'occasion se présente, mais lorsqu'il entame des attouchements avec une tuberculeuse, celle-ci, prise d'une crise de toux, crache du sang... Dépité, Louis Gaillard se

¹MAEA, CDG, Carnet I, mardi 3 octobre 1939, p. 196.

²EJ, pp. 44-49.

désamourache, et craint d'être contaminé.

Il se fit ausculter peu après par un spécialiste qui lui démontra qu'il n'était pas atteint ; rompit avec tous ses anciens amis, et se maria avec une Alsacienne rose, blonde, bête et saine. Il n'écrivit jamais plus et fut décoré, à cinquante-cinq ans de la Légion d'honneur, brevet incontesté de « Bourgeoisie »³...

L'ironie des dernières lignes de la nouvelle est explicite sur le message du jeune auteur. La bourgeoisie est une décadence, on tombe dans la bourgeoisie comme on sombre dans la bassesse et le grotesque.

C'est encore cette petite-bourgeoisie que Sartre cherche à peindre dans son ébauche de roman *Jésus-la-Chouette*. Il y satirise les « intellectuels ratés » provinciaux, présentés comme des individus ridicules cumulant les tares et les vices. Le personnage principal, un professeur surnommé Jésus-la-Chouette, habite dans une maison disgracieuse, au style hétéroclite bâtard ; sa femme ne songe qu'à lui faire des remontrances, à se plaindre de leur situation sociale qu'elle ne juge pas d'un assez haut rang. Elle se préoccupe très bourgeoisement de sa considération auprès des notables de la ville, ainsi que de marier sa fille grâce à la fréquentation de bals.

Quant à Jésus-la-Chouette, il est paresseux, ne préparant ses cours que lorsqu'il reçoit la visite d'un inspecteur. Faible, il est incapable de s'affirmer face à la personnalité autoritaire de sa femme qui le harcèle de ses plaintes continues ou face à ses élèves qui le chahutent, parmi lesquels son propre fils. Et Sartre caricature aussi ses collègues professeurs, dépeint leur physique grotesque, leur allure négligée et excentrique, leur médiocrité, leur aigreur qui les poussent à s'avilir mutuellement.

Comme Louis Gaillard, Jésus-la-Chouette est un écrivain raté. Il a gardé le goût du style et enseigne à ses élèves par des discours éloquents au zèle oratoire maniére et grotesque.

Raté, il l'était, ayant manqué sa vie intellectuelle (il eût voulu être romancier) comme sa vie familiale. Méprisé au-dehors, privé d'intérieur, ayant un enfer pour famille et pour classe une pétaudière, il endurait comme un martyre la disproportion immense entre ses rêves et sa réalité⁴.

Son idéal du moi a été détruit, sa vie rêvée anéantie par sa réalité. Dès lors, face aux agressions incessantes de son entourage, tourmenté, malade des nerfs, il en vient à agresser physiquement ses élèves. Il reste ensuite plusieurs jours alité, délirant et dépressif. Envahi par le malheur et par le sentiment de l'injustice de son sort, il finit par se suicider.

Sartre, dans ces écrits de jeunesse, en même temps qu'il exprimait son aversion pour la petite-bourgeoisie intellectuelle, dressait implicitement une hiérarchie dans le monde des lettrés entre d'un côté les écrivains authentiques caractérisés par leur talent, leur génie et leur capacité à esthétiser leur existence, et de l'autre, les petits professeurs de littérature, maladifs et médiocres, mal-aimés, ayant

³EJ, p. 49.

⁴EJ, p. 110.

raté leur vie. Il conjurait ainsi grâce à l'écriture son propre échec à tracer sa carrière d'écrivain, avenir espéré et cheri depuis son enfance. Le dévoiement d'une carrière littéraire dans un métier de professeur, métier qui lui avait été conseillé par son grand-père Schweitzer, apparaissait alors sans doute pour le jeune Sartre comme un fantasme négatif, de l'ordre du cauchemar. A ses yeux, une existence authentique et libre requerrait la création littéraire. Au contraire, la déchéance dans la petite-bourgeoisie professorale signifiait une aliénation par la stagnation dans un rôle social conformiste.

La professeurs, écrivains ratés, sont disqualifiés par leurs corps laids, disgracieux, leurs vêtements mal accoutrés, leurs tares morales, leur ridicule. Au contraire, *La défaite*⁵, roman inachevé écrit par Sartre en 1927, présente dans le personnage d'Organte la figure d'un artiste-écrivain talentueux et charismatique, refusant de se compromettre dans les vicissitudes du politique, se souciant seulement de culture et d'art. De celui-ci émane une force physique qui témoigne de sa vigueur héroïque et de sa magnanimité, et son charisme contraste avec le ridicule de Louis Gaillard et de Jésus-la-Chouette⁶. Cette opposition dénote la perception aristocratique du métier d'écrivain du jeune Sartre. Un vrai écrivain est une personne qui s'élève au-dessus des gens ordinaires, par sa grâce et par les qualités esthétiques de son œuvre, mais un intellectuel sans talent qui se cantonne dans une existence étroite et conformiste de professeur de province, tombe irrémédiablement dans l'inauthenticité, la bêtise, la disgrâce et la décadence.

La Nausée: le dégoût à l'égard des Salauds

Dans son roman *La Nausée*, rédigé entre 1932 et 1936 et publié en 1938, Sartre outrepasse la satire méprisante de ses écrits de jeunesse et exprime littéralement son dégoût et sa haine de la bourgeoisie.

Alors que ses premiers écrits s'attaquaient à la médiocrité des professeurs, les bourgeois dont il dresse le portrait dans *La Nausée* sont essentiellement des notables imbus de leurs droits et priviléges qui tiennent les rênes du pouvoir social et qu'il qualifie de « Salauds ». Et Sartre marque par un humour caustique son horreur de l'autosatisfaction de l'ordre de l'imbécillité avec laquelle ceux-ci se complaisent dans des rôles sociaux convenus et stagnent dans le prêt-à-penser d'idéologies conformistes.

Le beau monsieur existe Légion d'honneur, existe moustache, c'est tout ; comme on doit être heureux de n'être qu'une légion d'honneur et qu'une moustache, et le reste, personne ne le voit, il voit les deux bouts de sa moustache des deux côtés du nez : je ne pense pas, donc je suis une moustache. [...] Il a la Légion d'honneur, les Salauds ont

⁵SARTRE, EJ, pp. 204-286.

⁶Lire à ce sujet DEGUY Jacques, « L'image de l'intellectuel dans les écrits de jeunesse de Sartre » in DEGUY Jacques (dir.), *L'intellectuel et ses miroirs romanesques*, Presses universitaires de Lille, 1993, pp. 195-208.

le droit d'exister : « j'existe parce que c'est mon droit. » J'ai le droit d'exister, donc j'ai le droit de ne pas penser [...]⁷.

Accepter pleinement son existence, ne jamais remettre en cause les idées, les opinions, les valeurs partagées par tous les autres bourgeois, trouver sa satisfaction dans la propriété matérielle et les honneurs sociaux, se réfugier dans le confort d'une identité conforme à son être social, affirmer son adhésion pleine et entière à toutes les obligations, institutions et coutumes sociales et percevoir dans les rites observés le fondement de ses droits de privilégié, c'est cela être un Salaud.

Les connaissances qu'ont accumulées ces bourgeois par leur expérience, ont été acquises sans réflexion, de façon passive, dans « l'engourdissement et le demi-sommeil⁸ ». Par conséquent, elles forment un savoir faux, illusoire. Ils se sont simplement soumis à chaque étape de leur vie, aux moments de leurs études, de leur mariage, de l'exercice de leurs devoirs de père de famille ou de leurs obligations professionnelles, à l'autorité de leur groupe social. Leur sagesse banale et miséreuse se résume au respect des mœurs de leurs ancêtres et de leurs semblables et à une complaisance envers toutes les expressions ritualisées de l'ordre social ; elle s'est pétrifiée. Ainsi, devant une statue représentant une dignité locale de Bouville, un ancien inspecteur d'académie qui était écrivain à ses heures perdues, des dames éprises de respectabilité et de bienséances comprennent que « les saintes idées, les bonnes idées qu'elles tiennent de leurs pères, elles n'ont plus la responsabilité de les défendre, un homme de bronze s'en est fait le gardien⁹ ». Leur attitude typiquement bourgeoise consiste à abandonner leur liberté et leur faculté à penser en obéissant aveuglément aux idées et aux valeurs traditionnelles.

En réalité, ces Salauds à l'esprit conformiste et étriqué, dont l'assise sociale et la médiocrité spirituelle tiennent à leurs « petites idées étroites et solides¹⁰ », sont esclaves de la doxa, des apparences et de leur bêtise, lorsque le philosophe est sage et libre. Ce sont donc des anti-philosophes : ils ne savent pas penser par eux-mêmes et ils ne sont pas parvenus à saisir la dimension absolument contingente de l'existence.

La contingence anéantit les lois déterministes qui ont pour effet d'éterniser l'être puisqu'elle engloutit tout être. Elle dissout la rationalité analytique en déformant et en dissolvant ses objets, elle ôte au monde ses ustensiles. Roquentin, l'alter ego de Sartre, l'intellectuel, a ressenti dans ses entrailles par l'expérience de la nausée la profondeur abyssale de ce néant qui fait s'évanouir toute chose. Il sait qu'il est voué, tout comme les K. de Kafka, à se perdre dans le monde puisque celui-ci ne cesse de le fuir, de se dérober à lui. Mais les bourgeois, eux, préfèrent rester plongés dans leurs illusions relatives

⁷*Nau*, p.135.

⁸*Ibid.*, p. 94.

⁹*Ibid.*, p. 45.

¹⁰*Ibid.*, p. 45.

à l'évidence du monde. C'est dans le vécu subjectif d'un monde allant de soi où il n'y a rien à perdre et où tout reste toujours identique à soi-même qu'ils trouvent leur quiétude et leur confort.

Roquentin sait, lui, que rien ne lui appartient, aucun bien, aucun lieu, ni même son passé ; il est conscient de ne pouvoir revendiquer aucun droit propre, ni même le simple droit à l'existence. Il sait qu'il existe seulement de façon contingente dans un monde peuplé d'êtres et d'objets eux-mêmes contingents. La contingence est le contraire de la nécessité ; par elle, tout est gratuit. Les Salauds, eux, croient au contraire que tout est nécessaire, et notamment les droits qui leur ont été reconnus par la société et la place qui leur a été assignée. Peux eux nécessité équivaut à légitimité. Ils considèrent donc que leurs rôles nécessaires de chef, de père de famille, de riche propriétaire, leur confèrent un être social essentiel, absolu, incontestable. Conservateurs, ils considèrent l'arrangement de leur vie quotidienne, aussi bien que l'ordre social qui a leur attribué leur place, comme immuables. Leur morale est traditionaliste, centrée sur la notion de devoir : devoirs envers la Patrie, l'administration ou l'entreprise, la famille ; et ces devoirs, en tant qu'ils les assument, leur garantissent des droits et notamment celui de jouir de leurs revenus, de leur patrimoine et de leur prestige social. Alors que Roquentin, par l'examen phénoménologique de sa conscience, parvient à anéantir toute détermination objective, le Salaud de chef, lui, est incapable de mettre à distance son être social. Il n'a jamais ressenti la vie en ce qu'elle contient d'aléatoire, de factice, de gratuit, et par conséquent il n'a pas accédé à l'expérience d'angoisse mêlée de liberté induite par une perception juste de la contingence, indispensable pour inaugurer une pensée philosophique authentique.

Pour jouir en arborant orgueilleusement sa Légion d'honneur, il faut avoir accepté stupidement de se réduire à son personnage social, et par là-même choisi de ne pas penser : « les Salauds ont le droit d'exister : "j'existe parce que c'est mon droit." J'ai le droit d'exister, donc j'ai le droit de ne pas penser [...]»¹¹. Mais ne pas penser, c'est ne pas exister authentiquement. En ce sens, les Salauds n'existent pas *vraiment*, ils sont existés par leur Légion d'honneur et leur moustache, existés par les honneurs, les bienséances, leurs possessions matérielles, existés par les traditions, existés par leurs présomptions, leurs droits et leurs priviléges. Alors que l'intellectuel penseur existe authentiquement puisqu'il s'est ouvert à la réalité métaphysique de son être-dans-le-monde, le bourgeois est par excellence l'homme de l'inauthenticité, incarnation de la bêtise sociale.

Au musée de Bouville, Roquentin contemple les portraits de différents types de notables locaux personnifiant cette bêtise, présidents de tribunaux, de conseils d'administration, ambassadeurs, maires, négociants, armateurs, administrateurs... Il s'arrête devant celui de Jean Parrotin, président

¹¹*Ibid.*, p. 135

d'une société.

Cet homme avait la simplicité d'une idée. Il ne restait plus en lui que des os, des chaînes mortes et le Droit pur. Un vrai cas de possession, pensais-je. Quand le Droit s'est emparé d'un homme, il n'est pas d'exorcisme qui puisse le chasser. Jean Parrotin avait consacré toute sa vie à penser son Droit, rien d'autre. [...] Il ne fallait point qu'on le fit trop penser, qu'on attirât son attention sur des réalités déplaisantes, sur sa mort possible, sur les souffrances d'autrui¹².

A l'instar de M. Parrotin, les Salauds ont élu le Droit. Il leur octroie des devoirs, garantit le caractère inaliénable de leurs droits sociaux de chefs, et sert leurs intérêts particuliers et leurs priviléges. Au reste, pour eux, seul le Droit définit précisément les modalités de l'existence humaine. L'on sait d'ailleurs que le Droit est la discipline bourgeoise par excellence : ce furent les légitistes qui firent entrer la bourgeoisie dans l'appareil politique de l'État sous le règne de Philippe Auguste, et depuis le Droit s'est avéré être pour celle-ci un instrument majeur de conquête et de consolidation des pouvoirs économiques et politiques.

Ce M. Parrotin qui ne s'est préoccupé toute sa vie que de Droit, ne s'est jamais ouvert à ce qu'implique la pensée, à savoir l'expérience de la souffrance et de l'empathie. Le Droit a annihilé son intelligence émotionnelle et sa vitalité. Et de façon générale, aux yeux de Roquentin — et de Sartre —, les existences des bourgeois, comme celle de M. Parrotin, dénuées de réflexions, d'affects, de passions, semblent mornes, ennuyeuses, morbides. Nous identifions ici au passage les étroites connivences qui associent les perceptions de la bourgeoisie respectives de Nizan et de Sartre. Pour l'un comme pour l'autre, les bourgeois sont des tristes pantins, des morts vivants.

Autre convergence entre les deux auteurs, Sartre, tout comme son ami de jeunesse, condamne bien sûr la laideur (im)-morale de la bourgeoisie, le caractère insupportable et abominable de sa domination sociale. Le terme de « Salaud » dans *La Nausée* marque bien en effet une disqualification morale, non pas relative, mais absolue. Certes, les bourgeois s'enorgueillissent de leur résistance à la souffrance, de leur piété, de leur ardeur au travail, mais leur rigueur et leur droiture revendiquées sont contredites par leur bassesse et leur ignominie lorsqu'ils exploitent de façon éhontée ceux qui sont sous leurs ordres. Ils se targuent de leur humanisme mais cela ne les empêche pas de prendre un plaisir sadique à commander et à avilir. En cela, leur morale est foncièrement hypocrite. Et leur bêtise ne peut pas être excusée comme l'est en général celle de l'idiot, elle est exécrable par son inauthenticité, haïssable en ce qu'elle dissimule une présomption de fat et une arrogance d'exploiteur.

Mais d'ailleurs, les bourgeois sont-ils totalement bêtes ? Ne soupçonnent-ils pas eux aussi la vérité métaphysique de la contingence ? Ils se la cachent bien sûr, ils essaient de se persuader que leur existence possède une forme et une substance définitive ; la conscience de la contingence anéantirait leur confiance dans la pérennité de leur être social et leur révélerait leur vacuité. Ils

¹²*Ibid.*, p. 119.

oublient donc de penser que leur existence ne comporte aucune nécessité, néanmoins ils le devinent inconsciemment. Dès lors, c'est pour cette raison qu'ils ne peuvent pas ne pas être au plus profond d'eux-mêmes, « amorphes et vagues, tristes¹³ », malgré leur présomption à trouver leur bonheur dans leurs droits et priviléges. L'auto-persuasion ne suffit pas. La tristesse et la mélancolie induites par le sentiment de leur inconsistance et de leur contingence, les prennent à leur insu, à la façon d'un retour du refoulé. Ils ne parviennent pas à être dupes de leur mauvaise foi et ils soupçonnent qu'ils s'évertuent vainement à accumuler des possessions et des significations dans un monde dont le secret est l'absurdité et le vide. Et comme ils se le dissimulent, leur désespoir est lâche et sans remèdes.

Mais s'ils se cachent leur inconsistance, elle apparaît bien à Roquentin, l'intellectuel. Pour lui, ces notables, parce qu'ils se sont réfugiés dans un être immobile et figé, et se sont contentés de reproduire comme des automates l'expérience des membres de leur classe, ont pris la figure de morts vivants. Ainsi, lorsque leurs masques, qui leur confèrent un rôle et un rang sociaux, tombent, leur visage s'assombrit, se décompose et prend figure cadavérique. Leur réalité individuelle perd alors toute sa substance, et se réduit à un néant horrible et nauséabond.

La monstruosité froide des bourgeois, Roquentin l'appréhende par leurs yeux qu'il scrute sur les tableaux du musée de Bouville. Ceux d'Olivier Blévigne, négociant de coton et député ressemblent à « des yeux sanglants de taureau », ceux du président de la SAB, Jean Parrotin, paraissent des « yeux aveugles ». Si leurs yeux sont comme vidés de leur humanité, c'est que ces salauds ne pensent pas, ne ressentent rien, ils ont perdu leur âme et leur liberté.

Voici encore comment Roquentin perçoit un médecin, assis dans un café à une banquette située en face de lui :

Le docteur Rogé a bu son calvados. Son grand corps se tasse et ses paupières tombent lourdement. Pour la première fois, je vois son visage sans les yeux : on dirait un masque de carton, comme ceux qu'on vend aujourd'hui dans les boutiques. Ses joues ont une affreuse couleur rose... La vérité m'apparaît brusquement : cet homme va bientôt mourir. Il le sait sûrement ; il suffit qu'il se soit regardé dans une glace : il ressemble chaque jour un peu plus au cadavre qu'il sera. Voilà ce que c'est que leur expérience, voilà pourquoi je me suis dit, si souvent, qu'elle sent la mort : c'est leur dernière défense¹⁴.

Le corps du docteur Rogé se déstructure, s'enlaidit et se déshumanise jusqu'à attester de son statut de momie, de cadavre. Et l'originalité du roman tient à ce que cette vision esthétique de la bourgeoisie comme incarnation monstrueuse de la Mort s'inscrit dans le cadre d'une métaphysique de la contingence. En effet, la nausée de Roquentin, expérience sensible de la contingence, survient notamment aux moments où il observe des bourgeois qui se décomposent sous son regard à la fois clairvoyant et halluciné. Ainsi, face aux visages portraiturés des notables de Bouville, exposés dans le musée, Roquentin perçoit leur aspect monstrueux, inhumain, dégoûtant. La chair du Président

¹³*Ibid.*, p. 171.

¹⁴*Ibid.*, p. 96.

Parrotin, il se la représente « bouffie, baveuse, vaguement obscène¹⁵ ». L'humanisme, morale austère de droits et de devoirs, que les conservateurs du musée comptaient exhiber, révèle alors son caractère fallacieux ; les bienséances et les belles manières des Salauds cachaient une obscénité animale, la putréfaction visqueuse de leur chair. Parmi toutes les choses contingentes qui procurent la nausée lorsque soudainement et insidieusement elles pénètrent la conscience et dévoilent par leur purulence visqueuse la contingence de l'existence, figure sans conteste, au plus haut degré du dégoût, la Bourgeoisie.

En conclusion, la critique féroce des mœurs bourgeoises qui se noue dans *La Nausée* apparaît donc essentiellement d'ordre philosophique. D'une part, le bourgeois exprime par sa vie monotone et sordide une négation des affects et des passions, et une déchéance des instincts et du vouloir-vivre. D'autre part, il stagne dans l'inauthenticité, au contraire de Roquentin, le penseur. Et la métaphysique de la contingence, par laquelle toute existence est présentée comme injustifiée et gratuite, se construit précisément dans le roman contre la bêtise et le sérieux des bourgeois attachés à la perpétuation indéfinie de leur être. Le bourgeois, l'anti-philosophe, dépourvu de conscience métaphysique, s'est enfermé dans son être, alors que le philosophe, lui, s'est ouvert à l'expérience de la fluidité et de l'impermanence de la conscience, et à la perception de la contingence de l'existence, jusqu'à en subir les affres.

C'est donc du point de vue d'une métaphysique et d'une esthétique de l'existence que le roman tisse une contestation radicale de l'être-dans-le-monde bourgeois. Mais cette contestation revêt aussi tout de même déjà un caractère politique, quoique secondaire. En effet, c'est en anarchiste de gauche convaincu que Sartre pourfend la passion du pouvoir des bourgeois, leur devoir qu'ils se font de commander leurs subordonnés, leur morale conservatrice. Ainsi, lorsqu'il décrit la visite de Roquentin au musée de Bouville, il satirise la bourgeoisie patriote et traditionaliste formée par les notables de la Fédération des Armateurs et des Négociants dont les portraits sont exposés :

Ils ont brisé la fameuse grève des docks en 1898 et donné leur fils à la Patrie en 1914.

Les femmes, dignes compagnes de ces lutteurs, ont fondé la plupart des Patronages, des Crèches, des Ouvroirs. Mais elles furent avant tout des épouses et des mères. Elles ont élevé de beaux enfants, leur ont appris leurs devoirs et leurs droits, la religion, le respect des traditions qui ont fait la France¹⁶.

Et lorsqu'il caricature un certain Olivier Blévigne¹⁷, négociant en coton devenu député, dont Roquentin a consulté la biographie dans le « petit dictionnaire des Grands Hommes de Bouville », il ironise sur le choix de celui-ci, suite au traumatisme que fut pour lui l'insurrection de la Commune,

¹⁵*Ibid.*, p. 120.

¹⁶*Ibid.*, p. 113.

¹⁷*Ibid.*, pp. 122-125.

« de consacrer sa vie au rétablissement de l'Ordre » et sur son apologie du devoir de commander des chefs :

« Le pays, dit-il dans un discours célèbre, souffre de la plus grave maladie : la classe dirigeante ne veut plus commander. Et qui donc commandera, Messieurs, si ceux que leur hérédité, leur éducation, leur expérience ont rendus les plus aptes à l'exercice du pouvoir, s'en détournent par résignation ou par lassitude ?

Je l'ai dit souvent : commander n'est pas un droit de l'élite, c'est son principal devoir. Messieurs, je vous en conjure : restaurons le principe d'autorité¹⁸ ! »

Le lecteur perçoit en creux, derrière l'humour caustique du romancier, l'hostilité fondamentale d'un anarchiste de gauche à l'égard des valeurs conservatrices de défense de l'ordre moral et social, du patriotisme et de toutes les formes d'autorité. Cependant, son point de vue, au total, loin de porter un projet de transformation politique de la société ou de véhiculer un système cohérent de représentations politiques, exprime essentiellement la vision métaphysique d'un « homme seul », individu libre et indépendant s'élevant au-dessus des existences sociales banales et médiocres des bourgeois et des hommes ordinaires. Sartre lui-même, d'ailleurs, pour définir rétrospectivement en 1975 son identité avant la guerre se qualifiait d' « écrivain antibourgeois et individualiste¹⁹ ». Son individualisme le portait alors à croire en son indépendance, le persuadait que la société ne pouvait pas l'influencer ou le corrompre. Quant à sa passion anti-bourgeoise, il la résumait ainsi : « Je jugeais que les bourgeois étaient des salauds et je pensais pouvoir rendre compte de ce jugement, ce que je ne me privais pas de faire, en m'adressant précisément aux bourgeois pour les traîner dans la boue.²⁰ » Ce projet de traquer les bourgeois et de les miner de l'intérieur est patent dans *La Nausée*, associé à l'ambition de dégager une perception esthétique et métaphysique de la contingence de l'existence.

La nouvelle *L'enfance d'un chef* : la politisation de la perception sartrienne de la bourgeoisie

Sartre exprime encore par la satire son hostilité à la bourgeoisie dans sa nouvelle *L'Enfance d'un Chef*, écrite en 1938 et publiée en 1939. Il raille de façon corrosive le paternalisme patronal de Monsieur Fleurier, directeur d'usine et père de Lucien, le personnage principal de la nouvelle : le sang-gêne du chef qui n'enlève pas son chapeau quand l'ouvrier salue en ôtant sa casquette, les affectations hypocrites de bons sentiments fondées sur la croyance que l'ardeur au métier se gagne par de l'amour. Et nous retrouvons à nouveau chez Monsieur Fleurier l'assurance présomptueuse du Salaud de bourgeois de *La Nausée*, certain de posséder un droit à commander et à être obéi, convaincu que son droit lui constitue un être dont il a hérité et dont son fils héritera.

¹⁸*Ibid.*, p. 123.

¹⁹SARTRE, *S X, Autoportrait à soixante-dix ans* (texte intégral d'un entretien paru en partie dans *Le Nouvel Observateur*, les 23 juin, 30 juin et 7 juillet 1975), p. 179.

²⁰*Ibid.*, p. 177.

Est-ce que je deviendrai aussi un chef ? demanda Lucien.- Mais bien sûr, mon bonhomme, c'est pour cela que je t'ai fait. - Et à qui est-ce que je commanderai ? - Eh bien, quand je serai mort, tu seras le patron de mon usine et tu commanderas à mes ouvriers. - Mais ils seront morts aussi.- Eh bien, tu commanderas à leurs enfants et il faudra que tu saches te faire obéir et te faire aimer²¹.

C'est ainsi que le père sensibilisait son fils à son futur rôle de chef alors même que celui-ci n'était qu'un enfant. Et lorsque ce dernier devient un jeune homme, il lui précise ce qu'est la responsabilité du patron, à savoir l'obligation de fournir du travail à ses ouvriers. Il désigne celle-ci comme la vraie « solidarité des classes » qui rend à ses yeux dérisoire l'idée d'une lutte des classes²². Et Sartre se moque autant du discours patronal convenu que de la gravité et du caractère solennel des conversations sur le métier de directeur entre père et fils : ces deux-là se prennent trop au sérieux.

Il relate encore, avec une ironie mordante, les obstacles que Lucien, rencontre dans l'assumption de sa destinée de chef. Il s'agit pour lui de s'épanouir sexuellement : comment un homme fait pourrait-il assumer des responsabilités et prendre un commandement s'il a gardé une sexualité infantile ? Il se met alors à fréquenter Bergère, un surréaliste censé être un spécialiste de la psychanalyse. Mais ce dernier abuse de leur amitié naissance pour engager avec lui des rapports homosexuels. Lucien se pense alors discrédité, et c'est le sérieux et le conformisme des bourgeois que Sartre pourfende à travers le questionnement existentiel de son anti-héros : comment une « grande tantouze » pourrait se faire obéir par des ouvriers ? « Il deviendrait un homme taré, personne ne voudrait plus le recevoir, les ouvriers de son père rigoleraient quand il leur donnerait un ordre²³. »

Dans *L'enfance d'un chef* de la même façon qu'avec *La Nausée*, Sartre dénonce la bêtise, le ridicule et l'arrogance des Salauds de Bourgeois par une peinture au vitriol de leurs mœurs et de leur mentalité. Mais la nouvelle véhicule aussi, davantage que le roman, des représentations socio-politiques de la bourgeoisie. Nous avons déjà relevé plus haut dans les propos de Monsieur Fleurier une négation de la « lutte des classes » qui traduit l'idéologie politique du patronat. L'aspect politique de la mise en scène de la bourgeoisie apparaît encore dans le devenir fasciste de Lucien Fleurier. Celui-ci, en effet, envahi par le sentiment obsessionnel que rien ne peut justifier son existence, pour combler le vide qu'il éprouve, s'engage peu à peu dans une carrière de militant d'extrême-droite. Il commence par signer une pétition militariste dans le journal de l'Action française ; ensuite, l'endoctrinement se poursuit par étapes : il s'imprègne de l'idéologie traditionaliste et patriotique de Barrès et en vient à cultiver l'art du propos antisémite sarcastique, avant d'incarner dans un acte la violence fasciste en s'adonnant à la bastonnade d'un métèque, et de s'enrôler comme camelot du Roi. La portée de la nouvelle a bien en ce sens une portée sociopolitique en ce qu'elle met en perspective la dérive possible du droit à commander revendiqué par les « Salauds » vers un culte fasciste de

²¹LMU, pp. 164-165.

²²*Ibid.*, p. 210.

²³*Ibid.*, p. 205

l'autorité, de la grandeur de la patrie et des traditions.

Néanmoins, pas davantage que *La Nausée*, la nouvelle n'ouvre sur la perspective révolutionnaire d'une transformation politique par la lutte des classes. Si dès ses écrits de jeunesse et jusqu'à *L'enfance d'un chef*, Sartre se plaît à caractériser psycho-sociologiquement les individus qu'il décrit à partir de leur appartenance à la bourgeoisie, la représentation de cette dernière, dans un cadre politique marxiste, comme classe politique antagoniste et ennemie du prolétariat, y est seulement esquissée.

Ce ne sera pas non plus d'ailleurs dans ses *Carnets de la drôle de guerre* qu'il rédige entre septembre 1939 et mars 1940, alors qu'il est affecté à un poste de sondage météorologique dans le régiment de la 70^e division d'artillerie du 11^e groupe d'armées²⁴, et dans lesquels il s'attache notamment à définir une morale de l'être fondée sur l'authenticité que Sartre construira une pensée politique théorisant la lutte des classes. Ce qu'il oppose alors à l'authenticité, notamment, c'est la vie bourgeoise accrochée à une famille, à un métier, habituée à vivre les situations sociales comme des choses instituées et immuables²⁵. Le bourgeois, homme de l'inauthenticité, a renoncé à la sagesse et à l'héroïsme, il ignore la morale de l'être, refuse de remettre en question son rapport banal au monde, il pense comme on pense, parle comme on parle, agit comme on agit. Encore un fois, il apparaît à Sartre comme un anti-philosophe...

²⁴Mobilisé le 2 septembre 1939, doté du Numéro de matricule 1991, Sartre rechigne à obéir aux ordres de son caporal, se permet de lui faire des réflexions insolentes, se laisse vivre, ne se lave pas, sape en définitive l'action de l'armée de l'intérieur en affirmant son anarchisme individualiste, et passe beaucoup de temps à écrire. C'est là qu'il écrit ces *Carnets* que nous avons déjà évoqués dans des chapitres précédents où il raconte son expérience d'une guerre absurde, élabore ses nouvelles idées philosophiques qui le mèneront à la rédaction de *L'Être et le Néant*, et s'essaie à l'autobiographie en racontant sa jeunesse et sa métamorphose, provoquée par cette drôle de guerre.

²⁵MAEA, *CDG*, Carnet XII, mardi 20 février 1940, pp. 504-505.

C) La dénonciation de la violence politique de la bourgeoisie par Sartre dans une perspective d'extrême-gauche

Comme nous l'avons vu, la haine de la bourgeoisie de Sartre précède son engagement d'écrivain pour la défense du prolétariat et des opprimés à partir de 1945. A l'instar de Nizan, il exprime pour représenter la vie bourgeoise dans les écrits littéraires de l'avant-guerre que nous avons évoqués plus haut des percepts sombres, l'identifiant à l'ennui, à la médiocrité, à l'inauthenticité, à la mort, et des affects de mépris, de dégoût, d'hostilité.

La première critique de la bourgeoisie de Sartre dans sa jeunesse était effectuée au nom d'une esthétique et d'une métaphysique de l'existence¹. Elle se tissait davantage par des percepts et des affects que par des concepts systématisés. Mais à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, Sartre, converti au politique, appréhende désormais essentiellement la bourgeoisie d'un point de vue socialiste, dans le cadre d'une conceptualisation de la lutte des classes. La haine de la bourgeoisie de Sartre plonge alors ses racines dans une condamnation de sa violence sociale exploitatrice et oppressive.

Que Sartre politise son approche des classes sociales au sortir de la seconde-guerre mondiale, nous pouvons le constater notamment dans un texte publié à New-York en septembre 1945 dans la revue *La République française*, « Qu'est-ce qu'un collaborateur ?² ». Il y affirme que la bourgeoisie est la classe qui a fourni l'essentiel des participants à la collaboration et qu'elle doit être jugée en conséquence, estimant par ailleurs que sa compromission signifie qu'elle est en voie de désintégration, déliquescente.

Surtout, dans divers textes écrits entre 1945 et 1949, Sartre identifie désormais l'existentialisme qu'il a édifié dans *l'Être et le Néant*, publié en 1943, à une philosophie révolutionnaire au service de l'émancipation des classes opprimées. La bourgeoisie lui apparaît alors naturellement comme la classe antagoniste du prolétariat (au sens large de peuple des exploités), caractérisée par sa violence politique.

Plus tard, dans *Les communistes et la paix*, texte écrit en 1952 qui inaugure un compagnonnage de route de quatre années de Sartre avec le Parti Communiste Français et le socialisme soviétique institutionnel, celui-ci, esquissant une histoire de la lutte des classes en France, insiste sur une

¹Comme nous l'avons vu, elle exprimait aussi un anarchisme individualiste anti-social relevant de la gauche anti-autoritaire, mais sans pour autant que soit élaborée une pensée et une éthique politiques.

²S II, NE, « Qu'est-ce qu'un collaborateur ? » (texte paru pour la première fois dans *La République Française*, Vol II, août et septembre 1945), pp. 191-204.

caractéristique à ses yeux essentielle de la bourgeoisie française du XIX^e siècle, sa violence meurtrière lors des Journées de Juin 1848 et lors de la Semaine sanglante de 1871. Après ces deux épisodes, le bourgeois a incarné pour les prolétaires le Mal, c'est-à-dire l'ennemi, et la haine de classe a été injectée dans le sang de ces derniers. Si l'on compare la situation sociale des différentes nations européennes, c'est en France que la répression de la classe ouvrière a été la plus virulente, la plus meurtrière, ce qui explique que la lutte des classes y ait pris après la Commune les dimensions d'« une guerre civile³ ».

Mais c'est dans sa seconde œuvre philosophique majeure, la *Critique de la Raison dialectique*, dont le premier tome est publié en 1960, que nous trouvons à la fois la conceptualisation formelle la mieux élaborée de la bourgeoisie comme métaclass sociale, et l'éclairage le plus vif sur le sens de sa violence politique.

L'originalité de la *Critique* est de mettre en perspective la dimension anthropologique de la lutte des classes. D'une part, l'antagonisme entre la bourgeoisie et les classes opprimées et exploitées est étroitement corrélée, certes, à la division du travail moderne et au mode de production technico-capitaliste. Mais, d'autre part, cet antagonisme, à un niveau plus profond, se rapporte à un événement anthropologique fondateur, la rareté, déterminant non pas seulement telle ou telle société historique singulière, mais de façon générique l'Histoire humaine.

« Un homme est un organisme pratique vivant avec une multiplicité de semblables dans un champ de rareté⁴ », écrit Sartre. Autrement dit, nous ne pouvons pas concevoir la réalité humaine sans l'inscrire dans un contexte de rareté qui implique que, lorsque des groupes se différencient, les hommes des groupes dominants qui s'accaparent des ressources rares vont considérer les hommes des groupes dominés, exploités, astreints à un surtravail, et tenus de limiter au minimum leur consommation, comme des ennemis, incarnations du Mal, en ce qu'ils pourraient, s'ils se révoltaient, les déposséder des ressources qu'ils monopolisent et les exterminer. Inversement, bien entendu, les membres des groupes dominants apparaissent eux-aussi aux yeux de ceux des groupes dominés comme des contre-hommes, figures du Mal, menaçant leur possibilité même de survivre. Ainsi la violence entre groupes ou classes sociales, appréhendée à partir du phénomène de rareté, se révèle une lutte à mort de praxis antagonistes visant chacune à détruire ou à mystifier la liberté des contre-hommes, membres de l'Autre groupe ou classe.

³« [Pour la nouvelle génération ouvrière post-1871], la guerre civile leur semble la vérité de la lutte des classes ; pour les bourgeois, ces jeunes hommes vont être des ennemis irréconciliables : parce qu'ils sont payés pour savoir que chaque classe poursuit la mort de l'autre et surtout parce qu'on *leur a fait tort*. Partout ailleurs, on affame la classe ouvrière ; en France seulement, on l'a fait saigner. » (S VI, « Les communistes et la paix » (texte paru pour la première fois en trois temps dans *Les Temps Modernes*, N°81, juillet 1952 ; N°84-85, octobre-novembre 1952 ; 101, avril 1954), p. 279, c'est Sartre qui souligne).

⁴CRD I, p. 815.

L'homme est violent – dans *toute l'Histoire* et jusqu'à ce jour (jusqu'à la suppression de la rareté, si elle a lieu et si cette suppression se produit *dans certaines circonstances*) – contre le contre-homme (c'est-à-dire contre n'importe quel autre homme) et contre son *Frère* en tant que celui-ci a la possibilité permanente de devenir lui-même un contre-homme. Et cette violence, contrairement à ce qu'on prétend toujours, enveloppe une connaissance pratique d'elle-même puisqu'elle se détermine par son objet, c'est-à-dire comme liberté d'anéantir la liberté. Elle se nomme *Terreur* quand elle définit le lien même de fraternité ; elle porte le nom d'*oppression* quand elle s'exerce sur un ou plusieurs individus et qu'elle leur impose un statut indépassable en fonction de la rareté [...]⁵.

Ainsi, conditionnés par la rareté, les rapports antagonistes modernes entre bourgeois et prolétaires ne sont pas seulement socio-économiques, ils sont aussi intrinsèquement moraux. Pour les uns comme pour les autres, les membres de l'autre classe représentent le Mal radical, la possibilité de leur anéantissement. Cet éclairage anthropologique de la lutte des classes, original par rapport au marxisme orthodoxe⁶, nous permet de comprendre le caractère manichéen de la violence bourgeoise. Le proléttaire prend la figure pour le bourgeois d'un contre-homme, d'un ennemi qui pourrait menacer par sa rébellion l'expansion du système capitaliste et par conséquent également l'accaparement de ressources rares par la classe dominante. Il s'agit dès lors pour le bourgeois d'obtenir que le proléttaire se soumette librement au travail productif qui est exigé de lui dans le cadre de l'exploitation capitaliste, donc de mystifier sa liberté afin d'obtenir son obéissance et son acceptation de son statut de sous-homme ; et si ce dernier se révolte, il faudra alors anéantir sa liberté quitte à l'exterminer. Tel est le soubassement éthique de la domination bourgeoise.

Par elle, la liberté du proléttaire est mystifiée et aliénée dans un statut indépassable d'instrument productif et de marchandise. Cette mystification s'opère notamment par le contrat de travail par lequel l'ouvrier choisit librement de s'embaucher : sa liberté de contracter l'enchaîne en réalité à la servitude, puisqu'il se voit astreint à un travail épuisant effectué pour un salaire modique tout juste nécessaire à la reproduction de sa force de travail qu'il est obligé d'accepter puisque le chômage menacerait sa survie en le privant de moyens de subsistance. Sa liberté est encore abusée lorsqu'il choisit chaque jour de fournir des efforts pour accroître son rendement : c'est la seule possibilité qu'il a d'augmenter ses revenus minimes. En outre les capitalistes visent à anéantir toute coalition, toute révolte qui, exprimant un désir d'émancipation, risqueraient de subvertir ici ou là leur domination. Dès lors,

⁵*Ibid.*, p. 816.

⁶ « Il faut bien entendre ici que la redécouverte de la rareté dans l'expérience ne prétend absolument pas s'opposer à la théorie marxiste ni la compléter. Elle est d'un autre ordre. La découverte essentielle du marxisme, c'est que le travail, comme réalité historique et comme utilisation d'outils déterminés dans un milieu social et matériel déjà déterminé, est le fondement réel de l'organisation des relations sociales. Cette découverte *ne peut plus être remise en question*. Ce que nous montrons, nous, c'est ceci : la possibilité que ces relations sociales deviennent contradictoires vient elle-même d'une négation interne et matérielle que l'homme réintèriorise. C'est aussi que la *violence* comme rapport négatif d'une praxis à une autre caractérise le rapport immédiat de tous les hommes, non pas comme action réelle mais comme structure inorganique réintèriorisée par les organismes, et que la possibilité de la réification est donnée dans tous les rapports humains, même en période précapitaliste, même dans les relations familiales ou d'amitié.» (CRD I, nbp, pp. 263-264, c'est Sartre qui souligne).

La rareté est un fait dont la redécouverte ne complète pas le marxisme, écrit Sartre. Mais c'est néanmoins un déterminant des antagonismes des relations sociales et il offre un autre point de vue sur l'histoire et sur la société que le marxisme orthodoxe. Il rend compte de la violence comme un phénomène contingent dont l'homme faisant l'Histoire ne peut s'abstraire.

chaque ouvrier est un rebelle en puissance, un ennemi potentiel, en tant que sa liberté porte en elle intrinsèquement le Mal. Mais par un paradoxe, cette identification de sa liberté au Mal a pour origine la perception d'une haine elle-même engendrée par les conditions avilissantes du travail industriel et par les répressions de la classe ouvrière orchestrées par la classe dominante. C'est donc la bourgeoisie qui a institué le Mal qu'elle redoute, elle en est entièrement responsable.

Ainsi, la bourgeoisie du XIX^e siècle, celle qui a fait couler à plusieurs reprises le sang des ouvriers, exerce une oppression permanente qui vise à étouffer un Mal que les ouvriers sont toujours susceptibles d'incarner par leurs résistances, leurs freinages de la production, leurs revendications, un Mal qui n'est en réalité que la conséquence de la violence de sa propre praxis⁷. Et elle élimine concrètement une partie de la main d'œuvre formée par les membres de la classe ennemie en tirant profit notamment de la mécanisation qui rend les ouvriers interchangeables et crée du chômage, et de la dégradation de la santé des travailleurs par le processus de production, afin de générer une pression à la baisse sur les salaires et d'augmenter l'effort productif des employés. L'extermination d'une portion du prolétariat est jugée indispensable par les capitalistes pour lutter contre le Mal qu'il représente. Nombreux et puissant, celui-ci pourrait diminuer le rendement du capital ou contrecarrer la bonne marche du système productif.

Dans la mesure où comme dit justement Sauvy, une société décide de ses morts, c'est seulement à la volonté d'exterminer qu'on peut attribuer l'extraordinaire indifférence que la société du XIX^e siècle témoigne pour la mortalité qu'elle produit et maintient dans les populations travailleuses. En fait, il s'agit de mater les résistances par la crainte du renvoi et du chômage ; et pour que le chômage devienne réellement menaçant, il faut qu'il signifie purement et simplement le risque de mort (pour l'ouvrier ou pour sa famille)⁸.

Le bourgeois capitaliste est donc celui dont la liberté a choisi comme projet fondamental d'anéantir la liberté du prolétaire en tant qu'il est un contre-homme, celui qui assume à son encontre une violence destructrice. Sur ce fondement éthique et anthropologique, Sartre caractérise, dans le cadre d'une sociologie formelle dynamique, la bourgeoisie comme une métaclass sociale⁹ composée

⁷La praxis est définie par Sartre dans la Critique « comme projet organisateur dépassant des conditions matérielles vers une fin et s'inscrivant par le travail dans la matière inorganique comme remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'atteindre la fin » (CRD I, p. 813). Il faut distinguer la praxis individuelle du capitaliste de la praxis commune de la classe bourgeoise (ici entendue comme métaclass). A la différence de la praxis commune qui s'élaborer par un regroupement et un projet concret d'unification de la classe, la praxis individuelle se construit dans la sérialité, de façon isolée. Cette dernière est également oppressive en tant qu'un capitaliste exerce une violence lorsqu'il achète des machines qui remplaceront des ouvriers qui seront alors réduits au chômage ou lorsque il impose à sa main d'œuvre une discipline et des conditions de travail qui l'exténuent, mais cette oppression a pour fondement un processus sériel, l'exploitation. Chaque capitaliste intégré à une série de capitalistes opprime comme les Autres oppriment, parce que sa position d'individu sériel (cf. définition de la sérialité dans la note de bas de page suivante n°10) lui octroie des devoirs et une responsabilité et lui impose comme exigence de perpétuer par une oppression le système d'exploitation auquel tous dans la série ont un intérêt existentiel.

Par ailleurs, la praxis individuelle reste impuissante pour contrer l'unification active du prolétariat, à la différence de la praxis commune de classe.

⁸CRD I, p. 821.

⁹Nous ne pouvons pas parler d'une classe sociale bourgeoise homogène. Sartre, comme Marx, identifie différentes classes au sein de la bourgeoisie. Il distingue notamment la classe qu'il désigne comme dominante (classe englobant en réalité un ensemble de classes dirigeantes hétérogènes), celle qui tient effectivement les rênes des pouvoirs politiques et économiques, et les classes moyennes de la petite-bourgeoisie, aliénées par le système capitaliste. Il n'en reste pas moins

de liens circulaires dynamiques et dialectiques entre des groupes actifs de pression ou de propagande, des institutions et des individus sériels¹⁰, produisant une totalisation. Les groupes actifs s'efforcent d'exercer une violence concrète sur les classes exploitées et opprimées afin de maintenir leur assujettissement. L'État, appareil institutionnel, synthétise les intérêts de classe divergents, assure la cohésion de la classe par-delà sa dispersion, et appuie et renforce la praxis d'oppression des groupes actifs¹¹. Quant aux individus sériels, ils se représentent tous, bien qu'isolés les uns des autres, la nécessité de l'unification de classe pour faire face au danger que constituerait l'unification des classes exploitées.

Une classe n'est vivante que par sa praxis commune. Autrement dit, la bourgeoisie ne peut maintenir sa domination que par la construction d'une praxis commune d'oppression menée par des groupes actifs soutenus par l'appareil d'État. En effet, si les bourgeois restaient isolés et séparés les uns des autres, ils stagneraient dans un état d'impuissance sérielle, et risqueraient de subir passivement les pratiques actives de manipulation et de subversion de l'ordre capitaliste orchestrées par le prolétariat. Aussi, nous ne pouvons pas, selon Sartre, épistémologiquement, rendre compte de la domination de la bourgeoisie à partir de l'action passive des structures qui constituent le champ pratico-inerte¹², celle-ci se réitère sans cesse par une praxis systématique d'oppression choisie et assumée par des acteurs. La pérennité de l'exploitation économique suppose le déploiement d'une telle praxis afin d'éteindre les flammes insurrectionnelles et de désintégrer les tentatives d'organisation ouvrière. Son objectif est le suivant : « conserver au prolétariat son statut d'impuissance¹³ ».

Et cette praxis d'oppression a été particulièrement meurtrière en France au XIX^e siècle, le passage suivant est sans ambiguïté sur ce point :

Les journées de Juin 48 représentent l'explosion répressive-oppressive : la lutte des classes se montre à nu ; pour avoir été longtemps dissimulée, elle révèle avec toute sa brutalité que c'est *une lutte à mort*. C'est ce qu'elle restera *ostensiblement* jusqu'aux dernières années du siècle : aux massacres de Juin sont venus s'ajouter le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte et les massacres systématiques de 1871. [...] Le sang versé provoque la haine ; la haine

que l'on peut définir la bourgeoisie comme une métaclass en tant que la classe dominante, en s'appuyant notamment sur l'appareil d'État, exerce ses pouvoirs en intégrant et unissant des classes (ou des sous-classes) aux intérêts divergents, parmi lesquelles les classes moyennes, au service de son projet d'exploitation des classes dominées.

¹⁰ La sérialité est un concept cardinal de la *Critique*, elle désigne les liens qu'ont différents individus en tant qu'ils partagent tous une même relation à un collectif. Un collectif est un ensemble social cristallisé et inerte qui unit passivement un ensemble d'individus, par exemple un arrêt de bus, une bibliothèque, ou une classe sociale considérée justement du point de vue de son inertie. Les liens sériels entre individus les laissent tous isolés et impuissants : aucune cohésion de groupe ne les unit concrètement.

¹¹ Sartre, comme Marx, estime que l'État est le garant de la perpétuation de la domination de la bourgeoisie. Pour Sartre, les organes de l'État souverain - l'Armée, la Police, la Justice – sont des gigantesques instruments d'oppression et de répression destinés à soumettre les classes exploitées et opprimées.

¹² Le pratico-inerte désigne l'« inertie venant aux actions multiples de la médiation matérielle et inorganique » (CRD, p. 827). Il correspond à l'exteriorisation de la praxis dans la matière inorganique. À la différence de la praxis, il renvoie à la passivité. Rencontre de la praxis et de la matière, il est à la fois le produit de la liberté, et sa déviation et son aliénation. Réciproquement, engluée dans le pratico-inerte, la liberté humaine apparaît comme une sempiternelle tentative d'échappement à des forces matérielles qui l'envoûtent, la déforment et l'aliènent.

¹³ CRD I, p. 830.

renforce la haine : le patronat français se particularise au milieu des patronats par le caractère propre de son oppression. Il est celui qui poursuit la mort de la classe ouvrière tout en étant contraint de l'exploiter, celui qui vit à la limite la tension oppression-exploitation – c'est-à-dire jusqu'au niveau où la première, poussée à l'extrême, se trouve entièrement contredite par la seconde, son aliénation¹⁴.

La bourgeoisie française du XIX^e siècle s'est caractérisée par la radicalité de la violence de sa praxis d'oppression qui a eu pour effet d'exterminer une partie du prolétariat. De façon générale, la seule limite à la logique de l'oppression dont la conséquence ultime est le meurtre réside dans l'objectif partagé par tous les capitalistes de perpétuer l'exploitation. En effet, pour accroître le profit capitaliste grâce au surtravail, la classe dominante a besoin de disposer d'une main d'œuvre suffisamment nombreuse et à la santé assez solide pour exécuter un travail harassant, il faut donc bien laisser survivre une masse de travailleurs.

En tout cas, depuis les Journées de 1848, lorsque se produisent des conflits de classe, chaque bourgeois capitaliste français de la seconde moitié du XIX^e siècle saisit l'unité de sa classe, en ce que celle-ci est tout entière objet d'une même haine de la part des membres de la classe ouvrière. La conscience de cette unité objective passive s'accompagne de la conviction que seule une unification active dans une praxis commune d'oppression permettra de contenir la vengeance outragée d'un prolétariat révolté. C'est parce que l'Autre classe peut s'unir pour lutter que le bourgeois juge que sa classe doit s'unir dans une totalisation active pour réprimer et opprimer. Et chaque chef d'industrie adhère par une pensée sérielle à une idéologie d'oppression corrélée à un radicalisme : il s'agit d'une part de ne jamais rien céder face aux revendications des travailleurs, toute concession risquant de renforcer le prolétariat, de lui donner la possibilité d'extérioriser sa haine et ses instincts brutaux et de mettre en danger de mort les bourgeois, et d'autre part, d'assumer la conséquence ultime de la praxis d'oppression, à savoir le meurtre ou même le massacre collectif de membres de la classe ouvrière, toutes les tentatives d'insurrections devant être réprimées. Ainsi les bourgeois capitalistes de la seconde moitié du XIX^e siècle ont incorporé à leur être-de-classe la violence meurtrière exercée par leurs pères lors des massacres des Journées de Juin 1848. L'attitude globale qui caractérise cet être-de-classe est la « négation radicale du prolétariat¹⁵ ». Cette négation, chacun l'actualise en tant qu'individu sériel, par le refus d'accepter une quelconque revendication dans sa fabrique, par des paroles injurieuses désignant l'ouvrier comme un homme vicieux et mauvais, ou encore par un soutien implicite et passif aux actions de terreur répressive menées par les groupes de pression les plus extrêmes en lien avec l'appareil d'État. Elle se fonde sur l'identification du Prolétaire au Mal, c'est-à-dire à un contre-homme dont le projet fondamental est d'éradiquer l'ordre capitaliste bourgeois par une violence subversive, et sur la perception de la lutte des classes comme une lutte à mort

¹⁴*Ibid.*, p. 834.

¹⁵*Ibid.*, p. 844.

impitoyable : « le patronat doit rejeter entièrement le prolétariat dans l'anti-humain ou accepter que le prolétariat l'y rejette. Le patron s'est fait tueur, donc l'ouvrier est criminel¹⁶ ».

Cette négation, en tant qu'elle est partagée sérieusement par tous les capitalistes, forme l'esprit objectif de la classe. Ainsi la cohésion de la classe qui est évidente lorsqu'elle se noue dans une praxis commune existe aussi au niveau de la sérialité : toutes les pratiques, tous les modes de vie, toutes les idées des individus, qui se propagent par mimétisme en tant que chacun est dans la série le Même Autre que les Autres, convergent tous dans l'esprit objectif de la classe. Et Sartre donne l'exemple de la distinction du bourgeois du second XIX^e siècle, caractérisée par la démonstration ostentatoire d'un dépouillement et d'une austérité, notamment par des tenues vestimentaires strictes et des pratiques d'ascèse, et par laquelle ils se présentent comme des hommes de Culture étant parvenus à dominer leur Nature en s'affranchissant des besoins de leurs corps. Ses usages symboliques de la distinction étaient déterminés chez chacun par une mode, une imitation des Autres, mais en même temps chacun comprenait sa propre distinction et celle des Autres comme une façon d'affirmer leur domination sur les ouvriers, inférieurs car dépendants eux de leurs corps, et de justifier les souffrances qu'ils leur infligeaient dans leur chair en les astreignant à un labeur épuisant au nom des droits légitimes de la Culture sur la Nature et en vertu de l'exemple qu'ils donnaient eux-mêmes en dénigrant leur propre corps. Ainsi, au-delà de son caractère de comportement de classe moutonnier, la distinction par l'austérité exprimait au-delà d'elle-même comme sens fondamental l'esprit objectif de la classe, c'est-à-dire « le refus totalisateur de toute possibilité de vivre pour l'autre classe¹⁷ ». Et de façon générale, au-delà des pratiques de distinction, les multiples expressions de l'être-de-classe bourgeois renvoient toutes à cet esprit objectif, qui cristallise les valeurs morales et les représentations idéologiques des membres de la classe dominante. Cet esprit objectif unifie la classe, non par une unité active comme celle créée par la totalisation d'une praxis commune de groupe, mais par une unité-totalité inerte, assumant l'« héritage d'un meurtre ancien¹⁸ », qui prolonge dans la substance et les structures passives de la classe la praxis commune des pères, auteurs des massacres de Juin 1848¹⁹.

C'est encore une nouvelle négation oppressive du prolétariat qu'expriment les pratiques du patronat français après 1918, qualifiées par Sartre de malthusiennes. L'expansion du système productif inhérente à la dynamique du processus d'exploitation capitaliste suppose de recruter

¹⁶*Ibid.*, p. 845.

¹⁷*Ibid.*, p. 855

¹⁸*Ibid.*, p. 856

¹⁹Et cette violence radicale de son esprit objectif et de sa praxis caractérise spécifiquement la bourgeoisie française, plus que les bourgeoisies d'autres nations, comme l'affirmait déjà Sartre dans *Les Communistes et la paix* : « Pour tous les ouvriers du monde, le bourgeois est le produit du capital ; pour les nôtres, il est le fils de ses œuvres, un tueur – et il va le rester longtemps. » (*Les communistes et la paix*, p. 279).

toujours davantage de main d'œuvre et d'augmenter peu à peu son niveau de vie, ce qui a pour effet induit d'augmenter la puissance du prolétariat, et donc sa capacité politique à imposer ses revendications ; c'est donc dans l'objectif de faire barrage à cette montée en puissance de la classe ennemie que les chefs d'entreprise ont, selon Sartre, aux lendemains de la Première Guerre mondiale, cherché à réduire leurs capacités de production pour limiter la croissance de la main d'œuvre. En poussant ainsi une partie des salariés aux chômage, en incitant par là-même les familles ouvrières à réduire leurs naissances et en favorisant une concurrence au sein de l'offre de travail, ils découvraient dans le malthusianisme une technique d'oppression ayant pour effet de rendre davantage pénible la condition ouvrière, tout en créant des conflits d'intérêts et des divisions au sein de la population des travailleurs²⁰. Cette nouvelle génération d'héritiers capitalistes comprenait ses propres pratiques en les référant au même esprit objectif de classe que les générations précédentes, c'est-à-dire qu'ils leur donnaient la même signification profonde d'un refus radical, sans concession, de laisser la possibilité de vivre à l'Autre classe dans l'objectif de la réduire à l'impuissance et de l'empêcher de nuire à l'ordre social bourgeois. Leur radicalisme les déterminait dès lors, à sa limite extrême, à assumer encore l'extermination d'une partie de la main d'œuvre : ils laissaient en effet mourir des ouvriers en s'abstenant d'instituer des protections et des garanties à même de préserver leur santé. Leur violence était certes moins sanguinaire et brutale que celle de leurs ancêtres de 1848 et de 1871, mais elle n'en restait pas moins meurtrière... Chaque patron, responsable et solidaire de sa classe, en imitant les Autres et en actualisant un être-de-classe indépassable, endossait à nouveau son devoir de nier l'Autre classe.

Sartre estime qu'à l'époque où il écrit *la Critique*, époque des Trente Glorieuses, la croissance de l'industrie et la nécessité de favoriser la consommation des travailleurs ont obligé le patronat à faire des compromis et à masquer sa violence oppressive, notamment à travers le human engineering. Le philosophe qualifie cette nouvelle attitude de néo-paternaliste²¹. Il n'empêche que cette bourgeoisie moderne, même si son radicalisme est voilé, continue selon lui, et les textes politiques des *Situations* sont explicites sur ce point, à perpétuer l'esprit objectif de la classe, en niant l'humanité des classes sociales exploitées, négation attestée notamment par son refus d'associer ces dernières aux choix relatifs à l'organisation de la production.

Ainsi, le manichéisme mis en évidence par Sartre, à un niveau anthropologique, dans le phénomène de la rareté qui conditionne les relations entre groupes sociaux différenciés dans l'Histoire, s'est actualisé sous une forme singulière dans l'Histoire sociale française à travers le « manichéisme

²⁰Les divisions entretenues par le patronat français ne clivaient pas seulement la population ouvrière, mais l'ensemble des classes exploitées. Le patronat s'exerçait aussi à opposer les intérêts des employés du secteur tertiaire à ceux des ouvriers d'industrie.

²¹CRD I, p. 874

de classe » de la bourgeoisie. La praxis commune d'oppression de celle-ci à travers les générations, et l'esprit objectif auquel ont adhéré, à un niveau passif, sériel, tous ses membres, traduisent une condamnation éthique du prolétariat, et cette condamnation contient en elle une haine de l'Autre, une haine raciste en tant qu'elle l'écarte de l'espèce humaine en le désignant comme un contre-homme, coupable d'avance de son Mal, de son projet latent de contester l'ordre capitaliste par la violence.

Le racisme – et là, manifesté à son plus haut degré – désigne encore l'attitude de la bourgeoisie métropolitaine et des colons à l'égard des peuples colonisés, et notamment des Indigènes Algériens. Le colonialisme²² est pour Sartre une extension du régime capitaliste ; en Algérie, il constitue un système économique construit sur la base des échanges commerciaux transméditerranéens, c'est-à-dire sur l'importation dans la colonie de produits finis de la Métropole et sur l'exportation en métropole de produits primaires vendus à un prix inférieur à celui du prix mondial, tarif rendu possible grâce à des économies sur des coûts de production effectués du fait de la surexploitation des colonisés. C'est en termes marxistes que Sartre analyse cette surexploitation spoliant de leurs terres les Indigènes, les asservissant à un travail agricole harassant pour un salaire de misère. Les colons²³ qui se sont approprié leurs terres ont ainsi mis en œuvre un capitalisme « pur et dur », fondé sur la recherche d'une hausse tendancielle du taux d'exploitation et le refus de tout compromis. Chez les Indigènes, la peur du chômage et d'une misère encore plus grande que celle impliquée par un travail sous-payé, risquant de les mettre en danger de mort, permet aux colons de maintenir leur intransigeance. Et si dans nos sociétés occidentales, le libéralisme juridique a contribué à masquer le radicalisme des capitalistes, les droits politiques, économiques et sociaux formels octroyés aux travailleurs leur donnant l'illusion qu'ils sont les égaux des membres des classes supérieures, puisque titulaires, en tant qu'individus, des mêmes droits, dans ces territoires périphériques de l'économie-monde, les colons ne déguisent pas leur capitalisme et n'atténuent pas le caractère brutal de sa violence : ils ignorent les droits humains des colonisés. En effet, s'il leur était reconnu des droits, la surexploitation ne pourrait plus se perpétuer et le système colonial péricliterait²⁴.

Cette violence n'est pas seulement celle d'un processus mais bien aussi celle d'une praxis²⁵. En

²²Cf. CRD I, pp.795- 813 ; SARTRE Jean-Paul, « Les racines de l'éthique », *Études sartriennes* n°19, Bruxelles, 2015 ; SV « Colonialisme et néo-colonialisme ».

²³Les colons ne sont certes pas tous des bourgeois, mais leur existence socio-économique les associe à la domination de la bourgeoisie métropolitaine au sein du système colonial.

²⁴L'intégration ou l'assimilation, analyse Sartre, sont jugées par les colons comme des projets maladroits de métropolitains insensés qui auraient pour effet d'anéantir la surexploitation en aiguisant la conscience des colonisés de leur dignité humaine et par là-même en provoquant inévitablement leur lutte contre le système colonial qui les déshumanise.

²⁵Sartre, de façon générale, s'oppose à l'idée que l'on puisse se contenter d'expliquer des réalités socio-historiques, telles le capitalisme ou le colonialisme, par l'existence de structures ou de forces impersonnelles et passives. Il s'agit aussi et avant tout de comprendre comment l'homme fait l'Histoire, les structures elles-mêmes étant engendrées ou actualisées par sa praxis. Un système ne se maintient pas par les forces anonymes portées par des structures, ce sont des praxis concrètes

effet, le système colonial, s'il a l'inertie matérielle d'un processus et traduit les lois de l'économie capitaliste, n'existe qu'en tant qu'il a été institué par la praxis guerrière des premiers colonisateurs français, qu'en tant ensuite que des industriels, des commerçants et des exploitants ont constitué des entreprises en Algérie afin d'engranger des profits, en tant qu'enfin une praxis commune d'oppression exercée par des groupes de pression de colons, soutenue par l'Armée française, est toujours susceptible de contenir et de réprimer les révoltes potentielles des Indigènes. Produit d'une praxis, il traduit dans ses structures passives le racisme inhérent à celle-ci : la négation absolue de l'humanité des colonisés assimilés à des « bêtes humaines » ou à des « sous-hommes » destinés soit à survivre dans la misère, soit à mourir de misère. Cette idéologie raciste actualise dans le contexte colonial la réalité anthropologique fondamentale constituée par la rareté. Dans le projet de s'approprier des ressources rares, des hommes en viennent à exploiter des sous-hommes et à les désigner comme des ennemis, des contre-hommes destinés à être soit dominés et asservis, soit exterminés si leurs instincts brutaux les amenaient à se rebeller. C'est le même manichéisme éthique qui a assimilé, d'une part, la population ouvrière française du XIX^e siècle, et d'autre part, les colonisés Algériens du XX^e siècle à des contre-hommes, identifiés au Mal, qu'il faut exclure de l'humanité. Selon ce manichéisme, la seule humanité qui possède un droit véritable à l'existence est celle de l'Homme bourgeois et celle de son rejeton, l'Homme blanc colon.

Indéniablement, la perspective de Sartre se distingue ici de celle de Marx. Pour le fondateur du socialisme scientifique, c'est d'abord la logique économique du capitalisme qui unifie la bourgeoisie, sans que celle-ci en soit consciente : ses différentes composantes sont engagées dans une compétition économique dans laquelle leurs intérêts particuliers entrent en conflit, mais toutes partagent un intérêt, celui de voir baisser la valeur du travail ouvrier, grâce à l'accroissement de la productivité, afin d'accroître la survaleur et donc le profit du capital²⁶. Mais Sartre, s'il reconnaît aussi l'intérêt commun économique partagé par tous les bourgeois capitalistes dans la perpétuation du processus d'exploitation, renvoie cet intérêt sériel à une unité plus profonde dont la signification fondamentale est d'ordre éthique et affectif : une haine négatrice de l'Autre classe assimilée au Mal. À un niveau passif, la conscience de l'unité de la classe des individus sériels, comme à un niveau actif,

qui lui permettent de fonctionner, de s'adapter et de se perpétuer. De ce point de vue, si le Capital s'impose à l'être-dans-le-monde des bourgeois, ceux-ci font le capitalisme par leurs actions concrètes, l'assument librement à travers leurs projets.

²⁶ « Dans *L'Idéologie allemande*, rédigée avec Engels en 1845, Marx insiste sur l'unité contradictoire de la classe bourgeoise, à la fois unifiée par ses luttes et scindée par l'égoïsme de ses membres. (...)

Il affirme alors que c'est la concurrence interne à la bourgeoisie, entre ses différentes fractions et entre ses membres individuels, qui est conscience, tandis que l'unification est le résultat des transformations de la production et de l'échange, transformations qui s'accomplissent à l'aveugle, selon la ligne de pente de l'accroissement constant de la productivité et de la maximisation du profit. », GARO Isabelle, « La bourgeoisie de Marx : les héros du marché » in *Bourgeoisie : état d'une classe dominante*, p. 16.

L'on pourra également lire sur ce sujet MARX Karl, *Le Capital*, Livre 1, Ch. 12

l'unification de la classe dans une praxis commune, se constituent toutes deux par ce manichéisme éthique.

Cette représentation conceptuelle et philosophique de la classe bourgeoise — et de ses représentants colons — dans la *Critique* nous amène à appréhender l'anti-bourgeoisie de Sartre sous un nouveau prisme, hétérogène à son approche littéraire d'avant-guerre²⁷. Ce que hait dans la bourgeoisie Sartre, ce n'est plus seulement la médiocrité nauséeuse des vies inauthentiques des Salauds de chefs mais c'est d'abord sa violence oppressive négatrice de l'humanité des classes exploitées²⁸. Sa haine est la haine d'une haine, la condamnation éthique d'une condamnation éthique.

Elle détermine son obsession passionnée à combattre la bourgeoisie, en tant que classe politique, dans ses écrits de l'après-guerre. En témoignent ses textes politiques acrimonieux réunis dans les volumes des *Situations* dans lesquels il dénonce l'inhumanité de la classe dominante et ses abus de pouvoir, tout comme bien entendu la *Critique* qui porte l'espoir d'une praxis commune révolutionnaire à même de renverser son règne oppressif²⁹.

Toutefois, si Sartre n'a cessé, à partir de 1945 et jusqu'aux années 1970, de désigner et dénoncer par une verve acerbe et hostile la culpabilité de la bourgeoisie en tant que classe oppressive, il reconnaît néanmoins que les bourgeois sont également des victimes du système d'oppression qui garantit leur domination politique, économique et sociale, en tant qu'il leur impose des impératifs qu'ils ne peuvent pas refuser, et donc aliène leur liberté. Leur aliénation ressort de l'ontologie sociale. En effet, comme le précise Sartre dans le passage ci-dessous, c'est l'aliénation générique de toute praxis, cherchant à atteindre une fin pour satisfaire un besoin ou combler un manque, par la négativité formée par le champ pratico-inerte qui rend compte de l'aliénation particulière de la praxis des bourgeois au Capital.

Qu'on n'aille pas nous faire dire, surtout que l'homme est libre dans toutes les situations, comme le prétendaient les stoïciens. Nous voulons dire exactement le contraire ; à savoir que les hommes sont tous esclaves en tant que leur expérience vitale se déroule dans le champ pratico-inerte et dans la mesure expresse où ce champ est originellement conditionné par la rareté. Dans notre société moderne, en effet, l'aliénation des exploités et celle des exploitateurs sont inséparables ; dans d'autres sociétés, la relation de maître et d'esclave, quoique fort différente

²⁷Ce qu'ont en commun néanmoins l'approche métaphysique de la bourgeoisie dans *La Nausée* et sa conceptualisation comme classe dans la perspective politique marxiste de la *Critique*, c'est que toutes deux la caractérisent comme classe fondamentalement conservatrice, attachée à son être — qu'elle juge incontestable et qui fonde ses droits — ou au système dans lequel sa praxis prend son sens et s'aliène.

²⁸Nous ne pouvons pas considérer que cette violence soit seulement ponctuelle ou accidentelle, elle véhicule une négation permanente de l'Autre Classe à laquelle renvoient toutes les pratiques, les discours, les idéologies les plus particulières des bourgeois.

²⁹*L'Idiot de la famille* peut être également qualifié d'ouvrage anti-bourgeois, d'un point de vue davantage culturel, esthétique et identitaire que politique. Il représente la bourgeoisie comme la cause de l'aliénation de Flaubert et de son malheur, mais aussi comme une condition de possibilité essentielle de la réalisation de son œuvre romanesque.

de celle que Hegel a décrite, suppose, elle aussi, un conditionnement réciproque d'aliénation. [...] Le champ pratico-inerte est le champ de notre servitude et cela signifie *non pas* une servitude idéale mais l'asservissement réel aux forces « naturelles », aux forces « machinées » et aux appareils « antisociaux » [...]³⁰.

En d'autres termes, les bourgeois, opprimés par le système qui sert leur hégémonie sociale, se conforment à des exigences passives matérielles lorsque, stupidement, ils acceptent librement de s'asservir et de s'aliéner à un être pratico-inerte, le Capital, jusqu'à y trouver leur intérêt, et pétrifient leur pensée de telle sorte qu'ils la soumettent au langage et à l'idéologie des Autres, les comparses de leur classe, jusqu'à porter un discours niant l'humanité du prolétariat. Si cette considération ontologique de l'aliénation de la bourgeoisie ne dédouane pas de leur responsabilité les membres de la classe dominante qui exercent une violence oppressive concrète et active, négatrice des possibilités d'existence des classes opprimées et exploitées, du moins atténue-t-elle celle de ceux, qui ne sont oppresseurs que passivement, à travers les liens impersonnels de sérialité qui les lient aux Autres bourgeois. L'on fait référence ici à l'ensemble des classes moyennes qui forment la petite-bourgeoisie — les enseignants, les étudiants, les cadres³¹, les ingénieurs, les chercheurs... — dont l'activité sert d'une façon ou d'une autre, par des médiations en général indirectes, le profit du Capital³². Ces petits-bourgeois, Sartre ne les condamne pas définitivement et ne leur voue pas une haine irrémissible. S'il juge qu'ils restent complices, et donc moralement responsables, de l'oppression qu'exerce la bourgeoisie dans son ensemble, il estime aussi qu'ils sont victimes et qu'ils peuvent toujours se contester eux-mêmes, se désolidariser de leur classe et dépasser leur aliénation en se liant aux classes opprimées. A leur égard, Sartre est moins farouchement hostile qu'il n'est intolérant à leur indifférence à l'égard des abus de pouvoirs exercés par la classe dominante.

Et justement, puisque Sartre se désignait lui-même comme un « *intellectuel* petit-bourgeois³³ »,

³⁰CRD I, p. 437. C'est Sartre qui souligne.

³¹« [L']Université a pour office de former des cadres. Donc elle est sélectionniste et ses programmes sont établis en fonction des besoins de l'industrie privée. [...] Vous savez ce que c'est qu'un cadre : il n'y a sans doute personne qui soit aussi peu maître de son destin. L'aliénation du cadre est totale, plus grande encore que celle de l'ouvrier. L'ouvrier sait, lui, qu'il est exploité, aliéné. Le cadre ne le sait pas. C'est un homme que l'on a formé pour être un rouage de la société dite de « consommation », que l'on paie quelquefois bien mais qui n'a aucune prise sur son destin et qui tremble à partir de quarante-cinq ans, sachant très bien qu'il risque d'être jeté au rebut » (S VIII, « La jeunesse piégée » (entretien paru pour la première fois dans *Le Nouvel Observateur*, 17 mars 1969), p. 252).

Finalement, le cadre comme l'ouvrier subit une violence symbolique. L'ouvrier est abusé lorsqu'il en vient à assimiler l'idéologie dominante et à accepter ainsi le régime qui le domine et sa place de dominé ; le cadre, lui, croit être privilégié en tant qu'il fait partie des dominants, mais en réalité lui aussi est aliéné dans un statut d'objet-instrument, c'est-à-dire d'homme-moyen, et voué par conséquent à un destin d'homme mutilé.

³²Sartre distingue, il me semble, de façon implicite, deux entités au sein de la bourgeoisie. Quand il fait référence à la classe dominante (classe qui rassemble en réalité plusieurs classes (ou sous-classes) dirigeantes), il vise « une classe minuscule qui dirige et domine toute la société » (Lokjine Jean, « Bourgeoisie, regards croisés », in *Bourgeoisie : état d'une classe dominante (séminaire marxiste)*, Editions Syllepse, Paris, 2001, p. 103), qui reproduit incessamment par sa praxis l'exploitation et l'oppression, et quand il fait référence aux classes moyennes de la bourgeoisie, il se réfère à l'ensemble de la population active dont la fonction contribue d'une façon ou d'une autre à servir les intérêts particuliers de cette minuscule classe, population qui est donc elle aussi dominée. Bensaïd distingue aussi dans la même perspective « un noyau dur de la bourgeoisie, enraciné au cœur du rapport d'exploitation, de la nébuleuse qui, tel, l'anneau de Saturne, gravite autour. » (Bensaïd Daniel, « Bourgeoisie, regards croisés », in *Bourgeoisie : état d'une classe dominante*, p. 103).

³³CRD I, p. 213 et p. 297.

pour rester cohérent et assumer par sa personnalisation³⁴ sa condamnation du manichéisme éthique inhumain de la bourgeoisie, il devait lui aussi se contester et tenter de s'arracher à son être-de-classe, il lui fallait chercher à tisser des liens avec les classes opprimées et exploitées afin d'échapper à une « civilisation de solitude³⁵ ».

³⁴Sartre, dans *L'Idiot de la famille*, a préféré le terme de « personnalisation » à celui de « subjectivation » pour désigner la stratégie active ou passive par laquelle un individu existe singulièrement son rapport à son être-de-classe en l'intériorisant. Dans cette thèse, nous utiliserons également le terme de « subjectivation » qui exprime davantage le mouvement d'une liberté.

³⁵S VI, « Portrait de l'aventurier », (Introduction à *Portrait de l'aventurier*, de Roger Stéphane, paru en 1950), p. 10.

Les techniques de pouvoir de la bourgeoisie soutenues par la rationalité analytique, décomposant tout ensemble en des relations entre éléments simples, et par l'idéologie du libéralisme visent à édifier une société atomisée d'individus, en tendant à dissuader les regroupements au sein des masses et en faisant de l'individu le noyau social fondamental. La bourgeoisie a donc détruit la transcendance qui caractérisait les relations sociales lorsqu'elles étaient fondées sur la religion, la protection ou la générosité — *l'Idiot de la famille* est explicite sur ce point —, elle leur a substitué des rapports de concurrence entre des intérêts égoïstes et a justifié ce triomphe des intérêts par les lois de la science économique et par la rationalité de la main invisible du marché. Ainsi notre civilisation capitaliste fabrique et fait proliférer de la solitude.

DEUXIÈME PARTIE-Fuir son être-de-classe : le parcours identitaire de Jean-Paul Sartre pour s'arracher à sa bourgeoisie

A) La problématique du dépassement de son être-de-classe

L'être-de-classe, dans le langage de la *Critique* est un être pratico-inerte, il se rapporte à une unité sérielle passive ; en ce sens, il désigne un être hors-de-soi dans l'autre. Cet être peut être librement assumé ; ce sera le cas, par exemple lorsque la praxis d'un individu vise délibérément à l'affirmer. Tel bourgeois se conformera ainsi sciemment à ses exigences en agissant, en pensant comme les autres membres de sa classe, sans contester aucunement son rapport au monde. Mais il peut se produire que certains individus contestent radicalement par leurs fins leur être-de-classe, ils le posent alors comme antinomique à leur liberté, comme un obstacle à leur devenir identitaire, ils le constituent comme un être passé à dépasser. Tel est le rapport de Sartre à son être-de-classe de petit-bourgeois. Il a posé aux lendemains de la seconde-guerre-mondiale sa fin : s'engager auprès des opprimés, et la poursuite de cette fin fonde son projet existentiel de nier et de dépasser son être-de-classe. Mais le problème vient de ce que ce dernier justement est pratico-inerte, et que donc la force de son inertie passive peut dévier, aliéner, piéger, et donc rattraper et dépasser à son tour les tentatives mises en œuvre par une liberté pour le fuir.

L'être-de-classe comme être pratico-inerte vient aux hommes par les hommes à travers les synthèses passives de la matière ouvrée ; c'est pour chacun son être-hors-de-soi dans la matière, en tant qu'il nous produit et nous attend dès la naissance et en tant qu'il se constitue à travers nous comme un avenir-finalité, c'est-à-dire comme un avenir qui se réalisera nécessairement par nous à travers les actions par ailleurs quelconques que nous choisirons. Il va de soi que cet être-de-classe ne nous empêche pas de réaliser un destin individuel (chaque vie est particulière) mais cette réalisation de notre expérience jusqu'à la mort n'est qu'une des manières possibles (c'est-à-dire déterminées par le champ structuré des possibles) de produire notre être-de-classe¹.

Autrement dit, cet être qui conditionne notre point de vue et notre situation dans le monde est nécessairement conservé quoique transformé dans le mouvement dialectique par lequel nous cherchons à lui échapper. Or, lorsqu'un individu, tel donc Sartre, issu de la petite bourgeoisie, mû par un besoin existentiel, aspire à s'associer au prolétariat et que son être-de-classe hérité ne cesse de pétrifier ses mouvements de fuite, des conflits et une souffrance psychiques sont susceptibles de survenir que l'on peut qualifier de névrose de classe². Cette névrose risque de naître du sentiment profond de manque et de l'angoisse éprouvés par une personne lorsqu'elle prend conscience de l'impossibilité, d'une part, de nouer des attaches solides avec la nouvelle classe qu'elle a adoptée pour une raison ou une autre, et, d'autre part, de s'affranchir de son être-de-classe hérité³. En tant que réalité

¹ CRD I, p. 347.

La matière ouvrée désigne pour Sartre la matière en tant qu'elle porte en elle le sceau de la praxis humaine.

²L'on peut suggérer ici la lecture de DE GAULEJAC Vincent, *La névrose de classe*, Payot, Paris, 2016.

³Une névrose de classe peut avoir d'autres origines. La souffrance psychique qu'elle cristallise peut avoir aussi pour cause notamment le sentiment de perte lié à la dissolution des attaches affectives et culturelles qui nous liaient à notre classe d'origine. Annie Ernaux a ainsi fait le récit de son expérience d'une honte et d'un malaise, celle de se sentir perçue comme une étrangère par ses parents ouvriers à partir du moment où elle s'est élevée dans la hiérarchie sociale grâce à son capital culturel acquis. (ERNAUX Annie, *La place*, Gallimard, Paris, 1983). La névrose de classe d'Antoine Bloyé naît de cette honte d'avoir trahi sa classe d'origine.

psychopathologique *et* sociale, elle désigne alors une inadaptation au réel et une incapacité à se satisfaire de son existence, motifs de frustrations et de souffrances, provoquées par le sentiment de ne pas posséder d'identité sociale propre, et par la conviction d'être condamné à vivre sa classe d'origine comme un fardeau et de rester à jamais prisonnier de ses contradictions. Du fait de l'expérience intérieurisée dans son vécu des antagonismes sociaux entre prolétariat et bourgeoisie, l'individu, perturbé, se sent dans une situation inconfortable, isolé, « le cul entre deux chaises⁴ » ; son moi éprouve la sensation d'un clivage, d'un dédoublement, source d'un malaise identitaire profond.

Sont associées à toute névrose de classe, une solitude et une culpabilité. La solitude résulte du sentiment de ne pouvoir être intégralement solidaire des membres d'aucune classe. Quant à la culpabilité, elle est induite par la honte de sa différence et par le soupçon que l'individu sent peser sur lui du fait qu'il se considère perçu comme un hypocrite jouant sur deux tableaux, comme un traître en puissance. Cette culpabilité transparaît dans le récit romancé par Paul Nizan de la névrose de classe d'Antoine Bloyé. Celle-ci, différente de celle des petits-bourgeois politisés souhaitant rejoindre le camp des exploités en ce qu'elle a pour cause son embourgeoisement « professionnel » qui l'a coupé de sa classe d'origine, renvoie cependant aussi à l'expérience intime douloureuse de trahir le prolétariat⁵.

Antoine Bloyé est un roman largement autobiographique où Nizan retrace la vie de son père qui a gravi les échelons de la hiérarchie sociale, pour de fils d'employé devenir un ingénieur des chemins de fer. Jeune, Antoine Bloyé travaillait comme employé sur des Chantiers, il avait essayé d'organiser une grève, il expérimentait la révolte ouvrière. Mais ayant intégré ensuite l'école des Arts et Métiers, il se destine alors à un métier de cadre. Il commence sa carrière comme machiniste. Encore libre, il est heureux, il entre dans une relation érotique fusionnelle avec une prostituée. Mais il rencontre ensuite celle qui allait devenir sa femme et son futur beau-père, qui déteste les ouvriers : « il sentait que son mariage couperait tous les liens avec les gens de son espèce, ce serait sa première ascension sociale, sa première mutilation. Son déclassement... Tous les déclassements ne se font point par en-bas⁶ ». Relevons ici que Nizan déforme et inverse dans ce passage le sens habituel du terme « déclassement » et lui donne le sens de sortie de sa classe sociale par le haut.

De fait, petit à petit, Antoine Bloyé monte l'échelle sociale : de machiniste, il devient

Relevons ici par ailleurs que la situation des individus qui rompent avec leur classe d'appartenance pour se lier à la classe qu'ils ont élue, s'apparente à l'expérience des migrants, quittant leur pays d'origine. Ceux-ci se voient confrontés à deux systèmes de valeurs et de représentations culturelles radicalement hétérogènes, et leur psychisme, s'il ne parvient pas à effectuer des médiations entre leurs deux cultures, se trouve piégé dans des contradictions susceptibles de générer un conflit ; leur moi risque d'être perturbé, de ne pas parvenir à trouver un équilibre dans son rapport à sa réalité sociale, et par conséquent de devenir névrosé, sujet à une souffrance profonde.

⁴ ERNAUX Annie, *Les armoires vides*, Gallimard, 1974, p. 181.

⁵ Alors que le prolétariat est la classe d'adoption du militant ou de l'*intellectuel* d'origine petite-bourgeoise, il est la classe d'origine d'Antoine Bloyé.

⁶ NIZAN Paul, *Antoine Bloyé*, p. 121.

contrôleur de traction, sous-chef de dépôt puis chef de dépôt. Il commande toujours plus d'hommes. Parce qu'il a démontré ses compétences, il lui est confié de grandes responsabilités, parfois bien difficiles à assumer. Notamment, lorsqu'un ouvrier mourait au travail, il ne pouvait pas s'empêcher de se sentir coupable. Ainsi, un matin après un accident mortel :

Il pensait à son père, qui était de ceux qui subissent les ordres, aux camarades de son père, aux compagnons qu'il avait eus aux Chantiers de la Loire et dans les corps de garde des dépôts, qui étaient aussi du côté des serviteurs, du côté de la vie sans espoir. Et, en rentrant chez lui, dans le petit matin glacial de l'Auvergne, il se disait une parole valable pour toute sa vie, une parole qu'il s'efforcerait d'oublier, qui ne disparaîtrait que pour reparaître au temps de sa déchéance, à la veille de sa propre mort :

« Je suis donc un traître... »

Et il l'était⁷.

Ici le narrateur, Nizan, prend position et juge son principal personnage comme un traître. Et si Antoine aura tout au long de sa vie un malaise existentiel constant, jusqu'à tomber en dépression, obsédé par la mort, la raison en est sa trahison. Celle-ci s'était déjà signalée lorsque Antoine qui avait été gréviste jeune homme aux Chantiers de Saint-Nazaire, lors d'une grève de 1910 aux Ateliers, alors qu'il occupait désormais un poste de cadre d'industrie, s'était fait briseur de grèves, pacifique et conciliateur certes, mais dans le camp de la direction.

Quelques années plus tard, une erreur de fabrication sur un culot d'obus pendant la 1ère guerre mondiale aux Ateliers le discrédite. C'est la fin de sa prestigieuse carrière, la chute, la dégradation ; il devient directeur des magasins de la banlieue sud de Paris, commande non plus 1500 hommes mais 60. En partie désœuvré, seul avec lui-même, il ressent alors un vide immense, envahi par le sentiment que son succès social n'était qu'un feu de paille. Lorsqu'il arrive à l'âge de la retraite, les Bloyé s'installent à Nantes. Et Antoine à l'heure du bilan, ne trouve pas dans son passé de souvenirs dont la remémoration le rendrait heureux, il estime ne pas avoir connu une réelle authentique existence humaine mais plutôt celle automatique d'un rouage du système capitaliste industriel. Sa vie de bourgeois aura été celle de la dépossession et de l'aliénation. Et il connaît des nuits insomniaques angoissées, avec la peur de la mort ayant pour cause l'effroi devant le vide de sa vie.

Quitter le monde du peuple, s'élever dans la hiérarchie sociale, c'était trahir sa classe d'origine, devenir ennemi des siens mais donc aussi ennemi de soi, scindé, déchiré violemment entre son passé et son devenir social, entre ses origines et ses ambitions. Cette déchirure vécue comme traumatisme identitaire est la cause profonde qui explique le mal-être d'Antoine Bloyé, son incapacité à être heureux, ses façons d'automate lorsqu'il exerce ses rôles sociaux, cette dépression qui lui arrive à la fin de sa carrière et qui le poursuit jusqu'à la fin de son existence. Pour Nizan, l'appartenance de classe se vit profondément, instinctivement, affectivement. Et c'est pour cela que lorsque l'on s'échappe de sa classe, qu'on la trahit, l'on en devient malade, envahi par le mal de vivre, comme Antoine Bloyé.

⁷Ibid., p. 143.

D'ailleurs, à sa décharge, celui-ci n'a pas causé seul son malheur ; son exil hors de sa classe n'était pas seulement la résultante d'un choix individuel, il a été subi sous la pression de son entourage familial et des exigences d'une époque. En réalité, c'est le monde social de l'ère industrielle divisé en deux classes antagonistes qui dévoie un certain nombre d'hommes issus du prolétariat et en fait des traîtres, qui les aliène en les transformant en des monstres à l'identité bâtarde dépossédés de leur humanité⁸.

À l'instar des enfants d'ouvriers ou de petits-paysans promus à une carrière de cadre, tout *intellectuel* qui s'engage pour défendre les classes opprimées, comme Nizan ou Sartre, de par ses liens avec la bourgeoisie, est susceptible d'être assimilé par elles à un traître. En effet, l'*intellectuel*, tel que le définira Sartre dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*⁹ de 1965, est étranger au prolétariat puisqu'il appartient au groupe social des techniciens du savoir pratique, groupe que la bourgeoisie a mis à son service dès l'époque de la Renaissance, et qui comprend des juristes, des savants, des ingénieurs, des comptables, des professeurs, des médecins... Ces techniciens se sont vus octroyer la mission d'organiser des moyens en vue d'atteindre les fins définies par la classe dirigeante. Ceux-ci se recrutent le plus souvent dans les couches médianes des classes moyennes, c'est-à-dire chez les petits-bourgeois. En effet, les ouvriers et les catégories inférieures des classes moyennes ne disposent pas de revenus suffisants pour financer à leurs enfants les longues études nécessaires pour être recruté dans une profession de spécialiste du savoir. La formation de ces futurs techniciens est double. L'enseignement à contenu idéologique qui leur est délivré a pour but de les rendre aptes à diffuser les valeurs des classes dominantes, mais l'enseignement pratique universel qu'ils reçoivent dans le cycle supérieur leur inculque un esprit scientifique qui fait de la recherche de la vérité une exigence. Par la suite, lorsqu'ils prennent leur profession, la même schize se réitère. En effet, d'une part, en tant qu'ils contribuent à élaborer des connaissances, ils aspirent à l'universel : c'est bien celui-ci qu'ils visent à travers leurs méthodes de travail et leur démarche épistémologique. Mais, d'autre part, leur savoir est systématiquement instrumentalisé au service des classes dirigeantes, il sert les intérêts particuliers de celles-ci. Ils sont tenus par conséquent de le brider, alors même que leur recherches pourraient les amener à énoncer des vérités qui contrediraient l'humanisme de l'idéologie bourgeoise et à mettre en évidence l'exploitation des travailleurs, le racisme envers les colonisés ou encore la position sociale inférieure des femmes. De par la situation sociale qui est la leur, ils sont par conséquent confrontés à un double rapport au monde, tirailés entre les particularismes qu'ils servent

⁸Toute l'histoire biographique et intellectuelle de Paul Nizan trouve son point cardinal dans cette rupture avec ce destin aliénant, lorsqu'à vingt ans, il choisit une autre vie que celle qui lui avait tracée, renonçant à la carrière bourgeoise que lui promettait ses études en classe préparatoire et à l'Ecole normale pour militer au Parti communiste : il voulait ainsi s'échapper de la bourgeoisie pour ne plus trahir le prolétariat. D'où l'importance de la trahison dans son œuvre, elle était pour lui une hantise, une défaite à repousser.

⁹S VIII, « Plaidoyer pour les intellectuels » (transcription de trois conférences données à Tokyo et Kyoto en septembre et octobre 1965), pp. 375-455.

et un universalisme. Cette contradiction est celle de la bourgeoisie dans son ensemble, clivée entre son idéologie universaliste abstraite qui représente une société d'individus égaux en droits et en devoirs et son éthique limitée, qui réserve l'humanité à l'homme bourgeois et en exclut les exploités, assimilés à des sous-hommes.

Dès lors, deux catégories de techniciens du savoir pratique doivent être distinguées. Un premier groupe de techniciens, numériquement le plus important, s'accommode bien de cette contradiction. Non pas qu'ils l'ignorent, bien au contraire, ils la reconnaissent en eux-mêmes lorsqu'ils examinent leur condition, mais ils ne cherchent pas à la nier, ils s'exercent plutôt à l'oublier ; souvent, ils ont choisi de privilégier leurs intérêts personnels qu'ils comptent satisfaire en assumant leur fonction d'agent du système capitaliste. Ceux-là forment un bataillon de chiens de garde. Un second groupe de techniciens souffre de cette contradiction, notamment lorsqu'ils mesurent le privilège de leur condition par rapport à celle des classes sociales inférieures, ou lorsqu'ils voient leur travail scientifique utilisé à des fins de profit par des capitalistes. Ils la jugent intolérable, elle provoque en eux une « conscience malheureuse », leur projet existentiel est de la dépasser, en s'arrachant à leur être-de-classe afin de s'identifier pleinement à leur vocation universaliste : ce sont les *intellectuels*. Ceux-ci se donnent alors précisément pour mission de dénoncer les particularismes des classes dominantes et le caractère aliénant de ses fins au nom d'un universalisme dont ils souhaitent désormais se faire les garants.

Cette « conscience malheureuse » qui définit pour Sartre la situation de l'*intellectuel* est susceptible de déboucher sur une névrose de classe, et ce pour deux raisons principales.

1° L'*intellectuel* est un monstre solitaire. En effet, aucun groupe social ne le soutient, ne lui donne un mandat, un statut et une autorité sociale : les classes dominantes sont intéressées seulement par son savoir pratique en tant qu'il s'occupe des moyens de leurs fins, il est coupé des classes dominées, par son origine sociale, et des classes moyennes, par sa subjectivité déchirée¹⁰. Pour ces raisons, parce qu'il n'a de position stable nulle part, il lui est impossible de s'adapter à sa réalité sans être exposé aux conflits identitaires propres à toute névrose de classe.

2° Suspect pour les pouvoirs en place qui se méfient de lui et de sa propension à nier leurs fins en créant par sa pensée d'autres agencements possibles de moyens et de fins, il risque d'être aussi perçu comme un faux ami, un traître en puissance, par les classes dominées incarnant le mouvement vers l'universalité sociale. Par conséquent, il pourrait être sujet à une souffrance morale, torturé par le sentiment de sa culpabilité et par la honte de ne pouvoir être considéré comme un véritable frère

¹⁰ Si la solitude du penseur neutre qui aspire à survoler le champ social n'est pas problématique puisqu'elle est choisie ; celle de l'*intellectuel* qui aspire à se lier aux classes opprimées est nécessairement douloureuse lorsqu'elle s'accompagne du constat d'une impuissance à dépasser son isolement.

par les exploités et les opprimés dont il aspire à rejoindre les luttes.

Le rapport à leur être-de-classe des *intellectuels* petits-bourgeois comporte donc indéniablement une dimension potentiellement névrotique. Et Sartre, par le chemin identitaire par lequel il allait tenter de se délester de la pesanteur inerte de son être-de-classe et de ses contradictions idéologiques, par le projet d'*intellectuel* par lequel il allait chercher à dissoudre sa conscience malheureuse et à assumer résolument le point de vue universaliste des classes opprimées à travers le militantisme, s'exposait, sinon à une névrose de classe¹¹, du moins au risque de l'échec.

La bourgeoisie pour Sartre, comme pour Nizan, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, incarne le Mal qui ronge nos sociétés modernes. Rester attaché à ce Mal, c'est se condamner au malheur névrotique. Au contraire, le choix d'épouser les luttes des opprimés pour leur émancipation exprime la volonté de tuer en soi le Mal, de vivre pratiquement sa haine de la bourgeoisie en traquant le bourgeois en soi, et par là-même aussi le désir de se purifier et de se régénérer. Mais les efforts fournis par un *intellectuel* pour s'extirper de ses particularismes de classe et guérir de sa conscience malheureuse ne risquent-ils pas de s'avérer dérisoires, vains, puisque l'on sait que l'être-de-classe par sa force d'inertie pétrifie la liberté du sujet qui s'exerce à le dépasser ? Comme le précise Sartre, « s'il est possible de parler, dans le champ pratico-inerte, de l'être-de-classe, [...], nous en savons la raison : le système complexe des aliénations fait que la *praxis* individuelle réalise son être en voulant le dépasser¹² ». Autrement dit, l'être-de-classe enjoint à tout bourgeois un impératif, celui de réaliser la condition et le destin que lui assigne sa classe et sa société par l'intermédiaire de sa famille et de son milieu¹³. Dès lors, l'*intellectuel* n'est-il pas voué à se perdre dans une idéalisation romantique du prolétariat et de sa proximité avec celui-ci tout en restant emprisonné dans sa citadelle bourgeoise ?

Toujours est-il qu'il lui appartient par le projet de sa conscience qui fonde sa praxis de donner librement une signification et une valeur à son être-de-classe. Il pourra donc le nier en cherchant de différentes façons à le contester. Il tentera alors, par un travail de désidentification, de rompre avec les modèles de représentations et de valeurs, les attitudes et les rapports profonds à l'existence

¹¹Une précision ici s'impose. L'objet de ce travail n'est pas de chercher à établir si le vrai Sartre, fait de chair et d'os, était ou non névrosé du fait de l'ambiguïté de son identité de classe; il est d'essayer de comprendre à partir des écrits de Sartre et des modalités selon lesquelles il a problématisé l'engagement dans quelle mesure celui-ci impliquait de son point de vue pour l'*intellectuel* qu'il se confronte à une conscience malheureuse, à ses contradictions de classe et à une expérience d'inadaptation à sa réalité sociale, potentiellement névrotiques, et comment il lui paraissait envisageable à lui-même justement, en tant qu'*intellectuel*, par tels choix ou telles stratégies, de dépasser ses contradictions.

¹²CRD I, p. 558, c'est Sartre qui souligne.

¹³Et ce même pour celui qui change de classe sociale, tel le proléttaire qui s'embourgeoise ou le bourgeois qui se prolétarise. En effet, la viscosité de classe est une propriété potentielle de son être-de-classe, « il n'a fait [...] que réaliser un des possibles du champ structuré de ses possibles de classe » (*Ibid.*, p. 436).

inclus dans l'incorporation de l'habitus, et ce même si la force de son habitus incorporé¹⁴ entraînera l'échec de son projet. Aussi, s'il lui est impossible de s'abstraire de son être-de-classe, il le réalisera néanmoins de façon originale par sa personnalisation, c'est-à-dire que les échanges dialectiques entre ses tentatives de nier cet être et les forces passives qui aliènent celles-ci feront qu'il l'incarnera *singulièrement*. Et si la « fuite » par laquelle il tente de le dépasser ne l'affranchira pas de sa contradiction, il n'en reste pas moins qu'elle exprime le mouvement de liberté d'un projet existentiel.

¹⁴Bourdieu a démontré comment l'habitus est incorporé par les individus, de telle façon qu'il constitue pour eux une seconde nature, qui détermine leurs comportements et leurs attitudes face au monde, et notamment leur langage, leurs croyances, leurs valeurs, leur idéologie.

B) S'arracher à son être-de-classe par un aristocratisme philosophique et esthétique et par une position de surhomme

Mais Sartre, jeune homme, n'aspirait pas encore à dépasser son être-de-classe en se liant au peuple des prolétaires, il pensait alors cependant bien transcender cet être, mais par une forme de grâce aristocratique qui l'élevait en tant qu'individu au-dessus de la médiocrité inauthentique des bourgeois.

La foi de Sartre en sa destinée de grand écrivain et en son salut par l'Art

Cette grâce, il fallait qu'il la tienne de son Art, la Littérature. Il s'était persuadé de sa vocation : il avait à accomplir son destin en écrivant des livres et à s'édifier une vie de grand écrivain. Ainsi, dans *Les mots*, Sartre relate les rêves de gloire littéraire qui l'habitaient enfant, et dans ses *Carnets de la drôle de guerre*, il confesse, pour définir son expérience intime de lui-même pendant sa jeunesse, dans les années 1920 : « j'étais très conscient d'être le jeune Sartre comme on dit le jeune Berlioz ou le jeune Goethe¹ ». Écrire était un but en soi, et sa seule véritable ambition, le moyen de produire une œuvre esthétique qui le consacrerait comme auteur classique. Il se plaisait à imaginer que la vie qu'il menait alors ne prendrait ses significations que du point de vue du futur qui l'éclairerait, après que l'Histoire littéraire aura consacré sa gloire et l'immortalité de son œuvre : il lui appartenait dès lors de se mettre en scène et d'esthétiser son existence².

« Le problème moral qui m'a préoccupé jusqu'ici, c'est en somme celui du rapport de l'art à la vie » écrit-il le premier décembre 1939 dans son carnet. A ses yeux, seuls l'Art et la Littérature pouvaient conférer à sa vie un sens authentique, une vérité. Et il raconte encore dans son autobiographie de la drôle de guerre comment est née sa « morale du salut par l'Art » dans la période noire que furent pour lui les années 1930 à 1937, pendant laquelle il subit des accès de mélancolie, de morosité et parfois de désespoir³ : nommé professeur au Havre, il a le sentiment que cette

¹MAEA, CDG, Carnet III, 1^{er} décembre 1939, p. 356.

²Dans son premier carnet de la drôle de guerre, le 18 septembre 1939, il note que depuis sa mobilisation, il se rase et se brosse les dents minutieusement en vue d'imiter les pratiques d'hygiène de Stendhal pendant la campagne de Russie (*Ibid.*, Carnet I, 18 septembre 1939, p. 156). Un peu plus tard, il énonce son désir d'écrire un journal aussi épais que celui de Gide (*Ibid.*, Carnet I, 2 octobre 1939, p. 189). Il cherchait alors encore à construire sa vie en imitant les grands écrivains. C'est cette attitude qu'il dénoncera plus tard dans *Les mots*.

³Dans *La Nausée*, les humeurs dépressives de Roquentin traduisent sans aucun doute les affects sombres de Sartre dans cette première partie des années 1930. Le titre initialement choisi par Sartre pour le roman, avant que son éditeur Gaston Gallimard ne lui impose celui de *La Nausée*, était d'ailleurs *Melancholia*. Et l'on ressent en effet tout au long du roman la mélancolie sinistre de Roquentin qui produit dans son esprit des images horribles et angoissantes, celles de paysages morbides, de bêtes pullulantes, de visages laids...

affectation signale sa déchéance, il ne parvient pas à faire publier le manuscrit de *La Nausée*. Son existence n'est plus ouverte sur d'infinies possibilités, elle s'est rétractée, devenue soudainement étriquée et minable. Le jeune Sartre, dépité par sa calvitie naissante, se sent vieilli. Il se convainc alors que toute vie n'est vécue que pour être manquée, et que seul l'art peut la sauver : « Le seul but d'une existence absurde, c'était de produire indéfiniment des œuvres d'art qui lui échappaient aussitôt : c'était sa seule justification, une justification imparfaite d'ailleurs, qui n'arrivait pas à sauver ces longs glaires de temps qu'il fallait avaler un à un⁴. »

Autrement dit, Sartre vivait pour l'écriture, elle portait les rêves de ses vingt ans, promettait de le secourir dans les moments de grisaille et désespoir de ses trente ans... Elle fondait le sens de sa vie, ce qui la relevait, la magnifiait, la transcendait, et la distinguait de celle des gens ordinaires, embourbés dans des rôles sociaux sordides. D'ailleurs, le monde social, et toutes ses espèces, dont celle qu'il abominait le plus, celle des Salauds de bourgeois, étaient dans son esprit, dépourvus de toute réalité essentielle, purement contingents. Et lui, en tant justement qu'il avait dès ses études à l'Ecole normale élaboré une théorie de la contingence s'élevait au-dessus d'eux, de par sa perception esthétique et métaphysique sublimée de l'existence. La contingence dévoilait l'absurdité de l'existence humaine, rien ne pouvait pour Sartre la justifier et la tirer du sombre néant où elle s'abîme, excepté une morale nietzschéenne du salut par l'esthétique, « car l'œuvre d'art est un absolu métaphysique⁵ », seul à même de transcender la grisaille d'un monde contingent.

***La Nausée*, le roman d'un homme seul s'élevant au-dessus des bourgeois et de la foule des gens ordinaires**

Et sa première grande œuvre littéraire, *La Nausée*, était destinée justement à racheter son existence. Le roman consiste en un éloge de l'individu⁶ penseur et esthète opposant sa perception aux représentations des hommes de la multitude. Et l'affirmation de l'originalité de son individualité passe par le choix assumé de la solitude. « Moi, je vis seul, entièrement seul. Je ne parle à personne, jamais je ne reçois rien, je ne donne rien⁷. » En tout cas, il est hors de question pour Roquentin, l'alter ego de l'auteur, de frayer avec les bourgeois. Ce sont des « imbéciles⁸ », ils sont répugnantes, satisfaits d'eux-mêmes, de leur vie fade, sans intérêt, avilissante, mortifère. Quelle arrogance que leur

⁴MAEA, CDG, Carnet III, 1^{er} décembre 1939, p. 360.

⁵Ibid., Carnet III, CDG, 2 décembre 1939, p. 370.

La fin de *La Nausée* illustre cette morale du salut par l'Art. Roquentin, pour lequel le suicide avait pu apparaître comme la sanction logique de son désarroi existentiel, en arrive au projet d'écrire un roman. Il se persuade que seule l'écriture littéraire pourrait le sauver du désespoir et l'aider à supporter le fardeau de l'existence.

⁶En exergue, Roquentin, son double, est désigné comme « tout juste un individu »

⁷Nau, p. 18.

⁸Ibid., p. 204.

jouissance de propriétaires repus ! Se démarquer d'eux, c'est son honneur, sa fierté.

Lui, contrairement à eux, s'est ouvert à une expérience perceptive inouïe et privilégiée. Il a remarqué que lorsque sa conscience est envahie par l'inconsistance du réel, par sa fuite visqueuse, il ressent un dégoût répulsif, une nausée. En néantisant les objets qui la remplissent habituellement, la conscience, vidée, cesse d'être existée, elle éprouve alors l'existence dans sa nudité obscène peser avec des masses énormes. Cette sensation insupportable déclenche une envie de vomir.

Un jour, soudainement, devant un marronnier, il comprend la cause de cette nausée qui s'est emparée de lui à diverses reprises : elle naît de la conscience de l'absurdité de l'existence, à savoir de la contingence⁹. Elle correspond à l'expression physiologique d'une vérité philosophique. Et cette conscience de la contingence amène à percevoir que l'on n'est aucunement justifié, pas plus que n'importe quel être à exister. L'on est en trop, chaque vie est absurde. Et lorsque rempli d'existence jusqu'à en étouffer, l'absurde nous assaillit, il fait flancher toutes les certitudes, dissout les qualités des êtres, nous révèle la vanité dérisoire de toute chose. D'où une douleur angoissante : le sujet perd la foi en la stabilité pérenne de l'être, source primordiale de son sentiment de sécurité. Ressentir l'existence dans sa nudité est intolérable, Roquentin se sent assailli par un immense flux de masses visqueuses. Tout ce qui soutenait son rapport au monde est bousculé soudainement, le laissant abasourdi, pantois. Tout chancelle, sa tête tourne, une nausée l'envahit insidieusement. La présence de l'existence se fait totalitaire, elle annihile par sa masse monstrueuse la multiplicité des existants qui jusque-là pourtant l'avaient persuadé de la nécessité de leur être. Elle est partout, mais nulle part elle ne montre d'aspects déterminés, logiques, rationnels, elle est toujours en excès par rapport à tout ce qui pourrait lui assigner des limites et la contenir. Et l'obscénité dégoûtante par laquelle elle se donne à connaître suscite une expérience sensuelle et esthétique incomparable d'ordre dionysiaque, une « extase horrible », une « atroce jouissance¹⁰ » : une jouissance incommensurable s'amalgame à une douleur profonde, à une violente répulsion viscérale et à une lassitude immense.

Quant aux bourgeois, eux, ils ont préféré s'illusionner, fermant leur conscience, s'identifiant de façon absolue à leur situation sociale, décidés à trouver leur bonheur dans leurs possessions et leurs priviléges. Par leur esprit de sérieux, ils tiennent pour immuables les valeurs morales qui gouvernent leurs mœurs. Ils ne remettent jamais en cause ce qu'ils sont, leur Droit, leurs traditions,

⁹« Ce moment fut extraordinaire. J'étais là, immobile et glacé, plongé dans une extase horrible. Mais, au sein même de cette extase quelque chose de neuf venait d'apparaître, je comprenais la Nausée, je la possédais. A vrai dire je ne me formulais pas mes découvertes Mais je crois qu'à présent il me serait facile de les mettre en mots. L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la Nécessité. Exister, c'est *être là*, simplement ; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire* » (*Ibid.*, p. 171, c'est Sartre qui souligne).

¹⁰*Ibid.*, p. 172.

leurs usages, ils voient dans tout ce qui les entoure du réel nécessaire sans résidus et sans aspérités¹¹... En choisissant de pétrifier leur existence en un être, ils se sont momifiés, véritables morts-vivants. Tandis que Roquentin, lui, s'est laissé pénétrer par la contingence de l'existence. Opprimé par l'existence jusqu'à vouloir en mourir, il a su affronter le désespoir, l'angoisse et le risque d'être anéanti par sa puissance monstrueuse et dévastatrice. Héros métaphysique, il n'est pas lâche comme eux qui ne cessent de fuir la vérité.

Et moi, je suis parmi eux et, s'ils me regardent, ils doivent penser que nul n'est mieux qualifié que moi pour faire ce que je fais. Mais moi *je sais*. Je n'ai l'air de rien, mais je sais que j'existe et qu'ils existent. Et si je connaissais l'art de persuader, j'irais m'asseoir auprès du beau monsieur à cheveux blancs et je lui expliquerais ce que c'est que l'existence. A l'idée de la tête qu'il ferait, j'éclate de rire¹².

Si l'existence se dévoilait aux Salauds de bourgeois, ils seraient bouleversés, il y aurait « des suicides par centaines¹³ ». Des monstres détruirait leurs certitudes et leurs priviléges, leurs droits s'anéantiraient, leur humanisme et leur science découvriraient leur inconsistance et leur fatuité. Le savoir visionnaire de Roquentin et sa haine des bourgeois motivent un humour sarcastique, froid, hautain, presque cruel. En effet, ce qu'il ferait devant l'un d'eux, tel ce beau monsieur assis à une table voisine dans la salle du restaurant, brusquement exposé à la violence psychique induite par la connaissance de la vérité métaphysique de la contingence, il l'avoue sans détour : il éclaterait de rire. La souffrance d'un de ces bourgeois ne susciterait pas sa compassion mais une hilarité, de la sorte de celles qui naissent d'un événement dramatique qui défait les masques des personnages et dévoile leur ridicule.

Mais pour l'instant, ceux-ci se contentent tous mesquinement d'assumer leurs rôles sociaux, persuadés d'être dotés d'un être justifiable qui les détermine à donner des ordres à leurs subordonnés ou à vendre telle pâte de dentifrice, convaincus que toute chose dans l'univers, et a fortiori leur position sociale, est justifiée par des lois nécessaires. Ils n'envisagent pas la possibilité d'une autre perception de l'existence. Leur bêtise est insupportable : plus qu'ignorants, ils sont ignorants de leur ignorance.

Lui, Roquentin, sait ce que c'est que d'exister. En cela il échappe à leur stupidité, il est assuré de sa supériorité : sa sagesse métaphysique et le caractère transcendant de son expérience sensible de la contingence font de lui un surhomme, un aristocrate. Sa solitude orgueilleuse l'élève au-dessus des bourgeois mais aussi de la foule des gens ordinaires à la médiocrité moutonnière qu'il ne peut que mépriser. Et, du haut de sa colline, il en vient jusqu'à considérer que les autres hommes, qui mènent leur vie rangée dans leurs maisons pleines d'objets accumulés et dans leurs bureaux où ils font

¹¹Au contraire, la perception de Roquentin de la contingence irréalise tout. Ainsi dans la Bibliothèque municipale de Bouville : « Rien n'avait l'air vrai ; je me sentais entouré d'un décor de carton qui pouvait être brusquement déplanté » (*Ibid.*, p. 105).

¹²*Ibid.*, p. 147, c'est Sartre qui souligne.

¹³*Ibid.*, p. 206.

fonctionner la machinerie sociale, ne sont pas ses semblables :

Comme je me sens loin d'eux, du haut de cette colline. Il me semble que j'appartiens à une autre espèce. Ils sortent des bureaux après leur journée de travail, ils regardent les maisons et les squares d'un air satisfait, ils pensent que c'est *leur* ville, une « belle cité bourgeoise ». Ils n'ont pas peur, ils se sentent chez eux¹⁴.

La particularité de Roquentin, c'est donc qu'il ne se sent solidaire d'aucune expérience sociale, ni de celle des chefs fiers de commander, ni de celle des employés ayant gagné leur respectabilité par une longue obéissance à leurs supérieurs hiérarchiques. Apatride, héros solitaire, voyageur parcourant son chemin en dehors des sentiers battus, il se différencie par sa conscience d'individu du troupeau de brebis, de la foule restée prisonnière des apparences et de la doxa, aliénée dans des façons de penser et de vivre nauséabondes. Par sa position de survol, il s'affranchit de toute détermination sociale, et se désidentifie de sa classe d'origine, la petite bourgeoisie.

Sartre, à travers le personnage de son roman, exprime ainsi dans cette négation de toute position sociale, et dans son hostilité aux chefs imbus de leur droit à commander, un anarchisme individualiste et élitiste antisocial. Il identifie le Social à l'aliénation, à la dénaturation d'un rapport authentique, d'ordre métaphysique, à l'existence, et fait de la faculté à transcender la société, qui dote le penseur aristocrate d'un charisme, la condition indispensable pour ouvrir sa conscience à une perception authentique de la contingence. Perception qu'il devait lui-même traduire dans un roman pour associer à son aura de philosophe une distinction esthétique.

L'ethos du jeune Sartre

Comment alors caractériser l'ethos qui était celui de Sartre jusqu'à la guerre ? La posture de philosophe et d'esthète qu'il cherchait à incarner dans sa jeunesse, il la définit dans un carnet de la drôle de guerre :

Je suis, moi individu, en face de la totalité du monde et c'est cette totalité que je veux posséder. Mais cette possession est d'un type spécial : je veux le posséder en tant que *connaissance*. Mon ambition est de connaître à moi tout seul le monde, non dans ses détails (science) mais comme totalité (métaphysique). Et pour moi la connaissance a un sens magique d'appropriation. Connaître, c'est s'approprier, tout exactement comme, pour le primitif, connaître le nom secret d'un homme, c'est s'approprier cet homme et le réduire en esclavage. Cette possession consiste essentiellement à capter le sens du monde par des phrases. Mais à cela la métaphysique ne suffit pas ; il faut aussi l'art, car la phrase qui capte ne me satisfait que si elle est elle-même objet, c'est-à-dire si le sens du monde y paraît non pas dans sa nudité conceptuelle mais à travers une matière. Il faut capter le sens au moyen d'une chose captante qui est la phrase esthétique, objet créé par moi et existant par soi seul¹⁵.

Il exprime ici la volonté de puissance intellectuelle et la double subjectivation philosophique et esthétique qui portait alors son élan vital. Sa conscience solitaire d'individu devait prendre

¹⁴*Ibid.*, p. 204, c'est Sartre qui souligne.

¹⁵MAEA, CDG, Carnet XII, 24 février 1940, p. 539, c'est Sartre qui souligne.

possession du monde et dévoiler sa totalité par le truchement de belles phrases. Là résidait son orgueil suprême : « être une conscience absolue en face du monde¹⁶ », une conscience qui assume d'être une conscience, qui ne se fuit pas elle-même. Cette relation intime et privilégiée à sa conscience faisait de lui un aventurier et un héros de la métaphysique, elle le distinguait de tous ceux qui, ne mettant pas en suspens et en question le monde par leur conscience, stagnent dans l'inauthenticité.

Le monde ne prenant de sens que par la conscience, celle-ci possédait pour lui une réalité ontologique première, le monde ne pouvant justement être perçu comme un Tout que comme l'Autre de la conscience. Sartre s'opposait par conséquent au sérieux qui réside au contraire dans le fait d'attribuer « plus de réalité au monde qu'à soi¹⁷ ». Et les *Carnets de la drôle de guerre* et *L'Être et le Néant* expriment encore a contrario la disposition du philosophe à accorder plus de réalité à soi qu'au monde. En réalité, du haut de sa tour, la conscience peut surplomber les objets du monde, les mettre à distance, les faire apparaître et disparaître par ses décisions et sa temporalisation, elle peut dissoudre la solidité des choses et les rendre visqueuses. Il se targue ainsi dans son carnet, de ne jamais avoir « connu le sérieux¹⁸ », c'est-à-dire d'avoir toujours perçu l'existence comme un jeu. Et il avoue avoir horreur de l'attitude de ceux qui se plongent dans le monde avec la gravité et la solennité propres au sérieux. Ceux-là, tels les bourgeois mais aussi tels les militants révolutionnaires¹⁹, se vivent comme des êtres insérés dans un monde de relations objectives nécessaires. Tandis que lui, le philosophe échappe à ce sérieux, il vole libre dans les airs grâce à la fluidité de sa conscience, il dépasse par sa disposition pour le jeu, c'est-à-dire par son projet de donner lui-même librement des significations, des principes et des valeurs à ses actes, tout ce qui reste englué dans le domaine de l'objectivité plate, inconsistante, inauthentique, contingente de l'en-soi.

Avec l'orgueil d'être une conscience et l'esprit de jeu par lequel il récuse le sérieux du monde, une troisième constituante de l'ethos du jeune Sartre, entrelacée à ses deux premières, réside dans la revendication d'une indétermination sociale. La liberté que lui procurait sa conscience devait lui permettre d'échapper à l'aliénation de ceux qui sont embourbés dans la pesanteur de leurs rôles sociaux. En effet, de *La nausée* à *L'Être et le Néant*²⁰, le discours sartrien valorise le point de vue de l'intellectuel artiste et métaphysicien en apesanteur sociale et dévalorise au contraire celui des

¹⁶*Ibid.*, Carnet I., 13 octobre 1939, p. 235.

¹⁷*Ibid.*, Carnet XIV, 11 mars 1940, p. 616. « Soi » est entendu ici comme la conscience, le pour-soi.

¹⁸*Ibid.*, Carnet XIV, 9 mars 1940, p. 604.

¹⁹« Ce n'est point par hasard que le matérialisme est sérieux, ce n'est pas par hasard non plus qu'il se retrouve toujours et partout comme doctrine philosophique d'élection du révolutionnaire. C'est que les révolutionnaires sont sérieux. Ils se connaissent d'abord parce qu'ils sont écrasés par le monde, ils se connaissent à partir de ce monde qui les écrase et ils veulent changer le monde. En cela, ils se retrouvent d'abord avec leurs vieux adversaires, les possédants, qui se connaissent aussi et s'estiment à partir de leur situation dans le monde » (*Ibid.*, Carnet XIV, 11 mars 1940, p. 616, c'est Sartre qui souligne).

²⁰L'interprétation d'Anna Boschetti de *L'Être et le Néant* insiste justement sur l'idée que le concept de pour-soi représente une image de l'intellectuel, néantisant tout en-soi, libre de toujours dépasser et de mettre à distance par sa pensée la concrétion du réel social (BOSCHETTI, *Sartre et les Temps Modernes*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985, pp. 130-131).

hommes ordinaires qui ne savent pas mettre à distance leurs déterminations sociales. Pour ce premier, nouer un lien si tenu soit-il avec la matérialité du monde social constituerait une souillure, une disgrâce. Il assume alors un élitisme en ce qu'il refuse d'être l'égal des autres hommes, inauthentiques, et marque sa distinction aristocratique par la fécondité de son rapport à l'existence, à la pensée et à l'Art et par son mépris du monde. Sartre, louant l'intellectuel créateur auquel il s'identifie, prétend ainsi transcender son être-de-classe et le dépasser radicalement. A ses yeux, son aristocratisme philosophique et esthétique l'élève au-dessus de toute condition sociale, et donc aussi de sa classe sociale d'appartenance²¹.

Cette indépendance à l'égard de sa classe, mais plus généralement vis-à-vis de tout ancrage social, manifeste sa liberté, et c'est là une quatrième disposition de l'ethos du jeune Sartre. Cette aspiration à la liberté vécue comme indépendance relève d'une posture intellectuelle et individualiste. Il lui donne une expression littéraire dans son roman *L'âge de raison*, rédigé pour l'essentiel en 1939, à travers un nouvel alter ego, Mathieu Delarue, qui, comme lui, est né en 1905, enseigne la philosophie, écrit des nouvelles, et s'emploie à scruter sa conscience. Le projet existentiel de Mathieu est de ne tenir que de lui-même, et il se plaît dans l'idée que son autonomie lui permet de se détacher des contingences quotidiennes et de ses relations : « son appartement, il s'en fout : il vit là comme il vivrait ailleurs et j'ai l'idée qu'il se fout aussi de sa bonne femme. Il reste avec elle parce qu'il faut bien coucher avec quelqu'un. Sa liberté ne se voit pas, elle est en dedans.²² » Lui importe avant tout, à l'instar de Sartre, la perception intime de sa liberté intérieure, son orgueil d'être une conscience.

La détermination paradoxale par l'être-de-classe de l'apesanteur sociale

« En théorie, il n'y a pas plus indépendant, c'est très beau, tu vis au-dessus des classes²³ », ironise Jacques Delarue en s'adressant à son frère Mathieu. Et il ajoute : « Tu méprises la classe bourgeoise et pourtant tu es bourgeois, fils et frère de bourgeois et tu vis comme un bourgeois²⁴. » En effet, peut-on vivre au-dessus des classes ailleurs que dans la théorie ? Cette mauvaise foi de Mathieu n'est-elle pas aussi celle du Sartre d'avant-guerre²⁵ ?

²¹Il se situe ainsi dans la lignée des figures du philosophe du XVIII^e siècle et de l'écrivain-Artiste du XIX^e siècle, convaincus que leur distinction symbolique et culturelle les hissait au-delà de leur classe.

²² AR, p. 41

²³ AR, p. 126.

²⁴ AR, p. 133.

²⁵ En mettant en évidence la mauvaise foi et le dilemme existentiel de Mathieu, son alter ego, dans son rapport à sa bourgeoisie, Sartre laisse penser au lecteur que, peut-être, lui aussi, au moment où il écrivait *L'âge de raison* en 1939, malgré l'ambition de s'affranchir du social qui avait été jusque-là la sienne, ressentait tout de même intimement et obscurément appartenir à la petite-bourgeoisie.

En tout cas, ses *Carnets de la drôle de guerre* de 1939-1940 attestent d'une certaine ambivalence de Sartre à l'égard de son être-de-classe. Il cherche à prendre conscience de lui-même et à analyser son moi avec « les diverses méthodes les plus récentes d'investigation : psychanalyse, psychologie phénoménologique, sociologie marxiste ou marxisante »

En effet, force est de constater que tout rattache Sartre à la petite-bourgeoisie intellectuelle des classes moyennes. Il a été éduqué essentiellement, jusqu'à l'âge de ses dix ans, en dehors du modèle républicain égalitariste de l'école publique, par son grand-père Charles Schweitzer, un enseignant agrégé d'allemand qui fréquentait régulièrement des universitaires, dont il a hérité naturellement de la passion pour les livres et pour la culture. Par la suite, sa formation en classes préparatoires littéraires au Lycée Louis Le Grand et à l'École Normale l'a immergé dans un milieu étudiant composé d'un grand nombre de fils d'instituteurs et de professeurs, représentant la méritocratie républicaine par le savoir et destinés à incarner l'élite intellectuelle de la Nation. Enfin, le métier de professeur de philosophie de lycée qu'il assume de 1931 à 1939 l'attache encore à la petite-bourgeoisie cultivée.

Intégrer l'Ecole Normale engendre chez les élèves le sentiment d'être élus, de se distinguer des hommes ordinaires par une relation privilégiée au savoir et à la culture. Et lorsque l'on fait partie de ses meilleurs éléments, comme Sartre, cette disposition est encore renforcée. Et effectivement, celui-ci a confié à plusieurs reprises, qu'au temps de leurs études parisiennes, avec Paul Nizan et Simone de Beauvoir, ils étaient assurés de leur surhumanité, persuadés que leur nature les destinait à devenir des héros qui prendraient possession du monde grâce à la puissance de leur esprit et leur disposition supérieure à la connaissance et à la sagesse²⁶. Ils se voyaient comme des conquérants, voués à arracher à l'univers ses secrets les plus enfouis et à se parer ainsi de titres de noblesse les distinguant de la foule. Cette perception d'eux-mêmes était tout simplement le produit de l'habitus qu'ils avaient acquis par leur socialisation. En tant que cet habitus formait chez lui une seconde nature, Sartre se pensait né pour exprimer son génie, créer des œuvres littéraires immortelles et révéler des vérités métaphysiques.

(MAEA, CDG, Carnet I, 2 octobre 1939, p. 191). Il analyse ainsi notamment son rapport à l'argent et reconnaît que sa propension à faire abstraction de la valeur de l'argent et à dépenser sans compter a été conditionnée par un privilège social : « Je n'ai jamais vu personne dans mon enfance peiner dur et dans les affres pour gagner quelques sous : l'argent tombait du ciel comme des fruits mûrs » (*Ibid.*, Carnet XII, 24 février 1940, p. 537). Il attribue encore à son appartenance sociale à la fonction publique sa disposition « à prendre le réel pour un décor » : « n'ayant pas été dans le bain tout de suite, ne m'étant pas senti responsable, n'ayant pas eu de soucis d'argent, je n'ai jamais pris le monde au sérieux » (*Ibid.*, Carnet XIV, 11 mars 1940, pp. 614-616). Mais il fait surtout de cette propension à considérer son rapport à l'existence comme un jeu une disposition métaphysique, et lorsqu'il se targue de ne pas désirer les possessions matérielles, il fait abstraction de son être-de-classe qui rend possible ce désintérêt et met en avant une explication non pas sociologique mais d'ordre métaphysique : être une conscience lui offre une telle plénitude qu'il n'a besoin de rien posséder (*Ibid.*, Carnet XII, 24 février 1940, pp. 538-539).

Au total, si Sartre exprime dans ses carnets son nouveau projet de subjectivation consistant à s'enraciner dans la société historique de son temps et à ne plus survoler le monde avec sa conscience, il y consacre pourtant de façon contradictoire l'autonomie du Pour-soi. En outre, s'enraciner supposerait une réelle conscientisation de son être-de-classe, celle-ci reste pourtant, dans son autobiographie de la drôle de guerre, partielle, lacunaire et dépolitisée. C'est seulement plus tard, au sortir de la guerre, par sa théorisation de l'engagement de l'écrivain, que Sartre dépassera véritablement l'attitude de négation de son appartenance de classe qui était la sienne dans l'entre-deux-guerres et donnera au contraire une signification primordiale et politique à la conscientisation de son être-de-classe.

²⁶ Notamment dans MAEA, CDG : Carnet III, 2 décembre 1939, p. 365 et Carnet XI, février 1940, p. 458.

[P]our moi, le génie et le surhomme, c'étaient simplement des êtres qui se donnaient dans toute leur réalité d'hommes ; et la masse qui se classait suivant des chiffres, suivant des hiérarchies, c'était une pâte [...] qui était faite par des sous-hommes [...].
Je me considérais comme un génie²⁷.

Sa surhumanité²⁸ vécue se nourrissait d'un sentiment inouï d'indépendance et de liberté et de la conviction qu'aucune détermination aliénante, qu'aucune contrainte sociale, ne feraient obstacle à l'expression de la puissance de sa subjectivité²⁹ à même de dépasser toute finitude et de créer par sa pensée et son langage des représentations esthétiques et métaphysiques inédites de l'existence et de l'univers. Elle signifiait sa vie comme une aventure intellectuelle ouverte sur d'infinites possibilités, démarquée de celles des autres hommes, les sous-hommes, aliénés dans leur inauthenticité. Cette assurance en sa distinction exprimait chez le jeune Sartre une hiérarchisation implicite entre la noble activité vouée à la culture par laquelle il témoignerait de son élection et de sa grâce, et les autres activités sociales, viles, vaines et absurdes. Elle relevait d'un individualisme aristocratique, anti-démocratique, niant l'égalité entre les hommes, propre justement à la bourgeoisie la plus cultivée, soucieuse de se distinguer en survalorisant son capital culturel afin de se démarquer des fractions de la bourgeoisie appartenant aux classes dirigeantes, dotées elles essentiellement de capitaux économique et social, et même de se désidentifier radicalement de la bourgeoisie³⁰.

De la même manière, l'ethos philosophique du jeune Sartre est étroitement dépendant de son habitus, et par là même des conditions économiques, sociales et culturelles qui ont enraciné son existence dans la petite-bourgeoisie. Ainsi sa conscience de la conscience témoigne d'une capacité à prendre une distance réflexive par rapport à son environnement qui pourra faire défaut à un ouvrier lequel, absorbé par le contenu immédiat de sa conscience, c'est-à-dire par la réalisation de son travail industriel et l'intériorisation de la nécessité de gagner des sous pour nourrir et loger sa famille, ne se satisfera et ne s'enorgueillera pas aussi facilement qu'un bourgeois de sa conscience : il sait surtout qu'il doit réguler ses états de conscience et les mettre en sourdine afin de s'adapter aux exigences de son travail productif. Par ailleurs, la propension de Sartre à neutraliser le monde et à ne pas le prendre au sérieux apparaît également largement favorisée par un affranchissement à l'égard des contingences

²⁷DE BEAUVOIR Simone, *La cérémonie des adieux*, Gallimard, Paris, 1981, pp. 313.

²⁸L'on sait par *Les mots* que cette perception de sa surhumanité lui était venue dès son enfance dans ses premières lectures de grandes œuvres classiques et par l'éducation privilégiée qu'il avait reçue de son grand-père Schweitzer. Son intégration à l'Ecole Normale confirmait sa surhumanité, l'étape suivante devant être la réalisation de la carrière de grand écrivain qui lui était promise.

²⁹En ce sens, l'on peut suivre Anna Boschetti lorsqu'elle énonce la thèse dans *Sartre et les Temps modernes* que c'est cette expérience intime d'une subjectivité reine qui a conditionné la métaphysique de la liberté propre à la phénoménologie sartrienne élaborée dans *L'Être et le Néant*.

³⁰De la même façon, dans le tome 3 de l'Idiot de la famille, Sartre montre que le projet de Flaubert, et plus généralement de la génération des écrivains post-romantiques, de s'extraire de la bourgeoisie en se consacrant à une littérature d'aristocrate ayant pour seule fin l'Art et récusant donc l'utilitarisme, traduit l'ambition de leur groupe social, les capacités, issues de la petite-bourgeoisie, à conquérir de nouveaux pouvoirs sociaux en valorisant une supériorité fondée sur une relation privilégiée au savoir et à la culture.

économiques et matérielles de la vie sociale rendu possible grâce aux revenus qui lui étaient garantis par l'Etat pendant ses études à l'Ecole Normale puis, plus tard, pendant les années où il occupait un poste de fonctionnaire, professeur de philosophie. En assimilant la relation de l'individu au monde à un jeu, en affirmant dans *La Nausée* par la contingence que rien dans le monde n'est nécessaire et ne doit être pris au sérieux, que tout est gratuit, Sartre exprime une idéologie du détachement, qui ne peut être pleinement vécue que par des individus privilégiés pour lesquels le réel social ne comporte pas de pesanteurs insupportables. Cette idéologie apparaît justement comme un produit de l'habitus des normaliens ; en effet comme l'affirme Bourdieu, « [l]es effets de l'enfermement scolaire, redoublés par ceux de l'élection scolaire et de la cohabitation prolongée d'un groupe très homogène socialement, ne peuvent que favoriser une distance intellectualocentrique à l'égard du monde³¹. »

La particularité de la conscience de la contingence, c'est qu'elle irréalise tout : les qualités et les formes attachées aux êtres, les déterminations, les convenances sociales. Ainsi, la conscience, objet traditionnel de l'enseignement en philosophie dans les classes préparatoires littéraires et à l'Ecole Normale, devint pour Sartre un moyen pour se représenter son apesanteur sociale et éprouver une liberté aérienne et absolue par laquelle il se dégageait des vicissitudes et des souillures de la mondanité. Mais un ouvrier qui connaît la nécessité de son outil de travail, qui situe sa place dans la chaîne de production, ne les irréalise pas, pas plus que le prix du pain qu'il paie chaque jour pour nourrir sa famille, ni que son habitat exigu et insalubre. Comment peut-il penser alors qu'il est indéterminé socialement ? Si un intellectuel petit-bourgeois peut penser qu'il n'a qu'à penser, à lire et à écrire et qu'il échappe à l'aliénation induite par les déterminations et les fonctions sociales, c'est seulement parce qu'il dispose d'un otium, c'est-à-dire d'un temps de loisir, libéré de la nécessité d'assurer un travail productif harassant et aliénant pour un maigre pécule, qu'il peut consacrer à ses activités culturelles. Et si Sartre était convaincu de sa propre liberté qu'il éprouvait dans sa subjectivité comme une indépendance à l'égard du monde, y compris vis-à-vis de sa classe, c'est qu'il n'avait pas été en butte à ces multiples nécessités par lesquelles les dominés font l'expérience chaque jour de l'aliénation comme d'une dimension incontournable de l'expérience humaine. Autrement dit, paradoxalement, l'être-de-classe de Sartre d'intellectuel petit-bourgeois conditionnait sa prétention à s'affranchir radicalement de celui-ci.

Sartre, dans *La Nausée*, se préoccupait d'une question métaphysique : qu'est-ce que l'existence ? Il ignorait les violences et les injustices qui se nouent dans les relations sociales d'exploitation, il ne portait pas son regard là où les vies sont mutilées et écrasées, là où les plaies sont vives et les souffrances tenaces. Certes il satirisait la bourgeoisie, mais bien davantage en vertu d'une

³¹BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, Paris, 2003, p. 64.

métaphysique que d'un point de vue socio-économique et politique. D'ailleurs, des marxistes qualifiaient facilement *La Nausée* de roman petit-bourgeois, exemple typique de littérature d'états de conscience individuels qui nie en l'éludant la conflictualité sociale.

Ce que j'ai regretté 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 ma névrose qui, par l'écriture, me donnait le bonheur... [...] Ce qui me manquait c'était le sens de la réalité. J'ai changé depuis. J'ai fait un lent apprentissage du réel. J'ai vu des enfants mourir de faim. En face d'un enfant qui meurt, *La Nausée* ne fait pas le poids³².

Sartre, de façon rétrospective, lors d'un entretien avec Jacqueline Piatier au moment de la publication des *Mots* en 1964, qualifiait donc de névrose l'attitude qui était la sienne alors, et par laquelle il plaçait au-dessus de tout l'écriture et la littérature, l'imaginaire et la métaphysique, et négligeait la réalité sociale. Par cette névrose, il se représentait, dès son enfance et encore pendant toute sa jeunesse, sa vie lui offrir nécessairement la possibilité de construire son œuvre et de s'incarner en grand écrivain. Mais en niant la société et son être-de-classe par des rêves de gloire, une éthique de l'authenticité et de la liberté, un individualisme anticonformiste, et au total, par un aristocratisme esthétique et métaphysique, il ne faisait en réalité que réaliser l'injonction de sa classe, la bourgeoisie cultivée, à se distinguer en se détachant par sa culture des contingences matérielles sociales et économiques dans lesquelles se perdent les classes dirigeantes, mais aussi les classes dominées. Sa névrose lui donnait certes l'illusion de voler en apesanteur au-dessus des classes grâce à l'écriture, mais elle n'en était pas moins foncièrement petite-bourgeoise.

³² « Entretien avec Jacqueline Piatier », Le Monde, 18 avril 1964, cité in COHEN-SOLAL, *Sartre*, Gallimard, Paris, 2005, p. 734.

C) Renoncer à la gloire et au prestige culturel, luxes bourgeois, pour s'incarner en écrivain engagé

La conversion de Sartre au politique

A partir de 1944-1945, Sartre aspire à s'engager en tant qu'écrivain pour défendre la cause des classes opprimées. Son rapport à son être-de-classe se transforme. Il ne s'agit plus tant de le nier en s'en abstrayant que de le contester en le conscientisant. Désormais, il sait qu'il a à exister sa situation et à se choisir dans une société divisée en classes sociales antagonistes. Sa subjectivation, c'est-à-dire son rapport à l'existence se transforme, alors qu'elle était d'abord d'ordre esthétique et métaphysique, elle devient politique.

En ce sens, une mue s'est produite chez Sartre pendant la guerre. Auparavant, en effet, il se caractérisait par son apolitisme¹. Ainsi, à l'Ecole Normale, il ne se préoccupait presque pas de politique, même si on doit signaler tout de même qu'il apposa en 1927 sa signature parmi celles de 54 étudiants normaliens à une pétition contre une nouvelle loi militaire en préparation, la loi Paul-Boncour qui visait à rendre possible la réquisition de ressources nationales en temps de guerre et à créer les conditions d'une mobilisation intellectuelle et morale de la Nation. Excepté ce soutien éphémère au mouvement pacifiste des années 1920, Sartre n'eut aucun acte d'engagement jusqu'à la Seconde Guerre mondiale: il ne participa pas à des manifestations, n'adhéra pas à un parti, ne rédigea pas de textes politiques, il s'absténait même de voter.

Il semblait alors indifférent aux débats de société de son époque. Séjournant en Allemagne en 1933-1934, il ne fut pas le moins du monde marqué par l'installation au pouvoir d'un parti nazi. Il ne participa pas au Comité de Vigilance des Intellectuels Anti-fascistes qui se forma en mars 1934 et auquel pourtant adhérèrent de nombreux agrégés de la génération de Sartre et il ne contribua pas non plus au mouvement populaire de gauche qui aboutit à l'élection du Front populaire le 3 mai 1936, et qui se prolongea par une explosion sociale, avec des grèves suivies massivement pendant les mois de mai et juin sur l'ensemble du territoire français, mobilisant deux millions d'ouvriers. Et le fait que sa correspondance d'avant-guerre avec Simone de Beauvoir n'évoque pas avant 1938 d'événements politiques prouve que Sartre faisait alors abstraction de l'histoire politique qui lui était contemporaine. C'est seulement en 1938 que Sartre témoigne dans ses nouvelles *Le mur* et *L'enfance d'un chef* d'un

¹ Lire sur ce point SIRINELLI Jean-François, « Le jeune Sartre ou la non-tentation de l'Histoire », *Les Temps Modernes*, N° 531 à 533, Octobre à décembre 1990, pp. 1039-1055.

nouvel intérêt pour l'histoire politique de son époque en thématisant la guerre d'Espagne et le fascisme.

Durant toute l'avant-guerre je n'avais pas d'opinions politiques et, bien entendu, je ne votais pas. J'étais oreilles toutes ouvertes aux discours politiques de Nizan, qui était communiste, mais j'écoutais aussi bien Aron ou tel autre qui étaient socialistes. Quant à moi, je considérais que ce que j'avais à faire c'était écrire et je ne voyais absolument pas l'écriture comme une activité sociale².

Si Sartre, dans son *Autoportrait à soixante-dix ans* confie ne pas avoir eu d'opinions politiques pendant sa jeunesse, c'est qu'il se vivait comme un « anarchiste individualiste » en dehors de la société. Il exprimait alors certes une sensibilité politique de gauche dans *La Nausée* et dans *L'enfance d'un chef* en satirisant la bourgeoisie conservatrice et réactionnaire, mais il avait élu un aristocratisme solitaire négateur du social par lequel il dévalorisait implicitement des formes d'engagement collectif, tels la citoyenneté active et le militantisme³. D'ailleurs, il affirmait dans *La Nausée* à travers sa caricature du personnage de l'Autodidacte, un adhérent de la SFIO par ailleurs pédéaste, son mépris pour l'humanisme socialiste assimilé à une morale inauthentique et dégoulinante de sentimentalité mièvre.

L'engagement, un besoin existentiel

Pendant toute l'avant-guerre, Sartre se souciait donc surtout d'écrire son œuvre d'auteur et de découvrir les secrets métaphysiques de la conscience, et oubliait les conflits socio-politiques de son temps. Mais il en vient au sortir de la guerre à juger désormais que l'activité d'écriture est éminemment sociale et qu'un écrivain doit assumer un engagement socio-politique dans son époque. Dès enfant, Sartre s'était persuadé qu'il pourrait toujours, à chaque instant de sa vie, s'il le voulait, se détacher de son identité passée, abandonner ses peaux mortes et s'inventer un avenir radicalement neuf. Et la conception de la liberté qu'il avait développée dans *L'Être et le Néant* comme arrachement à soi aspiré vers un nouvel être, l'amenait à concevoir son aptitude à se métamorphoser, à se créer une nouvelle subjectivation et à transformer son rapport au monde. Ainsi l'engagement révolutionnaire, s'il marquait une rupture avec le caractère métaphysique et esthétique de sa subjectivation antérieure, exprimait pour Sartre sa possibilité première, celle de se choisir un projet philosophique et politique radicalement neuf et d'échapper à ce qu'il avait été pour inventer de nouvelles modalités d'existence,

²SARTRE, S X, « Autoportrait à soixante-dix ans », pp. 176-177.

³Sartre, s'il n'avait pas véritablement d'opinions politiques dans sa jeunesse, se vivait pourtant déjà comme un homme de gauche. Dans un carnet de la drôle de guerre, il confie avoir hésité avant la guerre à s'engager au Parti Communiste, et y avoir finalement renoncé, le Parti ne correspondant pas à ses attentes. Il ajoute : « Je n'acceptais en somme de ne pas être communiste que si je pouvais être *plus à gauche* que le communisme » (CDG, Carnet I., 21 septembre 1939, p. 163, c'est Sartre qui souligne).

Mais le fait de se situer à l'extrême-gauche ne l'amenait pas alors à prendre des positions politiques ou à écrire des textes engagés.

au service de la défense des populations opprimées⁴. Mais d'ailleurs, l'engagement ne répondait-il pas à un besoin existentiel pour Sartre ?

En effet, la posture du penseur solitaire au-dessus de la foule médiocre qu'il défendait par l'intermédiaire de Roquentin renvoie à un ennui et à un dégoût métaphysiques⁵. Et la source de son mal-être réside précisément dans l'habitude qui est celle de Roquentin de penser sans cesse. Au contraire, les Salauds de bourgeois ne connaissent pas d'inquiétudes, ni de tourments, ils ont choisi d'ignorer qu'ils avaient une conscience pour penser, ils ne doutent pas d'eux-mêmes, ils ne questionnent pas leurs mœurs et leurs pratiques. Mais pour Roquentin, c'est horrible de penser à chaque instant. Et parmi ses pensées, une est particulièrement insupportable, celle de la contingence de l'existence, qui provoque une nausée et s'accompagne d'« une atroce jouissance⁶ » douloureuse et désespérante. Ce n'est pas un hasard si le titre que Sartre avait choisi à l'origine pour son roman était *Melancholia*, qui désignait au XIX^e siècle la dépression, avant l'injonction de son éditeur Gaston Gallimard à changer le titre pour *La Nausée*.

Je me lève en sursaut : si seulement je pouvais m'arrêter de penser, ça irait déjà mieux. Les pensées, c'est ce qu'il y a de plus fade. Plus fade encore que de la chair. [...] C'est pis que le reste parce que je me sens responsable et complice. Par exemple cette espèce de rumination douloureuse : *j'existe*, c'est moi qui l'entretiens. [...] Si je pouvais m'empêcher de penser ! J'essaie, je réussis : il me semble que ma tête s'emplit de fumée... et voilà que ça recommence : « Fumée... ne pas penser... Je ne veux pas penser... Je pense que je ne veux pas penser. Parce que c'est encore une pensée. » On n'en finira donc jamais !

Ma pensée, c'est *moi* : voilà pourquoi je ne peux pas m'arrêter. J'existe par ce que je pense... et je ne peux pas m'empêcher de penser. [...]

Je suis, j'existe, je pense donc je suis ; je suis parce que je pense ; pourquoi est-ce que je pense ? je ne veux plus penser, je suis parce que je pense que je ne veux pas être, je pense que je... parce que... pouah⁷ !

Roquentin, l'intellectuel, est torturé par sa pensée. Parce qu'il consacre toute son attention aux états de sa conscience, parce qu'il s'est ouvert à une vision juste de la contingence de l'existence, il souffre, tourmenté jusqu'à la folie, jusqu'à la mélancolie la plus noire, sujet d'obsessions morbides. Il se sent certes libre par son indépendance parce qu'il a refusé la doxa et les attitudes stéréotypées des Salauds de bourgeois et des gens inauthentiques, mais sa liberté renvoie à une angoisse. Certes, parfois il oublie son mal, cette nausée qu'il subit passivement et qui l'ébranle à chaque fois profondément. Mais bientôt, elle ne manque pas de resurgir, toujours plus oppressante, plaçant sa conscience dans un désarroi : rien n'existe qui ne soit réduit et anéanti dans la masse amorphe et gélatineuse de l'existence

⁴L'on sait que par la suite, en dévoilant le champ du pratico-inerte, Sartre insistera davantage sur les résistances socio-matérielles qui piègent la liberté de l'individu.

⁵Comme nous l'avons vu plus haut, Sartre confia qu'il essayait néanmoins lors de la rédaction du roman de se protéger du malaise de Roquentin par sa passion pour l'écriture qui lui procurait du bonheur.

⁶Nau, p. 172.

⁷*Ibid.*, pp. 132-134.

Ainsi, la pensée métaphysique constitue un lourd fardeau pour l'intellectuel, elle le plombe jusqu'à l'étouffer. Dès lors, il en vient naturellement à aspirer à cesser de penser. Or, l'engagement ne l'amène-t-il pas justement à surmonter ses tourments ? Il lui permet de faire pénétrer sa pensée dans le monde et celle-ci y explosant sa révolte et y prenant corps, il en est ainsi déchargé. L'engagement sauve sa conscience des gouffres abyssaux dans lesquels l'abîment la perception de la contingence et de l'absurdité de l'existence, il lui donne l'occasion de choisir sa liberté et de créer des significations et des valeurs par ses choix politiques et, par là-même, de doter son existence d'un sens nouveau : la recherche d'une émancipation collective des exploités et des opprimés.

Ainsi, Sartre qui comme Roquentin ressentait l'absurdité de l'existence à partir de sa conscience d'individu solitaire, pouvait être transcendé par l'engagement politique, délivré de son angoisse métaphysique et de la névrose bourgeoise qui le conduisait à rechercher son salut dans l'œuvre d'Art en oubliant les injustices et les oppressions sociales.

L'Âge de raison rédigé au début de la guerre problématise déjà d'ailleurs l'engagement comme dilemme existentiel. Le personnage principal, Mathieu, ressent une monotonie dans sa vie : les gens qu'il fréquente, les situations qu'il rencontre restent toujours les mêmes. Il n'attend plus rien de nouveau et perçoit la vie comme une répétition perpétuelle.

« Je suis vieux. Me voilà affalé sur une chaise, engagé jusqu'au cou dans ma vie et ne croyant à rien. Pourtant, moi aussi j'ai voulu partir pour une Espagne. Et puis ça ne s'est pas arrangé. Est-ce qu'il y a des Espagnes ? Je suis là, je me déguste, je sens le vieux goût de sang et d'eau ferrugineuse, mon goût, je suis mon propre goût, j'existe. Exister, c'est ça : se boire sans soif. Trente-quatre ans. Trente-quatre ans que je me déguste et je suis vieux⁸. [...] »

Sa proximité à lui-même, l'introspection constante qu'il pratique à chaque instant pour construire sa liberté lui apparaît soudain pesante. Il n'a jamais cessé de se sonder, d'analyser et de mettre en question à chaque instant ses certitudes et la moindre de ses pensées. Et à présent, le sentiment de monotonie et de dégoût de soi qui l'assaille ne provient-il pas du fait qu'il étouffe à force d'être absorbé par son moi ? A trop se déguster, il se dégoûte. Pourtant, il avait songé à s'engager en Espagne lors de la guerre de 1936 mais il y a finalement renoncé par manque de détermination, et parce qu'il a pris l'habitude de remettre toujours à plus tard les grandes décisions susceptibles de transformer son existence. L'engagement ne lui aurait-il pas permis de sortir de son moi, de diriger sa conscience vers d'autres libertés que la sienne, de vivre des aventures, de se revigorir, et par là-même d'échapper à la routine d'une existence étroite, médiocre et fade ?

En tout cas, Mathieu aimerait se soucier de l'Histoire qui lui est contemporaine. Et lorsqu'il apprend en lisant le journal que la déflagration d'une bombe à Valence a provoqué des ravages et fait

⁸ AR., pp. 62-63.

des morts, il s'efforce de ressentir une émotion de colère qui lui permettrait de donner un sens subjectif à la souffrance des Espagnols victimes du fascisme et de l'inaction du gouvernement français. Mais il ne parvient pas à faire vibrer sa sensibilité. Il reste ce qu'il est, un intellectuel, attaché à la réflexion, habitué à prendre une distance avec les objets que sa conscience examine. Il ne peut que constater que sa sensibilité aux événements de l'Histoire n'est pas suffisamment vive, acérée. Il se rend compte que le souci de son indépendance, disposition inhérente à son *habitus* d'intellectuel bourgeois, l'a habitué à rester dans son *quant-à-soi*, à cultiver un individualisme solitaire, et l'a conditionné à manifester une frilosité envers tout engagement qui le liant à un autre être, par le mariage par exemple, ou à une cause collective, compromettrait sa liberté de ne dépendre de personne d'autre que de lui-même. Cette indépendance, il pressent aussi en outre qu'elle ne lui permet pas de s'arracher à son *être-de-classe* petit-bourgeois puisqu'elle le dispense de lutter contre les pouvoirs bourgeois et de créer des liens avec le prolétariat : une éthique de la liberté ne suffit pas à fonder une attitude anti-bourgeoise authentique.

Pourquoi n'ai-je pas eu envie d'aller me battre ? Est-ce que j'aurais pu choisir un autre monde ? Est-ce que je suis encore libre ? Je peux aller où je veux, je ne rencontre pas de résistance mais c'est pis : je suis dans une cage sans barreaux, je suis séparé de l'Espagne par... par rien et cependant, c'est infranchissable⁹.

Cette auto-analyse de Mathieu, l'attriste et le désolé. Il aimerait dépasser son nombrilisme d'intellectuel, sortir de cette prison qu'il s'est construite. Son obsession pour la lucidité le ronge, le fait souffrir. A force de se scruter, il stagne dans l'état d'inertie d'un « *roseau pensant* ». En outre, son incapacité à se choisir dans des actes qui l'engageraient le confronte à son irresponsabilité. À sans cesse sous-peser les conséquences de tel ou tel choix et à force de cultiver le doute et le scepticisme intellectuels, il stagne dans l'indécision, suspendu dans un nid d'aigle, au-dessus de la mêlée, il s'abstient de participer aux combats des hommes de son temps. En prenant conscience qu'il ne cesse de laisser en suspens la liberté qu'il chérit comme son bien le plus précieux, il est envahi par le sentiment de sa vanité et de sa vacuité. Il en vient à se remettre en question et se demande s'il ne lui faut pas, pour s'identifier pleinement à un homme, concrétiser sa liberté en l'investissant résolument par des choix assumés et responsables dans l'Histoire de son époque. Sans cela, son destin sera celui d'un irresponsable, bref celui d'un homme raté, d'un petit-bourgeois individualiste, d'un « *type foutu*¹⁰ », « pour toujours celui qui n'a pas appris l'anglais, qui n'a pas adhéré au parti communiste, celui qui n'a pas été en Espagne, pour toujours¹¹ ».

Mathieu, alter ego de Sartre, sait qu'il est « condamné pour toujours à être libre¹² », mais encore faut-il qu'il choisisse sa liberté. Il peut choisir le désespoir et la résignation et renoncer à se

⁹*Ibid.*., p. 139.

¹⁰*Ibid.*, p. 154.

¹¹*Ibid.*, p. 230.

¹²*Ibid.*, p. 300.

délester de son fardeau – c'est-à-dire de l'indétermination de sa liberté et de son scepticisme intellectuel –, ou au contraire choisir de renaître dans une nouvelle peau. C'est en cela que la liberté angoisse : il n'est pas possible pour un être humain de ne pas choisir sa vie et le sens qu'il lui donne, il ne peut se destituer de son rôle de fondateur de son existence et de la responsabilité que ce rôle implique. Et ce dilemme entre la rétention d'une liberté, toujours en attente d'elle-même, et une liberté impliquée dans le monde crée bien précisément chez Mathieu une angoisse existentielle qui taraude sa conscience. Et ce dilemme se posait vraisemblablement aussi à l'auteur : le vœu de Mathieu, d'enraciner sa liberté dans le monde et d'exploser sa « maison de verre¹³ », exprimé dans le cadre d'une morale de l'authenticité, n'était-ce pas aussi celui de Sartre, qui émergeait au début de la guerre, encore pieux, hésitant, miné par le doute, avant qu'il ne l'exauce en s'incarnant en *intellectuel* engagé à partir de 1945, décidé à prêter sa plume et son énergie à des combats militants assumés ?

Le souci d'enraciner sa liberté dans l'Histoire

En tout cas, désormais, Sartre l'affirme dans ses *Carnets* de 1939-1940, il est soucieux de s'enraciner dans la société historique de son époque. En effet, envahi par la présence de la guerre, il a désormais « le sens de [son] historicité » jusque dans ses « actes les plus humbles¹⁴ ». Cette conscientisation de son historicité forme les prémisses de sa métamorphose en écrivain engagé. Il avait jusqu'à la guerre cultivé une liberté « aérienne », indépendante des contingences sociales, et posée justement contre toute appartenance qui l'aurait enracinée, notamment de classe¹⁵. Mais il s'est lassé de cette liberté désincarnée qui lui confère une qualité d'homme abstrait et exprime un désir de métamorphose : « Je n'ai aucune sympathie pour ce personnage et je veux changer¹⁶. » A rester indépendant et solitaire, au-dessus de la foule des gens ordinaires, il ressent qu'il se condamnerait à se nourrir éternellement de sa propre substance¹⁷. Il voudrait s'enraciner et éprouver sa liberté « *par-delà cet enracinement*¹⁸ ».

Mais tout en insistant sur sa volonté de s'enraciner pour exister authentiquement son être-dans-le-monde, Sartre soutient dans ses *Carnets* une conception assimilant la puissance de la liberté à sa capacité de s'abstraire de tout être et à créer un rapport au monde fondé sur le jeu. Ce refus du sérieux

¹³*Ibid.*, p. 287.

¹⁴ CDG., Carnet III, vendredi 1^{er} décembre 1939, p. 351.

¹⁵ Ainsi le personnage de Roquentin, personnification de la conscience phénoménologique sartrienne, n'a pas d'attachments sociales. Par sa liberté solitaire, il nie la société. Cf. plus haut le chapitre II. B.

¹⁶ CDG., Carnet XIV, 6 mars 1940, p. 581.

¹⁷ « N'ayant pas de grande passion sociale, vivant en dehors de ma classe et de mon temps, je ressemble au lapin de Claude Bernard, isolé aux fins d'expérience, à jeun et qui se digérait lui-même » (CDG., Carnet XIV, 6 mars 1940, p. 582).

¹⁸ CDG., Carnet XIV, 6 mars 1940, p. 581, c'est Sartre qui souligne.

n'est-il pas encore une façon de prendre un recul par rapport au réel socio-historique ? Sartre est lui-même conscient de cette contradiction : « la question qui m'intéresse aujourd'hui est celle-ci : l'authenticité, en condamnant à tout jamais la porte de la tour, va-t-elle ramener en moi l'esprit de sérieux ?¹⁹ » Il reste tiraillé entre, d'un côté, son désir de s'enraciner et, de l'autre, l'habitude qu'il a prise en tant que phénoménologue de pratiquer la conscience de survol et de mettre à distance tous les êtres mondains²⁰. Par ailleurs, en tout état de cause, il n'est pas encore question dans ses *Carnets* pour Sartre de s'engager politiquement dans l'Histoire de son temps.

Dans la période qui suit l'écriture de ces *Carnets*, Sartre, fait prisonnier en juin 1940, passe huit mois en captivité dans un stalag à Trèves. C'est dans les baraqués du Stalag qu'il fait l'expérience d'une vie sociale où les hommes sont égaux les uns vis-à-vis des autres et solidaires dans l'adversité, sans aucune distinction entre eux de richesses, de prestige ou de classe. A l'issue de sa captivité, souhaitant contribuer à la Résistance, il fonde au printemps 1941 avec Merleau-Ponty le groupe « Socialisme et Liberté ». Ce groupe qui se veut indépendant à l'égard des gaullistes comme des communistes, mais qui compte en son sein des marxistes, a pour ambition de réunir des intellectuels déterminés à lutter contre l'occupant nazi, il projette l'édification, une fois les Allemands vaincus et le gouvernement vichyste renversé, d'un nouveau régime où le socialisme coexisterait avec la liberté²¹. Les membres du groupe collent des affiches, distribuent des tracts, mais ils se cantonnent dans l'amateurisme et ne contribuent pas véritablement à des actions concrètes de résistance. Sartre en vient finalement très vite à prendre l'initiative de dissoudre le groupe (selon des témoignages divergents, à la fin 1941 ou en 1942) lorsqu'il se rend compte qu'il fait courir à ses membres le risque d'être arrêtés.

L'éthique de l'écrivain engagé

Mais c'est seulement quelques années après cette brève expérience militante, après la fin de la guerre, en octobre 1945, que Sartre affirme le devoir pour l'écrivain de s'engager dans son époque dans sa *Présentation des temps modernes*. Il prétend alors renoncer à la position de survol qui était encore la sienne presque malgré lui dans ses *Carnets* de 1939-1940, ainsi qu'à la relation individualiste à la liberté qu'exprimait *L'Être et le Néant* publié en 1943. Désormais, à ses yeux, l'écrivain doit s'investir dans le monde social en prenant parti pour les exploités et les opprimés, et

¹⁹ *Ibid.*, Carnet XIV, 11 mars 1940, p. 618.

²⁰ Lire à ce propos LEAK Andy, « Les enjeux de l'écriture dans les *Carnets de la drôle de guerre* : prolégomènes à une théorie de l'engagement », *Etudes sartriennes*, N°8, 2001, pp. 49-62.

²¹ Sartre s'essaie à la rédaction d'un projet de constitution politique pour l'après-guerre, d'orientation clairement socialiste et démocratique, influencé aussi bien par le marxisme que par l'anarchisme (COHEN-SOLAL, *Sartre*, pp. 305-307).

contre les forces oppressives de la bourgeoisie. Autrement dit, sa subjectivation comporte une dimension politique essentielle. Cette prise de conscience, Sartre la résume ainsi dans son *Autoportrait à soixante-dix ans* : « on ne peut comprendre un individu, quel qu'il soit, qu'en le voyant comme un être social. Tout homme est politique. Mais ça, je ne l'ai découvert pour moi-même qu'avec la guerre, et je ne l'ai vraiment compris qu'à partir de 1945²² ».

L'atmosphère morale de l'époque de la Libération imposait à Sartre de se confronter à l'éthique d'un point de vue politique. En effet, une épuration avait sanctionné, parfois d'une peine de mort, les écrivains complices de collaboration avec l'ennemi. Après le nazisme et la collaboration vichyste qui avaient représenté un Mal absolu, l'atmosphère politique en France était absolument manichéenne. Il était attendu des hommes de lettres qu'ils fassent le bon choix, celui qu'avaient fait les écrivains résistants, celui d'écrire pour faire triompher le Bien contre les ténèbres du Mal, à défaut duquel ils signaleraient leur lâcheté.

En outre, en 1945, le PCF avait le vent en poupe et toutes les forces sociales du pays désiraient reconstruire une société meilleure, plus solidaire, appelée par le programme politique du Conseil National de la Résistance adopté le 15 mars 1944. L'écrivain ne pouvait que difficilement se dérober à l'injonction qui lui était faite de participer à la régénération sociale, il lui incombaît d'assumer une responsabilité morale et politique. Cette exigence s'imposait d'autant plus à Sartre qu'il avait subi des attaques de la part de résistants communistes qui lui avaient reproché sa tiédeur et son attentisme pendant la Guerre. Ainsi sa théorisation de l'engagement de l'écrivain répondait aux attentes de l'esprit de son époque.

« L'écrivain est *en situation* dans son époque : chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi²³. » Voilà ce qu'affirme à présent Sartre dans sa *Présentation des Temps Modernes*, son premier manifeste pour une littérature engagée²⁴ qui paraît dans le premier numéro de la revue²⁵ qu'il fonde aux lendemains de la guerre. Autrement dit, l'écrivain ne peut pas ne pas délivrer par son œuvre des significations sur son rapport à son époque, à sa société. Les silences sont coupables, en ce qu'ils

²² S X, « Autoportrait à soixante-dix ans », p. 176.

²³ S II, NE, « Présentation des temps modernes » (texte paru pour la première fois dans *Les Temps Modernes*, N°1, Octobre 1945), pp. 210-211, c'est Sartre qui souligne.

²⁴ Outre la *Présentation des Temps Modernes*, les principaux textes de Sartre théorisant la littérature engagée sont *La responsabilité de l'écrivain*, Verdier, Paris, 1998 (transcription de la contribution de Sartre à la première session de la Conférence générale de l'Unesco en novembre 1946) et son essai *Qu'est-ce que la littérature ?*, S III, NE, pp. 13-267, rédigé d'abord entre 1946 et 1947, puis remanié par l'auteur en 1948 à l'occasion de la publication de la première édition de *Situations II*.

²⁵ La fondation de la revue *Les Temps modernes* est pour Sartre une façon d'institutionnaliser l'existentialisme en même temps que la concrétisation de son ambition d'instrumentaliser la littérature et la philosophie à des fins politiques. La revue avait pour Sartre vocation à faciliter et à accompagner toutes les émancipations. Elle devait éclairer les structures de l'aliénation et les buts visés par les actions émancipatrices (boycotts, grèves, etc.), tels la transformation de l'appareil productif et la suppression de la propriété privée (S II, NE, « Présentation des temps modernes »).

impliquent une acceptation tacite des injustices, de l'exploitation, de massacres d'opprimés révoltés... Étant donné que désormais la presse et la radiodiffusion en plein essor depuis les années trente permettent de connaître l'ensemble des événements qui ont lieu sur la planète, chacun est amené à prendre position sur des maux de toutes sortes ; et Sartre constate en reprenant à son compte une phrase de Dostoïevski : « Tout homme est responsable de tout devant tous²⁶ ». L'écrivain aussi, mais dire qu'il est responsable de tout, ne signifie pas qu'il doit tout évoquer dans son œuvre, il lui appartient de choisir ses thèmes de prédilection, ses combats singuliers afin de lutter contre des formes spécifiques d'oppressions et d'injustices.

A l'instar de Nizan qui opposait deux philosophies dans son essai *Les Chiens de garde*, l'une bourgeoise et asservissante, l'autre émancipatrice, Sartre distingue une mauvaise littérature réactionnaire, indifférente à l'oppression, et une bonne littérature, révolutionnaire, ayant pris authentiquement le parti des opprimés²⁷. Le simple choix passif que fait un écrivain de rester indifférent à des situations sociales intolérables désigne pour Sartre comme pour Nizan sa complicité avec la bourgeoisie oppressive et donc sa culpabilité.

Pour lui, l'expérience de la Seconde Guerre mondiale a détruit l'idée de relativisme moral qui inspirait la littérature d'avant-guerre, et notamment de nombreux romans psychologiques destinés à la bourgeoisie décrivant des passions ; la torture, les crimes, le génocide des Juifs ont confronté chaque homme au Mal absolu. Dès lors, toute littérature digne de son essence, la liberté, ne peut que choisir un engagement total, radical dans la lutte contre le Mal sous toutes ses formes, et placer l'éthique et la politique au centre de son projet artistique. Il ne s'agit plus de dédramatiser ; le relativisme moral représente une fuite devant ses responsabilités. L'écrivain doit assumer un engagement sans compromis dans l'Histoire de son époque pour promouvoir une éthique qui désignera un absolu ; sa vocation est d'élaborer une « littérature de l'historicité²⁸ » qui soit aussi une « littérature des situations extrêmes²⁹ ».

Cette conception de l'engagement met en jeu pour l'écrivain une responsabilité et un devoir, il s'agit pour lui de ne pas se compromettre et de démontrer son intégrité et son courage. Il lui appartient de faire un bon usage de sa liberté et de ne pas l'abîmer par une attitude de démission par laquelle il resterait indifférent à des situations iniques. Et quant à son œuvre, elle « se place d'emblée au niveau

²⁶RE., p 7.

²⁷« [L'écrivain] est complice des oppresseurs s'il n'est pas l'allié naturel des opprimés » (S II, NE, « La nationalisation de la littérature » (texte paru pour la première fois dans *Les Temps Modernes*, N°2, Novembre 1945), p. 252).

Une différence essentielle entre ces textes de Sartre de 1945-1948 appelant à une littérature engagée et *Les chiens de garde* réside néanmoins dans la filiation au marxisme, fièrement clamée par Nizan, mais refusée par Sartre qui opte dans *Qu'est-ce que la littérature ?* pour un socialisme éthique non-marxiste.

²⁸S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 185.

²⁹*Ibid.*, p. 190.

de l'impératif catégorique³⁰ », elle « est valeur ». Elle fixe le devoir au lecteur d'exister sa liberté et d'assumer le choix d'une position éthique par rapport à un état du monde insupportable. Notons ici que l'emploi par Sartre de l'expression kantienne d' « impératif catégorique » traduit sans ambiguïté sa perspective morale.

Porter l'absolu dans ses écrits, ce n'est pas pour un écrivain faire référence à des idées éternelles, à des valeurs abstraites supratemporelles ; Sartre, comme Nizan dans *Les chiens de garde*, dénonce l'imposture des écrivains-clercs persuadés d'être investis d'un sacerdoce spirituel pour défendre des valeurs universelles et abstraites telles le Bien, le Vrai, le Juste, le Beau. Une liberté n'existe que singulièrement dans le mouvement concret par lequel elle projette de s'arracher à une aliénation particulière³¹. La problématisation métaphysique de l'engagement éthique se formule de la manière suivante : « comment peut-on se faire homme dans, par et pour l'Histoire³² ? »

La signification primordiale d'une œuvre en prose³³ se noue dans son insertion dans la conflictualité socio-politique de son époque. Sartre s'oppose à d'autres représentations de la littérature, la considérant selon des critères purement esthétiques ou lui attribuant un statut d'art descriptif, neutre, sans aucune portée pratique. Pour lui, la seule fonction légitime de la littérature est sa fonction sociale, et son seul projet authentique, celui de changer la situation de l'homme dans le monde : l'« écrivain « engagé » sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer³⁴ ».

En nommant, l'œuvre dévoile des états du monde aux lecteurs, interpelle leurs consciences, elle est ainsi à même de leur rendre sensibles des injustices, des oppressions, des abus qu'ils ignoraient ou oublyaient, et de les inciter à se révolter. L'auteur, en suscitant chez son lecteur des émotions et en l'appelant au jugement esthétique³⁵, exige qu'il affirme sa liberté³⁶ et choisisse son point de vue sur telle situation éclairée par son œuvre, il lui révèle la nécessité de dépasser tel moment objectivé, relatif et historique, mais en aucun cas éternel et immuable. Un roman ou une pièce de théâtre, par la narration des dilemmes et des tourments des personnages en face d'une situation sociale intolérable,

³⁰*Ibid.*, p. 51.

³¹ « [Écrire, ce n'est pas (...) s'arracher à la vie pour contempler dans un monde en repos les essences platoniciennes et l'archétype de la beauté » (*Ibid.* p. 199).

³² *Ibid.*, p. 191.

³³ Sartre estime dans *Qu'est-ce que la littérature ?* que la poésie n'a pas cette vocation socio-politique en ce qu'à la différence des textes en prose, elle a pour fin la forme, c'est-à-dire l'agencement esthétique de mots. Toutefois, dans son texte *Orphée noir*, publié en partie dans le N°37 des *Temps Modernes*, d'octobre 1948, puis en 1949 dans la première édition de *Situations III*, Sartre confère aussi à une poésie, celle de la négritude, une fonction sociale révolutionnaire : elle donnerait conscience aux opprimés Noirs de leur situation et les éclairerait dans leur chemin vers l'émancipation (S III NE, « *Orphée noir* », pp. 295-338).

³⁴ S III, NE, « *Qu'est-ce que la littérature ?* », p. 28.

³⁵ En somme, dans le langage littéraire en prose, la fonction esthétique n'est pas niée mais elle reste essentiellement instrumentale : elle sert des fins éthico-politiques.

³⁶ « [L']essence de l'œuvre littéraire, c'est la liberté se découvrant et se voulant totalement elle-même comme appel à la liberté des autres hommes » (*Ibid.*, p. 134).

procureront ainsi chez le lecteur un trouble, une irascibilité, une colère, qui l'inclineront à lutter pour transformer l'état du monde objectivé, ils perturberont sa conscience jusqu'à la rendre malheureuse en l'invitant à aspirer à une nouvelle *cité des fins* dépassant radicalement toute forme d'aliénation. Le langage enclenchera donc le mouvement de sa conscience vers un projet d'action.

Sartre exhorte dès lors à une nouvelle approche du roman, à la mesure de son rôle historique, éthique et politique³⁷. L'auteur doit s'effacer derrière son œuvre, sa personnalité importe peu. Un roman doit avant tout restituer la complexité du réel historique, en confrontant des personnages ayant chacun un point de vue différent, une conscience particulière des événements du monde, un rapport au Bien et au Mal spécifique, afin d'assaillir le lecteur de doutes, d'angoisses et d'interrogations, et de l'impliquer ainsi résolument en l'amenant lui aussi à prendre parti dans l'Histoire de son époque. Ce relativisme, au contraire de celui des romans psychologiques bourgeois, ne minimise pas l'enjeu éthique, mais en fait bien un absolu.

Cette littérature engagée, Sartre l'incarnera quant à lui dans ses pièces de théâtre qu'il publie dans l'immédiat après-guerre, il y prend de corps l'actualité politique de son époque. *Morts sans sépulture*, parue en 1946, confronte au thème de la torture en temps de guerre et met en exergue la responsabilité morale à assumer lorsque renoncer à se taire implique la mise à mort des camarades de lutte ; *La putain respectueuse*, parue en 1947, sensibilise à la question raciale à partir de la situation des Noirs aux Etats-Unis ; enfin, *Les mains sales*, publiée en 1948, interroge la relation ambiguë entre l'éthique et le militantisme politique. Sartre définissait ainsi le « théâtre de situation » qu'il s'essayait à inventer dans ces pièces :

Plus de caractères : les héros sont des libertés prises au piège, comme nous tous. Quelles sont les issues ? Chaque personnage ne sera rien que le choix d'une issue et ne voudra pas plus que l'issue choisie. Il est à souhaiter que la littérature entière devienne morale et problématique, comme ce nouveau théâtre. Morale – non pas moralisatrice – qu'elle montre simplement que l'homme est aussi valeur et que les questions qu'il se pose sont toujours morales³⁸.

Être en situation dans son époque, être sans cesse attentif aux événements qui font l'actualité, assumer de parler plutôt que de se taire, choisir tel motif d'indignation, le conscientiser pour soi et pour autrui, et par la conscientisation, appeler au changement, c'est cela exercer son métier d'écrivain engagé. Il ne s'agit pas seulement d'opérer une critique destructrice, négatrice d'un état du monde existant, celle-ci n'a de sens que d'être articulée à un projet d'inventer et de concrétiser dans l'Histoire la réalisation de fins éthiques et politiques.

La littérature en réfléchissant la société de son temps met donc en œuvre une dialectique révolutionnaire, elle exprime dans le même mouvement une négativité par rapport à un ordre social injuste et oppressif et un projet positif de construire une société émancipée sans classes. En cela, elle

³⁷ *Ibid.*, pp. 192 et s.

³⁸ *Ibid.*, p. 248.

porte la même dynamique que la conscience de classe du prolétariat. Ainsi un écrivain qui cherche à promouvoir une éthique de la liberté en vient naturellement à prendre le « point de vue des hommes des classes opprimées³⁹ ». Et il ne peut pas se contenter de défendre la liberté d'expression puisque celle-ci, que la société bourgeoise se targue de respecter, ne freine nullement les forces d'oppression, il lui faut réclamer des libertés plus concrètes, des libertés matérielles d'ordre économique et social, celles qui font défaut au prolétariat. La littérature et le prolétariat sont inexorablement liés⁴⁰.

Rompre les attaches de la littérature à la bourgeoisie

Mais si l'écrivain engagé a vocation à prendre le point de vue du prolétariat, cela signifie qu'il doit se désidentifier à la bourgeoisie. Pour cette raison, Sartre construit son apologie de la littérature engagée en dénonçant l'attitude bourgeoise adoptée par la plupart des écrivains français depuis le XIX^e siècle qu'il juge irresponsable. Le « philosophe » au XVIII^e siècle exprimait l'idéologie de la classe bourgeoise ascendante et s'exerçait à liquider les vestiges de l'ordre de l'Ancien régime. Les écrivains les plus talentueux du XIX^e siècle, eux, en porte-à-faux avec leur classe d'origine, manifestaient, dans leur recherche de l'art pour l'art, leur aversion pour l'utilité et le matérialisme bourgeois, mais ils ne se solidarisaient pas pour autant avec le prolétariat. Des écrivains, tels Baudelaire, les Goncourt, ou Flaubert, soucieux d'affirmer leur indépendance par rapport à toute appartenance sociale, percevaient leur travail littéraire de façon purement esthétique. Leur conception de la création artistique déterminait une fermeture sur elle-même de leur littérature, ils se focalisaient sur ses lois, ses techniques, ses formes, son style, et négligeaient complètement son pouvoir de transformer la vie sociale. Cette clôture représentait pour Sartre une démission, une négation du rôle social de l'écrivain. Pour lui, le réalisme et l'Art pour l'art caractérisaient des auteurs réactionnaires ayant en réalité totalement échoué à s'affranchir de leur classe, ce dont témoignaient leur propension à marquer la distinction de leur individualité, leurs conditions aisées d'existence et leur relatif conformisme social.

Plus tard, au début du XX^e siècle, des auteurs, tels Gide, Mauriac, Proust, Romans, Claudel, loin encore de rompre avec leur classe, ont été inspirés par l'ambition de vendre à leurs lecteurs bourgeois une belle âme et une bonne conscience, de racheter la bassesse de leurs préoccupations matérielles par une noblesse spirituelle, transcendant et sublimant ainsi leur morne quotidien par des récits esthétiques. Proust, en peignant la passion amoureuse, est tombé dans l'illusion de croire qu'en

³⁹RE, p. 59

⁴⁰ « [Il] ne faut pas hésiter à dire que le sort de la littérature est lié à celui de la classe ouvrière » (S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 215).

disséquant le moi et en exhibant ses vicissitudes, il parviendrait à atteindre l'Universel⁴¹. Gide, lui, dans les *Nourritures terrestres*⁴², en exaltant les désirs et les passions les plus intimes de l'individu et en les opposant à la société, confortait ses lecteurs dans le culte de leur moi.

Quant aux surréalistes, l'on serait tenté de les croire révolutionnaires en raison de leur prétention à contester les valeurs de la société bourgeoise que sont l'utilité, le labeur et le conformisme. Mais la relation de ces écrivains aux bourgeois est plutôt du registre « je t'aime, moi non plus » : leur mépris de leur classe leur est pardonné par l'exclusivité qu'ils accordent à leur public bourgeois. Par ailleurs, leur satire acerbe du système capitaliste ne débouche pas sur un projet concret de changer celui-ci en s'associant à la lutte des classes opprimées pour leur émancipation : le monde dans lequel ils vivent leur convient puisqu'il leur accorde une place reconnue, fût-ce celle réservée aux rebelles et aux parasites. Ils n'ont contribué en rien, malgré leur attitude de négation à son égard, à liquider la société bourgeoise, ils l'ont seulement sublimée en composant ses ombres et ses absurdités dans des créations esthétiques. Ils n'ont pas su mesurer la nécessité d'une praxis révolutionnaire. Leur révolte, cantonnée dans l'esthétique, reste tolérable, elle ne constitue aucune menace : en acceptant la critique avec bienveillance, les bourgeois prouvent leur ouverture d'esprit.

Les surréalistes, pas plus que l'immense majorité des écrivains français des XIX^e et XX^e siècles n'ont su s'arracher à leur bourgeoisie par le choix sans équivoque d'un « déclassement par en bas⁴³ » et par celui de lutter aux côtés du prolétariat en faveur d'une démocratie sociale et de libertés concrètes. Pourtant, ces choix auraient rehaussé leur art littéraire, en en faisant une source généreuse de libertés, ils auraient alors favorisé l'essor d'une idéologie socialiste dialectique, plurielle et vivante appelée de ses vœux par Sartre⁴⁴ et qu'il distingue du marxisme de son temps, à ses yeux, trop univoque et rigide. Ils ont donc manqué à leur responsabilité d'écrivain, c'est-à-dire à leur mission historique, et « trahi la littérature⁴⁵ ».

Ainsi, le projet esthétique et politique de l'écrivain engagé le détermine à nier la valeur de la littérature déjà-faite qui n'a pas coupé le cordon ombilical qui la lie à la bourgeoisie. Encore faut-il que lui parvienne à couper ce cordon en s'arrachant à son être-de-classe.

Cela implique qu'il renonce à une écriture dont les fins résideraient dans la finesse du style, le caractère formel de l'esthétique ou l'expression de valeurs spirituelles abstraites et qu'il déprécie comme dérisoires, le prestige, la gloire et l'aura que la société bourgeoise attache traditionnellement

⁴¹ S II, NE, « Présentation des temps modernes », p. 217.

⁴² S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », pp. 230-231.

⁴³ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

à l'individualité d'un auteur lorsque son œuvre devient l'objet d'une institutionnalisation et d'une consécration académique nationale. Il lui importe seulement de doter ses écrits d'une portée militante révolutionnaire en leur faisant incarner une « littérature de l'universel concret⁴⁶ » et « de la *praxis*⁴⁷ », écrite « pour tous et avec tous⁴⁸ », c'est-à-dire préoccupée avant tout par les problèmes historiques pratiques et éthico-politiques qui concernent tous les hommes réels d'une époque, et d'abord ceux qui souffrent, subissent des humiliations, des violences et des injustices.

Ce n'est pas chose simple. En effet, l'écrivain français est profondément bourgeois par tradition, constate Sartre⁴⁹. Les carrières d'écrivain en France se déroulent selon une progression par étapes, amorcée grâce à une éducation privilégiée pendant l'enfance, poursuivie par l'obtention du baccalauréat, « brevet de bourgeoisie », et se prolongeant dans une stratégie de conquête d'une notoriété au moyen de la publication de livres et d'une mise en scène de sa vie à même de la rendre digne d'une biographie édifiante⁵⁰. Cette mise en scène se construit en prenant pour modèle les plus grands, les Rimbaud, les Zola, les Nerval, en mimant les attitudes attendues d'une célébrité nationale, dans son rapport à son public, par ses modes de vie originaux et ses passions décomplexées. Ainsi, un écrivain est incité par la société française à rechercher très bourgeoisement une distinction sociale d'aristocrate des lettres⁵¹ et à éléver son individualité au rang d'une institution.

Or le succès et la gloire détournent l'auteur de sa mission en pervertissant le sens humaniste et métaphysique intrinsèque à l'entreprise littéraire. Et Sartre déplore la verve des critiques littéraires, encensant de jeunes auteurs et les consacrant comme des gloires nationales en devenir, et leur tendance à créer de façon spectaculaire, à partir de certaines œuvres, des événements tels la naissance d'un nouveau courant ou d'une nouvelle forme d'esthétisme. Sartre lui-même, qui avait tant rêvé depuis son enfance à une consécration littéraire, qui avait tant fait d'efforts dans les années 1930 pour publier *La Nausée*, devient enfin, en 1945, après la publication de *L'Être et le Néant* et de ses premières pièces de théâtre pendant la guerre, et en raison de l'engouement dans les milieux intellectuels et au-delà pour l'existentialisme, un grand écrivain français reconnu ; mais il affirme s'être débarrassé des fantasmes de gloire qui étaient les siens pendant sa jeunesse et ne veut surtout pas être assimilé à un bien national⁵², ce qui explique d'ailleurs qu'il refuse la Légion d'Honneur qui devait lui être attribuée en 1945. La péténification institutionnelle de l'écrivain en un « monument

⁴⁶*Ibid.*, p. 197.

⁴⁷*Ibid.*, p. 203.

⁴⁸*Ibid.*, p. 196.

⁴⁹« nous sommes [nous les Français] les écrivains les plus bourgeois du monde » (*Ibid.*, p. 148).

⁵⁰*Ibid.*, pp. 148-151.

⁵¹L'on a déjà vu que la recherche de l'aristocratie culturelle est le propre de la petite-bourgeoisie cultivée tendant ainsi à faire valoir sa supériorité sur la bourgeoisie à fort capital économique ou social.

⁵²S II, NE, « La nationalisation de la littérature », p. 236.

public⁵³ » sert le nationalisme, toujours friand de prestige symbolique, elle assure les profits des maisons d'édition et des journaux, avides de capitaliser des revenus sur les succès littéraires, et l'auteur se retrouve alors dépossédé du sens esthétique et socio-politique de son œuvre : celle-ci ne doit pas avoir pour fin de se cristalliser en un phénomène culturel massif mais d'éveiller les consciences, de promouvoir des valeurs éthiques, d'insuffler un vent de liberté et de favoriser un mouvement de transformation sociale⁵⁴. Dès lors, à la légèreté d'une littérature de mode, au dévoiement d'une littérature de propagande nationale, l'écrivain engagé doit opposer la profondeur et l'authenticité du choix de s'engager dans les luttes de son époque, et assumer une pensée originale, perturbatrice, sulfureuse, révolutionnaire : « On attend toujours le grand homme, parce qu'il est flatteur pour une nation de l'avoir produit. Mais jamais la grande pensée, parce qu'elle offense⁵⁵. »

Nul ne peut deviner le devenir de son œuvre, elle sera jugée selon des critères littéraires, éthiques, politiques, psychanalytiques dont l'auteur ne peut présumer. Le temps présent comporte un sens particulier pour celui qui le vit et qui y inscrit ses pensées et ses actes, mais les temps futurs changeront les significations de ce présent en en faisant un passé qui a déterminé un futur. Dès lors, pourquoi un écrivain aurait à se préoccuper du futur de ses écrits et de sa gloire posthume à partir du moment où ce futur aliénera les significations premières qu'il a souhaité déposer dans ceux-ci, définissant sa conscience des problèmes de son époque, et qui elles seules sont fondamentales ? Le souci de sa postérité est un piège et un leurre pour l'écrivain, il le distrait de sa mission qui est de créer des valeurs dans son présent. En effet, une œuvre littéraires a pour vocation essentielle de retentir dans l'Histoire de son époque en suscitant chez les lecteurs des émotions et des réflexions qui les amèneront à conscientiser leur liberté et à projeter de lutter contre tel ou tel Mal et pour l'émancipation de tels ou tels opprimés ; le reste, ses significations futures, c'est la part du diable.

Sartre, par cette perspective répudie la vision esthétisante et institutionnelle du métier d'écrivain qui nourrissait son imaginaire d'enfant et de jeune homme avant-guerre, et qui lui représentait la littérature comme une passion artistique et une jouissance de créateur solitaire qui consacrerait sa gloire d'auteur. Il récuse cette conception grandiose et bourgeoise, il sait désormais « qu'on ne s'évade pas de sa classe par les beaux sentiments, qu'il n'y a nulle part de conscience privilégiée et que les Belles lettres ne sont pas des lettres de noblesse⁵⁶ ». Auparavant, dans sa jeunesse, le projet de conquérir une gloire post-mortem en écrivant une œuvre qui ferait de lui un

⁵³*Ibid.*, p. 244.

⁵⁴D'ailleurs, l'auteur peut défendre des valeurs en s'insurgeant contre le gouvernement de sa propre nation et porter au sein de la société dans laquelle il exerce son métier un dissensus par lequel il se créera de nombreux ennemis... Pour assumer cette posture, il se doit de refuser les honneurs que la Nation lui offre.

⁵⁵*Ibid.*, p. 253.

⁵⁶ S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 196.

auteur illustre, fleuron de la littérature française, lui donnait l'illusion de résister à la destruction de toute chose par la mort grâce à la certitude qu'il laisserait une trace indestructible de lui-même dans des livres. En outre, en analysant les profondeurs de la conscience et en exprimant une vision subjective et originale de la contingence dans *La Nausée*, il faisait partie lui aussi alors de ces écrivains bourgeois qui exaltent leur individualité dans le dessein de représenter l'universel. Mais lorsqu'il choisit de s'engager aux lendemains de la guerre, une rupture s'opère : Sartre abandonne la subjectivation qui était la sienne de héros esthétique et métaphysique voué à trouver son salut par l'Art et à découvrir la vérité de l'existence, au profit d'une subjectivation politique. Désormais, la signification et la valeur de son moi et de son identité d'écrivain se cristallisent dans la responsabilité qu'il endosse de porter un projet de transformation radicale du monde social et son projet n'est plus d'abord de réfléchir et d'approfondir des percepts et des affects existentiels, mais d'élucider les conditions, les objectifs et les enjeux inhérents à la lutte émancipatrice des exploités et des opprimés. Autrement dit, il substitue à une éthique individualiste fondée sur une esthétisation de soi-même et du monde une éthique politique de dimension collective. Pour lui, avant la guerre, seule l'esthétique pouvait justifier une existence par ailleurs absurde, mais en 1945, il estime dorénavant que seul l'engagement politique est à même conférer un sens authentique à l'existence.

Cette façon d'être embarqué, dès l'enfance et sans avoir pu réfléchir, dans une « grande vie » comme d'autres dans la foi catholique ou communiste, m'a toujours interdit les inquiétudes et les crises de conscience où je voyais se complaire tant de mes camarades. J'étais assuré, j'avais la foi du charbonnier. [...]

On voit comment furent toujours écartés de moi certains excès superbes, le désespoir surréaliste, l'humilité chrétienne, la foi révolutionnaire⁵⁷.

Sartre, jeune, en somme croyait en lui-même bien plus qu'au monde, l'avenir qui le préoccupait était le sien, et non celui des autres hommes. Et sa foi en sa destinée le détournait de la politique. Mais lorsque Sartre se métamorphose en écrivain engagé en 1945, il en vient à juger illégitime et futile l'aspiration à la gloire littéraire qui était la sienne : la « foi » du charbonnier en sa « grande vie », il la transfère dans l'idéologie politique socialiste. Il se décentre de son narcissisme en se projetant dans l'Histoire du monde. L'important n'est plus pour lui de se conformer à une vie de grand homme et d'inscrire chacun de ses pas dans un sentier de gloire mais de dépasser des formes d'aliénation et d'oppression sociales. Le tragique prend désormais à ses yeux une dimension socio-politique, il ne renvoie plus à la seule existence de son moi d'artiste.

⁵⁷ CDG., Carnet III, 2 décembre 1939, pp. 362-363.

Le prestige politique de l'écrivain, une nouvelle forme de distinction

Mais cette posture de l'écrivain engagé qu'il théorisait dans ces années 1945-1948 et qu'il prétendait incarner permettait-elle véritablement à Sartre de se défaire de son élitisme d'intellectuel petit-bourgeois ? Ne marquait-elle pas encore le prestige par laquelle se distingue l'élite au sein de la petite-bourgeoisie cultivée ?

D'ailleurs, dans la période qui va de 1938 à la fin des années 1940, Sartre a engrangé de multiples ressources symboliques dans le champ intellectuel en publant dans divers registres – littérature, théâtre, articles de critique littéraire, articles politiques, ouvrages de philosophie, essais de théorie de la littérature –, en dirigeant la revue *Les Temps modernes* qui lui permet d'exercer un leadership sur un groupe d'intellectuels reconnus et en étant à l'origine d'un véritable bouillonnement socio-culturel autour du courant existentialiste dont il apparaît comme le pape. Cette stratégie d'accumulation de capital symbolique lui permet d'obtenir une consécration en occupant la position la mieux dotée dans le champ intellectuel, celle d'un « intellectuel total⁵⁸ », estimé comme le plus grand écrivain français de son temps. Dans cette perspective et dans un contexte où l'esprit de la Résistance était extrêmement valorisé dans les milieux culturels, se faire le chantre de l'engagement de l'écrivain n'était-ce pas justement l'expression d'une stratégie plus ou moins consciente visant à soutenir et à renforcer cette position ? Il ne s'agit pas ici de remettre en cause la sincérité de l'engagement de Sartre ni l'authenticité du projet d'émancipation qu'il souhaitait porter, néanmoins il apparaît évident qu'en accordant à la littérature des nouveaux pouvoirs, il rehaussait le prestige temporel et spirituel de l'écrivain. En effet, il y a quelque chose de l'ordre de l'auto-promotion dans l'affirmation du caractère politique et révolutionnaire de la littérature : c'est s'attribuer le beau rôle et un charisme messianique que faire de l'écrivain un apôtre de la liberté.

Cette tendance à « distinguer » la littérature s'exprime dans la disqualification du Parti Communiste : elle serait en somme plus authentiquement révolutionnaire que celui-ci. Sartre juge en effet qu'en apportant au prolétariat une conscience aiguisée de son oppression, elle le sert mieux que le communisme institutionnel, dont l'idéologie marxiste est, à ses yeux, appauvrie et sclérosée. Alors que le PC décompose et déforme la philosophie de Marx en la transformant en une série de mots d'ordre propagandistes, l'écrivain exprime lui un socialisme authentique, pluriel, dans un mouvement dialectique, caractéristique d'une liberté qui s'invente. Finalement, pour Sartre, le marxisme politique de son temps constitue une doctrine mystificatrice, au même titre que le catholicisme ou le gaullisme⁵⁹, et il s'emploie dans plusieurs textes publiés dans les années 1945 à 1948, notamment dans la

⁵⁸C'est Bourdieu qui a qualifié Sartre d'« intellectuel total ». Cf. BOURDIEU Pierre, « Sartre, l'invention de l'intellectuel total », *Libération*, 31-03-1983, repris dans *Agone*, n°26/27, 2002, pp. 225-232.

⁵⁹S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 241.

Présentation des Temps Modernes, *L'existentialisme est un humanisme*, *Matérialisme et révolution* et *Qu'est-ce que la littérature ?*⁶⁰ à contester sa légitimité. De façon générale, les partis institués représentant les grands courants doctrinaires politiques se préoccuperaient selon lui surtout des moyens de renforcer leur puissance plutôt que de la fidélité à leurs valeurs idéologiques ; leur rhétorique fluctue au gré des changements de leurs objectifs stratégiques. En ce sens, ils fabriqueraient sans cesse du mensonge et tromperaient sciemment leurs électeurs. L'écrivain, lui au contraire, mû entièrement par son projet de créer une nouvelle ère de liberté grâce à son esthétique, serait seul véritablement à même de faire valoir une légitimité politique et d'exprimer une vérité en orientant son public de lecteurs vers des valeurs-finalités et en s'en tenant à sa résolution ferme de justifier uniquement les moyens indispensables à ces fins et concordantes avec celles-ci.

Pour cette raison, Sartre en vient à défendre l'idée que l'écrivain, pour être à la hauteur de sa mission politique, a vocation à garder son indépendance à l'égard des partis, et notamment vis-à-vis du Parti communiste. Mettre sa plume au service du PCF, c'est se réduire à un statut de « chien de garde⁶¹ ». Depuis 1944, le PCF est dans le camp de l'URSS, en face de la puissance américaine. En tant que parti satellite, il sert les intérêts géostratégiques du régime soviétique et l'émancipation du prolétariat lui importe moins que l'obéissance aux instructions de celui-ci. Et il est attendu aussi de l'*intellectuel* affilié qu'il se conforme aux consignes transmises par le PC soviétique au PCF, même s'il s'agit pour des raisons tactiques de s'arranger avec la bourgeoisie et de limiter les revendications. Dès lors, il se trouve enfermé dans un carcan idéologique et perd sa liberté d'expression critique. Son habileté littéraire n'est requise qu'en tant qu'elle permet de faire pénétrer dans les esprits de ses lecteurs les dogmes de la propagande. Une loyauté sans failles est exigée de sa part. Il doit accepter de brider son expression, de renoncer à se prononcer sur certaines questions, d'oublier certains sujets sensibles. Sartre compare par ailleurs sa situation à celle de Joseph K dans *Le procès*, le roman de Kafka. Il doit toujours prouver son innocence aux membres du parti, juges, procureurs et bourreaux, qui l'ont présumé coupable et resteront insensibles à toutes les pièces qu'il produira pour prouver son innocence. S'il est condamné d'avance, c'est du fait que, de par son statut d'homme de lettres, il émarge dans les rangs de la bourgeoisie. Dès lors, il est soupçonné et jugé en permanence, et dans chacune de ses œuvres, il écrit des plaidoyers pour sa défense et cherche à convaincre les dirigeants communistes de sa bonne volonté et de son orthodoxie idéologique. Mais il sait au fond de lui-même

⁶⁰ *L'existentialisme est un humanisme* (texte d'une conférence donnée par Sartre à Paris le 29 octobre 1945), Gallimard, Paris, Folio, 1996 ; S II NE « Matérialisme et révolution » (texte publié pour la première fois en juin et juillet 1946 dans *Les Temps Modernes*), pp. 315-382. J'ai déjà fait référence plus haut à la *Présentation des Temps Modernes* et à *Qu'est-ce que la littérature ?*.

⁶¹ S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », pp. 219-225. Il est intéressant de remarquer que Sartre qualifie les *intellectuels* d'obéissance communiste de « chiens de garde du PC », alors que Nizan désignait par cette expression dans son essai justement intitulé *Les chiens de garde* les intellectuels bourgeois, préoccupés de morale et de logique mais indifférents à la souffrance et aux injustices sociales. Sartre rend compte ainsi d'une forme d'aliénation de l'écrivain que Nizan n'a pas conceptualisée mais qu'il a, au regard de Sartre, subie.

que ses tentatives resteront vaines et qu'il sera obligé de se renier à chaque changement de ligne du parti, voué à une angoisse permanente en raison d'une culpabilité qu'il a fini par intérioriser⁶².

Ainsi, pour Sartre, l'écrivain, s'il ne veut pas être instrumentalisé au service d'une propagande politique, doit veiller à conserver son indépendance. En se liant à un parti, il dégraderait la littérature, pervertirait son essence. Son indépendance le dote d'un rôle politique propre et d'un magistère moral, puisqu'il lui incombe par ses écrits de susciter des projets d'émancipation. La littérature de la « *praxis* » qu'il crée contient en effet en son sein une idéologie suffisamment riche et vivante pour pénétrer les consciences et insuffler la volonté révolutionnaire d'édifier un nouveau monde socialiste assurant enfin le règne de la liberté, à la différence du PC dont l'idéologie est sclérosée et conformiste. Il s'engage sur le fondement de son éthique, c'est-à-dire sur la base de son authenticité individuelle et de son adhésion fervente au socialisme collectiviste, et transcende les contingences inhérentes au fonctionnement d'une organisation politique. Il se tient du haut de sa chaire d'éveilleur de consciences au-dessus des militants des partis institués. Et il se démarque d'eux par sa capacité à prendre la mesure de tous les problèmes de son époque et à tous les éclairer. Son magistère éthique et politique fait de lui un sage suprême, un héros, un sorcier généreux, et il incarne la figure sociale révolutionnaire par excellence : c'est lui octroyer une nouvelle forme de prestige dans un champ culturel où l'engagement politique est devenu un critère majeur de distinction symbolique. Sartre continue donc finalement, comme pendant l'avant-guerre, à identifier l'écrivain à un surhomme, même s'il a déplacé les représentations qui justifient ce statut : celles-ci ne renvoient plus à une éthique individualiste, à une expérience privilégiée de la vérité métaphysique et à la promesse d'un destin de gloire, mais à une légitimité politique supérieure. En tout état de cause, Sartre exprime toujours une disposition propre à son habitus de petit-bourgeois ayant hérité d'un fort capital culturel, celle qui consiste à valoriser les œuvres culturelles, et en l'occurrence la littérature, au-dessus de tous autres les objets sociaux et à distinguer aristocratiquement les hommes de culture, et au premier chef les écrivains, par des priviléges sociaux. En octroyant à ces derniers la mission politique de sauver le monde, Sartre affirme

⁶²Dans ces lignes de *Qu'est-ce que la littérature ?* où il assimile le Parti Communiste à un juge sévère préoccupé seulement de confirmer la culpabilité présumée de ses *intellectuels*, Sartre évoque implicitement la situation de son ami de jeunesse, Paul Nizan. Celui-ci fut l'objet de violentes diffamations de la part de dirigeants et d'écrivains communistes après sa démission du PCF le 21 septembre 1939 à la suite de sa condamnation du pacte germano-soviétique. Ses onze années d'*intellectuel* au sein du Parti, son statut de membre permanent, n'ont pas empêché qu'il soit vilipendé et accusé par ses anciens compagnons de traître. Ce procès était d'autant plus illégitime et cruel qu'il fut pour l'essentiel posthume, postérieur à sa mort au front en mai 1940

En mars 1947, Sartre, révolté par cette campagne de calomnies, obtient le soutien d'autres intellectuels, dont notamment Raymond Aron, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, Jean Guehenno et François Mauriac et publie dans la presse une pétition intitulée « *Le cas Nizan* » dans laquelle le PCF est invectivé : « On chuchote qu'il [Nizan] était un traître. [...] En ce cas, prouvez-le. Si nous restons sans réponse ou si nous ne recevons pas les preuves demandées, nous prendrons acte de votre silence et nous publierons un deuxième communiqué confirmant l'innocence de Nizan. » (*Le Figaro littéraire*, 29 mars 1947).

C'est sans doute en grande partie parce que Sartre a été révolté par le sort qui a été fait à son ami Nizan par ses anciens camarades du PCF que Sartre exprime une telle hostilité vis-à-vis du communisme institutionnel dans les années de l'après-guerre.

toujours la dimension transcendante de la littérature, et il se justifie lui-même de continuer à écrire, non plus en vertu d'une morale individuelle du salut par l'Art, mais du fait qu'en définitive le monde ne peut pas se passer de la littérature⁶³.

En définitive, la fonction sociale de l'écrivain est celle d'un médium révolutionnaire, et la médiation qu'il crée passe par un appel à la conscience de ses lecteurs. Comme Gramsci, Sartre considère alors que la révolution passe par les esprits. Cette insistance sur les liens entre conscience et liberté caractérise la philosophie existentialiste. Et Sartre, en conférant une légitimité philosophique à la littérature engagée, fondée sur la suprématie de l'existentialisme sur l'ensemble des philosophies sociales, et notamment sur le marxisme, renforce encore son aura politique.

L'impuissance de la morale et de la politique de l'écrivain engagé

Mais si Sartre tombe, malgré lui, en voulant lier la littérature et le prolétariat, dans une apologie somme toute bourgeoise, puisque de l'ordre de la distinction culturelle, du rôle de l'écrivain, n'échoue-t-il pas aussi sur un plan pratique ? Autrement dit, sa morale et sa politique d'écrivain sont-elles vraiment à même de contribuer concrètement à l'émancipation du prolétariat ?

Sartre affirme dans *Qu'est-ce que la littérature ?* la puissance de libération du langage, le pouvoir éthique, pratique et politique des mots. Les mots engendreraient dans la conscience des lecteurs en mobilisant leur liberté un travail dialectique qui motiverait leur choix de lutter pour dénoncer un état du monde intolérable et dépasser la facticité de l'histoire faite en vue de la construction d'un avenir radicalement neuf. « [N]ommer c'est montrer, et [...] montrer c'est changer⁶⁴ », écrit Sartre. Mais nommer, n'est-ce pas plutôt signifier et interpréter ? Est-ce que la réflexion d'un problème donné suffit à enclencher une révolution ? La posture de l'écrivain engagé, clamant son ambition d'enfanter le monde par le pouvoir magique de ses mots, trahit en définitive un « intellectualisme », c'est-à-dire une propension « à prendre des révoltes dans l'ordre des mots, ou des textes, pour des révoltes dans l'ordre des choses⁶⁵ » qui caractérise selon Bourdieu le « campus radicalism ».

Que peut donc véritablement la littérature engagée ? Pour Sartre, beaucoup, puisque les mots sont des « pistolets chargés⁶⁶ ». Pourtant, le lien entre le langage, la pensée, et l'action qui apparaît à Sartre évident, l'est-il tant que ça ? En réalité, le lecteur d'un livre comme l'auditeur d'une musique

⁶³S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », pp. 250-251.

⁶⁴*Ibid.*, p. 79.

⁶⁵BOURDIEU Pierre, *Contre-feux 2, Raisons d'agir*, Paris, 2001 p. 35.

⁶⁶S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 29.

reste passif. Lorsqu'il lit, il déchiffre, interprète, pense, ressent des émotions, mais n'agit pas. Aussi bien des cris de révolte exprimés dans un langage exalté restent étouffés de par la nature passive de la réception des écrits littéraires. Pour cette raison, la société bourgeoise qui intègre et canalise ceux-ci dans un système d'édition et de diffusion capitaliste, s'accommode parfaitement de la publication de brûlots incendiaires; ces ouvrages n'ont pas de réel effet actif, ils ne contestent pas pratiquement.

En aucun cas, certes, [la littérature] ne sera assimilable à un acte : il est faux que l'auteur *agisse* sur ses lecteurs, il fait seulement appel à leur liberté et, pour que ses ouvrages aient quelque effet, il est nécessaire que le public les reprenne à son compte par une décision inconditionnée. Mais dans une collectivité qui se reprend sans cesse et se juge et se métamorphose, l'œuvre écrite peut être une condition essentielle de l'action, c'est-à-dire le moment de la conscience réflexive⁶⁷.

Sartre avoue que la littérature n'est pas une véritable activité politique mais pour tout de suite souligner qu'elle reste « une condition essentielle de l'action ». N'est-ce pas surestimer la fonction socio-politique de la littérature ? Espérer qu'un simple livre puisse être un instrument pour forger une mobilisation politique collective, n'est-ce pas chimérique ? Chaque lecteur est amené certes par l'effet de l'esthétique produit par l'auteur à une sensibilisation éthique, mais cette sensibilisation ne met en jeu que sa subjectivité d'individu, et il n'existe pas de main invisible qui puisse accorder et réunir toutes les subjectivités des lecteurs.

L'engagement politique est perçu en définitive par Sartre de façon romantique et métaphysique, en ce qu'il le représente comme une expérience humaine individuelle d'invention de sa liberté. Sa perspective reste en somme celle d'une philosophie spiritualiste, elle ne rompt pas avec la tradition philosophique occidentale postulant comme principe et valeur fondamentale l'individu en tant qu'être de conscience. Au total, la pensée politique de Sartre dans cette période des années 1945-1949 apparaît donc lacunaire, elle ne dépasse pas l'individualisme éthique propre à la bourgeoisie et ne prend pas la mesure de l'importance des liens de socialisation politique ni du rôle crucial de l'organisation de l'action politique. En effet, pour que les lecteurs forment une communauté politique, des liens pratiques et politiques font défaut, ceux de l'échange, de l'organisation, de la stratégie.

Cette survalorisation politique de la littérature est particulièrement flagrante, il me semble, dans le texte *Orphée noir*⁶⁸, préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* publiée en 1948. Celui-ci témoigne de la foi que Sartre vouait aux pouvoirs de la littérature : il fait de la poésie de la Négritude un lieu politique, celui de l'émancipation révolutionnaire de la subjectivité du Noir. En identifiant la Négritude à une forme de résistance à l'oppression, il assimile finalement l'expression artistique et affective d'une âme animiste, d'une sagesse philosophique et d'une sensibilité culturelle à une contestation politique. Mais par là-même, en circonscrivant l'enjeu révolutionnaire au sein du champ littéraire, il élude le moment de la praxis, et ne saisit pas l'irréductibilité du politique à la

⁶⁷*Ibid.*, p.140, c'est Sartre qui souligne.

⁶⁸S III, NE, « *Orphée noir* », pp. 295-338.

culture.

Si Sartre récuse alors la politique de parti, c'est en raison de son scepticisme intellectuel à l'égard des moyens. Il estime en effet que l'écrivain engagé doit se préoccuper essentiellement des fins et de la congruence entre les moyens et les fins. Ainsi, de son point de vue, une politique révolutionnaire se donnant pour finalité une société libérée de toute oppression, mais qui recourt sans cesse à des moyens oppressifs, tels que l'assassinat, la torture et la détention arbitraire perd toute légitimité en corrompant les valeurs qu'elle revendique. Sartre juge dans cette optique que les partis communistes institués, en mentant et en manipulant le peuple, en justifiant la Raison d'État du pouvoir soviétique, en cachant des pans de la réalité de la vie des citoyens russes, en n'hésitant pas à calomnier leurs adversaires ou leurs alliés d'hier, ont eu recours à des moyens politiques qui décrédibilisent leurs fins, à savoir l'institution sociale de relations humaines basées sur l'égalité, la liberté et la justice, et induisent un doute légitime sur l'intention véritable des communistes de les réaliser.

L'écrivain engagé détiendrait dès lors une légitimité politique supérieure à celle des politiciens chevronnés, qu'ils soient hommes de gouvernement ou dirigeants de partis. En effet, ces derniers se concentrent sur les moyens dans une logique d'intérêt stratégique et en arrivent à oublier leurs fins et à compromettre leur réalisation, alors que l'écrivain, lui, pour lequel la littérature exprime par essence le souci de la liberté, juge les moyens en exigeant leur concordance avec ses fins que sont l'émancipation du prolétariat, la lutte contre toutes les formes d'oppression et l'avènement d'une société socialiste. Le rapport au politique de l'écrivain pour Sartre, serait par conséquent finalement plus pur, plus authentique, plus noble que celui du politicien traditionnel.

Mais, à sans cesse réfléchir la dialectique des moyens et des fins⁶⁹, l'écrivain engagé risque de rester dans une position au-dessus de la mêlée et de se cantonner à un rôle éthique d'arbitre. L'aura de la littérature l'abstrait du matérialisme inhérent au politique, toutefois à identifier absolument l'éthique et la politique, à s'opposer à tout prix à « la ronde infernale des moyens⁷⁰ », à éluder les stratégies et les tactiques, les complexités des choix d'une organisation, les rigueurs méthodiques du travail militant, il se rend incapable justement de se donner les moyens de ses ambitions politiques et en définitive de concrétiser quoi que ce soit.

⁶⁹ « Il s'agit, au fond, de réfléchir sans trêve, toujours, sans cesse, au problème des fins et des moyens, ou encore au problème du rapport de l'éthique et de la politique » (RE., p. 59).

⁷⁰ S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 223.

Qu'une éthique d'intellectuel condamne à l'impuissance politique, l'expérience de Sartre avec le Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (RDR) l'atteste. En février 1948, paraissait dans *Le Franc Tireur* l'« Appel du comité pour le Rassemblement Démocratique Révolutionnaire ». L'objectif de ce rassemblement était de militer pour une « démocratie révolutionnaire » et de construire une gauche plus authentiquement socialiste que celle incarnée par la SFIO qui avait accepté le plan Marshall et participait à des gouvernements réprimant les grèves ouvrières, mais indépendante du PCF alors inféodé aux autorités soviétiques. Dans le contexte d'une guerre froide naissante entre le bloc communiste pro-russe et le bloc libéral occidental pro-américain, il aspirait à promouvoir l'unité et l'indépendance du continent européen autour des idées cohésives du socialisme et de la paix.

Le RDR sera assimilé tout de suite à un « parti d'intellectuels » puisque parmi ses fondateurs et ses animateurs l'on compte principalement des écrivains, des journalistes et des professeurs, même si l'on trouve en son giron également des militants chevronnés. Jean-René Chauvin, un ancien membre du comité central du PCI, organisation d'obédience trotskiste, ayant rejoint le RDR, constatait de fait que « la majorité des adhérents parisiens [du RDR] étaient des étudiants et des intellectuels⁷¹ ».

Sartre avait contribué à sa fondation et participa à son comité directeur. Son implication au sein de ce rassemblement témoigne de la conviction qui était la sienne alors, à savoir que les *intellectuels* ont une compétence politique propre qu'ils sont à même de valoriser à l'écart des partis politiques institués. Il espérait fonder une révolution sans s'assurer de disposer de ressources politiques efficaces et sans s'appuyer sur une structure organisationnelle aux rouages suffisamment solides pour mobiliser les masses. Ainsi, il énonçait en faisant preuve d'un optimisme quelque peu naïf lors d'un discours prononcé lors d'un meeting salle Wagram : « [...]la révolution est un long programme, un long processus d'émancipation dans la démocratie et la liberté que nous voulons essayer de créer par-delà les partis, par-delà les bureaucraties⁷² ».

LE RDR ne parvint pas à dépasser le nombre de 4000 adhérents. Il n'a donc pas suscité un engouement militant et n'a jamais constitué une véritable force politique. En ce sens, il fut un échec⁷³ qui témoigne de la difficulté pour les *intellectuels* de faire de la politique sans s'approprier et faire

⁷¹ BIRCHALL Ian H., *Sartre et l'extrême-Gauche française*, La Fabrique Paris, 2011, p. 156.

⁷² SARTRE Jean-Paul, « le Rassemblement démocratique révolutionnaire et le problème de la liberté », *La pensée socialiste*, N°19, 1949.

⁷³ Il n'en reste pas moins que le RDR a permis à Sartre de pratiquer concrètement l'action militante : il participe à des réunions publiques et des meetings, et rédige avec Jean-René Chauvin une motion qui sera présentée au Congrès du RDR des 28 et 29 juin 1949. Par ailleurs, malgré l'impasse politique dans laquelle il s'embourba, le RDR parvint tout de même à réaliser certaines actions comme le soutien logistique à la grève des mineurs de l'automne 1948 ou l'organisation d'une pétition en vue d'appeler à la négociation de la paix en Indochine en 1949. CF. BIRCHALL, *Sartre et l'extrême-Gauche française*, pp. 148-171.

fructifier un capital militant⁷⁴ et qui prouve qu'il existe une distance irréductible entre l'affirmation d'idéaux pacifiques et démocratiques et leur concrétisation politique qui ne pourra jamais être franchie à partir des seules ressources symboliques et culturelles dont disposent les intellectuels.

Le 15 octobre 1949, Sartre démissionne du RDR, déplorant que David Rousset ait droitisé le mouvement et l'ait rapproché du pôle politique américain. Il aura en son sein fait l'expérience de l'impuissance des intellectuels sur l'arène politique. Il tire la leçon de cette expérience dans ses notes en 1954 : « Eclatement du RDR. Coup dur. Nouvel et définitif apprentissage du réalisme : on ne crée pas un mouvement. Personne ne vint à nous⁷⁵. » Il se rend compte que l'idéalisme, en ce qu'il nie les contraintes inhérentes au politique, notamment celles relatives à l'institution de liens solides entre une direction, des militants et les masses, est condamné à échouer dans son projet de créer une entreprise révolutionnaire. Ses erreurs, c'était d'une part de croire qu'il était possible de réunir par une synthèse les valeurs du socialisme révolutionnaire et ceux du libéralisme politique occidental, et d'autre part de considérer qu'il était possible de faire de la politique à partir de grands principes : « On se trompe en politique non par tempérament mais par situation. Lorsqu'on est en l'air, abstrait, sans connaissances ni intérêt, lorsqu'on n'a pas l'outil de la *praxis* pour prévoir⁷⁶. »

En effet, le socialisme que Sartre appelait de ses vœux dans ses textes de l'après-guerre apparaissait abstrait et indéterminé, sans réelle substance et sans dimension pratique, et le fait de le situer synthétiquement au-dessus des rapports de force opposant les partis, avait pour effet de le dépolitiser. Son seul fondement étant l'idée-force de liberté, il pouvait être qualifié de socialisme idéaliste d'intellectuel.

Et finalement, ce qui faisait la faiblesse de l'éthique de Sartre dans ses essais sur la littérature engagée, c'était justement son idéalisme. En posant la valeur posée par la conscience libre comme un absolu, Sartre en appelait à « l'avènement d'une Cité des fins⁷⁷ ». Une communauté de bonnes volontés décidées à mettre en œuvre l'impératif catégorique kantien et à traiter l'homme toujours comme une fin et jamais comme un moyen, pourrait, assurait-il, parvenir à « la réalisation de [son] dessein » dans son époque. Ainsi, l'éthique pourrait s'incarner concrètement dans le monde.

De ce point de vue, nous trouvons dans l'œuvre même de Sartre de la période 1947-1951 la contradiction ; c'est-à-dire qu'il en est venu lui-même à récuser son idéalisme éthique. Cette contradiction se fonde sur la distance irréductible qui sépare la pureté de la morale et l'efficacité de

⁷⁴Lire sur ce point AMIEL Bastien, « Sartre et le RDR : inventer une position politique » in PAGES Claire, SCHUMM Marion (dir.), *Situations de Sartre*, Hermann Editeurs, 2013, pp. 345-368.

⁷⁵MAEA, « Relecture du Carnet I », p. 948.

⁷⁶MAEA, « L'apprentissage de la réalité », Notes sur la guerre et sur la Libération, p. 959.

⁷⁷ S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 247.

la praxis. Entre le réalisme de la logique de l'action et les principes éthiques, tout homme qui choisit de s'engager sera inexorablement pris dans un dilemme, saisi par des tergiversations qui rongeront sa conscience, et Sartre a donné une expression littéraire et philosophique à ce dilemme dans deux pièces de théâtre, *Les Mains sales* et *Le diable et le bon dieu*, parues respectivement en 1948 et en 1951, et dans son essai *Cahiers pour une morale* comprenant des notes prises en 1947 et 1948.

Hugo, le héros romantique des *Mains sales* illustre en effet cette problématique existentielle. Intellectuel déterminé à s'engager par une éthique de conviction, il subit amèrement comme une désillusion profonde l'expérience du militantisme dans un parti. Il n'est prêt à accepter aucun compromis politique qui marquerait le reniement de ses convictions ; son idéalisme d'intellectuel en fait un partisan d'une éthique pure. A ses yeux, un Parti révolutionnaire devrait toujours rester fidèle aux valeurs qui fondent son programme politique et refuser par conséquent la collaboration de classes afin de ne pas trahir son projet d'instituer un régime socialiste au moyen de la lutte de classes. Il ne parvient pas à comprendre, par conséquent, et encore moins à accepter le point de vue de Hoederer, le dirigeant de parti. Celui-ci, en animal politique expérimenté, est prêt à louvoyer, à faire des concessions aux partis rivaux, à mentir aux militants en leur bourrant le crâne, il privilégie l'opportunisme sur les principes au contraire de Hugo qui considère, lui, qu'il est préférable de renoncer au pouvoir plutôt que de le prendre par des moyens illégitimes : « Il n'y a qu'un seul but : c'est de faire triompher nos idées, toutes nos idées et rien qu'elles⁷⁸. » Alors que pour Hoederer « tous les moyens sont bons quand ils sont efficaces », pour Hugo, « tous les moyens ne sont pas bons⁷⁹ ». Dès lors, alors que le combat pour des idéaux révolutionnaires donnait une raison de vivre dans le militantisme à Hugo, la négation de ces idéaux par la realpolitik du Parti le conduit au suicide. Au bout du récit, Sartre, à travers le personnage de Hugo, révèle l'inaptitude à la politique de l'intellectuel idéaliste accroché aux principes absous d'une morale et qui tel un aristocrate s'interdit d'ôter ses gants et de se salir les mains.

Par ailleurs, ses réflexions engagées dans ses *Cahiers pour une morale* qu'il renoncera à publier et prolongées dans son *Saint-Genet* l'amènent à relativiser l'éthique dans sa dimension historique. Les *Cahiers* mettent en évidence un nouveau contenu à l'aliénation, elle ne provient pas seulement d'Autrui mais de la matière qui pétrifie les libertés en les travestissant. Dès lors, l'action morale d'un individu en se cristallisant dans le monde matériel prendra une signification différente de celle qu'il lui conférait originellement. En définitive, une valeur éthique ne peut jamais se réaliser dans l'Histoire dans son absoluité car elle y est nécessairement déviée et aliénée.

Pour cette raison, Sartre écrit dans son *Saint-Genet* : « Ainsi toute morale qui ne se donne pas

⁷⁸TH, *Les mains sales*, p. 330.

⁷⁹ Ibid., p. 331.

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 impossible⁸⁰. » Il entendait par là que la seule morale véritable réunissant dans une « synthèse le Bien et le Mal » ne pouvait se concrétiser. En effet, la morale est faite de concepts construits logiquement et abstrairement, tel celui de l'impératif catégorique kantien, mais l'Histoire débordant tout concept, toute action morale est nécessairement un échec, même si cet échec ne discrédite pas pour autant la morale en tant que racine « inévitable » de tout agir historique.

Sartre a donc perdu sa foi en la morale de l'héroïsme qui lui paraissait s'imposer comme une leçon de l'expérience de la Seconde Guerre mondiale et de la barbarie nazie et qui était sous-jacente à sa conceptualisation de l'engagement de l'écrivain. Il lui semblait alors qu'il était toujours possible pour un individu d'affirmer de façon absolue des valeurs éthiques. Dans un contexte où le nazisme avait incarné un Mal absolu, il lui paraissait possible de s'engager authentiquement et radicalement pour le Bien par le choix par exemple de ne pas dénoncer ses camarades sous la torture ou par celui de lutter contre l'ennemi en y employant son courage et toutes ses forces. Mais ses réflexions sur la morale, dans un contexte historique marqué par la guerre froide où face aux dévoiements politiques du socialisme soviétique et à la volonté d'hégémonie des États-Unis, il était difficile d'identifier une cause juste, ont conduit Sartre à rompre avec cet héroïsme. Il distingue désormais dans l'Histoire un processus dialectique aliénant nécessairement les choix éthiques, par lequel le Bien se renverse facilement en son contraire. En effet, une situation comporte toujours des conditionnements nombreux et contradictoires qui rattrapent toujours les choix que l'homme fait avec sa liberté en les rendant ambigus. Et il thématise cette nouvelle conception du caractère problématique de toute morale s'enchevêtrant dans un milieu historique dans sa pièce *Le diable et le bon Dieu* où le personnage de Goetz qui crée par ses actions les mêmes catastrophes qu'il serve le Mal ou le Bien en vient dans le dernier tableau à accepter « la morale relative et limitée qui convient à la destinée humaine : il remplace l'absolu par l'histoire⁸¹ ».

Sartre en est ainsi venu donc à récuser l'idéalisme éthique intrinsèque à la posture de l'écrivain engagé et il lui substituera plus tard par sa *Critique* une éthique réaliste ne renvoyant plus à l'héroïsme individuel mais ayant une dimension foncièrement collective.

⁸⁰SG, p. 212.

⁸¹SARTRE Jean-Paul, *Un théâtre de situations*, « Entretien publié par *L'observateur* du 31 mai 1951 », Gallimard, Paris, 1992, p. 319.

Simone De Beauvoir écrivait ainsi à propos du *Diable et du bon Dieu*. « En vérité, Sartre opposait de nouveau à la vanité de la morale l'efficacité de la praxis. Cette confrontation va beaucoup plus loin que dans ses œuvres antérieures. En 1944, il pensait que toute situation pouvait être transcendée par un mouvement subjectif, il savait en 1951 que les circonstances parfois nous volent notre transcendance. ; contre elles, il n'y a pas alors de salut individuel possible, mais seulement une lutte collective » (DE BEAUVOIR Simone, *La force des choses*, Gallimard, Paris, 1963, p. 333).

L'échec de Sartre à s'arracher à son être-de-classe par sa position d'écrivain engagé, médiateur entre classes sociales antagonistes

Par ailleurs, une limite essentielle pour que la littérature puisse remplir sa mission émancipatrice réside encore dans le fait qu'elle est lue et commentée essentiellement par des bourgeois et des petits-bourgeois. Or, une véritable littérature au service du peuple ne doit pas seulement avoir le peuple pour sujet, mais doit être lue et comprise par celui-ci comme un instrument pour son émancipation. Mais, alors que les « philosophes » du XVIII^e siècle parvenaient à entrer en contact avec leur public constitué essentiellement des membres de la classe bourgeoise en voie d'ascension sociale et à l'aider à élaborer son idéologie et à préparer sa révolution, l'écrivain engagé, au XX^e siècle, opposé à la classe bourgeoisie qui le finance et le lit, ignoré par les hommes du peuple, est condamné à une solitude. Il souhaiterait se lier au prolétariat, l'aider à se libérer en lui offrant son discours, mais celui-ci prend la figure pour lui de l'Autre Absent, de l'Étranger. Il reste situé dans un entre-deux, entre son public réel formé par les classes sociales petites-bourgeoises et son public virtuel absent constitué par les classes sociales opprimées. Impuissant, il ne peut réaliser son ambition politique de se lier à ces dernières et de porter le projet d'une universalité concrète. Aussi Sartre lui-même, en appelant à un art littéraire accessible au peuple, préoccupé davantage de ses sujets et de son contenu idéologique que de techniques stylistiques, ne bute-t-il pas sur ses propres contradictions ? Son œuvre philosophique hermétique, ses romans, ses nouvelles et son théâtre n'expriment-ils pas une culture élitiste bourgeoise ? Il a certes fait le vœu de rompre avec la bourgeoisie mais il est renvoyé, par son rapport à la culture et à son public, à son être-de-classe...

D'ailleurs, la fonction politique qu'il s'attribuait dans cette période 1945-1948 en tant qu'écrivain engagé, celle d'opérer une médiation entre les deux grandes classes sociales antagonistes, débouchait sur une impasse et l'empêchait de s'arracher véritablement à sa bourgeoisie et à sa conscience malheureuse. Dans sa perspective, l'écrivain engagé avait pour tâche d'articuler synthétiquement la défense des libertés fondamentales politiques bourgeoises – la liberté d'expression, le droit à une protection judiciaire, le droit de vote, le droit de réunion, le droit à la sûreté physique –, et le combat pour les libertés matérielles économiques et sociales revendiquées par le prolétariat. Il avait vocation à rassembler les héritages de la Révolution française de 1789 et ceux des révolutions socialistes du XIX^e siècle, à composer les idéaux d'une philosophie morale inspirée du kantisme et ceux des philosophies socialistes d'extrême-gauche. À ses yeux, *l'intellectuel* devait par sa position de médiateur reprendre à son compte la conflictualité sociale et lui apporter une solution par un travail de synthèse, se faisant ainsi vecteur de pacification. Cette volonté de synthèse exprimait son habitus

intellectuel de khâgneux et de normalien. C'était encore une fois accorder un crédit à la puissance de sa pensée et se complaire dans un idéalisme optimiste. C'était aussi se placer dans une logique d'héritage sélectif par rapport à la civilisation bourgeoise, contester son individualisme, l'exploitation capitaliste, la prédatation coloniale, mais défendre sa morale spiritualiste et droit-de-l'hommiste. Dès lors, le projet de Sartre n'était pas celui d'une rupture radicale, il n'était pas authentiquement révolutionnaire. La médiation entre deux systèmes de représentations politiques du monde issus de classes antagonistes ne lui permettait pas de dépasser ses contradictions idéologiques, il s'évertuait vainement à concilier l'inconciliable. La synthèse avait pour effet de contrecarrer le dépassement dialectique.

L'expérience de l'échec du RDR, sur laquelle il revient dans ses notes en 1954, lui a révélé cette impasse. Il n'avait pas pris alors la mesure de la dimension de lutte inhérente au politique, dimension réaliste qui ne met pas au premier plan la revendication d'idéaux nobles, mais l'exigence d'avoir à choisir un camp et à s'impliquer résolument dans une bataille. Il aspirait en s'engageant au sein du RDR à participer à une entreprise politique qui corresponde au projet idéaliste qu'il nourrissait alors de synthétiser les libertés formelles des démocraties occidentales et les libertés matérielles promises par le socialisme révolutionnaire. Mais les deux types de libertés étaient incarnées en politique par deux blocs résolument antagonistes, dès lors, aucun compromis n'était viable à un niveau réaliste. Ce fut la raison de la dissolution du RDR : une fracture opposant les droitiers, libéraux, pro-américains, soutiens des régimes politiques occidentaux, et les gauchistes révolutionnaires l'a fissuré.

On ne peut pas dépasser une contradiction en tentant de concilier deux positions opposées, sinon on aboutit finalement à un balancement incessant entre ces deux positions qui manifeste un non-sens politique et discrédite les valeurs que l'on cherchait à défendre⁸². Un véritable dépassement dialectique implique de pouvoir sortir de la contradiction en affirmant une position et en choisissant un parti. Et Sartre, en 1954, constate l'échec du positionnement politique ambivalent qui était le sien pendant ces années 1948-1949 lorsqu'il soutenait activement le RDR⁸³ : « Dans le fond je voulais résoudre le conflit sans *dépasser* ma situation⁸⁴. » La recherche d'une synthèse entre socialisme et libéralisme, entre l'URSS et les USA était une façon de refuser de choisir véritablement et de rester empêtré dans sa « contradiction » « à cheval entre bourgeoisie et prolétariat⁸⁵ » et donc dans sa conscience malheureuse d'*intellectuel* petit-bourgeois.

⁸²Lire sur ce point BOURGAULT Jean, « Cette contradiction dont je témoigne ; Sartre et le RDR », *Europe* N°1014, Octobre 2013.

⁸³Sartre, plus tard, en 1974, dans un entretien avec Simone de Beauvoir, jugera le RDR comme un « mouvement réformiste et non pas révolutionnaire » (DE BEAUVOIR Simone, *La cérémonie des adieux*, p. 460).

⁸⁴MAEA, « Relecture du Carnet I », p. 947, c'est Sartre qui souligne.

⁸⁵*Ibid.*, p. 946.

Faire du négatif un positif : prendre mon hésitation pour une détermination résolue, mon impossibilité de choisir pour un choix. Un coup sur l'URSS, un coup sur les USA. [...] Pour dépasser la situation, il fallait faire une démarche qui me fit *autre*⁸⁶.

Pour dépasser véritablement sa situation et son être-de-classe, il lui aurait fallu renoncer à synthétiser les valeurs de deux classes engagées dans une lutte sans merci, se défaire d'une conception intellectualiste et idéaliste de l'action politique et assumer un radicalisme révolutionnaire. « Finalement j'étais seul pour ne pas vouloir l'être assez, pour compter successivement sur des alliés de part et d'autre⁸⁷ », constatait-t-il. Là réside l'échec où mène la médiation de l'écrivain engagé. Séparé des membres de sa classe d'origine par ses convictions révolutionnaires, mais n'ayant pas su intégrer pleinement le point de vue de sa classe d'adoption, il est inévitablement voué à éprouver le sentiment de sa solitude et de son illégitimité. Sa propension à se vivre comme un faux ami du prolétariat, inhérente à son statut d'*intellectuel* petit-bourgeois, ne pouvait qu'être accentuée par son positionnement ambigu. Il savait déjà qu'il serait soupçonné déjà d'être un traître du fait de ses origines, incapable de comprendre des ouvriers nés dans des taudis, qui usent leur santé dans un travail pénible et connaîtront l'exploitation et la pauvreté toute leur vie, mais voilà qu'en cherchant à nouer des compromis avec la société bourgeoise, il atteste de sa traîtrise et de son statut d'Étranger.

Au bout du compte, Sartre dans ces années de l'immédiat après-guerre est devenu conscient que son arrachement à sa bourgeoisie ne peut se circonscrire à une satire des mœurs bourgeois, à une éthique individualiste et à une perspective métaphysique comme il le pensait avant-guerre lorsqu'il écrivait *La Nausée*, mais qu'il doit comporter une dimension essentiellement politique. Par la théorisation de l'engagement de l'écrivain, il a tenté de nouer par des liens intrinsèques l'esthétique et la politique. Mais ces liens ne sont pas si évidents et la littérature nous est apparue comme un moment partiel, lacunaire et problématique du politique. Il manquait par ailleurs au positionnement politique de Sartre un réalisme et un radicalisme à même de rendre crédible son choix de défendre les prolétaires et tous les opprimés.

Ces derniers en tant qu'ils forment le « public virtuel » de l'écrivain, ne lisent pas son œuvre. Dès lors, si celui-ci ne peut nouer de relation avec eux par la littérature, un autre terrain d'échange existe : celui de la praxis. Ainsi, Sartre, qui avait jusque-là, comme nous l'avons vu plus haut, vilipendé le communisme institutionnel, s'amarre en 1952 au PCF, en devenant un compagnon de route. Désormais converti au réalisme politique, il s'est convaincu que l'engagement passe par un soutien concret à une praxis organisée et que celle qui est orchestrée par le Parti Communiste sert bien l'émancipation des masses.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 947, c'est Sartre qui souligne.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 947.

D) Devenir un intellectuel militant

Le sens du militantisme

En définitive, lorsqu'on est issu de la petite-bourgeoisie comme Sartre, s'associer à un parti au service du prolétariat tel que le PCF, en tant que compagnon du route, n'est-ce pas une façon efficace de se désolidariser de son être-de-classe ?

Se pose ici la question du sens et de la valeur du militantisme. Nizan dans son œuvre le présente comme une source de joie, d'amitié et de communion politique. Alors que les bourgeois se vautrent dans une existence dévorée par les forces destructrices de la mort et du néant, l'expérience du communisme représentait à ses yeux la seule philosophie de la vie authentique. *Le cheval de Troie*¹ dépeint ainsi l'activité d'un groupe de militants communistes à Villefranche lors du mois de juin 1934, leurs réunions donnent lieu à des remémorations de souvenirs de lutte ou à des projets de bataille, leurs discussions leur confèrent une nouvelle maîtrise sur le temps et le monde, ils en viennent à s'appréhender comme des conquérants. Leur sociabilité militante les fait quitter la nuit la mauvaise vie du jour, celle de leur labeur qui courbe et fait mal, pour une nouvelle vie qui ébauche un avenir libre et heureux. Dans le roman, explicitement révolutionnaire, Nizan s'exerce à restituer la montée en puissance d'une énergie de mobilisation ouvrière opposée à des forces réactionnaires et fascistes. Lors d'un regroupement de fascistes, une contre-manifestation est organisée. Les drapeaux rouges sont sortis, plusieurs milliers d'hommes, des communistes et des socialistes, mais aussi des pacifistes, des francs-maçons, sont réunis sous le soleil et chantent l'Internationale, les discours galvanisants s'enchaînent. A un moment, la foule des ouvriers se jette en avant vers les gardes et ce mouvement de rébellion leur procure une jouissance corporelle : « il y eut comme un grand soupir de bonheur² ». L'on retrouve la même joie collective dans la foule fusionnelle en chants, décrite par Nizan dans *La conspiration*, lors du transfert des cendres de Jaurès au Panthéon³.

Pour l'ami de jeunesse de Sartre, le militantisme, qu'il se noue dans des réunions entre camarades ou se déploie dans des manifestations, est un besoin viscéral, une exigence qui seule est à même de créer une solidarité fraternelle, de provoquer une joie authentique et d'affirmer la plénitude

¹NIZAN Paul, *Le cheval de Troie*, Galimard, Paris, 2005.

²*Ibid.*, p. 195.

³« On ne pouvait penser qu'à des puissances drues, à la sève, à un fleuve, au cours du sang. Le boulevard méritait soudain son nom d'artère. [...] [I]l n'y a pas fièvre qui se propage plus vite que les flammes des grandes processions, et comme les manifestants arrivés des Champs-Elysées n'avaient pas songé une seconde à prendre des figures de circonstance, les trottoirs se disaient que Jaurès, s'il revenait tout à coup, serait probablement assez content de voir les gens joyeux d'être deux cent mille en son honneur, et que la chaussée était dans le vrai : c'est pourquoi les trottoirs se laissèrent séduire après avoir un moment hésité. Les hommes immobiles ne résisteront plus aux hommes en mouvement, ils descendirent pour connaître le mouvement du fleuve [...] » (NIZAN Paul, *La conspiration*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 55-56).

de l'existence humaine. Et le Parti, pour lui, était l'instance qui permettait justement de concrétiser et d'organiser une effervescence militante.

Par ailleurs, militer dans un Parti n'est-ce pas pour un intellectuel, tel Hugo, un moyen de dépasser ses tourments ?

HUGO J'ai besoin de discipline.

HOEDERER Pourquoi ?

HUGO, *avec lassitude*. Il y a beaucoup trop de pensées dans ma tête. Il faut que je les chasse.

HOEDERER Quel genre de pensées ?

HUGO « Qu'est-ce que je fais ici ? Est-ce que j'ai raison de vouloir ce que je veux ? Est-ce que je ne suis pas en train de me jouer la comédie ? » Des trucs comme ça.

[...] Il faut que je me défende. Que j'installe des pensées dans ma tête. Des consignes : « Fais ceci. Marche. Arrête-toi. Dis cela. » J'ai besoin d'obéir. Obéir et c'est tout. Manger, dormir, obéir.

[Plus loin] Je suis dans le parti pour m'oublier⁴.

Hugo⁵ est lassé de penser. L'habitude qu'il a pris de réfléchir, d'interroger perpétuellement ses pensées et ses actes, l'étouffe. Mais il est convaincu de trouver dans l'obéissance et la discipline militantes au sein d'un Parti Révolutionnaire une façon de s'oublier et de laisser derrière lui son moi d'intellectuel petit-bourgeois, d'échapper à une surcérébralisation envahissante, et donc de guérir de son malaise existentiel.

Mais peut-être finalement que Hugo n'était pas un véritable militant mais davantage un héros ce qui explique son échec à s'intégrer au Parti. Sartre, dans un texte de 1950, l'*Introduction au Portrait de l'aventurier* de Roger Stéphane⁶, oppose les deux figures politiques de l'aventurier et du militant, et il loue les qualités de ce dernier. En effet, alors que l'aventurier aspire à se délester du fardeau que constitue son passé bourgeois, à démontrer la pureté de ses intentions et de sa morale en se sacrifiant à une cause et à se métamorphoser en un héros, le militant, lui, ne se soucie pas de son ego et ne connaît pas d'états d'âme, il ne cherche pas à distinguer son moi par sa bravoure, mais il s'efforce seulement d'atteindre un but précis en s'intégrant, en tant que simple maillon fonctionnel, à une

⁴TH, *Les mains sales*, pp. 289-290.

⁵Sartre a sans doute été inspiré par la vie et l'expérience politique de Nizan pour créer le personnage de Hugo. Ainsi, Sandra Teroni remarque que derrière Hugo, « en filigrane, c'est l'image de Paul Nizan qui se dessine. Après avoir pris la tête d'un mouvement d'intellectuels qui demandait au PC F. de rendre compte des campagnes de calomnies menées contre Nizan de manière insidieuse et perfide, Sartre évoque certains traits et la fin tragique de celui-ci. Il fait partager à Hugo sa hantise de la mort, son désir de s'oublier, son besoin de discipline, sa profession de journaliste pour le Parti, son mariage précoce ; il lui donne le même âge que son ami au moment où leurs chemins avaient bifurqué et où Nizan, au retour d'un long voyage à Aden, avait adhéré au parti communiste, se transformant en un militant radical et intransigeant ; il lui fait vivre le brusque réveil qui l'avait bouleversé au moment du pacte germano-soviétique et qui l'avait fait démissionner du parti, avant de trouver la mort près de Dunkerque l'année suivante » (TH, Notice de TERONI Sandra, p. 1376).

⁶S VI, « *Portrait de l'aventurier* », pp. 7-22.

organisation. La position politique du militant lui paraît alors plus juste que celle de l'aventurier même s'il juge qu'une société révolutionnaire a besoin de héros pour sublimer le socialisme.

En tout cas, même si Sartre savait que le militantisme au sein d'un Parti marxiste était présenté par son ami Nizan comme une source de joie et de plénitude existentielle, et bien qu'il le représente à travers le personnage de Hugo comme une façon de dépasser une situation d'intellectuel petit-bourgeois, dans un premier temps, dans les années 1945-1950 qui furent celles de son initiation à la politique, il n'était pas prêt lui-même à militer en s'associant à un parti comme le PCF. J'ai montré dans le chapitre précédent que son hostilité à l'égard du communisme institutionnel et sa propension à concevoir l'engagement politique sur le fondement d'une éthique d'intellectuel le lui interdisaient. Mais en 1952, il change brusquement de position et décide de soutenir le PCF, suite à l'interdiction par le préfet de police d'une manifestation organisée le 28 mai par le Parti – pour dénoncer la visite à Paris du Général américain Ridgway qui prônait l'usage d'armes chimiques et bactériologiques en Corée – et après l'arrestation et l'emprisonnement de Jacques Duclos, son secrétaire général, accusé de fomenter un complot contre les autorités de l'État. Les communistes lui apparaissent désormais comme des victimes à défendre dans un contexte où régnait une atmosphère de chasse aux sorcières – le maccarthysme aux Etats-Unis – qui avait pour effet de les diaboliser. Il écrit alors un long essai *Les communistes et la paix* publié en trois temps dans *Les Temps Modernes*, en juillet 1952, en octobre-novembre 1952, et enfin en avril 1954, dans lequel il affiche sa nouvelle proximité avec le PCF et affirme le rôle politique indispensable de celui-ci s'agissant de l'organisation d'une praxis révolutionnaire. Il ne devient pas pour autant un membre du Parti puisqu'il choisit de garder son indépendance et un droit de réserve critique. Il accorde son soutien sur des « sujets précis et limités », c'est-à-dire sur des objectifs et des actions spécifiques, et revendique d'une part de continuer à exercer son jugement à partir de ses « principes », et non de ceux du Parti, et d'autre part de se donner la possibilité de marquer ses « divergences » par rapport aux positions de celui-ci⁷. Ces réserves ne l'empêchent pas de se livrer dans cet essai à une apologie du travail du militant de Parti et d'y énoncer sa conviction que l'unification des classes exploitées passe par l'action politique du PCF et de la CGT. Elles ne le dissuaderont pas non plus de rester pendant quatre années, jusqu'en novembre 1956, un compagnon de route actif et fidèle.

⁷ S VI, « Les communistes et la paix », p. 168.

***Les Mots*, l'expression par Sartre d'un travail psychique de déracinement par la désacralisation des mythes de son enfance**

De son point de vue, ses nouveaux liens avec le PCF l'associent résolument aux luttes pour l'émancipation des prolétaires et des opprimés, puisque seul ce Parti serait capable de les organiser : ils lui permettraient donc de s'arracher à son être-de-classe petit-bourgeois. Par ailleurs, de façon concomitante à ce nouvel ancrage politique, et dans cette même perspective de se désidentifier à la bourgeoisie, Sartre se livre à travers la rédaction des *Mots*, qu'il entame en 1953, à une auto-analyse qui le conduit à démystifier le rapport à la littérature et à la culture qu'il a noué dans son enfance. Il discrédite ainsi comme inauthentique et foncièrement bourgeoise la « morale de salut individuel » par l'œuvre d'art à laquelle il vouait une « foi de charbonnier » avant-guerre en même temps qu'il renie l'« éthique d'écrivain pour des écrivains⁸ » qui était la sienne dans l'immédiat après-guerre et par laquelle il tentait encore de doter la littérature d'une transcendance, de pouvoirs et de vertus en lui conférant une dimension politique. Il est désormais conscient de l'autonomie du politique et de son irréductibilité à la littérature.

L'essentiel des *Mots* a été écrit en 1953. À ce moment-là, des tas de modifications se sont faites chez moi, et en particulier j'ai constaté que j'avais vécu dans une véritable névrose... La névrose était au fond que – comme le faisait d'ailleurs Flaubert par exemple à son époque – je considérais que rien n'était plus beau ni supérieur au fait d'écrire, qu'écrire c'était créer des œuvres qui devaient rester et que la vie d'un écrivain devait se comprendre à partir de son écriture. A partir de ce moment-là, en 1953, j'ai compris que c'était une vue absolument bourgeoise, qu'il y avait bien d'autres choses que l'écriture ; donc, elle s'est trouvée se placer à un tout autre niveau que je ne croyais. De ce point de vue, j'ai été guéri de ma névrose, tout de suite, là, vers 1953-1954. Alors j'ai eu envie de comprendre... Alors j'ai écrit *Les Mots*⁹...

Pour Sartre, la rédaction des *Mots* correspondait donc à un travail subjectif de rupture avec une névrose bourgeoise qui l'avait empêché de prendre pleinement la mesure du réel socio-politique, à une conscientisation qui l'amena à désenchanter le monde de son enfance. Il remettait en cause le rapport privilégié à la culture qu'il avait hérité de son milieu familial, essentiellement par l'intermédiaire de son grand-père Charles Schweitzer. Celui-ci, un « patriarche », l'avait élevé avec sa mère et éduqué. Lui, le petit Jean-Paul, que l'on surnommait Poulou, aimait être pris en photo en compagnie de son aïeul, fier de paraître aux côtés de cet homme robuste, au maintien et à l'allure de seigneur. Et puisque Charles qui était pour son petit-fils un grand prêtre et même une forme de Dieu consacrait sa vie d'enseignant et ses loisirs à la culture, et que dans sa maison régnait une atmosphère de vénération de la littérature avec comme objets cultuels, les livres, imposant leur aura, il était inévitable que naturellement Poulou en vienne à considérer la culture comme une religion et à se

⁸ S IX, « Les écrivains en personne », Entretien avec Madeleine Chapsal, 1960, p. 33.

⁹ ASTRUC Alexandre, CONTAT Michel, *Sartre, un film*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 110-111.

représenter lui-même comme élu par une forme de grâce divine et investi d'une mission prophétique : « petit-fils de prêtre [...] j'étais voué : non point à leurs martyres toujours un peu scandaleux mais à quelque sacerdoce ; je serais sentinelle de la culture, comme Charles Schweitzer¹⁰».

En définitive, cette relation privilégiée à la culture de l'ordre de la sacralité, observe Sartre dans son auto-analyse, était associée à une expérience du monde conservatrice et foncièrement petite-bourgeoise. De fait, la vie de son grand-père, organisée autour du culte des livres de la naissance à la mort induisait une forme d'immobilité et une monotonie corrélées à une acceptation de l'ordre social. En outre, les leçons d' « histoire bourgeoise » que dispensait Charles à Poulou lui enseignaient que l'avènement de la République correspondait à une réalisation de la philosophie humaniste chère aux hommes de culture et commençait une ère de progrès¹¹ ; cette foi dans le progrès, structure mythique de l'ethos de la petite-bourgeoisie protestante libérale à laquelle appartenaient les Schweitzer, se nourrissait de la conviction que la démocratie, la Raison et l'instruction républicaine, en refondant la morale et les mœurs, régénéreraient inéluctablement la société. Ainsi, par son éducation, il a été inculqué à Sartre une attitude de « déférence affable pour l'ordre établi¹²».

En tant qu'héritier, celui-ci a intériorisé aussi dès son enfance une perception de son rang au sein de la hiérarchie sociale qui le situe parmi les futurs clercs au-dessus de membres des classes populaires et des misérables. Il confie ainsi que, lorsqu'il croisait des pauvres, il les savait ses inférieurs et estimait qu'il lui incombait du fait de son statut supérieur de faire preuve à leur égard, malgré la répulsion qu'ils lui inspiraient, de bienveillance et de générosité, en leur donnant une pièce et en leur offrant un « sourire égalitaire » hypocrite¹³. Et quand il fut élève quelque temps à l'école communale d'Arcachon, il ne ressentait pas le désir de jouer avec les enfants issus des classes populaires pendant les récréations, mais préférait rester dans la classe près de son instituteur ; ce comportement traduisait une distanciation naturelle vis-à-vis de ses « fils du peuple » dont il supportait mal l'agitation, produite par un hiatus entre classes sociales séparées par un rapport foncièrement différent à l'instruction et à la culture¹⁴.

Tout était donc écrit, Sartre était élu. Il fut pris dès son plus jeune âge par une attraction irrésistible pour les livres ; fasciné, happé, obnubilé, la lecture fut tout de suite pour lui un remède contre l'ennui, elle le transportait dans de nouvelles contrées, excitait son imagination en le métamorphosant en héros engagé au cœur d'aventures extraordinaires, créait la seule évasion véritable à sa portée, et l'animait : il adorait s'amuser à jouer des rôles de mousquetaires, simulant des combats

¹⁰LM, p. 57.

¹¹« [M]on grand-père croit au Progrès, moi aussi : le Progrès, ce long chemin ardu qui mène jusqu'à moi » (*Ibid.*, p. 30).

¹²*Ibid.*, p. 26.

¹³*Ibid.*, p. 30.

¹⁴*Ibid.*, p. 66-67.

d'épée dans le bureau de son grand-père. Puis vint l'initiation à l'écriture. Il s'exerça à réécrire les *Fables* de la Fontaine en alexandrins. Après les vers, il se mit à la prose et s'employa à ébaucher des récits d'aventures inspirés de ses lectures. Saisi par des sensations merveilleuses, il découvrit la joie et la fascination de nommer les choses du monde et d'exprimer son imaginaire débordant.

Voyant le petit Jean-Paul passer son temps à écrire, Madame Picard, un amie de sa mère Anne-Marie, prédit à l'enfant-roi de la famille Schweitzer un destin d'écrivain. Charles ne récusa pas totalement l'oracle, mais le traduisit à sa façon, il reconnaissait que son petit-fils avait la « bosse de la littérature », mais les génies étant rares et souvent méconnus, il le dissuada d'exercer le métier d'écrivain et lui suggéra plutôt une carrière de professeur de lettres qui lui laisserait du temps de loisir pour créer des œuvres mineures, des poèmes, des comédies ou encore des textes d'érudition historique ou pédagogique.

Mais dès ses huit-neuf ans, Poulou s'était persuadé de sa vocation : il deviendrait un grand auteur et la gloire lui était promise. Il s'identifiait aux auteurs classiques dont les ouvrages comptèrent parmi ses premières lectures, à Rabelais, à Fontenelle, à Flaubert... La grâce éthérée et la magie des mots lui donneraient des ailes et l'élèveraient jusqu'aux cieux... Cette mégalo manie compensait sans doute un narcissisme dépressif. Il pensait que sa place au sein de son milieu familial l'obligeait à jouer sans cesse la comédie et à tenir le rôle de l'enfant sage et aimé, et il se voyait donc comme un personnage factice. Et le fait d'être choyé ne l'empêchait pas d'éprouver le sentiment de son inutilité ; il confie ainsi à ses lecteurs ses souffrances d'enfant chéri, recevant toute l'affection de ses grands-parents et de sa mère, mais ressentant celle-ci comme imméritée du fait qu'il ne s'attribuait aucune valeur propre. D'où son désir d'acquérir une importance, de devenir irremplaçable, objet du désir des autres, et d'obtenir la reconnaissance d'un grand nombre de personnes grâce à une œuvre littéraire : il se transfigurerait dans des livres, prendrait la consistance du carton et du papier : il serait alors assuré de sa valeur et son existence serait pleinement justifiée¹⁵. Dans ses représentations, les grands écrivains prenaient la place qu'avaient occupée les chevaliers et les mousquetaires : c'étaient des héros, capables de sauver des milliers d'âmes de la damnation, de prémunir la civilisation contre le Mal, admirés et adorés par tous¹⁶... Ainsi, convaincu très tôt de sa prédestination, assuré d'être promis à une vie éternelle, Jean-Paul, devenu jeune homme, encore accroché aux mythes de son enfance, embrassera la littérature comme on entre dans les ordres. Il s'était habitué à percevoir la littérature comme un substitut d'une religion : une longue ascèse, un travail laborieux, une application rigoureuse et une dévotion totale à son métier d'écrivain devaient assurer son salut, lui conférer une

¹⁵ La gloire qu'il pensait atteindre au crépuscule de sa vie ou même post-mortem devait aussi lui permettre en lui offrant une immortalité d'exorciser et de transcender son obsession pour la mort, qu'il analyse dans le récit autobiographique des *Mots* comme une conséquence du mal de vivre qui était le sien pendant son enfance du fait de l'absurdité de son existence de petit personnage.

¹⁶*Ibid.*, pp. 138-139.

gloire post-mortem et donc une immortalité, et justifier ainsi son existence pour l'éternité.

Aussi la vision de la société à laquelle souscrit Sartre, dès son enfance, et pendant une trentaine d'années, est celle d'une séparation entre d'un côté, les rares élus, clercs sanctifiés par la grâce divine, véritables surhommes, accroissant le patrimoine culturel de l'humanité par leurs œuvres et capables de percevoir la réalité de l'existence humaine, et de l'autre, le peuple des incultes, éloignés des rives du fleuve de la Culture, incapables de se doter d'une âme, privés de sagesse, embourbés stupidement dans des rituels sociaux sordides et stupides, stagnant dans un néant spirituel. Mais le travail d'introspection que Sartre effectue en rédigeant *Les mots* l'amène à réaliser que cette vision, ainsi que son attachement mystique à la littérature, sont déterminés par ses origines familiales, c'est-à-dire par sa socialisation au sein d'un milieu typique de la petite-bourgeoisie des professeurs¹⁷. Le caractère erroné et idéologique de la conception de l'universalité qui lui avait été inculquée à son plus jeune âge, selon laquelle la civilisation progresse vers le règne universel de la Vérité à mesure que s'amassent au fil du temps comme des trésors les œuvres classiques lui apparaît à présent sans équivoque ; il perçoit clairement que cette conception traduit l'ethos de la bourgeoisie intellectuelle, ayant naturellement recueilli l'héritage des Lumières, disposée à assimiler l'avènement de l'ère moderne caractérisée par la domination politique, économique et sociale de la bourgeoisie à la cristallisation d'un progrès de l'humanité dans l'Histoire, et à louer ensemble les institutions républicaines et la culture, mais qu'elle est démentie par les multiples exploitations et oppressions que sécrètent nos sociétés capitalistes. Ainsi, en récusant les illusions de son enfance, il fait descendre de son piédestal son grand-père Charles, le patriarche, et vilipende l'attitude conservatrice de complaisance à l'égard de l'ordre social bourgeois que celui-ci tendait à lui transmettre. Il a perdu la foi qui le portait à croire religieusement que le monde devait être sauvé grâce aux vertus de la grande littérature, et il voit à présent dans ses rêves de célébrité et de gloire littéraires l'expression d'une névrose qui s'est cristallisée dès son enfance. Le voilà dégrisé.

Alors qu'il n'était qu'un petit garçon, il a été baigné dans une atmosphère d'« individualisme bourgeois et puritain¹⁸ ». Celui-ci a déterminé son être-dans-le-monde : il lui incomba de se distinguer en tant qu'individu par ses priviléges culturels, de s'incarner en Chevalier des Lettres, il se voyait accomplir au fur et à mesure de son parcours de vie des réalisations, des œuvres, affronter des épreuves qui le mèneraient jusqu'à une forme de perfection morale, il témoignerait ainsi avoir été élu par une grâce – une grâce sociale, mais qu'il méconnaîtrait en tant que telle et vivrait comme une grâce religieuse. Mais il sait maintenant que l'héroïsme qui l'emportait dans ses fantasmes était

¹⁷Son milieu familial constitue une médiation entre sa classe sociale et sa trajectoire d'individu. Le récit des *Mots* représente donc une illustration de la méthode psychanalytique préconisée par Sartre dans *Questions de méthode* consistant à mettre en évidence la façon dont la vie familiale joue un rôle de médiation dans le processus par lequel les structures sociales sont actualisées de façon singulière par des individus.

¹⁸*Ibid.*, p. 122.

finalement une passion conditionnée par son être-de-classe. Et cette course vers l'édification d'une vie de grand écrivain n'était-elle pas absurde? Ne niait-il pas à travers ses aspirations à se forger une stature de surhomme, à l'instar de tous les bourgeois disposés naturellement à se concentrer sur leur individualité, la réalité sociale qui l'entourait faite de souffrances et d'injustices?

En effet, Sartre, par son auto-analyse, en est venu à estimer que le refuge qu'il a trouvé, encore enfant, dans l'écriture créatrice par laquelle il escomptait offrir généreusement à l'humanité des œuvres, représentait pour lui un moyen de se fabriquer « une solitude bourgeoise¹⁹ » et de s'assurer orgueilleusement de sa valeur alors même qu'il s'éprouvait illégitime à recevoir tant de marques d'affections au sein d'un système de relations familiales qu'il percevait comme une comédie. Dès lors, en privilégiant l'imaginaire, en fuyant le réel, en se projetant dans une image de soi sublimée, il est tombé dans une forme de névrose. Celle-ci, il en est désormais conscient, l'a enfermé par la suite pendant une trentaine d'années dans une citadelle de livres et de mots en le laissant indifférent aux maux que subissent les classes exploitées et opprimées.

Sa relation à la culture a donc été la médiation, médiée elle-même par son milieu familial, qui l'a maintenu prisonnier dans sa névrose et dans son être-de-classe. Très vite, les mots ont représenté pour lui la seule façon de s'approprier les choses : bientôt, il posséderait l'univers, puisque lui-même était l'un des rares clercs élus, capable de découvrir les secrets les plus enfouis grâce à son initiation aux pouvoirs de la langue.

Platonicien par état, j'allais du savoir à son objet, je trouvais à l'idée plus de réalité qu'à la chose, parce qu'elle se donnait à moi d'abord et parce qu'elle se donnait comme une chose. C'est dans les livres que j'ai rencontré l'univers : assimilé, classé, étiqueté, pensé, redoutable encore, et j'ai confondu le désordre de mes expériences livresques avec le cours hasardeux des événements réels. De là vient cet idéalisme dont j'ai mis trente ans à me défaire²⁰.

Sartre a hérité de son enfance un prisme intellectualiste, nominaliste et idéaliste sur le monde. Celui-ci explique le rôle prééminent que l'écrivain donnera à la conscience et au langage, ainsi que sa propension à éluder la matérialité sociale, dans ses premières œuvres philosophiques et littéraires, jusqu'à encore *L'Être et le Néant*. Or l'idéalisme caractérise, on le sait, pour la philosophie marxiste, l'essence de la pensée bourgeoise, il signale une interprétation du monde erronée d'ordre idéologique et une disposition à unifier et à universaliser par des idées ce qui est en réalité conflictuel. En l'occurrence, en effet, l'idéalisme de Sartre et son fétichisme des mots le conduisaient à éluder la conflictualité sociale, à savoir la lutte opposant dans notre ère moderne capitaliste la bourgeoisie et le prolétariat. Mais il écrit *Les Mots* justement pour confier à ses lecteurs que le rapport au monde dont il avait fait l'expérience par sa socialisation l'avait égaré ; ce qui lui importe désormais, c'est de

¹⁹*Ibid.*, p. 94.

²⁰*Ibid.*, p. 44.

se convertir au réalisme social et au pragmatisme politique.

En définitive, le travail d'auto-analyse qui se cristallise dans *Les Mots* exprime une subjectivation orientée vers un arrachement à son être-de-classe réalisé par l'intermédiaire d'une mise à distance critique de sa socialisation culturelle petite-bourgeoise au sein de son milieu familial, c'est-à-dire par un déracinement. Cette auto-analyse l'amène donc à percevoir dans son obsession pour les livres et la littérature une maladie de l'esprit, une forme d'inadaptation au réel, c'est-à-dire donc une névrose. Le voici désenchanté, les mots ont perdu à ses yeux leur aura et leur sacralité, le prestige des grands auteurs s'est érodé, effrité... L'émerveillement s'est estompé, tout cette effervescence langagière n'était qu'illusions... La culture qu'il jugeait indispensable lui apparaît désormais superflue, vaine, elle n'était qu'une « Comédie²¹ » aux pouvoirs d'enchantement fallacieux dans laquelle il s'était fourvoyé et qui lui voilait le tragique de l'existence sociale. Il sait qu'il lui faut dessiller complètement ses yeux et abandonner ses chimères. Et en 1953-1954, il n'essaye plus comme dans la période 1945-1948 de sauver la littérature par la politique, il la renie complètement, décidé à lui faire ses adieux ; sa propre mort d'écrivain n'étant que la conséquence ultime de son auto-critique.

Et lorsqu'il confie : « je déteste mon enfance et tout ce qui en survit²² », il signifie sa haine de tout ce qui le rattache à la bourgeoisie, et donc inévitablement celle du monde de son enfance qui lui a inculqué le respect de la morale républicaine et des hiérarchies sociales, et la vénération de la culture... Cette enfance représente une négativité, à laquelle Sartre cherche à s'arracher de façon dialectique par l'écriture autobiographique. En démystifiant une époque de la vie souvent perçue comme un âge d'or, un havre de paix, de tendresses et de magie, Sartre fustige en même temps l'humanisme et l'esthétique bourgeois. Et ce travail négatif de destruction de valeurs est mû par la perspective d'un dépassement dialectique positif ouvrant vers l'affirmation positive d'un égalitarisme socialiste ; il s'agit de se débarrasser de ses lunettes bourgeois pour adopter le point de vue des exploités et des opprimés, de libérer sa subjectivité afin de l'engager résolument dans une démarche politique révolutionnaire.

En effet, pour lui désormais, faire de la politique implique de renoncer à sa subjectivation antérieure, à sa conception individualiste de l'existence fondée sur une métaphysique de surhomme, une éthique du salut par l'Art et le projet d'édifier une œuvre de grand écrivain, pour s'investir dans une position militante d'égalité avec les autres hommes dans une praxis d'émancipation. Pour une personne éduquée dans un milieu petit-bourgeois comme Sartre, nous avons vu que l'individualisme était une valeur centrale, mais le choix de lutter auprès des exploités et des opprimés implique de

²¹*Ibid.*, p. 61.

²²*Ibid.*, p. 135.

chercher à s'en défaire pour donner la primauté absolue aux liens de solidarité collective qui unissent des hommes égaux entre eux et unis pour défendre leur liberté. La conviction d'être élu, d'être prédestiné, induisait le sentiment d'une supériorité sur les autres humains. Dans *La Nausée*, Sartre avoue lui-même avoir par l'intermédiaire de son personnage principal, exprimé sa condescendance envers les autres hommes à « l'existence injustifiée, saumâtre²³ ». Roquentin, « tout juste un individu » selon l'exergue du roman, se différenciait de la foule des gens médiocres, et seule son existence de penseur hors-normes apparaissait pleinement justifiée en vertu d'une grâce qui avait ouvert son esprit à la perception visionnaire de la contingence. Cette position d'intellectuel au-dessus de la mêlée à laquelle alors s'identifiait Sartre lui interdisait de prendre la mesure de l'égalité entre les hommes. Elle relevait d'une forme d'héroïsme qui le motivait à distinguer sa surhommité. Et l'on retrouve encore cet héroïsme chevaleresque et aristocratique, nous l'avons vu plus haut, dans l'exaltation par laquelle Sartre se faisait aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale le chantre de la littérature engagée et l'apôtre d' « une éthique d'écrivain pour des écrivains », attribuant à ces derniers des pouvoirs de maîtres et d'éveilleurs de consciences. Mais à présent, Sartre a pris la mesure des limites de la littérature, elle ne représente plus à ses yeux ni une grâce mystique ni une expression supérieure du politique mais seulement un outil parmi d'autres pour des luttes. Il a compris que l'écrivain est un homme comme les autres et que son combat ne peut rester circonscrit au champ du langage et de l'esthétique²⁴, mais a vocation à s'intégrer à une praxis révolutionnaire, à se concrétiser dans des prises de position publiques et des actes tangibles à l'occasion d'événements historiques, l'amenant à assumer son opposition virulente à telle oppression, à telle guerre coloniale ou à telles violences racistes.

« Si je range l'impossible Salut au rayon des accessoires, que reste-t-il ? Tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui²⁵. » Cette dernière phrase des *Mots* exprime la vérité issue de cette autobiographie de son enfance : c'est seulement parce qu'il a réussi à se défaire du mythe illusoire du Salut par la littérature qu'il a pu enfin prendre la mesure de façon authentique de sa situation d'égalité avec tous les autres hommes. Il sait à présent que les hommes sont tous égaux puisque d'une part ils méritent tous autant les uns que les autres de vivre dans des conditions socio-économiques dignes de l'être humain, et que, d'autre part, ils ont tous à se faire hommes en construisant ensemble leur liberté. « J'ai changé²⁶ », conclut ainsi Sartre. Il prétend s'être débarrassé de ses illusions, avoir « guéri d'une longue, amère et douce folie ». Il est parvenu à brûler ses anciennes idoles et à désacraliser les mots et la littérature. Cela n'a plus de sens pour lui de se

²³*Ibid.*, p. 203.

²⁴D'ailleurs, pendant la période 1952-1956, il délaisse la littérature, écrit presque exclusivement des textes politiques et s'investit dans son nouveau rôle de compagnon de route du PCF.

²⁵*Ibid.*, p. 206.

²⁶*Ibid.*, p. 204.

tracer un chemin spirituel de héros et de clerc à travers des œuvres littéraires. Son moi ne cherche plus à transcender le monde par son individualité, par sa créativité littéraire, mais à s'intégrer dans un réseau immanent d'énergies politiques. Il s'agit à présent pour lui de se choisir une subjectivation militante, de participer aux combats concrets que mènent les hommes de son époque contre toutes les injustices et les oppressions dont ils souffrent, en vue d'émanciper ceux qui sont privés des droits qui leur permettraient de satisfaire leurs besoins humains fondamentaux.

Les communistes et la paix: une apologie du rôle du Parti Communiste

Pour incarner son engagement, il avait donc adopté en 1952 un nouveau positionnement politique en choisissant de soutenir le PCF. En se liant à celui-ci, il dépassait la position de médiation synthétique qui était la sienne dans les années 1945-1948, lorsqu'il espérait en misant « un coup sur l'URSS, un coup sur les USA » concilier le socialisme et les libertés politiques des démocraties occidentales, position insatisfaisante, car trop intellectuelle, idéaliste et solitaire, et qui ne pouvait déboucher que sur une impasse.

Aussi *Les communistes et la paix* n'est pas seulement un texte-réquisitoire dénonçant la phobie anti-communiste, mais aussi un véritable éloge du rôle révolutionnaire du Parti Communiste. Sartre affirme sa conviction que celui-ci, face aux mascarades et aux actions d'oppression du pouvoir gouvernemental en métropole et dans les colonies, possède une réelle légitimité politique, de par ses préoccupations pour la paix, la démocratie et l'égalité socio-économique, à représenter la classe ouvrière²⁷; lui seul serait à même d'unifier celle-ci et de conférer à sa praxis une efficacité. Et il juge que les militants et les adhérents ont vocation à se soumettre au Parti, à accepter sa discipline et ses impératifs, afin de faire naître en eux une subjectivation politique supérieure, une nouvelle personnalité. Il en est donc venu à louer l'attitude du militant de Parti et à éluder celle de l'aventurier.

Pour que l'action soit à tout moment possible, il faut que la *praxis* existe au sein des masses elles-mêmes comme un appel, un exemple et aussi, tout simplement, comme une sorte de *figuration* de ce qui peut être fait. Bref, il faut une organisation qui soit l'incarnation pure et simple de la *praxis*. Mais pour l'instant, syndicat ou non, ce qui compte c'est que, par la nécessité même de la situation, l'organisme qui conçoit, exécute, rassemble, et qui distribue les tâches – qu'il soit syndicat révolutionnaire ou parti ou les deux – ne peut se concevoir que comme une *autorité*. Loin d'être le délicieux produit de la spontanéité révolutionnaire : il s'impose à chaque *individu* comme un impératif. Il s'agit d'un Ordre qui fait régner l'ordre et qui donne des ordres. La « générosité », l'enthousiasme viendront après, s'ils viennent : mais d'abord le Parti figure pour chacun la morale la plus austère : il s'agit d'accéder à une vie neuve en se dépouillant de sa personnalité présente [...]²⁸.

²⁷Le PC détiendrait ainsi une authentique souveraineté populaire, d'une essence supérieure à la souveraineté nationale de l'État, artificielle, car produite par ses institutions : « Le PC jouit d'une autorité qui ressemble à celle d'un gouvernement ; mais comme il n'a pas d'*institutions*, sa souveraineté lui vient des masses elles-mêmes » (S VI, *Les communistes et la paix*, p. 164, c'est Sartre qui souligne). Et Sartre fait observer que le Parti compte entre 4 et 5 millions d'électeurs et qu'il chapeaute aussi la CGT qui a le soutien de la majorité des travailleurs.

²⁸ S VI, « *Les communistes et la paix* », p. 247 ; c'est Sartre qui souligne.

Sartre se situe donc dans une perspective de philosophie politique gramscienne : il s'oppose au spontanéisme et attribue au Parti un rôle crucial pour transcender ses membres, et diriger et organiser l'action révolutionnaire. Quant à sa représentation du militantisme, elle est pleinement positive : obéir au Parti offrirait une forme de régénérescence. Elle tranche avec ses représentations antérieures, critiques et négatives. En effet, dans ses *Carnets de la drôle de guerre* et dans *L'Être et le Néant*, il disqualifiait l'attitude anti-existentialiste du militant, consistant à figer sa liberté en accordant plus de réalité au monde qu'à sa conscience, qui caractérisait selon lui l'inauthenticité, et un plus tard, dans les années 1945-1948, lorsqu'il vantait la fonction politique émancipatrice de la littérature engagée, il dénonçait a contrario l'emprise aliénante du Parti sur ses membres. Par ailleurs, ce qui est surprenant, lorsqu'on se rappelle l'hostilité de Sartre aux chefs et l'« anarchisme individualiste » de sa jeunesse, c'est qu'en 1952 il justifie pleinement l'autorité des dirigeants au sein du Parti Communiste, et notamment celle exercée par ses chefs, Jacques Duclos en France, Staline en URSS, et le centralisme démocratique. Il considère à présent légitime, car nécessaire d'un point de vue stratégique, la structuration hiérarchique du Parti et les pouvoirs souverains octroyés à sa direction²⁹.

Chaque ouvrier serait donc voué à adhérer aux objectifs communs fixés par les dirigeants et à trouver dans le Parti les fondements de sa pensée et de sa personnalité³⁰. « On dira d'un mot que le Parti est sa liberté. Un ouvrier, en France et aujourd'hui, ne peut s'exprimer et se réaliser que dans une action de classe dirigée par le PC ; il est formé par les raisonnements du PC, par son idéologie et ses principes [...] »³¹. Autrement dit, il n'existerait pas d'alternative à sa subjectivation politique, cette dernière passerait exclusivement par la fidélité et la discipline avec lesquelles il exprime son inféodation au Parti. Si, au contraire, il restait éloigné du Parti, il contribuerait à la dispersion de sa classe.

²⁹« je vois que les dirigeants ne sont rien sans les masses, mais que la classe n'a de cohésion et de puissance que dans la mesure où elle fait confiance aux dirigeants. Pour ce qui est, enfin, de l'autorité des chefs, je vois bien aussi qu'elle n'est ni usurpée ni illusoire : mais le dirigeant déchiffre la situation, l'éclaire par ses projets, à ses risques et périls, et la classe, en observant ses consignes, *légitime* l'autorité du dirigeant» (S VII, « Réponse à Claude Lefort » (texte publié pour la première fois en avril 1953 dans *Les Temps Modernes*), p. 60 ; c'est Sartre qui souligne).

³⁰ Certes, parmi les O.S, tous ne peuvent pas militer du fait d'un manque de temps et d'énergie et de la fatigue induite par le travail productif ; pour cette raison, Sartre estime qu'il est nécessaire que certains s'extraient de la masse pour devenir des militants professionnels. Ceux-ci ont pour lui un rôle fondamental, ils contribuent par leur activité, dans le Parti comme dans le Syndicat, à totaliser la classe ouvrière : leur « travail s'exerce sur les masses-objets pour les transformer en prolétariat-sujet » dans l'objectif « de liquider leur structure granulaire au profit d'une unité organique » (S VI, « Les communistes et la paix, p. 352).

³¹*Ibid.*, p. 251.

La rupture de Sartre avec le PCF en novembre 1956

Mais la répression de l'insurrection de Budapest par les Russes correspond pour Sartre à un désillusionnement ; il lui devient impossible de continuer à louer le communisme politique de son temps. Il était pourtant allé très loin dans son soutien. Entre juillet 1952 et novembre 1956, il fut un quasi-militant, un compagnon de route actif, participa à des congrès organisés par le PCF ou par le Mouvement de la Paix, attesta par de nombreux discours de sa loyauté, voyagea en URSS et en Chine. Il donna beaucoup de lui-même, jusqu'à l'épuisement, acceptant d'écrire des préfaces à des ouvrages communistes, de participer aux diverses rencontres et manifestations auxquelles il était convié ; il ne suivit pas les conseils de son médecin qui lui enjoignait de se reposer, et fut victime d'une crise d'hypertension en 1954 qui l'obligea à être hospitalisé en URSS³². Il alla jusqu'à affirmer lors d'entretiens parus dans le journal *Libération* entre le 15 et le 20 juillet 1954, que la liberté de critique était totale au sein du régime soviétique³³. Il endossa même une stature de communiste officiel lorsqu'il accepta d'être nommé en décembre 1954 vice-président de l'association France-URSS. Il justifiait qu'un État socialiste comme la Russie soviétique exerce « un pouvoir dictatorial et centralisateur à l'échelle mondiale³⁴ » et « une autorité militaire » afin d'organiser au mieux la résistance au capitalisme. Indéniablement, dans le contexte de la guerre froide, il avait finalement, après ses tergiversations des années 1945-1950, choisi un camp.

Mais voilà, il y eut l'intervention soviétique à Budapest le 24 octobre et le 4 novembre 1956. Elle lui apparut scandaleuse. Lorsqu'au nom des rrigueurs de l'orthodoxie et de l'ordre, l'Armée rouge tuait des ouvriers socialistes hongrois, le même instinct de lutte contre l'injustice qui l'avait amené à prendre la défense du PCF en 1952 dans *Les communistes et la paix*, alors que Duclos était emprisonné et que le Parti était l'objet d'attaques virulentes, le pousse à prendre sa plume et à écrire un long essai *Le fantôme de Staline*³⁵ pour dénoncer l'ingérence meurtrière de l'URSS dans la politique hongroise et son approbation par le PCF. Cette répression sanglante témoigne selon lui d'un néo-stalinisme qui trahit les promesses de liberté qu'offrait la mort de Staline, aussi bien que la nature profonde du socialisme. Il dénonce dans cette perspective le caractère aliénant de la dérive bureaucratique du régime soviétique. Aussi exhorte-t-il à une déstalinisation, seule à même de rétablir la souveraineté démocratique des peuples russes et d'Europe orientale, et de créer les conditions d'une paix mondiale. Il rend compte dès lors des motifs qui le poussent à rompre son compagnonnage de

³²COHEN-SOLAL Annie, *Sartre*, p. 585.

³³*Ibid.*, p. 588.

³⁴S VII, « Réponse à Claude Lefort », p. 81.

³⁵S VII, « Le fantôme de Staline » (texte publié pour la première fois en novembre-décembre 1956 et janvier 1957 dans *Les Temps Modernes*), pp. 144-307.

route avec le PCF³⁶. D'abord, donc, le soutien des dirigeants du Parti aux apparatchiks soviétiques qui ont décidé de la répression violente de l'insurrection hongroise a été l'événement qui a rendu le divorce inévitable. Mais c'est aussi l'incapacité du Parti à assumer ses fonctions de mobilisation politique qui l'éloigne de son orbite. En effet, celui-ci a gardé des structures rigides et centralisées, qui avaient sans doute un sens au commencement de la guerre froide lorsqu'elles avaient été conçues pour mener des actions clandestines dans un contexte de persécution politique, mais qui en 1956-1957 sont anachroniques. La coupure entre les dirigeants et les masses fait obstacle à la mobilisation de la classe ouvrière, et restreint l'activité du Parti à la politique parlementaire ; la hiérarchie de ses structures ne laisse pas de place à des échanges entre les militants lesquels restent isolés les uns des autres.

Le Parti-Institution

Ainsi, dans *Le fantôme de Staline*, Sartre appréhende le Parti sous un angle de vue tout autre que celui qui était le sien dans *Les communistes et la paix*. Il représente son inertie, lorsque momifié, ossifié, sa rigidité institutionnelle le rend incapable de s'adapter à l'évolution historique de la société, et que son souci d'incarner à tout prix l'unité totalisée des masses l'amène à défendre une idéologie sclérosée et à nier les divergences de courants en son sein. Ce qu'il met en évidence dans *Le fantôme de Staline* mais aussi, dans une perspective philosophique, un peu plus tard, dans *La Critique de la Raison dialectique*, c'est la dérive possible de toute organisation en une institution. En effet, un groupe organisé, dans certaines circonstances, pour renforcer son unité et lutter contre les forces de dispersion susceptibles de ruiner sa cohésion, pour pétrifier son être, en vient à chercher à se doter des structures solides et rigides propres aux institutions. Et le processus d'institutionnalisation qui le métamorphose a pour corollaire l'édification d'une autorité souveraine, incarnée par une personne qui représente à elle seule l'unité de tous les membres et garantit l'efficacité de la praxis commune. Dès lors, chaque militant, enserré dans les structures institutionnelles, doit soumettre sa liberté en l'aliénant à la volonté du souverain³⁷. Il ne noue plus de relations humaines de réciprocité avec les autres militants, il n'existe

³⁶Sartre, après 1956, ne rompt pas totalement son soutien au PCF. Il marquera à certaines occasions ses divergences, et même une hostilité, notamment en dénonçant les options politiques molles du Parti relatives à la guerre d'Algérie, mais jusqu'en 1965, il exhorte à une alliance du PCF et de la SFIO dans un Front populaire qui aurait vocation à réunir tous les gens de gauche autour d'un programme commun. Il gardait l'espoir que la gauche opportuniste et parlementaire se transforme en une gauche révolutionnaire, à même d'instituer une socialisation de la production et une authentique démocratie socio-politique. Avant les élections présidentielles de 1965, il affirme encore lors d'un entretien au *Nouvel Observateur* tenir « pour illusoire tout regroupement » politique « qui ne se ferait pas avec » le PCF « et autour de lui. » (S VIII, « Achever la gauche ou la guérir ? » (entretien paru pour la première fois dans *Le Nouvel Observateur* le 24 juin 1965), p. 168). Ainsi, la position de Sartre à l'égard du PCF restera longtemps ambiguë. A partir de 1968, en revanche, l'opposition de Sartre au communisme institutionnel devient franche et radicale.

³⁷ « Seul le souverain peut et doit être libre ; seul, il doit produire ses opérations comme les moments d'un libre développement dialectique. Il n'y a plus qu'une liberté pour tous les membres du groupe : la sienne. Et cette liberté

plus qu'en tant qu'instrument fonctionnel au service d'une gigantesque machinerie sociale hiérarchisée, orchestrée par un chef tout-puissant. Ainsi, l'élan révolutionnaire qui l'animait a été éteint par la froideur de l'institution, il s'agit pour lui désormais simplement d'obéir dans la Terreur. En effet, comme le souverain craint plus que tout les forces centrifuges qui pourraient éroder les rocs de l'institution, il se méfie de chaque individu qui est tenu pour suspect a priori, et donc surveillé et menacé d'être exterminé s'il ne se plie pas aux ordres qui lui sont donnés : un engrenage infernal de violence s'est installé. C'est une bureaucratie terrorisante de cet ordre qui s'est développée dans la Russie stalinienne³⁸.

Du moins, pour le philosophe, au moment où il écrivait *Le fantôme de Staline* et la *Critique*, le système institutionnel politique et productif russe ne discréditait pas fondamentalement l'entreprise soviétique, ne remettait pas en cause son ambition socialiste révolutionnaire, en ce qu'il avait été conçu pour atteindre des objectifs socio-économiques, mais il révélait les dérives autoritaires qu'un pouvoir bureaucratique centralisé peut engendrer : la Terreur inhérente au culte de la personnalité de Staline, avait impliqué en effet une méfiance envers tous, chacun étant perçu comme un traître en puissance, et avait justifié des purges et des déportations ; et la répression de Budapest signifiait que le régime soviétique n'avait pas su engager une réelle déstalinisation.

Quant au PCF alors intégré par des liens de vassalité au PC de l'Union soviétique, il fonctionnait lui aussi comme une institution hiérarchisée dont une des caractéristiques essentielles est de faire choir les êtres humains dans un statut aliéné de choses inertes, aliénation qu'ils cherchaient pourtant à fuir en se rassemblant dans le Parti. Il ôtait à ses membres la possibilité de nouer des échanges vivants fondés sur une réciprocité horizontale ; c'est cela que Sartre ne voulait plus cautionner par son soutien.

L'ambivalence du Parti

Dans la pensée politique que développe Sartre après 1956, le Parti Communiste apparaît en fin de compte comme une organisation institutionnelle ambivalente. En effet, dans *Le fantôme de Staline*, la *Critique*, et dans un texte plus tardif de 1969, très subtil, *Masses, spontanéité, parti*³⁹, il

ambiguë est à la fois la liberté commune (en sa source institutionnelle) et sa liberté individuelle au service de la communauté. Mais c'est une liberté organisatrice : elle remanie le groupe en donnant des ordres ; et ces ordres, nous l'avons vu, ont pour effet de dégager la libre *praxis* de chacun – ensevelie sous l'institutionnalité – et tout à la fois de l'aliéner, en se réalisant comme *autre* à travers elle » (CRD I, p. 706 ; c'est Sartre qui souligne).

³⁸« [A]u sommet, la dictature s'exaspérait ; la terreur s'affolait, tournait de plus en plus vite, massacrait tout ; l'isolement du Parti s'accentuait ; du haut en bas de l'échelle sociale, une bureaucratie incompétente doublait les nouveaux cadres techniques » (S VII, « Le fantôme de Staline », pp. 254-255).

³⁹S VIII, « Masses, spontanéité, parti » (conversation entre Sartre et la direction du *Manifesto* publiée pour la première fois dans *Il Manifesto* du 4 septembre 1969), pp. 262-290

met en évidence les contradictions inhérentes à la nature et aux fonctions d'un Parti comme le PC. Celui-ci, en effet, par certains aspects, a un rôle fondamental. Il forme un horizon commun pour des travailleurs, il favorise des liens entre eux qui pourront déboucher, à l'occasion d'une situation de tension socio-politique sur la formation de groupes en fusion, caractérisés par une effervescence militante et dont les combats traduisent la réflexion immédiate d'expériences sociales singulières. Il pourra canaliser les revendications précises et spontanées de ces groupes chauds, créer des communications entre eux, intégrer leurs luttes locales et ponctuelles à un savoir et à une praxis plus globaux et les empêcher ainsi de se dissoudre dans la sérialité⁴⁰. Ainsi, il peut constituer un instrument politique révolutionnaire formidable. Mais inévitablement, un Parti produit des structures inertes pour se doter d'une stabilité ; et en s'ossifiant, il risque de se bureaucratiser et de dériver vers un centralisme hiérarchisé et autoritaire. Au nom de l'unité du Parti et de sa stabilité, considérés comme des objectifs primordiaux, seront alors sacrifiées la discussion critique et l'adaptation de l'idéologie et de la stratégie du Parti à l'évolution de la société et aux nouvelles formes prises par le capitalisme moderne. Le Parti, sclérosé, en viendra alors à nier les mouvements politiques qui naissent de la base, les jugeant illégitimes puisque extérieurs aux frontières qu'il a tracées pour délimiter son territoire politique.

Si donc, d'un côté, Sartre critique le Parti-institution en ce qu'il peut conduire à une dérive bureaucratique par laquelle les individus retombent dans la sérialité à laquelle ils espéraient échapper en militant ensemble, d'un autre côté il le présente comme un instrument pour renforcer une praxis en la dotant d'une force d'inertie et d'une solidité rendant possible une résistance efficace, cohésive et unifiée à la matérialité minérale oppressante du système pratico-inerte capitaliste. En effet, « la praxis ne peut vaincre le pratico-inerte qu'en s'affectant elle-même d'une inertie pratique⁴¹ ».

Aussi, le renforcement par le Parti de ses structures internes apparaît indispensable pour soutenir un mouvement révolutionnaire et maintenir sans cesse les conditions politiques qui permettront à des groupes en fusion ou à des groupes de pressions proto-organisés de trouver des points d'appui dans leur lutte contre le capitalisme et l'État bourgeois, mais ce, seulement jusqu'à un certain degré qu'il ne peut dépasser sans dériver vers une institutionnalisation bureaucratique autoritaire qui le coupe de la réalité sociale. Ou alors, du moins, devrait-on sans doute considérer le moment bureaucratique dans l'existence d'un Parti comme un simple stade dans la dialectique

⁴⁰ Dans son texte « Masses, spontanéité, parti », Sartre estime que, finalement, entre des mouvements populaires spontanés au sein de groupes en fusion et le Parti, il existera toujours des tensions, et notamment des contradictions politiques, mais que ces deux figures et lieux du politique sont l'un comme l'autre indispensables au succès d'une lutte révolutionnaire. Le groupe en fusion incarne une expérience politique vivante qui contient une vérité sociale immédiate, inaccessible au Parti qui reflète la réalité en la déformant par l'idéologie intrinsèque à ses structures, mais sans l'appui de ce dernier, il se condamne à mourir ; le Parti offre aux ouvriers la possibilité d'échapper à la sérialité et à l'impuissance, il soutient la praxis d'émancipation des groupes en fusion en lui apportant une cohésion mais s'il la nie parce qu'elle s'oppose à son inertie institutionnelle et idéologique, il se coupe du réel socio-historique et devient incapable d'animer une révolution.

⁴¹SARTRE Jean-Paul, « Les racines de l'éthique », p. 102.

révolutionnaire : il correspond à une période historique dans laquelle un climat de guerre civile, l'adversité de la classe ennemie ou encore la faiblesse du système productif font peser des menaces telles sur le Parti et l'entreprise révolutionnaire que la priorité doit être donnée à la consolidation institutionnelle, et que la discipline et l'obéissance doivent être posées comme des valeurs politiques cardinales. Mais le problème du communisme politique du XX^e siècle, c'est qu'il n'a pas su dépasser ce stade, qu'il s'y est arrêté, niant par là-même l'essence dialectique du marxisme et sa vocation à construire une démocratisation concrète. C'est cela que déplore Sartre considérant que la vitalité démocratique est un objectif primordial pour toute organisation révolutionnaire.

Dès lors, un individu a-t-il raison de s'intégrer à une organisation politique et de militer en son sein ? D'un côté, Sartre répond à cette question par l'affirmative, considérant que l'on ne peut pas faire de politique sans renoncer à sa souveraineté d'individu : une liberté ne possède de puissance politique qu'en tant qu'elle est collective. Un individu isolé est condamné à l'impuissance sérielle, voué au désespoir de subir passivement la domination oppressive de la bourgeoisie. Ainsi, il lui apparaît nécessaire qu'un individu, souhaitant s'engager pour son émancipation et pour celle des classes exploitées et opprimées, accepte la discipline imposée par une organisation, et renonce à se désolidariser de celle-ci. Aussi, dans la *Critique*, il justifie le caractère coercitif pris par un groupe révolutionnaire lorsqu'il organise la cohésion entre ses membres en leur imposant à tous un serment, celui de rester fidèle et loyal à l'égard du groupe, de ne le trahir en aucune circonstance sous peine d'être éliminé, lynché. Cette Fraternité-Terreur constitue une violence interne nécessaire pour maintenir l'unité du groupe, garantir l'efficacité de sa praxis commune afin de maximiser les chances d'atteindre le but collectif, et lutter contre la violence extérieure oppressive qui menace le groupe.

Mais d'un autre côté, le risque, c'est ensuite que l'organisation s'institutionnalise et que ses membres deviennent alors assujettis à une autorité souveraine centralisée qui les surplombe verticalement. Militer représente alors une aliénation : il s'agit de se soumettre et d'obéir. Une Terreur institutionnelle se substitue à la Fraternité-Terreur ; par elle, une glaciation a pétrifié la liberté de tous, chacun est suspect d'être un déviant ou un traître. L'individu n'existe plus qu'en tant qu'il est un objet manipulé par l'autorité d'un souverain ; simple moyen au service du pouvoir de structures, il a perdu la relation privilégiée avec les fins qui définissait sa transcendence de sujet éthique ; la fraternité et la solidarité qu'il avait d'abord créées avec ses camarades se sont muées en rapports objectifs et inertes de l'ordre de la sérialité. L'ensemble social collectif au sein duquel il espérait construire son émancipation est devenu une prison infernale.

En définitive, la leçon de l'analyse philosophico-politique des organisations par Sartre, dont la *Critique* constitue la pièce magistrale, semble être la suivante. Dans certaines circonstances, la

discipline et la loyauté du militant servent l'émancipation collective en renforçant la praxis commune d'une organisation, mais lorsque cette dernière se sclérose, se place sous la coupe d'un souverain et se prend elle-même comme but au lieu de poursuivre les objectifs communs qui avaient motivé sa création, la discipline et la loyauté deviennent synonymes d'aliénation.

La relation ambivalente de l'*intellectuel* au Parti, entre discipline et critique

Sartre lui-même, en s'arrimant au PCF, n'aliénait-il pas sa liberté ? En s'associant au Parti comme compagnon de route en 1952, il espérait sans doute s'affranchir de sa solitude d'*intellectuel* et dépasser l'impuissance politique que celle-ci impliquait. Impuissance qui était encore la sienne dans la période 1945-1948 lorsqu'il essayait par le truchement d'une éthique d'écrivain de réunir par une synthèse le libéralisme occidental et le matérialisme soviétique, et constatait, à travers l'expérience du RDR, que des *intellectuels*, même regroupés, ne parviendraient jamais à mobiliser les masses à partir de leurs seules ressources. Arrimé à un Parti se revendiquant au service du prolétariat, il pouvait croire sans doute échapper à son isolement et fuir son être-de-classe en soutenant des combats populaires. Mais voilà, en 1956, il jugeait que cette option politique s'avérait finalement à nouveau insatisfaisante. Il se rendait compte qu'il ne pouvait maintenir son soutien au PCF sans aliéner son éthique d'*intellectuel*.

Ainsi, il lui fallait réaffirmer son indépendance d'individu et la négativité de son esprit critique et les opposer à l'orthodoxie rigide du Parti, et donc retourner à une forme de solitude. Et c'était justement son identité d'*intellectuel*, produit de son être-de-classe, qui le disposait à exercer une vigilance critique et qui lui interdisait de conformer sa pensée à une idéologie institutionnelle sclérosée. D'ailleurs, de façon générale, justement parce qu'il lui appartient de ne pas se départir de son esprit critique, un *intellectuel* authentique ne pourra jamais se cantonner à un rôle de simple militant discipliné, ce que souligne Sartre dans une assertion lors d'un entretien de 1964.

Il me semble [...] qu'à un intellectuel le devoir s'impose d'unir la discipline et la critique ; c'est une contradiction, mais une contradiction dont nous avons la responsabilité, et c'est à nous de concilier les deux choses. La critique sans une discipline, sans un accord de base, ne marche pas ; mais l'accord sans critique ne marche pas non plus (il peut marcher, mais là n'est pas la tâche particulière de l'intellectuel)⁴².

Autrement dit, un *intellectuel* doit chercher à concilier et à équilibrer discipline et critique. Mais lorsqu'il ne parvient plus à associer ces deux attitudes, comme ce fut le cas pour Sartre en novembre 1956 dans sa relation au PCF, son esprit critique peut l'amener à se désolidariser d'une organisation qu'il avait dans un premier temps soutenue activement. En tout cas, il est de sa

⁴²TH, « Entretien avec Paolo Caruso de 1964 à propos des *Mains sales* », p. 368.

responsabilité de ne pas renoncer à la dimension critique et négative de sa subjectivation politique, seule celle-ci lui permettra de dénoncer les dérives d'une organisation qui finit par trahir en s'institutionnalisant les fins révolutionnaires qu'elle s'était assignées.

En somme, si rien n'interdit à l'*intellectuel* de rejoindre les militants du Parti pour des luttes spécifiques, en accord avec ses principes, le Parti ne doit pas censurer ses initiatives de recherche intellectuelle ni obérer sa liberté de pensée. Cette ouverture idéologique du Parti est une condition institutionnelle à l'émergence de nouveaux savoirs et valeurs au sein du marxisme afin de l'enrichir et de l'adapter à l'évolution historique, elle est aussi une condition sine qua non pour qu'un *intellectuel* puisse s'intégrer pleinement au sein du Parti. Or, la rigidité idéologique du PCF a maintenu un *statu quo* pseudo-scientifique et stoppé la progression du savoir en l'identifiant à un ensemble de dogmes figé. Pour cette raison, et même lorsqu'il en était un compagnon de route, Sartre ne pouvait pas se donner entièrement au Parti et lui abandonner sa liberté de pensée.

Et il ne pouvait pas ne pas marquer à son égard son désaccord et ne pas lui retirer son soutien lorsqu'il constatait dépité, en novembre 1956, que ses dirigeants choisissaient pour défendre le régime soviétique de privilégier le mensonge sur la vérité et justifiaient auprès de leur base, au nom des intérêts supérieurs du socialisme international, le massacre par des blindés russes d'ouvriers hongrois à Budapest. Ce refus de reconnaître une erreur dramatique qui corrompait les principes mêmes du socialisme, était pour Sartre intolérable.

Aussi, un *intellectuel*, attaché à sa liberté critique et à son rôle de garant de l'éthique, de « gardien des fins fondamentales⁴³ » ne pourra se soumettre à l'orthodoxie d'un Parti lorsque celui-ci du fait de son institutionnalisation tend davantage à perpétuer les pouvoirs et les priviléges de ses dirigeants, l'inertie de ses structures et les dogmes de son idéologie qu'à servir une cause politique émancipatrice. Du fait de son souci des valeurs, il ne manquera pas dans certaines circonstances de dénoncer l'opportunisme du Parti recourant à des moyens tels que l'usage excessif de la violence, l'endoctrinement idéologique ou la bureaucratisation, qui discréditent et alienent les fins éthiques de l'entreprise révolutionnaire, et notamment son ambition de promouvoir une démocratie concrète. Mais d'un autre côté, dans d'autres circonstances, son souci de contribuer à l'unification des luttes d'émancipation le conduira à soutenir un Parti en tant qu'il favorise celles-ci.

En définitive, il existe donc deux positions-limites contradictoires pour l'*intellectuel* : d'une part, une stricte discipline et une obéissance aux mots d'ordre et aux directives du Parti qui supposent qu'il renonce à sa liberté critique, et d'autre part, une totale indépendance critique par laquelle il assumera son rôle éthique de gardien des fins et dénoncera les déviations et l'aliénation des fins par

⁴³S VIII, « Plaidoyer pour les intellectuels », p. 428.

les moyens employés par le Parti. Et un *intellectuel* pourra donc, selon la politique du Parti, passer d'une position à l'autre ou se situer dans un entre-deux, comme Sartre lui-même qui, d'abord critique à l'égard du PCF dans les années de l'après-guerre, l'a suivi ensuite entre 1952 et 1956 tout en se gardant la possibilité de manifester à son endroit des réserves, avant de finalement réprouver à nouveau après novembre 1956 son recours à des moyens politiques inappropriés et son stalinisme persistant.

Quant aux conditions dans lesquelles il aurait pu s'associer durablement à un Parti tel que le PCF, Sartre s'est essayé à les définir en proposant des orientations. Le Parti devrait s'employer à favoriser « la multiplication des échanges et des contacts⁴⁴ » entre les militants, mais aussi une communication constructive entre les dirigeants, les militants et les masses. Lié organiquement à la classe ouvrière, il se donnerait pour mission prioritaire d'éduquer le peuple ce qui supposerait qu'il ait toujours le souci d'énoncer des vérités et qu'il renonce à la manipulation idéologique. Il tolérerait en son sein un pluralisme nourri par des discussions critiques⁴⁵ et la coexistence de tendances divergentes néanmoins rassemblées autour d'objectifs communs. Son ambition culturelle le pousserait à inciter ses *intellectuels* à élaborer des savoirs renouvelés, en philosophie, en histoire, dans les sciences humaines, afin de faire progresser le marxisme, et ce même si ces savoirs remettent en cause des représentations socio-politiques qui formaient son credo, caduques en raison de l'évolution du capitalisme. Dans un tel Parti, ouvert sur son époque, fondé sur une démocratie interne, fidèle à l'esprit scientifique du marxisme, l'exigence de vérité d'un *intellectuel* authentique ne serait pas frustrée, ni son projet éthique d'émanciper le prolétariat. Mais le problème est que la tendance intrinsèque à un Parti qui le porte à s'institutionnaliser aura pour conséquence de l'éloigner de ce modèle idéal-typique proposé par Sartre. Au cours de son évolution, il est presque inévitable qu'il en vienne à sécréter une pensée institutionnelle rigide et immobile, autrement dit une pensée idéologique caillou reflétant ses structures inertes et déformant la réalité sociale, incompatible avec les aspirations d'un *intellectuel* à une pensée vraie, dialectique et vivante⁴⁶.

Et si, fondamentalement, ce dernier ne peut pas soutenir de façon durable une organisation politique instituée comme un militant discipliné et obéissant, c'est donc en raison de sa fonction de « *contestant* » extensive à son identité. Celle-ci lui confère la responsabilité de mettre en évidence les

⁴⁴S VII, « Le fantôme de Staline », p. 305.

⁴⁵« [U]ne discussion authentique exige toujours un effort et mène à des résultats théoriques nouveaux. Chaque fois que l'on veut qu'il y ait recherche, il faut donc mettre en place une structure qui garantisse la discussion ; sans quoi, même le modèle théorique que l'organisation politique voudrait proposer à l'expérience de la classe, reste inopérant » (S VIII, « Masses, spontanéité, parti », p. 286).

⁴⁶Devrait-il alors chercher davantage à s'intégrer dans des groupes chauds, tels les groupes en fusion formés spontanément à l'occasion d'événements spécifiques ? Un autre problème se pose alors : ces unions chaudes sont propices à un romantisme révolutionnaire à l'idéologie confuse et peu scientifique ; immergées dans une expérience sociale singulière, elles n'offrent pas le recul et les médiations nécessaires à la construction d'une pensée critique.

contradictions, les limites, les impasses, les erreurs impliquées par telle ou telle stratégie ou tel ou tel mot d'ordre d'une organisation dont il partage l'ambition révolutionnaire.

Un homme n'est rien s'il n'est pas contestant. Mais il doit aussi être fidèle à quelque chose. Un intellectuel, pour moi, c'est cela : quelqu'un qui est fidèle à un ensemble politique et social mais qui ne cesse de le contester. Il arrive, bien sûr, qu'il y ait une contradiction entre sa fidélité et sa contestation, mais c'est une bonne chose, c'est une contradiction fructueuse. S'il y a fidélité sans contestation, ça ne va pas : on n'est plus un homme libre⁴⁷.

Ce passage est explicite : un *intellectuel* doit toujours adopter, y compris vis-à-vis de l'idéologie et des organisations politiques qu'il soutient, une position de négativité critique ; c'est la condition de sa liberté. S'il se cantonnait à un rôle social figé de militant déterminant la vérité de ses pensées et de ses actes à partir des consignes du Parti, il s'aliénerait dans un en-soi-pour-soi, à l'instar des Salauds de bourgeois,

Aventurier ou militant, je ne crois pas à ce dilemme. Je sais trop qu'un acte a deux faces : la négativité, qui est aventurière et la construction qui est discipline. Il faut rétablir la négativité, l'inquiétude et l'autocritique dans la discipline. Nous ne gagnerons que si nous tirons toutes les conséquences de ce cercle vicieux : l'homme est à faire et c'est l'homme qui seul peut faire l'homme⁴⁸.

Ces quelques lignes de l'*Introduction au Portrait de l'aventurier* définissaient bien déjà la position de l'*intellectuel* par rapport à une organisation politique : celui-ci a vocation à affirmer la discipline du militant lorsqu'il s'agit de construire une lutte unifiée pour l'émancipation des exploités et des opprimés parce qu'il sait que « l'homme est à faire », et sa liberté négative d'individu lorsqu'il s'agit de mesurer et d'évaluer par l'exercice d'une pensée critique⁴⁹, et en fonction de son éthique, son propre positionnement et le potentiel révolutionnaire ou contre-révolutionnaire d'une organisation, parce qu'il sait que « c'est l'homme qui seul peut faire l'homme », et que l'on ne fera pas l'homme avec un homme aliéné à un statut d'instrument-moyen au service de structures inertes. En tout cas, s'il s'attache à rester fidèle à sa fonction de contestant inhérente à sa mission d'*intellectuel*, il ne pourra pas se résoudre à figer sa subjectivation en pétrifiant sa liberté jusqu'à conformer son être à celui d'un militant discipliné obéissant à toutes les injonctions du Parti sans les questionner.

Et en définitive, justement, la négativité de Sartre en tant qu'*intellectuel* à l'égard d'une organisation figée comme le PCF des années 1950 avait pour corollaire pour lui l'impossibilité de s'ancrer dans ce Parti dans une position fixe et stable par laquelle il aurait pu lutter pour l'émancipation du peuple, et donc trouver un terrain pour s'arracher à son être-de-classe petit-

⁴⁷S VIII, « Les bastilles de Raymond Aron » (texte publié pour la première fois dans *Le Nouvel Observateur* du 19 juin 1968), pp. 187-188.

⁴⁸S VI, « Portrait de l'aventurier », p. 22.

⁴⁹La pensée authentique et vivante d'un individu tout comme la dialectique de la praxis sont intrinsèquement aventurières en ce qu'elles portent un mouvement d'arrachement à un être dirigé par le projet d'un nouvel être. Quant à l'esprit critique, il est, dans nos sociétés libérales, incorporé par les intellectuels par leur socialisation petite-bourgeoise. En ce sens, c'est leur être-de-classe, par son inertie, qui leur pose des limites en leur interdisant, par la médiation de l'esprit critique qu'ils ont intégré, de le dépasser pour un être-militant qui aliénerait leur pensée en la figeant.

bourgeois. En effet, il cherchait bien à fuir le milieu bourgeois dans lequel il avait été socialisé et aliéné mais il ne pouvait pas pour autant accepter une nouvelle forme d'aliénation en s'assujettissant à un Parti-Institution dont les structures hiérarchiques et rigides nuisaient à l'émancipation politique du prolétariat qu'elles étaient pourtant censées servir. Autrement dit, il ne suffisait pas à Sartre de s'arracher, grâce à une auto-analyse, à la littérature et à ses mythes bourgeois et de prendre conscience qu'il était l'égal de tous les exploités et de tous les opprimés, il lui fallait aussi trouver un positionnement politique adéquat. Or, une position de compagnon de route fidèle et relativement discipliné d'un Parti institué comme le PCF ne lui permettait pas d'incarner cette subjectivation politique qu'il recherchait. Sans doute lui fallait-il, et ce sera son choix, dépasser l'opportunisme du Parti et se radicaliser pour assumer résolument, sans compromissions, le point de vue du prolétariat, jusque dans ses conséquences les plus ultimes. En fusionnant avec celui-ci, sans doute trouverait-il finalement de nouvelles racines.

Toujours est-il qu'en s'arrimant au PCF pendant quatre années, il aura dépassé son idéalisme d'écrivain de l'après-guerre. En faisant l'éloge du rôle politique du Parti dans *Les communistes et la paix*, il s'était converti au réalisme, conscient du rôle de l'efficacité organisationnelle dans une entreprise révolutionnaire. Mais il lui manquait alors une pensée politique critique explicitant les interactions dialectiques entre individus, groupes, organisations et institutions dans les luttes d'émancipation. Cette pensée, il allait donc la construire à travers la rédaction de la *Critique* dans les années 1957-1960, par laquelle sa pensée politique atteignait une maturité. Par le prisme de la *Critique*, il mettait en évidence la puissance politique potentielle d'une organisation institutionnelle comme le Parti lorsqu'il s'agit, comme en Russie, de développer le système productif ou, comme en France, d'unifier un combat politique face au pouvoir politique et économique des capitalistes, mais aussi ses limites et ses dérives lorsque celle-ci se bureaucratise et se hiérarchise. En définitive, si d'une part, Sartre, par les analyses philosophiques lumineuses de la *Critique*, remettait en cause la représentation idéalisée du PC des *Communistes et la paix*, d'autre part, l'éthique politique anarchiste qu'il définira comme ayant toujours été la sienne dans son *Autoportrait à soixante-dix ans*⁵⁰, en ce qu'elle posait comme valeurs fondamentales « le refus » « de toutes les hiérarchies⁵¹ », « le refus de la notion même de chef » et « une égalité complète entre les membres d'un groupe » lui interdisait en définitive d'aliéner sa liberté à une institution verticale dont la structuration s'était édifiée sur la base d'un autoritarisme et du culte d'un chef.

⁵⁰« [J]e n'ai jamais accepté aucun pouvoir sur moi, et j'ai toujours pensé que l'anarchie, c'est-à-dire une société sans pouvoirs, doit être réalisée » (S X, « Autoportrait à soixante-dix ans », p.156).

⁵¹*Ibid.*, p.211.

E) Se métamorphoser en *intellectuel* radical

La conceptualisation de la radicalité dans le *Plaidoyer pour les intellectuels*

Pour s'arracher à son être-de-classe, il s'agit donc de choisir une option politique juste et satisfaisante, et le compagnonnage avec le PCF ne constituait donc pas pour Sartre une telle option. Une autre option pour un *intellectuel* est celle de la radicalité. La radicalité suppose de faire le choix sans ambiguïté de prendre le point de vue du prolétariat, y compris en s'opposant à l'opportunisme d'un Parti dont les ambitions révolutionnaires affichées sont démenties par les forces d'inertie aliénantes sécrétées par son appareil institutionnel. Dans son *Plaidoyer pour les intellectuels* de 1965, Sartre présente le radicalisme de l'*intellectuel* comme la seule attitude permettant à celui-ci de transcender son être-de-classe. Sa conscience malheureuse, produit de cet être et de ses dispositions intellectuelles, a pour origine la contradiction entre sa vocation de technicien de l'universel qui le porte à souhaiter une universalisation sociale et l'idéologie particularisée dont il a hérité du fait de sa condition petite-bourgeoise. Mais en rejoignant les classes opprimées et exploitées qui ont aussi pour fin la construction d'une société universelle, il se projette dans le même mouvement qu'elles au-delà de ses particularismes et donc aussi de sa conscience malheureuse. En cela, s'allier avec ces classes est pour lui primordial. En effet, seul, livré à lui-même, il ne pourrait pas dépasser les contradictions de son être-de-classe par ses propres ressources. S'il s'employait à une autocritique de façon solitaire, celle-ci s'avérerait inefficace puisqu'il resterait incapable de prendre un recul suffisant par rapport à l'idéologie bourgeoise en ce qu'il l'a intériorisée et qu'elle structure malgré lui sa perception globale du monde. Mais, s'il assimile le point de vue qu'ont les classes dominées sur le monde en s'alliant à celles-ci, il sera beaucoup plus clairvoyant : le regard des prolétaires sur la société porte, selon Sartre, une « intelligence objective¹ », un point de vue d'en bas qui met en lumière les contradictions idéologiques et la violence oppressive des classes dirigeantes et qui lui permettra aussi d'acquérir une intelligibilité de l'aliénation qu'il subit lui-même en tant que sa fonction de technicien du savoir pratique est destinée à servir les fins inhumaines du capitalisme. Ce point de vue contient en outre en lui-même une telle puissance contestataire qu'il ne manquera pas de convaincre l'*intellectuel* de la nécessité de résister par tous les moyens à la pénétration de l'idéologie bourgeoise dans sa subjectivité.

Ainsi, un *intellectuel* devient radical lorsqu'il choisit « une association concrète et sans réserve à l'action des classes défavorisées² ». Et cette association relève d'une logique gagnant-gagnant. En effet, son statut d'universel singulier permet à l'*intellectuel* de faire paradoxalement de son rapport

¹ S VIII., « Plaidoyer pour les intellectuels », p. 414.

² *Ibid.*, pp. 421-422.

contradictoire à son être-de-classe un instrument pour accompagner le prolétariat dans la constitution de sa conscience de classe. Son être de classe définit à la fois ce qu'il est, c'est-à-dire sa situation particulière historique et son aliénation par les structures idéologiques qui soutiennent l'hégémonie bourgeoise, et ce qu'il nie et conteste au nom d'une universalisation à réaliser qui passe par la suppression de toutes les servitudes et oppressions qui mutilent l'humanité des classes travailleuses. Or, il existe une homologie entre sa contradiction qui le motive à dépasser sa particularité vers une universalisation à construire, et celle qui fonde la conscience de classe du prolétariat et qui oppose dialectiquement une situation d'exploitation et d'oppression intolérable et l'aspiration au projet de fondation d'une société universelle sans classes. *L'intellectuel* pourra alors en transmettant aux prolétaires les outils théoriques par lesquels il se saisit lui-même comme universel singulier affermir leur conscience de classe. Mais pour Sartre, cet apport théorique ne fonde pas une supériorité de *l'intellectuel*. Celui-ci n'a pas pour rôle de diriger le mouvement révolutionnaire, il a vocation à intégrer une praxis d'émancipation dans une position d'égalité vis-à-vis des membres du prolétariat. La théorie ne correspond qu'à « un moment » froid de la « praxis », celui de l'élucidation idéologique³ et de « l'appréciation des possibles⁴ ». Et c'est seulement en partageant une expérience de lutte avec les prolétaires⁵, dans leurs rangs, qu'il parviendra à assimiler leur « intelligence objective ».

S'incarner en *intellectuel* radical, c'est donc tenter de dépasser radicalement son être-de-classe bourgeois. Cette recherche d'une assumption la plus totale possible du point de vue des classes dominées renvoie à deux attitudes politiques. La première consiste à choisir résolument de combattre sans concessions ni compromissions tous les systèmes d'exploitation et d'oppression. Ainsi, *l'intellectuel* radical refuse le réformisme du « faux intellectuel⁶ ». Ce dernier ne souhaite pas vraiment couper ses liens avec les classes dominantes, son esprit de contestation est conciliant à l'égard des pouvoirs, la dimension critique de sa pensée reste superficielle. Ce chien de garde récuse la contre-violence des opprimés, au nom d'un idéalisme pacifique naïf. Il contribue ainsi à la perpétuation de l'exploitation et de l'oppression. Au contraire, *l'intellectuel* radical reconnaît la légitimité de la contre-violence révolutionnaire: il justifie l'usage des moyens illégaux et violents lorsque ceux-ci constituent la seule voie possible pour l'émancipation des opprimés. Il sait que, dans certaines circonstances, renoncer à une résistance par la violence rend possible le renforcement de la

³Par élucidation idéologique, j'entends la construction d'un savoir vrai du monde social, j'emploie ici donc la notion d'idéologie dans son sens positif et non pas dans l'autre sens, négatif, utilisé plus souvent dans cette thèse de « substitut menteur et brouillé de la conscience de classe » (*Ibid.*, p. 406).

⁴*Ibid.*, p. 422.

⁵Seule cette participation militante lui permettra d'ailleurs d'atteindre une compréhension dialectique du mouvement d'émancipation du prolétariat et donc de construire un savoir théorique éclairant la praxis sur « sa nature », « son sens et ses possibilités » (*Ibid.*, p. 422). Autrement dit, la praxis est pour *l'intellectuel* une condition épistémologique indispensable pour qu'il puisse construire un savoir concret visant à faire prendre conscience aux prolétaires de leurs illusions idéologiques persistantes, à leur révéler les fins lointaines au-delà des objectifs immédiats et à mettre en perspective les éventuels conflits possibles entre les moyens et les fins.

⁶*Ibid.*, pp. 408-411.

puissance oppressive d'un système de domination, et que, toute contestation radicale des opprimés les oblige à sortir de la légalité, puisque le droit et les institutions sont des instruments d'oppression créés et monopolisés par les classes dirigeantes⁷.

La deuxième attitude relève du rapport à soi, elle consiste en un travail d'« autocritique perpétuelle⁸ ». En effet, l'aliénation de sa subjectivité *d'intellectuel* par l'idéologie dominante qui brouille et obscurcit son savoir et l'enferme dans son être de classe, lui rend difficile l'assimilation de l'esprit objectif du prolétariat ; pour cette raison, il doit s'exercer à une vigilance autocritique de tous les instants et tenter ainsi d'esquiver les pièges que son être-de-classe ne manque pas de lui tendre lorsqu'il lui fait miroiter des reflets déformés de la réalité ou qu'il détermine sournoisement à son insu ses pensées, ses propos et ses actes. Parce qu'il recherche la lucidité, il se méfie de lui-même. Il sait par exemple que sa sensibilité, constituée d'instincts racistes et nationalistes hérités de sa classe, est susceptible de pervertir telle attitude radicale de défense des valeurs anti-racistes ou telle autre de soutien au socialisme internationaliste qu'il endosse. En somme, plus il est conscient de la présence obscure de son être-de-classe, plus il se donne la possibilité de le déjouer et de se déconditionner.

S'il cherche à partir des méthodes et des exigences propres à sa profession de technicien du savoir pratique, à savoir la rigueur scientifique, la liberté d'investigation, le souci exclusif de la recherche de la vérité, à révéler les contradictions des structures matérielles et idéologiques de la société bourgeoise, étant par ailleurs lui-même situé dans cette société en tant qu'universel singulier, il n'assumera sa fonction *d'intellectuel* qu'en traquant ses propres contradictions par un travail d'approfondissement de sa connaissance de lui-même. Sa pensée est donc vouée à osciller dans un mouvement dialectique de va-et-vient entre l'analyse des contradictions de sa subjectivité et celle de la société. Autrement dit, il enquête à la fois sur le monde et sur son être-dans-le-monde, et ce en prenant le point de vue des exploités et des opprimés. Ainsi, il ne peut se contenter d'énoncer des concepts exposant l'infamie du racisme et de la violence coloniale, il lui faut encore découvrir en lui-même les sédiments d'idéologie raciste qu'a déposés son enfance petite-bourgeoise. Puisque la dimension irrationnelle et mythique de sa subjectivité héritée de son passé, l'aliène et fait obstacle à son désir profond d'assimiler l'esprit objectif des classes opprimées, il recourra à une psychanalyse existentielle afin de comprendre la façon dont son esprit et sa sensibilité ont été conditionnés dès son

⁷Sartre en définissant le rôle de *l'intellectuel* dans son *Plaidoyer* conjugue deux dimensions a priori contradictoires. D'un côté, en tant que garant de l'éthique, celui-ci a vocation à garantir le règne des fins et la subordination des moyens aux fins, mais d'un autre côté, par son radicalisme sans concessions, il justifie tous les moyens politiques extrêmes de la contre-violence dans la lutte d'émancipation des classes exploitées et opprimées. Autant le radicalisme le conduit à dépasser son être-de-classe en cherchant à adhérer toujours plus à la lutte des prolétaires, autant le souci de l'éthique pourrait le mener vers une indépendance critique qui le pousserait à s'opposer aux moyens mis en œuvre lors de la lutte et à rester sur une position de quant-à-soi, d'attentisme vigilant qui l'immobilisera dans la solitude de son être-de-classe. Ces deux postures peuvent s'avérer dans certaines circonstances incompatibles, leur contradiction renvoie en partie à la question de la légitimité de la violence que j'examinerai dans la troisième partie de cette thèse.

⁸*Ibid.*, p. 420.

enfance par sa classe d'origine et les conflits idéologiques et sociaux de son époque. Il essaiera ainsi de cerner ses préjugés idéologiques, les attitudes et les valeurs petites-bourgeoises qu'il a intériorisées et qui sont devenues instinctives, ainsi que les autocensures qui l'emprisonnent dans son être-de-classe. Il fera une analyse tératologique de lui-même, c'est-à-dire qu'il questionnera jusqu'au bout les contradictions aberrantes qui opposent dans sa subjectivation particularismes et vocation pour l'universel, et qui font de lui un monstre. Cette autocritique est indispensable, puisque pour tenter de dépasser ses contradictions et ses limites, celles-ci doivent être objectivées. Il ne doit pas se mystifier et rester aveugle sur lui-même sinon il n'échappera jamais à sa monstruosité.

Le *Plaidoyer* définit donc deux attitudes essentielles de l'*intellectuel* radical dans sa recherche d'une alliance avec les classes exploitées et opprimées : le refus des compromis et du réformisme, et une disposition constante à l'autocritique. Mais en se radicalisant, celui-ci parviendra-t-il à dépasser véritablement son être-de-classe ? En définitive, non, car il ne pourra jamais se libérer complètement de ses contradictions et de son être-de-classe petit-bourgeois tant qu'il vivra dans une société de classes. L'auto-analyse critique par laquelle il tente de libérer sa subjectivité de l'influence de l'idéologie bourgeoise ne réussira jamais totalement, il risque d'échouer à identifier et à se défaire d'affects et de représentations enfouis dans les profondeurs de son psychisme. Son être-de-classe est donc voué à reprendre sans cesse ses tentatives de dépassement de ses conditionnements de classe, l'empêchant de s'identifier au prolétariat.

Et puisque son appartenance à la petite bourgeoisie le sépare des classes travailleuses, il sait que celles-ci en viendront facilement à se méfier de lui. Il porte une tare, celle de ne pas être leur *intellectuel* organique. Son alliance avec elles ne va donc pas de soi. Suspecté en raison de ses origines, il pourra être considéré comme un traître potentiel.

Donc, si les intellectuels petit-bourgeois sont amenés par leurs contradictions propres à travailler pour les classes travailleuses, ils les serviront à leurs risques et périls, ils pourront être leurs théoriciens mais jamais leurs intellectuels organiques et leur contradiction, bien qu'éclairée et comprise, demeurera jusqu'au bout⁹.

Et s'il ne sort pas de sa contradiction entre particularité et universalisme, cela signifie qu'il n'échappera pas à sa conscience malheureuse. Il souffrait d'être mutilé par la place que lui avait réservée la société bourgeoise, de voir ses compétences et ses principes scientifiques aliénés en simples instruments au service des fins des classes dominantes, et notamment à la course effrénée au profit capitaliste. Il éprouvait alors un sentiment d'oppression et une solitude étouffants, qu'il décidait de fuir en cherchant à s'unir avec les prolétaires, espérant démontrer ainsi son intégrité scientifique et faire l'expérience d'une solidarité et d'une fraternité humaines. Mais, par une ironie du destin, il risque de retrouver en embrassant la cause du peuple la solitude qu'il pensait laisser derrière lui. En effet, il

⁹*Ibid.*, p. 418.

risque d'être désavoué et exclu par ses nouveaux frères, perçu encore comme un monstre, un bâtard, coupable d'avance de ne pas appartenir authentiquement au prolétariat. A nouveau, son existence est susceptible d'être niée, et désignée absurde et impossible à vivre. Nulle part, il n'a de position légitime : traître pour les classes dirigeantes en ce qu'il conteste la société au nom d'une universalisation à construire, ses particularismes de classe suscitent chez les classes exploitées une méfiance à son égard.

Il pourrait donc se décourager et renoncer à la lutte. Mais s'il décide de rester jusqu'au bout un *intellectuel* radical et refuse de démissionner du mandat qu'il s'est attribué, il s'accrochera à son association avec les classes dominées. Il lui est impossible de fusionner avec elles et de partager avec ses membres leur identité sociale, mais il pourra néanmoins chercher à greffer son action d'individu à leur praxis d'émancipation puisqu'il partage les mêmes fins qu'elles, à savoir le projet de lutter contre toutes les formes d'exploitation et d'oppression et celui d'édifier une société universaliste sans classes. Le fait qu'il soit issu de la petite bourgeoisie des classes moyennes constitue son illégitimité et celle-ci implique qu'il fasse preuve de d'autant plus d'humilité dans son alliance avec elles : il ne doit pas se prendre pour un dirigeant qui déterminerait seul le sens et la valeur d'une praxis d'émancipation et qui leur confierait la mission d'exécuter une stratégie politique qu'il aurait lui-même conçue et organisée, il a vocation seulement à « s'intégrer¹⁰ » et à « participer » à leurs luttes, en tant que simple élément d'un groupe uni qui dépasse et transcende son individualité. Par ailleurs, certes, il ne pourra jamais dépasser radicalement son être-de-classe, mais il peut du moins chercher à l'assumer. En reconnaissant les idées, les habitudes, les modes d'agir, les instincts par lesquels se manifeste son habitus petit-bourgeois, il pourra plus facilement se contester et tenter de penser contre lui-même. Il exprimera alors sa liberté par l'effort perpétuel par lequel il essaie de manipuler son être-de-classe afin de résister à son emprise.

L'anticolonialisme de Sartre

Cette posture d'*intellectuel* radical, Sartre ne l'a pas seulement conceptualisée, il l'a lui-même incarnée, notamment par son soutien inconditionnel aux luttes d'émancipation des colonisés en Algérie puis au Vietnam¹¹, et plus tard dans son association avec l'extrême gauche maoïste dans l'après 1968.

¹⁰*Ibid.*, p. 422.

¹¹La trajectoire politique de Sartre est celle d'une radicalisation progressive. Néanmoins, l'on ne peut pas distinguer de séparation chronologique stricte entre les attitudes politiques de Sartre. Lorsqu'il était compagnon de route du PCF entre 1952 et 1956, et donc relativement modéré sur une échelle de radicalité en tant qu'il validait implicitement la stratégie politique opportuniste du communisme institutionnel, il assumait déjà des positions anti-colonialistes radicales. Inversement, entre 1957 et 1962, alors qu'il dénonçait au nom de la radicalité révolutionnaire les positions attentistes et molles de la gauche républicaine vis-à-vis de la situation en Algérie, il pouvait néanmoins en appeler à un Front populaire

L'engagement de Sartre contre le colonialisme français en Algérie est l'un des facteurs qui le poussent à rompre avec le PCF au nom d'une exigence de radicalité. Ainsi, dans *Le fantôme de Staline*, le philosophe fustige l'attentisme de la direction du PCF, incapable de mobiliser la population ouvrière contre l'agression militaire que mène l'État français en Algérie¹². Il ne pouvait plus tolérer l'opportunisme du PCF qui par son vote conjoint à celui de la SFIO à l'Assemblée nationale le 12 mars 1956 avait accordé des pouvoirs spéciaux au gouvernement Mollet afin qu'il dispose « des pouvoirs les plus étendus pour prendre toutes les mesures exceptionnelles commandées par les circonstances, en vue du rétablissement de l'ordre, de la protection des personnes et des biens et de la sauvegarde du territoire ». Ce vote avait rendu possible l'édition d'un décret le 17 mars donnant les pleins pouvoirs à l'armée et renforçant les effectifs militaires français en Algérie.

Le radicalisme de l'anticolonialisme de Sartre se manifeste par une dénonciation ferme, sans concessions, de l'action de l'État français et de son Armée en Algérie. Il s'insurge ainsi dans un article de l'Express, publié en mars 1958, intitulé *Une victoire*¹³, reprenant le témoignage d'Henri Alleg publié dans la *Question*¹⁴, contre la pratique de la torture. L'article fut jugé politiquement incorrect et le numéro de l'Express fut saisi. Il s'indigne encore contre la justice étatique, révolté par la sentence de condamnation à mort prononcée contre les époux Guerroudj, accusés de complicité avec un poseur de bombes a priori dénué d'intentions meurtrières puisque ayant retardé l'explosion de telle sorte qu'elle ne fasse aucune victime. Il estime que ce qui est reproché aux Guerroudj est bien moins condamnable que le bombardement par l'Armée française du village tunisien de Sakiet Sidi Youssef le 8 février 1958 qui avait causé la mort de plus de 70 personnes, parmi lesquels une douzaine d'enfants. Aussi, son réquisitoire est implacable : le comportement belligérant de l'Armée en Algérie donne à voir les Français comme « des chiens enragés¹⁵ ».

Dans ses essais et dans la *Critique*, Sartre justifie la violence révolutionnaire des colonisés qui correspond pour lui à la seule forme de résistance efficace à l'oppression créée par la violence intrinsèque au système colonial perpétuée inexorablement par la praxis des colons. Celle-ci a privé les indigènes de leurs possessions, de leur culture et de leur dignité, et nié leurs possibilités de vivre en leur donnant comme uniques perspectives la misère ou la mort. Le philosophe considère que les tentatives de fonder un « néo-colonialisme » en humanisant le système colonial et les réformes censées accorder de nouveaux droits, telle l'instauration d'une Assemblée à deux collèges, sont fallacieuses et se réduisent à des opérations de communication institutionnelle destinées à légitimer

réunissant la SFIO et le PCF. Néanmoins, après 1968, Sartre assume un radicalisme qui l'amène à refuser la logique de compromis et d'opportunisme des partis parlementaires.

¹²S VII, « Le fantôme de Staline », p. 299.

¹³S V, « Une victoire » (texte paru pour la première fois dans *L'Express* du 6 mars 1958), pp. 71-88.

¹⁴ALLEG Henri, *La question*, Les Editions de Minuit, Paris, 1958.

¹⁵S V, « Nous sommes tous des assassins », (texte paru pour la première fois dans *Les Temps Modernes*, N°145, mars 1958), p. 70.

la domination coloniale ; celles-ci ne sont pas crédibles car condamnées à échouer, vouées à se heurter à la pesanteur de pierre d'un système emporté par sa force d'inertie à perpétuer les structures oppressives et racistes qui rendent seules possible la surexploitation économique. Par conséquent, puisque réformer ne sert à rien, la radicalité révolutionnaire des colonisés est légitime, leur contre-violence n'est que la conséquence d'un cycle de violence inexorable engendré par la puissance coloniale.

Et Sartre ne se contenta pas de défendre la cause de l'indépendance du peuple algérien par sa plume, ses formes d'action militante furent protéiformes. Il témoigna en faveur des militants anti-colonialistes lors de procès, et accorda notamment son soutien total aux membres du « réseau Jeanson », jugés en tant que « porteurs de valises » devant le tribunal des forces armées de Paris dans un procès retentissant qui débute le 5 septembre 1960. Il signa encore en septembre 1960 le *Manifeste des 121*. Rédigé par Dionys Mascolo et Maurice Blanchot, ce manifeste affichait bien un radicalisme : il justifiait le droit à l'insoumission des soldats français mobilisés en Algérie, dénonçait la pratique de la torture par l'Armée, légitimait le soutien de Français au FLN et aux « Algériens opprimés », et identifiait sans équivoque « la cause du peuple algérien » luttant contre le système colonial à « la cause de tous les hommes libres ». Il intervint aussi dans plusieurs meetings pour la paix en Algérie (en juin 1960 et, en décembre 1961, à Rome, par exemple) ; il participa à la manifestation silencieuse du 1^{er} novembre 1961 consécutive aux massacres du 17 octobre, à celle du 13 février 1962 protestant contre la répression meurtrière du métro Charonne. Il contribua à la création en décembre 1961 de la Ligue d'action pour le rassemblement antifasciste qui devint ensuite le Front d'Action et de Coordination des Universitaires et des Intellectuels pour le Rassemblement Antifasciste (FACUIRA), réunissant notamment en son sein des dissidents communistes et des membres du PSU, et qui visait à exprimer une opposition résolue aux actions de l'OAS ; la FACUIRA aura permis par ailleurs d'acheminer plusieurs tonnes de médicaments en Algérie¹⁶.

Et si au-delà du sens manifeste de ses discours et de ses actes, l'on peut qualifier de radical l'engagement *d'intellectuel* de Sartre en faveur des Algériens en lutte pour leur indépendance, c'est aussi en raison de l'audace et du courage dont le philosophe fit preuve. Le fait que son appartement de la rue Bonaparte soit plastiqué à deux reprises par des militants de l'OAS, le 19 juillet 1961 et le 7 janvier 1962, prouve la force de ses convictions. Il soutenait la résistance des Algériens au péril de sa vie, il appliquait ainsi un principe de son éthique « plutôt la mort que l'aliénation, que l'oppression »...

Après son soutien à la lutte du peuple algérien, Sartre prend dans les années 1967-1969 régulièrement position en faveur du FLN du Vietnam, dénonçant les crimes de guerre commis par l'Armée américaine. Il préside ainsi le tribunal Russell, une association internationale réunissant des

¹⁶ BIRCHALL Ian H., *Sartre et l'extrême-gauche française*, p. 297.

intellectuels et des personnalités civiles de différentes nationalités qui tient deux sessions en 1967 et dont l'objectif était de faire le procès de ces crimes à partir de témoignages d'enquêteurs et d'établir qu'ils s'inscrivaient dans une logique génocidaire mise en œuvre par l'administration des Etats-Unis.

La rupture de Mai 1968

Par ailleurs, si son anticolonialisme faisait déjà de lui un *intellectuel* radical, 1968 marque encore dans la trajectoire politique de Sartre une radicalisation par un glissement de son positionnement à l'extrême-gauche extra-parlementaire. Les événements de Mai décidèrent en effet le philosophe à couper les ponts avec le communisme institutionnel. « Ma rupture avec le PC a été définitive en 68, d'abord à cause de son attitude en Mai, et puis lors de l'entrée des troupes soviétiques en Tchécoslovaquie¹⁷ », dira-t-il rétrospectivement en 1972. Alors qu'avant les élections présidentielles de 1965, il annonçait encore souhaiter la formation d'un nouveau Front populaire et tenait « pour illusoire tout regroupement qui ne se ferait pas avec » le PCF « et autour de lui¹⁸ », l'attitude antirévolutionnaire du PCF face à la mobilisation étudiante et ouvrière l'offusque et le convainc qu'un véritable mouvement de gauche ne peut que naître à la gauche des partis parlementaires, il conçoit après 1968 dans « l'unité des forces de la vraie gauche » « tout autre chose que l'unité du parti socialiste et du parti communiste¹⁹ », c'est-à-dire une mobilisation populaire cohésive et massive.

Pour Sartre, la révolte étudiante de Mai, qui avait le mérite d'exprimer une imagination politique féconde et la puissance créatrice de la liberté²⁰, s'intégrait à la lutte globale contre le capitalisme, elle manifestait le refus de faire du savoir un instrument pour recruter, par une sélection des meilleurs éléments et une élimination des plus faibles, des enseignants et des cadres destinés à garantir la perpétuation du système capitaliste. Les effectifs d'étudiants croissaient, et dépassaient de beaucoup les postes offerts de professeurs ou de cadres dans l'industrie, ainsi beaucoup étaient voués à occuper des positions sociales subalternes et à former un « prolétariat intellectuel de « ratés »²¹ ». Quant à ceux qui étaient sélectionnés, la fonction d'enseignant ou de cadre spécialiste des ressources humaines ou de la publicité qui leur était assignée les aliénait à un processus social par rapport auquel

¹⁷ORS, p. 38.

¹⁸S VIII, « Achever la gauche ou la guérir ? » (texte paru pour la première fois dans *Le Nouvel Observateur* du 24 juin 1965), p. 168.

¹⁹S X, « Justice et Etat » (conférence donnée le 25 février 1972 à l'initiative du Jeune Barreau de Bruxelles), p. 60.

²⁰Pour Sartre, le mouvement de mai 1968 cherchait à réaliser la liberté, à en faire un acte pur, contre toutes les formes de pouvoir oppressives. (S X, « Autoportrait à soixante-dix ans », p. 184). Il traduisait donc l'éthique philosophique et politique de Sartre, ce qui explique que celui-ci y ait pleinement adhéré.

²¹S VIII, « La jeunesse piégée » (entretien paru pour la première fois dans *Le Nouvel Observateur* le 17 mars 1969), p. 253.

ils n'étaient que de simples moyens. D'ailleurs le philosophe esquisse dans ces écrits autour de Mai 68 de nouvelles perspectives théoriques, considérant que le problème socio-politique fondamental est désormais celui de l'aliénation²². En effet, de son point de vue, dans les sociétés capitalistes avancées, capables de satisfaire les besoins matériels essentiels des masses, l'on ne se révolte plus pour lutter contre la misère mais pour conquérir une souveraineté et une liberté. Il est donc logique que les nouveaux révolutionnaires ne soient plus des prolétaires placés en face de l'urgence vitale d'obtenir le minimum de subsistances nécessaire à leur survie mais des étudiants qui souhaitent choisir librement les modalités de leurs études et des ouvriers aspirant à décider eux-mêmes de l'organisation de leur travail. Or, le PCF, en restant figé dans une inertie institutionnelle et idéologique, n'a pas su s'adapter en rénovant sa pensée politique et ses modalités d'action à l'évolution de la société française et du capitalisme et aux nouvelles techniques d'organisation et de management, tel l'human engineering²³.

Par ailleurs, Sartre reproche au PCF d'avoir favorisé l'étouffement du mouvement étudiant et ouvrier en optant pour l'organisation de nouvelles élections, son jugement est sans appel :

Je pense que le parti communiste a eu, dans cette crise, une attitude qui n'était nullement révolutionnaire et qui, d'ailleurs, n'était même pas réformiste. Le P.C. et la C.G.T. se sont d'abord arrangés pour réduire les revendications de la classe ouvrière à de simples « demandes d'augmentation » – certes légitimes – et lui faire abandonner les revendications portant sur les changements de structure²⁴.

Pour le philosophe, un Parti peut être un outil précieux pour faire croître un mouvement de contestation, à un niveau idéologique, en globalisant par la théorie ses revendications concrètes, et à un niveau pratique, en soutenant par ses structures des luttes ponctuelles et en favorisant des synergies mettant en relation des combats dispersés menés par différents groupes et organisations. Mais un Parti peut aussi paralyser un mouvement lorsque, hermétique à ses revendications, tel le PCF vis-à-vis de la mobilisation de Mai, il devient « un frein à toute tentative révolutionnaire²⁵ » et « nie » ou « supprime » « tout ce qui ne vient pas de lui ».

Aussi, après les événements de Mai 1968, Sartre ne fait plus confiance au PCF pour diriger une révolution²⁶. Et pour cette raison, il opte pour un positionnement politique radical qu'il énonce clairement : « je ne vois pas quel danger il y aurait à ce qu'un mouvement révolutionnaire se constitue

²²S VIII, « Masses, spontanéité, parti », pp. 271-272.

²³L'human engineering désigne les techniques visant à organiser le travail de façon optimale dans ses interactions avec les machines afin d'augmenter son efficacité.

²⁴ S VIII, « Les communistes ont peur de la révolution », (entretien paru pour la première fois aux Editions John Didier en 1968), p. 210.

²⁵ S VIII, « Masses, spontanéité, parti », p. 275.

²⁶Après 1968, à la suite de la répression de la révolution de Prague, Sartre devient aussi davantage critique vis-à-vis du socialisme soviétique, se situant sans ambiguïtés dans le camp de la gauche révolutionnaire antistalinienne. Il condamne l'impérialisme du régime soviétique dans les pays d'Europe de l'Est et le caractère liberticide de sa bureaucratie. En octobre 1971, il soutient publiquement le droit à l'émigration des citoyens soviétiques.

hors du P.C et à sa gauche²⁷ ». Pour lui, la vraie gauche est constituée par les mobilisations populaires. Et les partis et les syndicats ont vocation à être le reflet et l'instrument de celles-ci. Mais si, par leur inertie, leur rigidité et leur conservatisme, ces institutions les entravent, le choix de la radicalité implique pour un *intellectuel* de s'en dissocier²⁸ afin de rester fidèle à son projet de promouvoir l'émancipation des masses²⁹. Et c'est précisément ce projet de subjectivation politique qui rend compte de l'association de Sartre avec l'extrême-gauche extra-parlementaire dans les années post-1968 et de son désir affirmé de contribuer à la construction de liens militants concrets entre *intellectuels* et ouvriers à l'opposé du PCF dont la politique « a toujours consisté à séparer les intellectuels des travailleurs³⁰ », et ce notamment en Mai 68.

L'association de Sartre avec les maos

L'association du philosophe avec les maos commence au Printemps 1970 lorsqu'il prend la direction du journal *La cause du peuple*, et elle durera jusqu'à l'été 1973, c'est-à-dire jusqu'à ce que la perte de l'usage de la vue le contraine à réduire ses activités militantes. Sartre avait accepté de devenir le nouveau directeur de *La Cause du peuple* à partir du 1^{er} mai 1970³¹ afin que les maos de la Gauche Prolétarienne puissent continuer à s'exprimer dans un organe de presse, alors que deux précédents directeurs de la publication, Jean-Pierre Le Dantec et Michel Le Bris, avaient été placés en détention provisoire. Et c'est encore pour défendre le droit d'exprimer et de diffuser des idées révolutionnaires qu'il prit encore un peu plus tard la direction de deux autres journaux révolutionnaires, celle de *Tout* le 23 septembre 1970 et celle de *J'accuse* le 15 janvier 1971.

Si Sartre n'adhérait pas totalement aux idées³² et aux pratiques politiques des maos, affirmant ainsi « Je ne suis pas mao³³ », il est clair qu'il accordait beaucoup de crédit à leur activisme politique,

²⁷S VIII, « Les communistes ont peur de la révolution », s, 1968, p. 223

²⁸La négation de la médiation du Parti est relative, elle se rapporte à un Parti situé, jugé conservateur et opportuniste, elle n'est pas absolue. Sartre pensait en effet, nous l'avons vu plus haut, qu'un mouvement révolutionnaire populaire ne pouvait réussir et atteindre ses objectifs qu'en s'appuyant sur les structures d'une organisation institutionnelle.

²⁹De façon générale, un révolutionnaire engagé assume son radicalisme en dépassant la stricte allégeance à un Parti lorsque celui-ci par son opportunisme, ses compromissions et sa doctrine idéologique rigide freine les ardeurs révolutionnaires. Ainsi, Sartre, jugeait en 1975 que le Parti Communiste avait refrené la subjectivation révolutionnaire de son ami Nizan : « Nizan n'avait pas une ambition aussi radicale [que Pierre Victor]. Le Parti faisait qu'il n'allait pas jusqu'au bout de son radicalisme. S'il n'était pas mort, peut-être y serait-il arrivé, puisque le Parti l'avait trahi, selon lui » (S X, « Autoportrait à soixante-dix ans », p. 194).

³⁰S VIII, « Les communistes ont peur de la révolution », p. 217.

³¹Il le restera jusqu'au 1^{er} mai 1971, *La Cause du peuple* fusionnant en mai 1971 avec *J'accuse*.

³²Contrairement aux maos, Sartre n'attribuait pas au Livre rouge de Mao des vertus culturelles et politiques allant même jusqu'à penser que ses aphorismes constituaient une idéologie pétrifiée et que ceux qui les assimilaient avaient reçu en quelque sorte « des cailloux » « dans la tête » (S IX, « Sartre par Sartre » (entretien paru dans *New Left* et reproduit dans *Le Nouvel Observateur* du 26 janvier 1970), p. 126).

³³S X, « Les maos en France » (Avant-propos aux *Maos en France* de Michèle Manceaux, Gallimard, 1972), p. 38.

comme l'atteste l'assertion suivante :

Les partis classiques de la gauche en sont restés au XIX^e siècle, au temps du capitalisme concurrentiel. Mais les maos, avec leur *praxis* anti-autoritaire, apparaissent comme la seule force révolutionnaire – encore à ses débuts – capable de s'adapter aux nouvelles formes de la lutte des classes, dans la période du capitalisme organisé³⁴.

Les maos dénonçaient le caractère antidémocratique des institutions de représentation de la classe ouvrière, syndicats et partis, et en appelaient à des formes de résistance spontanée tout en cherchant à favoriser l'émergence dans les collectifs de travail ouvrier d'organisations locales pratiquant la démocratie directe, les comités de lutte. Pour Sartre, après l'échec politique de Mai 68, les maos incarnaient une forme de lutte chaude, effervescente et populaire que le PCF et la C.G.T. s'étaient avérés incapables de porter. Par ailleurs, son soutien au gauchisme post-soixante-huitard s'inscrivait dans la continuité de son engagement politique marxiste. Il trouvait dans le spontanéisme des maos des affinités avec sa philosophie existentialo-marxiste, notamment dans la négation d'une surdétermination absolue par les structures économiques et dans l'affirmation *a contrario* du rôle historique primordial de la praxis révolutionnaire. Aussi, son implication au sein de la mouvance mao allait au-delà d'un soutien à une liberté formelle, elle a constitué pour lui une expérience de la radicalité politique³⁵. Et, en cette période du début des années 1970, les positions politiques du philosophe témoignent de son assumption de cette radicalité. Celle-ci se manifeste d'abord par la légitimation de moyens d'action politique illégaux, elle passe ensuite par une contestation totale des institutions républicaines assimilées à des forteresses au service de la domination sociale de la bourgeoisie, et elle s'incarne enfin dans le projet de faire du peuple le sujet principal du politique.

Si Sartre légitime l'usage de moyens d'actions illégaux par des gauchistes révolutionnaires tels les maos, c'est qu'il juge que la stratégie répressive des pouvoirs publics vis-à-vis des organisations d'extrême-gauche radicale recourt elle-même à l'illégalisme. Il dénonce ainsi l'abus de droit qui a permis la dissolution de la Gauche Prolétarienne et l'arrestation et la condamnation de Geismar et qui manifeste selon lui un « arbitraire pur » et « la violation de l'ensemble des stipulations juridiques que l'on appelle l'*habeas corpus*³⁶ ». Il s'indigne devant les procédés malhonnêtes du pouvoir judiciaire-politique lequel présumait coupables tous les membres de l'ex-Gauche Prolétarienne de reconstitution de ligue dissoute, quoi qu'ils fassent, y compris pour le simple fait de détenir un exemplaire de *La Cause du peuple*, et créait des lois ex-nihilo dans l'objectif d'étouffer dans l'œuf toute contestation politique d'ordre révolutionnaire, comme la loi anti-casseurs du 8 juin 1970 qui pouvait mettre en cause la responsabilité pénale de simples manifestants. Par conséquent, pour Sartre, l'illégalisme des

³⁴*Ibid.*, p. 47 ; c'est Sartre qui souligne.

³⁵Sartre confia lui-même s'être radicalisé entre 1968 et 1970 (S VIII, « L'ami du peuple » (entretien paru pour la première fois dans *L'Idiot international* en octobre 1970), p. 470). Il lui avait fallu deux années pour comprendre et assimiler l'esprit de 1968.

³⁶S VIII, « L'Affaire Geismar » (Préface à *Minutes du procès d'Alain Geismar*, Editions Hatier, Paris, 1970), p. 298.

actions politiques de militants en lutte pour l'émancipation des classes dominées se justifie en ce que ceux-ci subissent eux-mêmes la chape de plomb de l'illégalisme bourgeois.

Par ailleurs, Mai 1968 a démontré que le communisme institutionnel ne pouvait offrir de perspectives révolutionnaires par le recours aux institutions politiques légales. Et Sartre ne croit plus en la possibilité de créer une rupture révolutionnaire par la voie politique légale du vote.

La faiblesse du PSU et de la Ligue [LCR], c'est de vouloir user tantôt de l'illégalité – en maintenant, par exemple, une manifestation interdite – et tantôt de la légalité – en présentant, par exemple, des candidats aux élections. En fait, si on respecte la légalité, on ne peut agir contre le système : on est dedans. Voter, par exemple, comme dit Kravetz, c'est voter pour le vote, c'est-à-dire pour la délégation des pouvoirs. De cette façon, on ne détruira jamais le système : je veux dire en utilisant le suffrage universel³⁷.

Pour contester la société capitaliste, il est inévitable que les socialistes révolutionnaires se fassent les chantres d'une politique visant à « renverser la bourgeoisie par la violence³⁸ ». Et rappelons ici que, pour Sartre, la violence révolutionnaire illégale n'est qu'une contre-violence.

Si Sartre justifie l'illégalisme et la violence comme modes d'intervention politique, il n'est pas prêt pour autant à apporter sa caution à toutes les actions menées par les groupes d'extrême-gauche les plus radicaux. Il soutient tout de même ouvertement certaines actions des maos. Il participe, en tant que procureur du Tribunal populaire de Lens, à une action symbolique dénonçant l'exploitation capitaliste des ouvriers mineurs par l'État français. Il atteste encore de sa complicité avec les maos lorsque, le 14 février 1972, il pénètre clandestinement avec des militants dans la régie Renault de l'île Seguin afin de soutenir une grève de la faim visant à la réintégration d'ouvriers licenciés. Il présente aussi dans un de ses textes les plus radicaux *Justice et Etat*, issu d'une conférence donnée en février 1972, les séquestrations de patrons ou de cadres comme l'expression légitime d'une « indignation morale³⁹ » éprouvée par le peuple et d'« un besoin de justice ».

Sartre approuve donc dans l'activisme des maos sa disposition à créer du scandale et sa contestation radicale de l'édifice institutionnel qui soutient le pouvoir politique de la bourgeoisie. Lui aussi dénonce le caractère oppressif des institutions de la Ve République, et notamment de la justice d'Etat. Ainsi lorsqu'André Glucksman lui demande lors d'un entretien publié dans *J'accuse* s'il existe deux justices, Sartre lui répond : « Non, il n'y en a qu'une. Je considère que la justice bourgeoise n'est pas une justice. Elle est née de la tentative de la classe dominante, de s'emparer de tous les moyens de gouvernement, de toutes les superstructures et, en particulier, de la structure juridique⁴⁰. »

Le philosophe met en évidence la « falsification de la volonté populaire⁴¹ » à l'origine de la justice bourgeoise. Cette dernière est en réalité entièrement asservie à l'État, lui-même instrument du

³⁷ORS, p. 76.

³⁸S X, « Justice et Etat », p. 69.

³⁹*Ibid.*, p. 51.

⁴⁰*J'accuse*, N°1, 15 janvier 1971.

⁴¹S X, « Justice et Etat », p. 52.

pouvoir de la classe possédante. La séparation des pouvoirs prônée par Montesquieu n'est finalement qu'un mirage démocratique. Le juge est le produit d'une sélection scolaire élitiste destinée à sélectionner les meilleurs éléments au sein de la bourgeoisie, son idéologie est celle de sa classe, il est déterminé à faire respecter l'ordre capitaliste et le sacro-saint droit de propriété par ses jugements. Il est voué à condamner à des peines de prison des membres des classes populaires réfractaires à l'ordre social capitalo-bourgeois. Au contraire, la justice populaire naît d'une révolte contre toutes les formes d'exploitation et d'oppression, elle est pleinement légitime, puisque issue directement du peuple.

Ainsi Sartre suit les maos dans leur ambition de constituer des dispositifs de justice populaire. Procureur général du Tribunal populaire de Lens, réuni suite au coup de grisou qui s'était produit le 4 février 1970 à Fouquières-le-Lens tuant seize mineurs, il prononce un réquisitoire à charge contre la logique industrielle de l'extraction minière qui tend à toujours surexploiter davantage les mineurs afin d'augmenter la productivité, les exposant à des conditions de travail qui ne peuvent manquer de provoquer chez eux de graves maladies, notamment la silicose causée par le fait qu'ils avalent sans cesse des poussières qui détruisent leurs poumons, et des accidents dont le plus fréquent est le coup de grisou. Il désigne la culpabilité de l'État-patron, gestionnaire des mines de Fouquières, qui en plaçant au premier plan des objectifs de rendement n'a pas su apporter de protections suffisantes garantissant des conditions de santé et de sécurité satisfaisantes aux travailleurs. Sartre incrimine aussi les cadres de l'industrie minière. Les médecins, embauchés par la direction, pour ne pas être démis de leurs fonctions et préserver leurs revenus confortables, sont poussés à accepter de mentir et à déclarer un faible taux de silicose dans le sang des ouvriers qu'ils examinent afin que ces derniers, au risque de ruiner leur santé, continuent leur activité. Quant aux directeurs et aux patrons, soucieux bien plus d'accroître la productivité que de garantir la sécurité du travail dans les mines, ils acceptent tacitement qu'un certain nombre d'ouvriers meurent chaque année dans des accidents du travail.

Sartre émet encore le souhait dans un article de *La cause du peuple/J'accuse* du 11 juin 1971 de créer un tribunal populaire pour juger les exactions de la police, et dans le numéro du 28 juin 1971 de ce même journal, il suggère aussi d'instituer un tribunal destiné à examiner la condition des immigrés. Et, en novembre de cette même année, avec Foucault, Genet, Mauriac, Passeron et des militants maoïstes, il contribue à la constitution d'une commission d'enquête sur le racisme dans le quartier de la Goutte d'or à Paris.

Opposant comme eux la justice populaire à la justice d'Etat bourgeoise, Sartre rejoint encore les maos en ce qu'il se fait le partisan d'une culture et d'une presse authentiquement populaires qu'il conçoit comme vouées à contester l'hégémonie de la culture bourgeoise.

En 1964, le philosophe souhaitait déjà que se constitue une presse de gauche, destinée à être lue par des militants et des ouvriers et relayant des informations à propos de la répression orchestrée par le patronat et les pouvoirs publics mais aussi au sujet des diverses luttes des travailleurs afin que tous sachent qu'il existe des lieux dans lesquels des combats se déroulent contre la domination oppressive de la bourgeoisie. Cette presse devait s'assigner un rôle fondamental, celui de rompre la séparation sérielle des masses, de déjouer l'ignorance qui contribue à disperser et à isoler les travailleurs, et ainsi de créer une émulation à même de favoriser des regroupements actifs et la convergence de luttes. Elle avait vocation à réunir des intellectuels et des ouvriers militants et de constituer un relais vers une praxis. Contrairement aux journalistes de la presse traditionnelle, formatés à un consensus bien-pensant, les écrivants, professionnels ou amateurs, qui y publierait des articles n'auraient pas peur de scandaliser en défendant des positions radicales, fidèles à la seule vérité dialectique de la lutte des classes. Ils relateraient aussi, comme les médias classiques, des faits divers, mais en les éclairant sous un angle socio-politique⁴².

Et en novembre 1968, le philosophe en appelait à la naissance d'un bulletin qui « recueillera tous les renseignements nécessaires, fournis par les militants aux militants afin de permettre, dans toute la France, à une classe ouvrière qui a prouvé sa force et sa conscience d'elle-même, de jeter les bases de la lutte réelle contre la répression gaulliste, c'est-à-dire d'une action générale et coordonnée⁴³ ». Ainsi, Sartre, au début des années 1970, trouve dans les journaux maoïstes une incarnation de la presse militante qu'il appelait de ses vœux, tout en gardant ses distances avec leur idéologie. *La Cause du peuple* lui paraissait traduire une authentique révolte populaire⁴⁴. Même s'il jugeait les discours qui s'y exprimaient parfois trop simplistes et parfois même mensongers, ceux-ci, par leur caractère brut et brutal, osaient en appeler à un rapport de forces direct, faisant l'économie des médiations institutionnelles du Parti et du Syndicat, et assumant la violence et l'illégalisme face au système d'exploitation et d'oppression capitalo-bourgeois.

Sartre estimait que *La Cause du peuple* parvenait à exprimer un langage populaire « frustre, sauvage, violent⁴⁵ », que les organes de publication traditionnels bourgeois de l'édition et de la presse ignorent. L'on sait, d'abord, comme l'énonçait Marx que ceux qui disposent des moyens de production économique disposent aussi des moyens de production culturelle et donc que les idées qu'ils diffusent

⁴² S VIII, « L'alibi » (entretien paru pour la première fois dans *Le Nouvel Observateur* du 19 novembre 1964), pp. 141-143.

⁴³ S VIII, « Il n'y a pas de bon gaullisme... » (entretien paru pour la première fois dans *Le Nouvel Observateur* du 4 novembre 1968), pp. 230-232.

⁴⁴ « Ainsi, ce journal qu'on voulait supprimer appartenait à tout le monde et à personne en particulier. Les articles émanaient pour la plupart d'ouvriers et de paysans qui racontaient leurs grèves, leurs sabotages, les occupations de terres de cumulards, soit sous forme d'interviews soit en prenant la plume eux-mêmes. Leur langage n'était pas celui d'un parti mais celui du peuple ; elle venait du peuple, la violence qui s'y faisait jour » (S X, « Les maos en France », p. 41).

⁴⁵ S X, « Justice et Etat », p. 57.

sont celles de leur classe. D'autre part, lorsque certains *intellectuels* bourgeois réfractaires à leur classe, cherchent à défendre les classes dominées, ils utilisent les mêmes journaux et les mêmes maisons d'édition que leurs collègues, chiens de garde du capitalisme libéral. Or en choisissant d'écrire dans des journaux comme *Le Monde* ou en publiant des ouvrages dans des maisons d'édition parisiennes cotées, ils se formatent eux-mêmes et recourent à un langage cérémonieux, châtié, policé, inadapté à l'expression du besoin de justice et de dignité éprouvé par les exploités et à la traduction des sentiments profonds de révolte qui les animent⁴⁶.

Donner tout au peuple...

Aussi pour Sartre, un *intellectuel* radical a vocation à écrire davantage des textes politiques pour des journaux et organes militants au service de la classe ouvrière que des romans ou de la poésie.

Il y a une [...] manière plus intéressante [que l'oeuvre littéraire] d'utiliser sa plume pour les gauchistes, par exemple dans un tribunal populaire ou dans *J'accuse*...

Je ne suis pas entièrement satisfait de ces textes politiques parce qu'ils ne vont pas assez loin. Mais c'est là le problème pratique – que je n'ai d'ailleurs pas encore bien résolu : comment se faire comprendre d'un public populaire en allant jusqu'au bout d'une idée.

Selon moi, l'intellectuel nouvelle manière doit aujourd'hui tout donner au peuple. Je suis sûr qu'on peut aller loin dans cette direction mais je ne sais pas encore comment : en tout cas, c'est l'une des choses que je cherche⁴⁷.

« Donner tout au peuple », voilà l'idéal de tout *intellectuel* radical pour Sartre. Cet idéal lui interdit de se limiter à publier des textes dans les journaux bourgeois dans lesquels est attendu de lui qu'il se conforme à des règles exigeant qu'il s'autocensure dans le choix de ses mots et du ton de son discours afin de respecter scrupuleusement une ligne politique réformiste et modérée. Pour porter le flambeau de l'émancipation populaire, il ne suffit pas de faire jouer sa compétence de spécialiste de l'universel en assumant des prises de position politiques de défense des opprimés dans les médias dominants dotés de la légitimité symbolique la plus forte dans le champ culturel national, il n'est plus possible de se cantonner aux modes d'intervention dans l'espace public auxquels les *intellectuels* se sont habitués depuis l'Affaire Dreyfus, à savoir la publication de textes policés et de pétitions dans les journaux bourgeois, la participation à des manifestations ou à des meetings autorisés par les pouvoirs publics⁴⁸. S'il souhaite s'acquitter honorablement de sa mission, l'*intellectuel* radical devra plutôt s'efforcer de *donner au peuple* la possibilité d'exprimer sa pensée et de communiquer ses affects politiques tout en essayant avec pédagogie de l'amener à comprendre des idées relativement complexes dotées d'une force subversive, et il n'hésitera pas à louer des actions extrémistes,

⁴⁶Notons au passage que Sartre range *L'Humanité* parmi les journaux tenant un discours bourgeois (*Ibid.*, p.57).

⁴⁷S X, « Sur l'Idiot de la famille » (entretien avec CONTAT Michel et RYBALKA Michel paru pour la première fois dans *Le Monde* du 14 mai 1971), p. 115.

⁴⁸S X, « Justice et Etat » pp. 55-56.

dénoncées par les médias bien-pensants, telles des occupations d'usines, des grèves, des séquestrations, dans la mesure où elles traduisent le besoin de révolte et de justice de celui-ci. Il délaissait la pondération, la modération et le compromis propres au civisme hypocrite de la bourgeoisie pour s'ouvrir aux passions politiques du peuple et à ses affects bruts, intenses, sauvages et rebelles.

Aussi, dans sa période de proximité avec le mouvement mao, Sartre dans son assumption de la radicalité exhorte à une alliance, de l'ordre de l'union entre les *intellectuels* et le peuple. Prenant la parole le 21 octobre 1970 sur un tonneau place Bir-Hakeim devant des journalistes et des OS de l'usine Renault de Billancourt pour défendre Alain Geismar alors accusé dans un procès d'avoir incité les participants à un meeting de protestation contre la répression judiciaire à l'égard de *La cause du peuple*, qui s'était tenu le 27 mai 1970, à manifester leur indignation, et d'être ainsi responsable de certaines violences physiques ayant eu lieu à la suite de cette manifestation, le philosophe proclame :

Camarades, en ce moment je devrais témoigner au palais de justice pour le procès de Geismar, mais je préfère venir témoigner devant vous... Geismar, celui qu'on juge, c'est le peuple lui-même. C'est-à-dire le peuple qui, en découvrant à la fois la violence dont il est capable et la force qu'il a, se dresse contre ceux qui veulent l'asservir... Il y a une autre chose pour laquelle je suis venu parler devant vous : c'est que je suis un intellectuel et que voilà un siècle l'alliance [des intellectuels] avec les prolétaires a existé. Elle représente une force considérable. Depuis le début de ce siècle-ci, elle n'existe plus, c'est cela qu'il faut réaliser. Non pour que les intellectuels donnent des conseils aux ouvriers, mais pour constituer une nouvelle masse unie qui changera le point de vue des intellectuels, qui les transformera dans leur action même et fera à ce moment-là une union solide et redoutable. C'est un commencement le fait que vous vouliez bien m'écouter. Il faudra que nous nous rencontrions dans d'autres occasions encore⁴⁹.

Cette union pouvait donc se construire dans la presse militante dans laquelle se tissent des collaborations actives entre *intellectuels* et ouvriers, et Sartre publie lui-même des entretiens et des articles dans *La Cause du peuple* et dans *J'accuse* dans lesquels il dénonce notamment les conditions de détention dans les prisons françaises⁵⁰ ou encore la fascisation de la police française. Elle était aussi susceptible dans l'esprit du philosophe de se façonner au sein de comités de base mixtes où des *intellectuels* s'immergeraient dans le monde industriel des ouvriers⁵¹.

Mais son objectif de s'unir avec les masses suppose pour l'*intellectuel* radical qu'il sache se contester lui-même, à la différence de l'*intellectuel* classique. Celui-ci souffre de la contradiction entre l'universel et le particulier, mais il pense s'en libérer en dénonçant *dans le monde* des injustices ou des oppressions engendrées par les classes dirigeantes dans la recherche de la maximisation de leurs intérêts particuliers. Ainsi, il milite contre la violence de l'armée américaine au Vietnam ou contre tel ou tel abus de pouvoir manifeste. Seulement, il n'est pas allé jusqu'au bout de sa contestation puisqu'il ne s'occupe pas assez de résoudre les antagonismes entre le particulier et l'universel *en lui-même*,

⁴⁹L'*Idiot International*, novembre 1970.

⁵⁰Les bourgeois « ne veulent pas qu'on leur révèle ce qu'ils savaient sans se l'avouer : que le régime pénitentiaire est un scandale et que les prisons de France sont parmi les plus arriérées de l'Europe » (*J'accuse*, N°2, 15 février 1971).

⁵¹S VIII, « L'ami du peuple », pp. 475.

c'est-à-dire de « se mettre en question⁵² » dans sa « personne » et dans ses fonctions de technicien du savoir pratique. Qu'il soit enseignant, médecin, savant ou ingénieur, en acceptant dans sa profession d'être utilisé comme un instrument-moyen au service des fins pratico-inertes du système capitaliste, il fait preuve de faiblesse et d'une forme de lâcheté, et reste complice de la classe des oppresseurs bourgeois, donc nuisible⁵³. D'autre part, en se cantonnant à des formes d'action minimalistes, telle la signature de pétitions ou la publication d'articles dans des journaux réformistes, il ne sort pas vraiment de son quant-à-soi et de son milieu petit-bourgeois. Le professeur d'université engagé représente cette figure de l'*intellectuel* classique : d'un côté, il se procure une bonne conscience en publiant un article dénonçant les exactions commises par l'Armée française en Algérie ou en participant à une manifestation, mais de l'autre, son activité professionnelle qu'il ne remet jamais en cause fait de lui un sélectionneur qui élimine les étudiants les moins aptes et oriente les meilleurs vers des carrières de cadres destinés à assurer la bonne marche du système d'exploitation capitaliste. Or Sartre estime qu'une des conséquences principales du mouvement de Mai 68 a été de jeter le discrédit sur le personnage de l'*intellectuel* classique au nom d'une exigence de radicalité refusant toute compromission avec la constellation d'intérêts qui cristallisent le pouvoir social de la bourgeoisie, et pour cette raison il radicalise lui-même après 1968 sa conception de l'engagement de l'*intellectuel* par rapport à son *Plaidoyer* de 1965 dans lequel il considérait que le métier de technicien du savoir pratique pouvait être compatible avec un militantisme authentique.

L'*intellectuel* radical, à la différence de l'*intellectuel* classique, ne se cache pas ses propres contradictions, il sait qu'il lui incombe de se remettre en question dans son être social même. Aussi est-il déterminé à se supprimer lui-même en tant qu'*intellectuel*. Ce projet de suicide social détermine les modalités de son union avec les classes exploitées et opprimées. Il a vocation à s'intégrer en leur sein dans une position d'égalité et à accompagner le mouvement de leur *praxis*. Il doit donc nier la dimension de pouvoir inhérente à l'*intellectualité*. En effet, la « position » élitiste qui consiste à « faire de la théorie » pour diriger le prolétariat dans l'action doit être « complètement abandonnée⁵⁴ ». L'*intellectuel* ne peut comprendre pleinement la signification et la valeur d'une éthique d'émancipation que par son association avec le prolétariat, cette éthique ne peut être déduite a priori de théories et de principes abstraits, elle émerge de l'action, constituant son intériorité. elle naît à travers la concrétisation d'un projet engagé dans le cadre d'une expérience politique. Aussi, le rapport de l'*intellectuel* à son savoir doit être humble, car il sait qu'il « n'a rien à [...] apprendre⁵⁵ » aux ouvriers et aux paysans, et qu'au contraire, c'est à lui qu'il appartient de faire « l'apprentissage du

⁵²*Ibid.*, p. 459.

⁵³*Ibid.*, p. 462.

⁵⁴*Ibid.*, p. 464.

⁵⁵S X, « Les maos en France », p. 46.

langage des masses⁵⁶ ». Autrement dit, ce n'est pas aux masses de découvrir la culture de l'*intellectuel* mais à celui-ci de pénétrer dans leur univers quotidien fait d'exploitation et d'oppression⁵⁷. Il n'a donc pas vocation à justifier son existence en revendiquant, en raison de ses connaissances théoriques, une position de supériorité par rapport à elles et en s'arrogeant le rôle de penser à leur place.

Certes, tant que les masses restent encore désagrégées, dispersées, à l'état moléculaire, tant que les forces de la bourgeoisie parviennent, grâce à leur hégémonie, à renforcer en leur sein les séparations et l'individualisation et à réprimer leurs tentatives pour organiser une résistance, la tâche de l'*intellectuel* est de démasquer les ruses par lesquelles l'idéologie bourgeoise parvient à justifier l'exploitation capitaliste et de leur révéler la logique profonde de cette idéologie qui consiste à isoler les individus pour les laisser dans un état d'impuissance politique. Ensuite, lorsqu'elles parviennent à s'unir dans une lutte, il peut les accompagner, leur donner des instruments pour exprimer leur propre discours, leur proposer ses analyses et ses interprétations afin de les aider à s'orienter sans prétendre les guider et les diriger. Mais son objectif est à terme de « nier le *moment intellectuel* pour tenter de trouver un nouveau statut *populaire*⁵⁸ ». C'est-à-dire qu'il vise à supprimer ce qui fonde son existence d'*intellectuel*, à savoir la contradiction vécue entre les particularismes qui le rattachent à la société bourgeoise et le projet d'universalisation qu'il partage avec les classes dominées, pour s'unir avec elles. Il se conteste donc par une autocritique implacable, il se méfie de sa sensibilité, de ses impulsions, de ses habitudes, il lutte sans cesse contre le bourgeois en lui-même qui, insidieusement, se glisse derrière ses pensées et ses actes, et il remet en cause sa condition d'*intellectuel* en tant qu'elle a pour origine ses particularismes. Il a fait le choix de se laisser emporter dans un mouvement dialectique par lequel il disparaîtra en tant qu'*intellectuel*. En effet, à terme, le moment théorique, indissociable de la praxis, a vocation à être partagé par tous ceux qui luttent ensemble pour former un peuple uniifié⁵⁹ et qui partagent tous une éthique commune dont la signification fondamentale réside dans un refus de la condition sociale aliénante qui est la leur dans un régime capitaliste.

Ainsi, un *intellectuel* radical, c'est un individu qui nie son être propre et qui se projette vers le peuple, il n'accepte pas contrairement à l'*intellectuel* classique de rester enchaîné à la société bourgeoise, enlisé dans sa mauvaise conscience. Et Sartre, en ce début des années 1970 est convaincu que seule la radicalité permet à un *intellectuel* d'assumer la mission émancipatrice qu'il s'est arrogée. A l'instar des maos, il voit dans le projet de faire corps avec le peuple son objectif politique fondamental. Comme eux aussi, il s'est persuadé qu'« un révolutionnaire est voué à l'action

⁵⁶S VIII, « L'ami du peuple », p. 468.

⁵⁷Sartre conteste le magistère de l'intellectuel théoricien dans un moment politique particulier, celui de l'après 1968, où des étudiants intellectuels s'établissent en usine.

⁵⁸S VIII, p. 374 ; c'est Sartre qui souligne.

⁵⁹Le peuple est fondé pour Sartre par « la totalité des masses s'arrachant par la lutte à la sérialité ». Et dès qu'un groupe révolutionnaire se forme dans un lieu localisé, il exprime déjà par sa praxis l'ébauche d'un peuple en formation (S X, « Les maos en France », pp. 44-45).

illégale⁶⁰ », et que les partis politiques qui jouent le jeu des institutions républicaines sans sortir de la stricte légalité, tel le PCF, devenu « le plus grand parti conservateur de France⁶¹ », ne parviendront jamais à soutenir et à diriger une lutte révolutionnaire.

...mais rester malgré tout un écrivain bourgeois

Mais lui-même pouvait-il par sa radicalisation fusionner avec le peuple ? En réalité, non, car encore une fois, il ne trouvait pas dans ses liens avec l'extrême gauche maoïste de nouvelles racines pour s'allier avec celui-ci. Ce qui empêchait Sartre de s'associer davantage aux maos, c'était le fait que l'idéologie diffusée par leurs journaux révolutionnaires comportait, à ses yeux, de nombreux mensonges et exprimait une vision déformée et caricaturale de la réalité : ces journaux étaient incapables de faire preuve d'impartialité, leurs discours relevaient d'un romantisme politique, leurs analyses restaient trop superficielles. Le philosophe déplorait par ailleurs que les maos se complaisent dans un optimisme à tout crin et ne sachent pas reconnaître les échecs patents de certaines luttes afin d'en tirer des leçons constructives. Une fois encore, après l'échec du RDR, après avoir dû rompre son compagnonnage de route avec le PCF, Sartre ne parvenait pas à adhérer pleinement à l'idéologie et au rapport au politique d'un mouvement militant organisé ; à nouveau, il refusait de lui sacrifier son éthique d'intellectuel et ses exigences en termes de recherche méthodique d'un savoir vrai. De fait, un hiatus séparait la démarche savante marxiste qui était la sienne et qu'il avait déployée une décennie plus tôt dans la *Critique* et les discours lyriques et passionnés des maos.

Par ailleurs, il est conscient qu'il ne réussira pas à incarner jusque dans ses implications ultimes la radicalité politique qu'il recherchait, il sait que « donner tout au peuple » restera pour lui une gageure en partie impossible. En effet, à soixante-cinq ans, il ne pense pas pouvoir s'immerger complètement dans le monde des classes exploitées. La pesanteur de son passé l'attache à son être-de-classe et à sa carrière d'écrivain et l'empêche de fusionner avec les masses. Il reconnaît ainsi qu'un intérêt idéologique le cloue à son œuvre⁶² et le vole à continuer à écrire des livres destinés à être lus par des lecteurs petit-bourgeois.

C'est dans le prolongement de Mai 68 qu'était née chez lui la volonté de pousser jusqu'au bout la contestation de lui-même et de se remettre en question en tant qu'*intellectuel*. Avant, « au fond,

⁶⁰*Ibid.*, p. 39.

⁶¹S IX, « Sartre par Sartre », p. 128.

⁶²S VIII, « L'ami du peuple », pp. 465-466.

j'étais un intellectuel classique⁶³ » remarque-t-il. Mais il constate immédiatement les limites de sa métamorphose. En réalité, tout en cherchant à assumer une posture d'*intellectuel* radical, notamment par son soutien à des moyens d'action politique illégaux et par ses tentatives pour contribuer à l'expression de discours authentiquement populaires dans des journaux révolutionnaires, il est néanmoins resté enchaîné à son obsession, celle d'écrire son ouvrage sur Flaubert, qui l'habitait depuis plus d'une quinzaine d'années⁶⁴. Dès lors, à partir du moment où il se consacrait à l'écriture dans un style alambiqué, conceptuel, « philosophique », quelque peu hermétique, et en multipliant les références érudites, de cet ouvrage littéraire biographique⁶⁵ sur un auteur devenu une institution culturelle, dont le public de lecteurs serait formé par des petits-bourgeois dotés d'un fort capital culturel parmi lesquels un grand nombre de professeurs et d'étudiants, il continuait à entretenir, comme les *intellectuels* classiques, ses liens avec la classe bourgeoise et trahissait malgré lui son projet de liquider en lui tous ses particularismes.

Alors, que faire ? Ce problème est précis et pratique : que faire quand on est depuis quinze ans sur un livre, que finalement on est resté dans une certaine mesure le même parce qu'on n'abandonne pas toute son enfance, etc. Que faire ? J'ai décidé de l'achever, mais, du fait que je l'achève, je reste sur le plan de l'ancien intellectuel⁶⁶.

Sartre, lucide sur lui-même, est conscient qu'il ne peut pas se défaire de l'habitus qui le prédispose à écrire de la littérature appréciée par la bourgeoisie cultivée, en tant que cet habitus a été incorporé dès son enfance et a constitué son être-de-classe. L'écriture et la littérature sont ses passions, elles le dévorent et l'ont rendu captif et aliéné, elles lui interdisent de rompre radicalement avec sa classe. Pourtant, Pierre Victor, le dirigeant de la Gauche Prolétarienne, incite Sartre à épurer son activité d'intellectuel afin qu'il se libère de ses attaches bourgeois, il propose ainsi en décembre 1972 à Sartre de renoncer à l'écriture de son Flaubert et de s'engager dans la rédaction d'un roman populaire. Mais Sartre lui répond que son ouvrage exige un autre volume et que les masses ne peuvent pas remettre en question son programme de travail⁶⁷.

Dès lors, comme les *intellectuels* classiques, Sartre reste empêtré dans la contradiction entre ses particularismes et son aspiration à l'universalisation sociale, en l'occurrence à celle entre son activité d'écrivain bourgeois et son projet de s'unir au peuple des exploités et des opprimés.

⁶³*Ibid.*, p. 468.

⁶⁴En 1954-1955, Sartre écrit une étude d'environ mille pages sur Flaubert avant d'abandonner sa rédaction. Mais il la reprend ensuite, et entre 1960 et 1971, il ne cessera d'écrire et de réécrire ce qui deviendra *L'Idiot de la famille*. Les deux premiers volumes parurent en 1971, le troisième en 1972 et il projetait encore jusqu'à ce que sa soudaine cécité en 1973 le lui interdise, la rédaction d'un quatrième volume consacré à Madame Bovary.

⁶⁵Sartre considérait sa biographie de Flaubert comme une œuvre littéraire, c'est-à-dire comme une sorte de roman, puisqu'il s'autorisait dans son ouvrage à recourir à la fiction pour inventer librement des hypothèses pour interpréter l'œuvre et l'existence de Flaubert (S IX, « Sartre par Sartre », p. 123).

⁶⁶S VIII, « L'ami du peuple », pp. 469.

⁶⁷ORS, pp. 71-72.

Je me suis attaché depuis dix-sept ans à un ouvrage sur Flaubert qui ne saurait intéresser les ouvriers car il est écrit dans un style compliqué et certainement bourgeois. [...] J'y suis lié, cela veut dire : j'ai soixante-sept ans, j'y travaille depuis l'âge de cinquante ans et j'y rêvais auparavant. Or, justement, cet ouvrage (en admettant qu'il apporte quelque chose) représente, dans sa nature même, une frustration du peuple. C'est lui qui me rattache à mes lecteurs bourgeois. Par lui, je suis encore bourgeois et le demeurerai tant que je ne l'aurai pas achevé. Cependant, [...] il m'arrive que je me trouve au milieu des hommes qui luttent contre la dictature bourgeoise. D'abord parce que je veux rejeter ma situation bourgeoise. Il existe donc une contradiction très particulière en moi : j'écris encore des livres pour la bourgeoisie et je me sens solidaire des travailleurs qui veulent la renverser⁶⁸.

Sartre est donc conscient de sa contradiction et ce qui est à noter, c'est qu'il ne projette plus de la dépasser. Il sait que d'une part, il ne s'engagera aux côtés du prolétariat qu'en cherchant toujours à se radicaliser et donc à dépasser son être-de-classe, mais, d'autre part, il est conscient qu'il ne peut pas dépasser sa condition d'écrivain bourgeois. Un intérêt personnel incorporé l'empêche de se désidentifier à son objectivation matérielle pratico-inerte dans son œuvre, en tant que celle-ci a déterminé son passé et conditionne encore son présent.

Pour cette raison, il lui est impossible de se remettre en question radicalement et de se déraciner de sa classe. Il a atteint donc une forme de sagesse, il assume sa contradiction. Il ne croit plus qu'il pourra faire ses adieux à la littérature comme au moment où il rédigeait *Les Mots* en 1953-1954, ni qu'il pourra fusionner avec le peuple. Il sait qu'il ne peut échapper à son désir d'écrire de la littérature ou de la philosophie qui ne trouvera comme public qu'un lectorat petit-bourgeois, et donc qu'il est condamné à rester par son œuvre « frustré du peuple ». Il ne se fait plus d'illusions, il a compris qu'il est voué à vivre avec sa contradiction ; il lui appartient d'associer deux modes de subjectivation distincts et contradictoires, une subjectivation politique mue par le projet de s'arracher à son être-de-classe et une subjectivation artistique déterminée par l'assumption – au moins relative – de son être-de-classe. Au moins ne se leurre-t-il plus sur la valeur de son métier d'écrivain, celui-ci ne lui confère pas une transcendance et une grâce qui l'élèveraient au-dessus de toutes les conditions sociales et feraient de lui un surhomme ou un grand prêtre. Ecrire est tout simplement « une activité qui en vaut une autre⁶⁹ » et qui le rattache malgré lui, dans la société de son époque, à son état d'*intellectuel* petit-bourgeois.

Mais le fait d'avoir une conscience claire du caractère nécessaire de son activité d'écrivain et, de façon générale, des liens étroits qui l'attachent à son être-de-classe, est aussi paradoxalement ce qui lui permet, par la connaissance de ses conditionnements de classe, de manipuler cet être-de-classe afin de tenter de le dépasser. Ses tentatives de dépassement sont certes reprises par la pesanteur inerte de cet être, mais elles expriment néanmoins un projet de subjectivation politique authentiquement

⁶⁸S X, « Justice et Etat », pp. 61-62.

⁶⁹S IX, « Les écrivains en personne », p. 39.

radical et elles peuvent lui donner l'occasion de participer à des actions politiques concrètes aux côtés des classes exploitées et opprimées.

F) L'être-de-classe et la liberté

La névrose de Flaubert

Ainsi l'on ne peut jamais s'arracher complètement à son être-de-classe puisque cet être possède une force d'inertie. Cette vérité pratique correspondait pour Sartre à la leçon qu'il tirait de son expérience de radicalisation : malgré sa volonté de donner tout au peuple, il était voué à rester un écrivain bourgeois.

Et sa biographie de Flaubert traduisait aussi cette vérité. Dans celle-ci, Sartre recourt à la notion de prédestination. Cette notion permet de penser comment le passé d'un individu comporte des conditionnements qui détermineront son futur, par-delà les choix qu'il fera de lui-même¹. Ainsi l'être-de-classe fonde une prédestination : il implique qu'un petit bourgeois, tel Flaubert, même s'il déteste sa classe et s'efforce de la fuir, sera néanmoins rattrapé par elle en ce qu'elle le conditionne depuis son enfance et détermine le champ des possibles qui s'offrent à lui. Cela dit, cette prédestination ne l'empêche pas de se créer en tant que personne, c'est-à-dire de se faire lui-même à partir de ce qu'on a fait de lui par « le dépassement vers le concret du conditionnement abstrait par les structures familiales² », c'est-à-dire par une totalisation et un dépassement singuliers de son être-de-classe.

De façon générale, *L'Idiot de la famille* met dès lors en perspective la relation complexe, ambivalente et dialectique de Flaubert à son être-de-classe petit-bourgeois. Cet ouvrage a donc été l'occasion pour Sartre d'appliquer la méthode de connaissance définie par *Questions de méthode* pour représenter un universel singulier ; le philosophe s'y est attaché à éclairer dans une perspective marxiste la façon dont les contradictions historiques d'une société et d'une classe s'exprimaient dans la structure familiale des Flaubert et déterminaient les options que Gustave pouvait choisir pour vivre son existence et écrire son œuvre.

Ces contradictions sont notamment d'ordre idéologique. En effet, le père de Flaubert, par son enfance engoncée dans la ruralité, par les biens et les terres qu'il possédait, s'intégrait à la classe des propriétaires fonciers, encore imprégnée de l'idéologie hiérarchique, aristocratique, religieuse et traditionnelle de la féodalité, mais par ses études et sa qualité de médecin chirurgien à l'Hôpital de Rouen qui le plaçait au sein des « capacités » dans les couches supérieures de la moyenne bourgeoisie, il avait aussi intériorisé la rationalité analytique et l'idéologie libérale propres à celles-ci. Ainsi deux

¹« La prédestination, c'est ce qui remplace chez moi le déterminisme : je considère que nous ne sommes pas libres – tout au moins provisoirement, aujourd'hui – puisque nous sommes aliénés. On se perd toujours dans l'enfance : les méthodes d'éducation, le rapport parents-enfants, l'enseignement, etc., tout cela donne un moi, mais un moi perdu. [...] Cela ne veut pas dire que cette prédestination ne comporte aucun choix, mais on sait qu'en choisissant on ne réalisera pas ce qu'on a choisi : c'est ce que j'appelle la nécessité de la liberté » (S X, « Sur l'Idiot de la famille », pp. 98-99).

²*Ibid.*, p. 100.

idéologies écartelaient les Flaubert, l'une fondée sur la Religion, la communauté, la hiérarchie, l'autorité, l'autre sur la Science, l'individu, la réussite sociale. Et ces contradictions traduisaient à un niveau microsocial, celui de leur milieu familial, les conflits objectifs à l'échelle de la société française de la première moitié du XIX^e siècle entre agrariens monarchistes et bourgeois libéraux.

Ces contradictions, beaucoup d'individus des classes moyennes de la bourgeoisie de la Monarchie de Juillet les vivaient à cette époque, et la grande majorité s'en accommodait. Mais pas le jeune Gustave ; il ne peut choisir ni la Religion ni la Science, ni trouver de compromis entre l'une et l'autre. Pour lui, l'idéologie religieuse, superstitieuse et traditionnelle, constitue une Bêtise mais l'idéologie scientifique, mesquine, médiocre et austère, désigne une autre Bêtise, il ne peut accepter qu'elles fondent son existence sociale. Dès lors, sa pensée est vouée à osciller entre la négation de la Religion et celle de la Science. Et il se voit condamné à un malheur spirituel : puisque son instinct religieux est sans cesse contrarié par sa volonté de se soumettre à l'autorité de son père lequel lui enjoint d'adhérer à son rationalisme athée, le manque d'un Dieu qu'il éprouve devra nécessairement lui procurer une souffrance inextinguible.

Autre malheur, du fait de la passivité qui le caractérise depuis que, nourrisson, sa mère l'a surprotégé, Gustave ne peut qu'obéir à l'injonction paternelle de prendre un état. Son être-de-classe constitue un Fatum : il doit faire des études de droit pour devenir avocat, notaire, procureur ou substitut du roi. Or ce destin correspond pour lui à une déchéance spirituelle et artistique. L'étude du droit, il la perçoit comme un abêtissement ignoble, de même que l'ensemble des professions réservées aux fils de bonne famille lui paraissent d'une stupidité crasse. Et s'il épouse une carrière de juriste, il devra renoncer à écrire son œuvre et à rêver l'Infini, il aliénera son existence à un médiocre conformisme social nauséabond et laid. Prendre un état équivaudrait donc à un suicide.

Ainsi, Flaubert vit son être-de-classe comme un enfer. Et il se sait incapable de résister activement à l'emprise de cet être, sa passivité le portant naturellement à se conformer aux exigences de son milieu familial. Aussi, la seule option qui lui est possible pour renverser son destin et nier les impératifs que lui impose son être-de-classe est passive. Et cette option se noue dans une maladie nerveuse qui se développe à partir de 1838 et qui trouve son acmé en janvier 1844 lorsque, de retour d'un voyage à Deauville, sur la route entre Pont-l'Evêque et Rouen, en compagnie de son frère Achille, Gustave s'effondre dans la diligence, victime d'une crise d'apoplexie qui l'immobilise. Il ressent alors que des forces inconscientes et corporelles, d'une puissance passive inouïe, l'entraînent vers une déchéance radicale. Mais l'important pour lui est que la maladie physico-névrotique que signale la chute de Pont-l'Evêque et qui se prolonge par des troubles nerveux récurrents lui interdit de continuer ses études de droit et le rend inapte à l'exercice d'une profession bourgeoise de juriste, il pourra légitimement se séquestrer dans la maison familiale et se consacrer à la littérature. Aussi a-t-il réussi

à cristalliser passivement par une maladie son intention profonde, celle de s'anéantir socialement, de se métamorphoser en cadavre vivant pour échapper à son être-de-classe. Il s'est laissé choir pour ne plus avoir à agir, pour qu'on ne lui assigne plus de responsabilités sociales, pour vivre pleinement sa passivité. Il s'est arraché à l'espèce humaine et s'est fait chose, non-être, pour ne pas devenir un homme bourgeois³.

Dès lors, en renonçant à la praxis et en anéantissant les passions, les désirs, les affects qui l'attachaient au monde sensible, Flaubert s'est fait Imaginaire pur, c'est-à-dire Artiste. En effet il s'est déréalisé et peut donc aussi déréaliser le monde et révéler par ses œuvres qu'il ne contient aucun être réel, qu'il est méprisable, désespérant et infernal car livré en l'absence de Dieu aux forces destructrices du Mal vouées à faire souffrir les hommes et à anéantir leur humanité. Ainsi, Flaubert, happé lui-même par un mal d'ordre névrotique, en est venu naturellement à créer un Art-névrose, c'est-à-dire un Art qui ne cesse de contester la réalité en la faisant s'engloutir dans le Non-être. De fait, le sujet unique de sa littérature consistera à « totaliser la création pour en montrer la vanité, le néant⁴ ». Ainsi, pour Sartre, l'écrivain normand identifie le monde au Néant, à l'Illusion, mais aussi par là-même au Mal radical et à l'Enfer, qui équivalent enfin encore à l'Imaginaire, au Beau et à l'Absolu. En définitive, Flaubert nie donc encore à un autre niveau son être-de-classe en ce qu'il refuse d'être assimilé comme les autres bourgeois à une fonction utile à la société, c'est-à-dire à un moyen au service des fins des classes dirigeantes, il se voe passivement à une fin qui transcende les classes et l'espèce humaine : la poursuite de l'Infini comme Non-être grâce au Beau. Il s'est aliéné de façon absolue à l'Art pour ne plus être aliéné par son être-de-classe : « l'homme en tant qu'être n'échappe pas aux lois de l'être, c'est-à-dire au déterminisme le plus rigoureux. Ce qui sauve l'Artiste, c'est que sa fin est un non-être [...] »⁵.

Mais paradoxalement, en niant son être-de-classe par la maladie et par l'Art-névrose, Flaubert, par la façon dont s'il s'est fait passivement à partir de ce qu'on a fait de lui, l'a aussi réalisé. En effet, si sa maladie nerveuse, ses crises de paralysie hystérique, lui donnent le droit à l'irresponsabilité et s'il n'est plus exigé de lui qu'il s'embourgeoise par une carrière respectable, il se croit alors obligé

³ *L'Idiot de la famille*, présente ainsi, à travers la biographie de Flaubert, une autre façon de résister aux forces aliénantes et déshumanisantes de la bourgeoisie que celle qui était mise en exergue dans la *Critique*. Celle-ci mettait en évidence le rôle dialectique de la praxis : le militant qui participe à une praxis commune s'intègre à une entreprise collective volontariste, fondée sur l'assumption d'une responsabilité, une détermination résolue et une foi dans la puissance de l'agir portée par un optimisme sur la possibilité d'atteindre les fins par une stratégie efficace d'organisation des moyens. La stratégie de résistance à la bourgeoisie de Flaubert, individuelle, est tout autre, elle repose sur une entière passivité, sur une expérience affective de souffrance et sur le choix d'une renonciation totale à agir.

⁴IF II, p. 1489.

⁵Ibid., p. 1594.

Au-delà de cette fin qu'il vise intentionnellement et par sa passivité, à travers la maladie nerveuse qu'il subit et la déchéance morale et physique qui le fait chuter en-dessous de l'humain, à savoir sa métamorphose en Artiste, une autre fin, religieuse et mystique, se cache, inavouée : celle d'être à terme élu par une grâce spirituelle, sauvé par Dieu et sanctifié, sans se permettre d'y croire ni même d'y penser, à force de désespérer du monde dévoilé par sa littérature comme un Enfer et un Néant, engendré par des souffrances abominables et des destructions.

pour soigner sa maladie et s'adonner à sa littérature de se séquestrer dans le calme de ses résidences familiales, d'abord à l'Hôtel-Dieu puis à Croisset, acceptant la place que sa famille lui avait assignée en son sein depuis qu'on avait observé chez lui dans son enfance une anomalie de sa constitution qui s'était manifestée notamment par des difficultés dans l'apprentissage de la lecture, celle d'un idiot, d'un inadapté⁶. Et il restera toute sa vie, même après qu'il aura presque guéri de sa névrose – quasi-guérison qui intervient selon Sartre une dizaine d'années après l'épisode de Pont-l'Evêque –, ainsi claustré, sous la dépendance de sa famille. Ainsi, si d'un côté Flaubert refusait sa parentèle – et à travers elle sa classe –, d'un autre côté, il ressentait aussi un besoin viscéral d'y trouver une protection matérielle et affective⁷. Il ne pouvait donc pas couper les ponts avec la bourgeoisie du fait qu'il était lié à sa famille par une solidarité communautaire indéfectible.

Par ailleurs, en définitive, seule la propriété bourgeoise, c'est-à-dire le patrimoine familial et ses rentes, libéraient Gustave des soucis matériels et lui offraient un otium, deux conditions indispensables pour mettre à distance le monde et écrire sa littérature. Autrement dit, Flaubert n'aurait pas pu s'incarner en Artiste sans la fortune familiale qui lui procurait un logement et des biens suffisants pour vivre. Et Sartre, à l'appui de sa démonstration, relève qu'en 1875, lorsque la famille de la nièce de Gustave est menacée d'être ruinée, celui-ci, désespéré, anéanti physiquement et moralement, se sent envahi à nouveau par le réel et par les souffrances de son passé. Il résiste en écrivant *Saint-Julien*, sa nièce échappe à la ruine, et il peut vivre encore dans la maison du Croisset mais il ne se relèvera pas de cet épisode de 1875 : « l'équilibre à grand-peine maintenu de l'irréel et de la réalité ne se retrouvera plus jamais. En fait, le réel a gagné [...]»⁸. C'est en existant son être-de-classe en bourgeois féodal, pur consommateur et rentier, qu'il s'était donné la possibilité de faire Imaginaire et de créer des œuvres esthétiques déréalisantes, mais lorsque les conditions matérielles qui lui ôtaient tous les soucis inhérents à la vie économique quotidienne ont été momentanément remises en question, Flaubert s'est trouvé brusquement rongé par le réel. En ce sens, son havre familial bourgeois était pour lui un refuge indépassable, dont il ne pouvait être extrait, ne serait-ce que temporairement, sans corroder la subjectivation d'artiste pur que seul son milieu avait rendue possible.

Par ailleurs, s'il refusait certes de croire aux deux grandes Idéologies et Bêtises qui fondaient les contradictions de sa famille et de sa classe, la Foi et la Science, elles l'ont néanmoins conditionné,

⁶Dans l'interprétation biographique de Sartre, comme nous l'avons vu plus haut, malgré cette idiotie, son milieu familial, par l'intermédiaire du père, enjoignait tout de même à Gustave de faire une carrière bourgeoise et d'incarner la réussite sociale des Flaubert, mais sa réussite devait nécessairement être moindre que celle de son frère aîné, Achille, voué à une brillante carrière dans la médecine, il ne serait qu'un bourgeois de second rang.

⁷Son milieu familial, « c'est ce milieu dont il sent le besoin et dont un motif inconnu l'écarte : il ne peut ressentir son aversion pour la famille qu'en la jouant, c'est-à-dire *en se forçant pour la produire* ; et pourtant l'ambivalence est là, clairement observée – refus et besoin – avec les deux pulsions, celle, bien réelle vers la séquestration dans la maison paternelle et celle, irréelle et pourtant invincible, vers la fuite et la négation haineuse de toute la parentèle. Cela, l'adolescent le sent déjà en 1838 » (*Ibid.*, p. 1534) ; c'est Sartre qui souligne.

⁸*Ibid.*, p. 2134.

Sartre insiste sur ce point. Elles violentaient, tourmentaient, martyrisaient Gustave ; il les récusait certes comme systèmes de pensée, toutefois il ne pouvait pas s'en affranchir mais seulement tenter de les associer par des médiations vouées à l'échec : c'est ainsi qu'il les a totalisées et projetées dans ses malaises névrotiques et sa fuite dans l'Imaginaire et l'Irréel. Mais finalement, la bêtise des autres, il savait que c'était aussi la sienne⁹ ; d'ailleurs, lorsqu'il identifiait dans son propre langage des idées reçues, il se dégoûtait. Et en méprisant les bourgeois dans ses romans, en les condamnant à souffrir et à être damnés, il se méprisait lui-même et s'auto-détruisait.

« La distinction du monde de *derrière* et du monde de *devant* ne doit pas nous empêcher de voir la circularité de ces deux mondes qui n'en font qu'un : la haine des bourgeois qu'éprouve Flaubert, c'est sa manière d'extérioriser l'intériorisation de l'*être-bourgeois*¹⁰. » Autrement dit, la négation par Flaubert de sa classe et de son être-de-classe est aussi une affirmation et une totalisation de cet être. Ainsi, l'Art pour l'Art névrotique, négation de l'utilitarisme bourgeois, c'était justement encore, paradoxalement, une façon de totaliser les contradictions qui s'imposaient aux jeunes petits-bourgeois qui, avant d'écrire, avaient commencé à lire dans les années 1830 la littérature du XVIII^e siècle et les auteurs romantiques. De ce point de vue, la névrose subjective de Flaubert reflète et traduit à un niveau individuel la névrose objective des écrivains post-romantiques, parmi lesquels figurent Baudelaire, les frères Goncourt, Barbey d'Aurevilly ou encore Théophile Gautier. Et Sartre, dans le troisième tome de *L'Idiot de la famille*, utilise la méthode régressive qu'il avait présentée dans *Questions de méthode* pour dépasser l'analyse concrète de la vie et de l'œuvre de l'individu Flaubert vers celle, plus abstraite et globale, du rapport à la société et la littérature de ce groupe d'écrivains qui ont en commun d'avoir intériorisé par l'Esprit objectif de leur époque, entendu comme ensemble culturel pratico-inerte, des impératifs résumés en un seul, celui d'affirmer l'autonomie de leur littérature en s'arrachant à la bourgeoisie dont ils sont issus. Or, comme il leur est impossible de s'extraire de celle-ci en devenant aristocrates et qu'ils n'ont pas du tout l'intention de se lier à la plèbe, il leur faut s'arracher à l'espèce humaine ; et cela, ils le peuvent seulement en s'irréalisant et en irréalisant leur Art. Ainsi l'Art-névrose s'impose à eux comme une exigence, ils y extériorisent leur intériorisation de leurs déterminations socio-culturelles. En outre, finalement, eux qui refusaient tout public, et surtout celui de leur classe, au nom de l'Art pour l'Art verront leurs œuvres rencontrer dans les années 1850 un lectorat bourgeois, issu notamment des capacités ; elles offrent à celui-ci une catharsis, c'est-à-dire qu'elles lui permettent d'assouvir par la médiation de l'Imaginaire et de l'Irréel ses pulsions homicides génocidaires. En transmutant en haine universelle la haine de leur classe et

⁹ « Le jeune homme étouffe sous le poids de la bêtise des autres et de sa propre bêtise qui sont inséparables. En vain cherche-t-il à rejeter loin de lui ces rochers qui l'écrasent : il est conditionné *du dedans* non seulement par son éducation mais par sa passivité, de telle sorte qu'il ne peut prendre sur soi ni sur l'autre un point de vue objectif. Le piège est bien machiné : Gustave ne s'en évadera jamais » (IF I, p. 640).

¹⁰ S VIII, « Plaidoyer pour les intellectuels », p. 443 ; c'est Sartre qui souligne.

d'eux-mêmes qu'ils avaient éprouvée sous la Monarchie de Juillet, les littérateurs de l'Art-Névrose permettent à leurs lecteurs du Second Empire d'éprouver intimement et obscurément la haine inhérente à la société post-quarante-huitarde issue du massacre des Journées de Juin, lequel a inauguré une guerre civile meurtrière entre la bourgeoisie et le prolétariat. Malgré leurs intentions, leur Art, en s'objectivant, est ainsi doté d'une fonction sociale – il doit libérer son public de pulsions violentes qui menacent de l'anéantir –, et s'aliène à leur classe : le « monde de devant » a été repris par le « monde de derrière »...

Au total, dans *l'Idiot de la Famille*, Sartre, à travers l'exemple de Flaubert, révèle que, pour un individu, l'être-de-classe renvoie à deux dimensions contradictoires mais néanmoins étroitement mêlées, à savoir à la fois au destin et à la liberté. D'une part, l'être-de-classe a une force d'inertie et il prédestine, il s'impose comme un impératif, comme un devoir-être. Et quelles que soient les stratégies d'évitement, de fuite qu'un individu adopte à son égard, il finit toujours par récupérer les mouvements par lesquels celui-ci tente d'échapper à son emprise, en les piégeant et en les renversant, et par imposer son statut d'être indépassable, d'horizon unique et de destin irrécusable¹¹. De fait, « la négation » qui s'effectue « au niveau de la *praxis* historique » « s'accompagne toujours d'une affirmation, on s'affirme en niant et on nie en s'affirmant. [...] Chaque fois qu'il y a fuite il faut voir s'il n'y a pas affirmation de l'autre côté¹² ». Et si, pour Flaubert, sa *praxis*, l'écriture, vouée à l'Imaginaire, représentait un moyen pour nier et fuir son être-de-classe, il n'en a pas moins, par elle, affirmé cet être en s'incarnant *in fine*, au sein de son époque, en auteur postromantique, membre d'une élite bourgeoise d'Artistes.

Mais la négation ne doit pas être envisagée seulement en tant qu'elle s'aliène à un destin. En effet, la négation renvoie à l'existence, à la néantisation d'un être par un existant. Et même si elle est enchaînée à l'être qu'elle nie, « assujettie à ses pré-déterminations¹³ », l'existence n'en est pas moins « incommensurable » à cet être en tant qu'elle exprime et véhicule la liberté d'un homme. En l'occurrence, c'est elle seule qui confère à un être-de-classe sa signification et sa valeur. En ce sens, la *praxis* d'écriture de Flaubert nourrie par une haine de la bourgeoisie conserve une dimension d'authenticité et de transcendance, par-delà le destin auquel elle s'est aliénée ; c'est par elle que Gustave s'est fait Imaginaire et serviteur zélé et prêtre de l'Art pour l'Art, *à partir, contre et avec* ce qu'on avait fait de lui et à quoi il ne pouvait échapper.

¹¹Ainsi, s'agissant de Flaubert, « le simple refus intérieur de son être bourgeois ne saurait le sauver : qu'il le refuse tant qu'il veut, il a conscience, dans le même temps, que des forces irrésistibles avec la complicité de son activité passive l'entraînent à le réaliser » (IF II, p. 1483). L'écrivain normand pressentait donc qu'il devait s'aliéner à son être-de-classe malgré son intention de le contester.

¹²S IX, « L' anthropologie » (entretien paru pour la première fois dans les *Cahiers de philosophie*, n°2, 3 février 1966), p. 95.

¹³IF II, p. 1601.

Ainsi l'expérience d'un être-de-classe pour un individu entrelace étroitement sa destinée et sa liberté : d'une part, elle confronte au fait d'être aliéné à un *être fait*, et, d'autre part, elle met en jeu un choix de soi-même, qu'il soit actif ou passif, puisqu'il s'agit de se faire à *partir de* et *par-delà* cet *être fait*. Par les entrecroisements entre la négation de son *être fait* par un *se faire* et l'aliénation de ce *se faire* à un *être fait* se nouent au sein de la subjectivation des échanges dialectiques (ou antidialectiques lorsque l'être aliène la liberté) violents, des agressions, des heurts, des anéantissements – de l'existence par l'être ou de l'être par l'existence –, mais aussi des oppositions stratégiques puisque se déploient des attaques, des défenses, des contre-attaques, des retournements de force, des pièges, des mystifications. Ainsi, le rapport ambivalent d'un individu à son être de classe, spécialement lorsque son projet est de le contester, donne lieu à une « guerre tragique¹⁴ » par laquelle liberté et destin, existence et être, se combattent sans merci.

L'on est donc ramené à la névrose de Flaubert qui constitue bien une forme particulière de névrose de classe : celle-ci est née de la souffrance provoquée en lui par cette guerre tragique qui se tramait dans sa subjectivation, et du fait que cette souffrance a provoqué chez lui une répulsion à l'égard du réel et une fuite dans l'irréel et dans l'Imaginaire. Et cette névrose, sublimation de cette souffrance, a exprimé le choix qu'il faisait de lui-même en s'inventant Artiste en même temps qu'elle l'a amené à réaliser son destin qui le vouait à rester accroché à son milieu familial et, par là-même, à son être-de-classe. Elle a donc constitué une façon de concilier destin et liberté, elle représentait donc paradoxalement une solution pour dépasser une situation de guerre.

Concilier son destin et sa liberté, l'assumption par Sartre de son rapport duel à son être-de-classe

Et Sartre ? Finalement, comment a-t-il vécu sa relation à son être-de-classe ? Lui aussi, à l'instar de Flaubert, voulait le fuir, lui échapper, lui aussi a été rattrapé par sa pesanteur et par sa force d'inertie. Avant la guerre, son projet existentiel, artistique et métaphysique, le portait comme l'auteur normand à chercher à mettre à distance de lui l'espèce humaine et, donc, à transcender ainsi la médiocrité nauséabonde des hommes bourgeois accrochés à leurs possessions et à leurs certitudes en déréalisant leur monde de l'être par la révélation de la contingence, mais son ethos d'aristocrate des lettres trahissait son aliénation à son être-de-classe de petit-bourgeois à fort capital culturel. Ensuite, après la guerre, sa stratégie pour fuir sa classe n'a plus rien à voir avec celle de Flaubert : elle s'incarne, par étapes successives, dans le projet de radicaliser toujours davantage son engagement politique d'*intellectuel* en vue de l'émancipation des classes exploitées et opprimées.

¹⁴IF I, p. 191 ; c'est Sartre qui souligne.

A partir du moment où il s'est politisé, Sartre a vécu, comme Flaubert, un rapport duel à son être-de-classe de l'ordre de la guerre tragique. Le choix qu'il faisait de lui-même impliquait qu'il lui fallait s'arracher à cet être. En effet, à partir du moment où il avait identifié la lutte des classes comme l'enjeu fondamental de la société qui lui était contemporaine et en tant qu'il souhaitait adopter le point de vue du prolétariat, il lui fallait faire violence à sa bourgeoisie, la contester, la contrecarrer. Cette violence résultait de la haine de la bourgeoisie dans le monde et en lui, et elle était aussi rendue nécessaire par le travail dialectique d'arrachement à un être-de-classe caractérisé par sa pesanteur aliénante et sa force d'inertie.

« Je fus amené à penser systématiquement contre moi-même au point de mesurer l'évidence d'une idée au déplaisir qu'elle me causait¹⁵ », affirme Sartre dans *Les mots*. Il entend ainsi par-là qu'il lui fallait lutter sans cesse contre ce qui lui avait été inculqué et ce qui le conditionnait. Penser contre soi-même signifiait pour lui penser à l'encontre des idées, des notions, des images, des désirs, des volitions présentes dans son psychisme, en tant qu'elles ont été produites par une socialisation bourgeoise, c'est-à-dire traquer son être-de-classe et tenter toujours d'échapper à son emprise aliénante jusqu'à en éprouver un « déplaisir » engendré par la pénibilité et la difficulté inhérentes au travail d'arrachement à soi. Il lui incombait de se méfier de lui-même jusque dans sa spontanéité, de se défaire d'illusions tenaces, de surmonter ses contradictions et ses ambiguïtés.

Pour ce travail, Sartre a eu recours lui-même, nous l'avons vu, à l'autocritique, notamment dans *Les mots* et dans ses essais réflexifs relatifs à la problématisation de la situation de l'écrivain et de l'*intellectuel*. Par ailleurs, pour lui, comme pour Nizan, la désidentification à la bourgeoisie passait par l'extériorisation d'une haine intérieurisée, d'où la violence de sa critique et de sa condamnation de la société et des hommes bourgeois qui s'est déployée dans ses écrits par un ton féroce, des dénonciations virulentes, des attaques à coups de marteau. Pour dépasser son être-de-classe, il lui fallait viser à se radicaliser toujours davantage, c'est-à-dire contester toujours plus la bourgeoisie en tant que classe oppressive niant les possibilités de vivre des classes exploitées et opprimées. C'est ce projet constant de radicalisation qui rend compte des métamorphoses du positionnement politique de Sartre. D'abord, partisan d'un socialisme existentialiste d'écrivain dans les années 1945-1949, il était alors prêt à composer avec la bourgeoisie au nom d'une troisième voie politique hétérogène à celles des deux blocs engagés dans une guerre froide ; ensuite à partir de 1952, il se lie au communisme institutionnel et en vient à intégrer sa pensée au sein de la philosophie marxiste, intégration actée par la *Critique* publiée en 1960 ; enfin, après 1968, jugeant désormais que le PCF est devenu un parti conservateur, il affirme un radicalisme, qu'il avait déjà manifesté auparavant par son anticolonialisme, qui le porte vers l'extrême-gauche extra-parlementaire, et le motive à contester jusqu'au bout ses

¹⁵LM, p. 204.

particularismes et à refuser toutes compromissions avec la société bourgeoise.

Ainsi, ses tentatives pour se déraciner exigeaient un labeur harassant : il lui fallait sans cesse renouveler des efforts violents pour s'arracher à son être-de-classe tant les racines de cet être étaient profondes et déterminaient sa subjectivité dans ses expressions les plus ténues comme dans ses dimensions les plus opaques. D'ailleurs, si ces tentatives lui donnaient l'occasion de participer à des actions militantes de lutte pour l'émancipation des classes dominées, et si, en l'amenant à être plus lucide sur lui-même grâce à l'exercice vigilant de l'autocritique, elles lui permettaient de remettre en question certaines de ses attitudes bourgeoises, elle n'en restaient pas moins vouées à l'échec : il ne pourrait jamais se déraciner, son être-de-classe, par sa puissance antidialectique¹⁶, dépasserait toujours les dépassemens qu'il projetait pour lui échapper, il resterait toujours un écrivain petit-bourgeois.

« Ainsi, l'on peut dire à la fois que nous dépassons sans cesse notre classe et que, par ce dépassement même, notre réalité de classe se manifeste¹⁷. » Autrement dit, notre être-de-classe détermine donc pour nous un destin inexorable¹⁸. Et Sartre, dans son projet même de s'engager auprès des exploités et des opprimés, s'il niait sa classe et se donnait pour but de la dépasser, manifestait néanmoins son être-de-classe : c'est en tant qu'*intellectuel* petit-bourgeois qu'il s'évertuait à contester ses particularismes et l'idéologie qui lui avait été inculquée au nom d'une universalisation à construire, et c'est justement parce qu'il restait un petit-bourgeois qu'il lui était impossible de liquider ceux-ci et de ne pas continuer à écrire son œuvre « dans un style bourgeois » pour un public petit-bourgeois.

Certes, sans doute parvenait-il par sa pensée à dévoiler certaines mystifications au cœur de l'idéologie bourgeoise et à révéler son caractère de savoir faux, et même à surmonter certaines contradictions qui le particularisaient dans sa classe, et en cela, il pouvait accompagner des révolutionnaires dans leur conscientisation politique : c'est la mission qu'il s'attribuait en tant qu'*intellectuel*, mais l'idéologie bourgeoise, en tant qu'elle se définit comme une « fausse totalité, non

¹⁶ En effet, l'« être-de-classe – comme pratico-inerte – appartient au domaine de l'antidialectique » (CRD I. p. 882).

¹⁷ CRD I, p. 82.

¹⁸ Bourdieu a reproché à Sartre de ne pas avoir cherché à prendre conscience de sa situation dans l'espace social et de ne pas percevoir ses liens avec les dominants, pas plus que du conditionnement de son expérience d'*intellectuel* par sa socialisation secondaire au sein d'institutions d'enseignement élitistes destinées à la petite-bourgeoisie (lire notamment sur ce point : BOURDIEU Pierre, « Sartre, l'invention de l'*intellectuel total* », *Libération*, 31/03/1983. Repris in *Agone*, n°26/27, 2002, pp. 225- 232). Or si ces reproches touchent juste si l'on prend en considération le romancier surhommiste de la *Nausée* et le phénoménologue de la conscience et de la liberté de l'*Être et le Néant*, ils apparaissent par contre infondés si l'on juge l'auteur qui publie entre 1960 et 1972 la *Critique de la Raison dialectique*, les derniers volumes des *Situations* et *L'Idiot de la famille...* En effet, Sartre, dans ses derniers écrits, n'a cessé de mettre en exergue la pesanteur inerte de l'être-de-classe, l'aliénation idéologique et sociale qu'il engendre inévitablement, et d'insister sur la nécessité pour l'*intellectuel* de s'auto-analyser, de jauger sa situation sociale et son idéologie héritée, et de mener une autocritique permanente pour tenter d'échapper aux impératifs inertes par lesquels son être-de-classe petit-bourgeois lui prescrit un rapport élitiste au savoir et à la culture et le compromet en faisant de lui un instrument-moyen au service des classes dirigeantes.

substantielle, de matrices et de schèmes opératoires¹⁹ », comme « ossature », « vertèbres » et « modèle abstrait de pensées », enserre « à travers ses grilles » la pensée d'un individu situé dans une société bourgeoise, et cette pensée, « bien que dépassant chaque fois [cette idéologie] vers une création concrète, n'a pour ainsi dire, aucun moyen d'en sortir ». Ainsi, il était « pour ainsi dire » impossible pour Sartre, tant qu'une société unifiée dans une praxis révolutionnaire n'était pas advenue dans l'Histoire pour liquider le système pratico-inerte capitalo-bourgeois, de ne pas intérioriser cette idéologie, et ce malgré ses efforts pour se libérer de son influence.

Et si après 1968, Sartre aspire à remettre en cause tous ses particularismes afin de nouer des liens politiques avec d'authentiques ouvriers et hommes du peuple, reste qu'il continue à écrire son roman biographique sur Flaubert, cultivant toujours ainsi sa passion pour une forme de littérature qu'il désigne lui-même comme bourgeoise. En définitive, ce qui l'ancrait à son être-de-classe, c'était son désir d'écrire, enraciné dans les profondeurs de son psychisme depuis son enfance, et sa relation intime et privilégiée à la culture bourgeoise : il avait été conditionné pour réaliser son être-de-classe en devenant et en restant un écrivain bourgeois. Andy Leak définit le cogito sarrien par la formule « j'écris donc je suis²⁰ », et Sartre, en effet, parce qu'il était « ligoté²¹ » à son « désir d'écrire », parce qu'il lui fallait céder chaque jour à son besoin compulsif de rédiger des feuillets et des feuillets, était aussi enchaîné à sa classe²².

Ainsi, pour Sartre, comme pour Flaubert, la bourgeoisie était une impasse. Les chemins qu'il a empruntés pour la fuir, en parcourant différentes figures de subjectivation, celles de l'esthète métaphysicien, de l'écrivain engagé, du compagnon de route du Parti communiste, de l'*intellectuel* radical reconduisaient à elle ; en effet, ils ne lui ont pas permis de se délester de son être-de-classe lequel par sa force d'inertie antidialectique résistait à ses efforts pour s'inventer une liberté en dehors de sa classe, et lui assignait un destin inexorable.

¹⁹IF III, p. 220.

²⁰LEAK Andy, « Les enjeux de l'écriture dans les Carnets de la drôle de guerre » : prolégomènes à une théorie de l'engagement », *Etudes sartriennes*, N°8, Paris, 2001, p. 51.

Renoncer à écrire, c'était pour Sartre mourir à lui-même, il confie ainsi dans son *Autoportrait à soixante-dix ans*, alors que, devenu aveugle, il ne peut plus écrire : « En un sens, ça m'ôte toute raison d'être : j'ai été et je ne suis plus, si vous voulez » (S X, « Autoportrait à soixante-dix ans », p. 134).

²¹MAEA, CDG, Carnet III, 22 novembre 1939, p. 307.

²²C'est dans *Les mots*, comme nous l'avons vu plus haut, que Sartre raconte comment son enfance dans son milieu familial – médiation de sa classe, la moyenne bourgeoisie cultivée – l'a conditionné à écrire. C'est ainsi dès son enfance qu'écrire est devenu son destin :

« On m'a cousu mes commandements sous la peau : si je reste un jour sans écrire, la cicatrice me brûle [...]. [...] [L]a voix de mon grand-père, cette voix enregistrée qui m'éveille en sursaut et me jette à ma table, je ne l'écouterais pas si ce n'était la mienne, si je n'avais entre huit et dix ans, repris à mon compte dans l'arrogance, le mandat soi-disant impératif que j'avais reçu dans l'humilité.

Je sais fort bien que je ne suis qu'une machine à faire des livres.

Chateaubriand » (LM, pp. 135-136).

Dès lors, il était voué à rester prisonnier de sa contradiction entre sa particularité d'écrivain bourgeois et son projet de contribuer à une universalisation sociale en s'associant aux côtés des classes exploitées et opprimées dans une praxis émancipatrice. Il avait pourtant nourri l'espoir de dépasser ses particularismes et de « transformer en totalité harmonieuse l'être contradictoire dont on l'a affecté²³ ». Par la notion d'« être contradictoire », Sartre désignait dans son *Plaidoyer* l'être d'un *intellectuel* constitué justement par la contradiction entre son être-de-classe petit-bourgeois et l'être-pour-et-avec-le-peuple qu'il vise. Il aurait voulu fusionner avec le prolétariat pour surmonter sa contradiction. Mais il constatait, en 1971, au terme de son parcours d'*intellectuel* engagé que « donner tout au peuple » restait pour lui une quête inaboutie : « Selon moi, l'intellectuel nouvelle manière doit aujourd'hui tout donner au peuple. Je suis sûr qu'on peut aller loin dans cette direction mais je ne sais pas encore comment : en tout cas, c'est l'une des choses que je cherche²⁴. »

Alors sa contradiction aurait pu susciter une névrose de classe par laquelle il aurait manifesté son inadaptation à sa réalité sociale et aurait exprimé sa souffrance de rester emprisonné dans une impasse existentielle, tourmenté par la « guerre tragique » entre ce qu'il faisait de lui-même et ce que son être constitué faisait de lui, condamné à une solitude indépassable du fait de ne pouvoir s'ancrer par des liens absolus à aucune classe²⁵. Cela n'a pas été le cas. En effet, Sartre a su, il me semble, transcender sa contradiction par la façon dont il a conjugué son destin et sa liberté.

De fait, comme nous l'avons vu plus haut à propos de Flaubert, dans la pensée de Sartre, paradoxalement, même si l'être-de-classe d'un individu social constitue son destin, le rapport de cet individu à son être de classe met en jeu malgré tout sa liberté. Cette assertion selon laquelle un individu est libre par-delà son destin, comporte deux significations pour le philosophe. La première est intrinsèque à l'existentialisme, la seconde propre à l'existentialo-marxisme. La liberté désigne en premier lieu la transcendance de l'existence par rapport à tout être. De ce point de vue, la négation par Sartre de son être-de-classe et ses efforts pour s'y arracher, même s'ils sont voués à être aliénés par la force d'inertie antidialectique de cet être comporte une signification et une valeur en eux-mêmes, ils renvoient à la liberté du philosophe, c'est-à-dire à son existence – et à sa praxis –, hétérogène et « incommensurable » à l'être. Autrement dit, même si sa praxis d'individu a produit des objets sociaux, des livres, ancrés dans la culture bourgeoise, par lesquels elle s'est aliénée, elle se rapporte néanmoins à son projet existentiel et manifeste sa liberté comme tension dialectique mue vers la négation de son être-de-classe. Seulement, ce projet était destiné à échouer puisque le philosophe ne pouvait échapper

²³S VIII, « Plaidoyer pour les intellectuels », p. 401.

²⁴S X, « Sur l'Idiot de la famille », p. 115.

²⁵Je précise que l'objet de ce travail n'est pas d'examiner par une approche psychologique et biographique si Sartre en tant qu'homme a été malheureux ou heureux dans sa vie concrète, ou plus ou moins névrosé, il est juste d'essayer de comprendre par la façon dont il a exprimé dans ses écrits et dans ses actes, en tant qu'*intellectuel*, son rapport à son être-de-classe s'il a pu ou non, à différentes étapes et au terme de son parcours identitaire et politique, trouvé une solution viable pour surmonter la contradiction entre son appartenance à la bourgeoisie cultivée et son projet de se lier au prolétariat.

à sa classe tant qu'une praxis commune révolutionnaire n'avait pas anéanti la société capitalo-bourgeoise.

La seconde signification de la liberté, Sartre la définit ainsi dans un entretien publié en 1970 :

[C]hacun est toujours responsable de ce qu'on a fait de lui – même s'il ne peut rien faire de plus que d'assumer cette responsabilité. Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. C'est la définition que je donnerais aujourd'hui de la liberté : ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement [...]²⁶.

Exister sa liberté signifie alors, dans cette perspective de philosophie sociale existentialo-marxiste, créer un écart minime par rapport à ses conditionnements sociaux en les dépassant concrètement et singulièrement, et ce même si ce dépassement conserve ces conditionnements. Sous cet angle, il s'agit d'appréhender l'individu comme un « universel singulier : totalisé et, par là même, universalisé par son époque, il la retotalise en se reproduisant en elle comme singularité²⁷ ». Ainsi, un individu intérieurise son être-de-classe et le réexteriorise dans ses actes propres²⁸ et se fabrique de cette façon à partir de ce qu'on a fait de lui. S'il n'échappe pas à sa classe, il l'incarne singulièrement. L'option par laquelle il se choisit lui-même est conditionnée mais elle n'exprime pas moins sa liberté. Cette approche de la liberté, Sartre l'a illustrée dans *L'Idiot de la famille* où il s'est justement employé à montrer comment Flaubert, prédestiné par son être-de-classe à s'aliéner dans la bourgeoisie, n'en a pas moins par une stratégie passive d'ordre névrotique, assumé singulièrement ses conditionnements sociaux en se dotant de rôles et de comportements propres par sa personnalisation et en s'identifiant à l'Imaginaire.

Sous cet angle, l'on peut considérer que Sartre, lui-même, s'est fait, à partir de son être constitué qui le conditionnait, en *intellectuel* mû par le projet de se radicaliser et de se lier au prolétariat. Il a ainsi dépassé la contradiction fondamentale qui était celle de la moyenne bourgeoisie cultivée de son époque, et qui opposait les particularismes de classe et l'universalisation comme fin du savoir, à travers son projet concret et singulier, et ce même s'il a en définitive actualisé et reproduit la contradiction aliénante qu'il dépassait.

Ainsi, « chacun se fait signifiant en intérieurisant dans une libre option la signification par quoi les exigences matérielles l'ont produit comme *être signifié*²⁹ » et chacun, en se choisissant, réalise aussi son destin. Liberté et destin sont donc entrelacés.

²⁶S IX, « Sartre par Sartre », pp. 101-102.

²⁷IF I, p. 7.

²⁸Sartre, dans un entretien de 1965, précise qu'il ne veut plus recourir à la notion de subjectivité mais lui substituer l'intériorisation et l'extériorisation : « vous savez, la notion de subjectivité je l'emploie rarement sauf pour limiter, pour dire « ceci n'est que subjectif » (...) , mais pour moi ça n'existe pas, la subjectivité, il n'y a qu'intériorisation et extériorité » (S IX, « L'écrivain et sa langue », p. 51).

²⁹CRD I, p. 347 ; c'est Sartre qui souligne.

Venons-en maintenant à la question évoquée plus haut. Comment Sartre a pu sublimer la « guerre tragique » qui se nouait dans son espace psychique entre sa liberté et son destin, entre son projet de sortir de sa classe pour se lier au peuple et son aliénation à son être-de-classe ? Autrement dit, comment a-t-il réussi à transcender sa contradiction ?

Cette transcendance a été possible parce qu'il a changé son rapport à l'écriture et à la littérature. En effet, en rédigeant son autobiographie en 1953, il a compris que celui-ci était dans sa jeunesse, jusqu'à la guerre, d'ordre névrotique : il relevait d'une névrose bourgeoise³⁰, c'est-à-dire d'une fuite de la réalité sociale vers la culture, vécue comme une religion. Il croyait alors faire son salut par la littérature : élu par une grâce spirituelle, son œuvre le sanctifierait et lui apporterait la gloire et l'immortalité. Mais il confie à ses lecteurs dans *Les Mots* qu'il a guéri de cette maladie et qu'il s'est dépêtré de l'humanisme de lettré qui lui avait été inculqué et qui le portait à idéaliser la littérature et les grands auteurs, et à s'identifier à un prêtre sur le chemin de la béatification, mais à éluder les problèmes socio-politiques inhérents à une société de classes et à nier l'aliénation et l'oppression que subissent les classes dominées³¹. Il estime qu'il s'est défait d'une religion et de chimères qui l'aveuglaient, désormais conscient que « la culture ne sauve rien ni personne³² ».

Ainsi, parce qu'il avait libéré sa subjectivité de sa relation mystifiée à la littérature d'ordre religieux, il pensait pouvoir assumer de façon responsable son rapport au réel social et s'engager en tant qu'*intellectuel* révolutionnaire auprès des classes exploitées et opprimées pour lutter pour leur émancipation. Mais pourtant, passé ce stade du désenchantement et de la démythification, il continue à écrire des livres et des essais destinés à un public petit-bourgeois et à se confronter à travers son roman biographique de Flaubert à une littérature classique adoubée par la bourgeoisie cultivée. En effet, « on se défait d'une névrose, on ne se guérit pas de soi³³ », écrivait Sartre dans *Les Mots*, pressentant sans doute déjà qu'il ne parviendrait jamais à cesser d'écrire et de se passionner pour la littérature malgré ses velléités de faire ses adieux à celle-ci. On n'échappe pas à sa nature lorsqu'elle nous a été assignée par un destin.

Cependant, sa relation à l'écriture s'est transformée. Il n'écrit plus pour s'élever tel un surhomme au-dessus de l'espèce humaine et faire son salut, mais pour lutter contre l'oppression bourgeoise dans le monde et en lui-même. Ainsi, en se conformant à son destin d'écrivain bourgeois,

³⁰Cette névrose est une forme particulière de névrose de classe. Elle résulte non pas de l'expérience vécue des contradictions entre deux classes sociales antagonistes mais d'une négation de la société et d'une fuite hors du monde rendues seules possibles pour un individu par son appartenance à une classe privilégiée qui lui permet de s'affranchir de contingences socio-matérielles pesantes et aliénantes.

³¹« [L']humanisme de Karl, cet humanisme de prélat, je m'en suis débarrassé du jour où j'ai compris que tout homme est tout l'homme. Comme elles sont tristes, les guérisons : le langage est désenchanté ; les héros de la plume, mes anciens pairs, dépouillés de leurs priviléges, sont rentrés dans le rang : je porte deux fois leur deuil » (LM, p. 58).

³²*Ibid.*, p. 205.

³³*Ibid.*, p. 205.

il exprime paradoxalement son projet existentiel de contester sa classe. Dans le même mouvement où il s'aliène à son être-de-classe, il le traque et cherche à contribuer à l'anéantissement de la bourgeoisie. C'est ainsi que, lorsque dans *Les Mots*, Sartre raconte comment sa socialisation et son éducation dans son milieu familial petit-bourgeois l'ont conditionné à écrire et à sacrifier les belles-lettres, l'écriture autobiographique lui sert en réalité à démythifier son rapport à son être-de-classe et à la littérature. C'est ainsi que dans la *Critique* et dans ses textes politiques des *Situations*, le philosophe ne cesse de contester l'ordre socio-politique oppressif de la bourgeoisie. C'est ainsi encore que, dans *L'Idiot de la famille*, il dévoile à ses lecteurs la haine de l'homme inhérente à l'idéologie bourgeoise du milieu du XIX^e siècle, extériorisant une nouvelle fois par une œuvre sa condamnation éthique de la bourgeoisie.

Ainsi, par l'écriture, Sartre peut dépasser son être-de-classe et la situation d'aliénation dans une société bourgeoise en les interrogeant, en les critiquant et en se plaçant dans la perspective d'une radicalisation politique. Toutefois, le mouvement de dépassement est voué à être dépassé à son tour puisque les écrits de Sartre s'objectivent dans des livres destinés essentiellement à un lectorat petit-bourgeois. Ce lectorat, l'on ne peut pas savoir si les livres engagés qu'il lira le politisera. D'autre part, le lecteur et l'auteur sont séparés, ils ne forment pas une véritable communauté, les livres ne peuvent donc par eux-mêmes fonder des liens de solidarité suffisamment solides pour engendrer une socialité militante. Et finalement, Sartre en est venu à perdre les illusions relatives à la puissance politique de la littérature qui étaient les siennes dans la période 1945-1949. Néanmoins, si la rédaction d'ouvrages engagés n'est pas révolutionnaire en elle-même, elle constitue tout de même une « mini-praxis³⁴ » ; elle exprime une liberté qui se projette en contestant la bourgeoisie en soi et dans le monde. Ainsi, Sartre a-t-il fait paradoxalement l'expérience de sa liberté dans le cadre de son destin.

En outre, à soixante-cinq ans passés, il s'est finalement fait à son destin. En effet, alors même qu'il participe à certains combats politiques radicaux des maos au début des années 1970, il comprend que son désir d'écrire fera toujours de lui un écrivain bourgeois et donc qu'il ne cessera par là-même de se particulariser, et il accepte sa réalité contradictoire : il est bourgeois et révolutionnaire. Il se définit précisément par cette tension identitaire entre son être constitué, à savoir son être-de-classe, et son projet d'exister sa liberté par-delà cet être en s'associant au peuple. Et parce qu'il s'assume ainsi, parce qu'il accepte sa bâtarde, sa monstruosité sociale, il ne vit pas sa contradiction identitaire comme un malheur.

Il sait qu'il est prédestiné par son être-de-classe à se consacrer à la littérature, qu'il ne peut pas renoncer à cette passion, mais par ailleurs, la politique représente pour lui son projet fondamental qui le détermine à chercher à se radicaliser et à nouer des liens dans l'action avec le peuple des opprimés et des exploités. Son économie psychique le motive donc à chercher à satisfaire deux désirs distincts,

³⁴S X, Sur l'Idiot de la famille, p. 114

celui d'écrire des œuvres littéraires et celui de mener une lutte politique radicale. Et il s'accommode de la coexistence de ces deux désirs, contradictoires – l'un le renvoie à sa classe et l'autre l'arrache à celle-ci. S'il s'en accommode, c'est qu'il lui paraît possible donc de conjuguer harmonieusement son destin et sa liberté. En écrivant son Flaubert, il se confronte certes à une forme de paralysie politique et se soumet à son destin d'auteur bourgeois, mais il manifeste néanmoins dans son roman biographique par une mini-praxis sa liberté en y dénonçant l'aliénation et l'oppression engendrées inéluctablement par une société bourgeoise. Aussi, la conscientisation de la relative impuissance politique de la littérature³⁵ ne conduit pas Sartre à renoncer à son travail d'écrivain engagé qui consiste, pour lui, à « montrer, démontrer, démystifier, dissoudre les mythes et les fétiches » de la bourgeoisie « dans un petit bain d'acide critique³⁶ ».

Le socialisme, la promesse d'une liberté collective par-delà son destin

Mais le mouvement de sa liberté le portait à dépasser cette mini-praxis ; l'écriture n'est qu'une liberté enfermée dans un destin, alors qu'il existe aussi une possibilité pour sa liberté de s'affirmer contre et au-delà de son destin : par son intrication à une *praxis commune* d'émancipation engagée par le prolétariat s'unifiant en peuple. En effet, une telle *praxis* porte un *intellectuel* petit-bourgeois à dépasser radicalement son être-de-classe, qui fait de lui un homme mutilé, c'est-à-dire une espèce de sous-homme aliéné à un destin par le champ pratico-inerte, et à faire sienne l'éthique des classes exploitées et opprimées, négatrice de la négation de l'homme inhérente à la société de classes bourgeoise, et fondée sur le besoin absolu de construire par la lutte une nouvelle société dans laquelle l'homme deviendra intégral. Cette *praxis*, vouée à liquider le système capitaliste et les classes sociales, parce qu'elle supprime par son mouvement dialectique les contradictions entre les particularismes de classe et l'universalisation sociale, fera aussi disparaître la figure de l'*intellectuel*, monstre hybride fait des contradictions propres à la société bourgeoise.

³⁵Cette conscientisation, Sartre en atteste déjà lors d'un entretien de 1960, alors qu'il a écrit une grande partie de son œuvre. Madeleine Chapsal l'interroge : « Diriez-vous que certaines choses ont changé, à cause de ce que vous avez écrit ? » Et Sartre lui répond : « Pas une. Au contraire, j'ai fait l'expérience depuis ma jeunesse jusqu'à maintenant de la totale impuissance. Mais cela n'a aucune importance. Si vous voulez, au début j'ai fait des livres qui n'envisageaient pas directement les problèmes sociaux ; après cela est venue l'occupation : on a commencé à penser qu'il fallait agir. Après la guerre, on a pensé aussi que les livres, les articles, etc., pourraient servir. Ça n'a servi à rien du tout. Ensuite on a pensé – ou plutôt moi en tout cas j'ai pensé – que les livres, pensés et écrits sans actualité précise, pourraient à la longue aider. Eh bien cela non plus, ça ne sert pas ; ce n'est pas du tout comme cela qu'on agit sur les gens ; on retrouve simplement déformé ce qu'on a pensé ou senti. On le retrouve retourné contre soi et transformé par un jeune homme qui essaie de vous matraquer en passant (il a bien raison, j'en faisais autant). Voilà l'action littéraire : vous voyez qu'elle ne produit pas l'effet qu'on voulait obtenir » (S IX, « Les écrivains en personne », p. 25).

Sartre a donc perdu les illusions qu'il nourrissait dans la période de l'immédiat après-guerre sur les pouvoirs de la littérature. En réalité, l'écrivain ne peut pas influencer son lecteur, celui-ci intérieurise de façon particulière les livres qu'il lit, réinvente leurs significations, en dépassant les intentions de l'auteur.

³⁶*Ibid.*, p.35.

Quant à son œuvre, dans une société socialiste révolutionnaire, elle sera libérée des attaches qui la lient, à l'époque où il l'écrit, à la bourgeoisie cultivée. Ainsi, Sartre, à propos de *L'Idiot de la famille* confie dans un entretien de 1970 :

[J]e considère cet ouvrage comme un ouvrage socialiste, en ce sens que, si je le réussis, ça devrait permettre d'avancer dans la compréhension des hommes, d'un point de vue socialiste. De ce point de vue il me semble que j'agis, mais pour plus tard, pour la société socialiste. J'espère que c'est comme ça, que ces bouquins font partie d'un travail à long terme, et qu'ils pourraient faire partie d'une autre culture, d'une culture populaire, à condition qu'il y ait des médiations³⁷.

Autrement dit, Sartre espère que, dans le futur, par une série de médiations sociales et culturelles, puissent se tisser des liens entre ses ouvrages les plus hermétiques, intégrés à la culture bourgeoise au moment où il les écrit, tel *l'Idiot de la famille*, et les masses, de telle sorte que ceux-ci révèlent la dimension émancipatrice qu'il souhaitait leur conférer. Ainsi son œuvre sera transcendée par ce que la révolution fera d'elle : il faut donc continuer à écrire en gardant la foi. En définitive, Sartre a fait un pari fondé sur un « qui perd gagne³⁸ » : il s'aliène dans son époque à son destin d'écrivain bourgeois mais ce destin n'est pour lui qu'un moyen pour participer à la constitution dans l'avenir d'une liberté collective, celle du peuple, au sein d'une société révolutionnaire.

³⁷ORS, pp. 73-74.

³⁸Le « Qui perd gagne » désigne dans *L'Idiot de la famille* la stratégie de Flaubert par laquelle il échoue en tant qu'homme dans le monde pour renaître en Artiste et communiquer grâce à l'Art de façon ambiguë et paradoxale avec un Dieu absent : le « qui perd gagne » est « le sens le plus profond » de la névrose de Flaubert » (IF, T2, p. 1952) ; « l'échec radical de l'homme se retourne nécessairement en réussite de l'Artiste » (IF, T2, p. 2011).

Le « Qui perd gagne » de Sartre est, quant à lui, politique et met en jeu une temporalisation vers le futur : Sartre échoue en tant qu'homme dans son présent puisqu'il se perd dans son être-de-classe en écrivant des livres « au style bourgeois » destinés à un lectorat petit-bourgeois, mais dans l'espérance d'un gain, qu'un peuple révolutionnaire puisse dans l'avenir se réapproprier ses écrits, auxquels il donne un sens, une valeur et une efficacité politiques par-delà son présent.

TROISIÈME PARTIE- L'arrachement de Sartre à une discursivité philosophique « bourgeoise » et son projet d'incarner le prolétariat en sujet de la philosophie

Après cette analyse du parcours de subjectivation de Sartre et des positionnements identitaires successifs qu'il a assumés à travers ses choix d'écrivain et ses options politiques, il me faut maintenant prendre pour objet le discours sarrien et le situer dans le cadre du projet existentiel et politique du philosophe de s'arracher à son être-de-classe. Deux questions se posent alors, qui sont les suivantes. Comment le discours idéologico-philosophique de Sartre s'est métamorphosé au fur et à mesure que Sartre s'est politisé et a cherché à se radicaliser ? Comment, par ailleurs, Sartre, une fois converti au socialisme, a-t-il tenté, à des niveaux distincts, par les thèmes de son discours mais aussi par son rapport réflexif et critique au savoir, de représenter l'émancipation du prolétariat et de mettre en évidence le caractère intolérable de la domination oppressive de la bourgeoisie ?

Le deuxième chapitre de cette partie sera consacré à cette première question, les deux derniers à cette seconde. Et le premier chapitre que nous abordons maintenant vise à comprendre, à partir d'un détour par la lecture de Marx, d'Engels et de Nizan ce qui distingue une philosophie bourgeoise d'une philosophie prolétarienne afin ensuite d'éclairer les liens entre le discours philosophique sarrien et ces deux métas-classes sociales que sont la bourgeoisie et le prolétariat.

A) Les divergences fondamentales et les antagonismes entre les philosophies bourgeois et une philosophie vouée à l'émancipation du prolétariat

Marx et Engels

Pour Marx et Engels, la philosophie doit prendre position sur les rapports entre la pensée et l'être. Soit la pensée domine l'être et le constitue, soit au contraire l'être matériel détermine la pensée. L'idéalisme a choisi le règne de la pensée. Il a été incarné par la philosophie allemande des XVIII^e et XIX^e siècles et notamment par Hegel pour lequel le concept se développe dialectiquement dans des auto-déterminations pour parvenir à la fin de l'Histoire à l'Idée absolue. Or Marx et Engels estiment que toute philosophie idéaliste est fondée sur une illusion. Cette illusion résulte d'une présomption des philosophes : en affirmant que la pensée gouverne l'histoire des hommes, ils s'identifient eux-mêmes à des maîtres façonnant l'humanité par leur travail de penseurs, spécialistes des idées¹.

¹MARX Karl, ENGELS Friedrich., *L'idéologie allemande - Première Partie : Feuerbach*, Éditions sociales, Paris, 1974, pp. 89-91.

Prenant le contre-pied de l'idéalisme, Marx et Engels estiment que ce sont les rapports sociaux de production et les antagonismes de classe qui constituent le réel et déterminent la pensée. « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle². » Le matérialisme historique est donc établi comme principe de connaissance. Dans cette perspective épistémologique, *L'Idéologie allemande* définit les idées et les représentations comme les «reflets», les «échos», l'«émanation» du monde réel productif³ ; celles-ci ont une fonction expressive et symbolisante, elles n'ont pas d'autonomie propre, radicale.

Et lorsqu'on confie à la philosophie la tâche de penser l'émancipation de l'homme, le matérialisme et l'idéalisme se distinguent. Alors que le matérialisme de Marx et d'Engels situe l'aliénation dans la logique du système productif⁴, l'idéalisme la saisit de façon abstraite comme une idée de la conscience. Dès lors, celui-ci la dépasse seulement en tant qu'idée, mais il laisse l'aliénation réelle, que l'esprit seul ne peut transcender, intacte. Par conséquent, les philosophes idéalistes vont à l'encontre de l'intérêt historique des hommes en substituant une liberté idéelle à une liberté réelle : ils mystifient.

Parmi les mystificateurs, il faudrait compter Feuerbach. Celui-ci avait certes su critiquer le grand maître idéaliste Hegel et inventer un matérialisme : l'Homme et la Nature devaient prendre la place de l'Idée. Mais dans leurs *Thèses sur Feuerbach* de 1845, Marx et Engels reprochent à Feuerbach sa conception naturaliste et mécaniste du matérialisme et sa vision romantique de l'homme. Feuerbach comme tous les philosophes classiques a manqué l'homme productif concret, il s'est tenu à représenter un homme moral abstrait et spirituel, image de Dieu. Il a fondé les relations humaines sur une éthique de l'amour. Or l'amour ne peut exister là où l'on exploite⁵. En définitive, l'humanisme de Feuerbach n'a pas fait progresser la philosophie allemande vers l'appréhension de la réalité socio-économique du prolétariat.

Que dire alors du socialisme philosophique allemand, celui des Jeunes-Hégéliens de gauche dont l'âge d'or correspond au début des années 1840 ? Marx fut dans un premier temps très proche d'eux avant de s'en démarquer nettement après 1844. Certes le socialisme vrai de Karl Grün a voulu placer l'homme au centre de la philosophie mais il n'a pas évité les deux principaux défauts de

²*Ibid.*, p. 50.

³*Ibid.*, pp. 50-51.

⁴Althusser, dans *Pour Marx*, (ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, Éditions La Découverte, Paris, 2005) propose une coupure épistémologique pour penser l'œuvre de Marx. Cette coupure aurait lieu avec *L'idéologie allemande* qui romprait avec la problématique anthropologique de l'aliénation. Certes si l'on entend aliénation dans un sens étroit comme étrangeté à l'essence de l'homme, la pensée de Marx se différencie radicalement de cette problématique après les *Manuscrits de 1844*. Mais dans un sens large, l'aliénation comprise comme exploitation de l'homme par l'homme, comme instrumentalisation de l'homme le réduisant à un statut d'objet et de marchandise, ne cessera de mobiliser la pensée marxienne.

⁵ENGELS Friedrich., *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Editions sociales, Paris, 1979, pp.29-77.

Feuerbach : l'appétence pour le style littéraire et l'exaltation de la sentimentalité⁶. Les Jeunes-Hégéliens ont repris les idées des communistes français et leur ont donné une tournure philosophique, mais ils se réfèrent tout comme Feuerbach à un homme abstrait. En définitive, leur socialisme représente « au lieu des intérêts des prolétaires, les intérêts de la nature humaine, de l'homme en général, de l'homme qui n'appartient à aucune classe, qui en général n'appartient pas à la réalité, mais seulement au ciel brumeux de la fantasmatique philosophique⁷ ». Leur illusion est la même que celle des penseurs français utopistes, tels Fourier et Proudhon, celle héritée de l'idéalisme, qui consiste à penser que la théorie peut bâtir le monde. Or pour Marx et Engels, seule une praxis révolutionnaire peut transformer la société, mais non pas des simples représentations. La théorie des Jeunes-Hégéliens ambitionnait de libérer le peuple de ses hallucinations religieuses mais leurs concepts spéculatifs ne le concernaient pas. « Pour la masse des hommes, c'est-à-dire pour le prolétariat, ces représentations théoriques n'existent pas, donc pour cette masse elles n'ont pas non plus besoin d'être supprimées⁸ [...]. » Pour Marx et Engels, les Jeunes Hégéliens se sont contentés d'opposer des chimères à des chimères. Par ailleurs, ils se sont arrêtés à la critique de l'aliénation religieuse et politique, manquant l'aliénation fondamentale et structurante, d'ordre économique.

Critiquer les philosophies idéalistes et humanistes, ce n'est pas seulement, pour les fondateurs du socialisme scientifique, dénoncer leurs illusions théoriques et leur caractère de savoir faux, mais aussi et surtout dévoiler les intérêts de classe cachés derrière leurs concepts. Car, en réalité, « les idées dominantes d'une époque n'ont toujours été que les idées de la classe dominante⁹. » Les intellectuels ont pour rôle de construire les représentations propres à cette classe, ce sont ses « idéologues actifs¹⁰ ». Ainsi l'histoire de la philosophie ne constitue pas l'histoire neutre et scientifique des progrès de la pensée mais celle des idées des classes qui possèdent le pouvoir social : Hobbes représentait la monarchie anglaise, les matérialistes français des Lumières écrivaient pour la bourgeoisie¹¹, tout comme les philosophes allemands de Kant à Hegel, et la pensée des Jeunes-Hégéliens ne serait elle-même que « la philosophie de la bourgeoisie radicale montante¹² ».

Les philosophes idéalistes et humanistes visent à légitimer l'hégémonie de la classe possédante en présentant sa domination comme celle d'idées à valeur universelle, ils masquent ainsi les intérêts particuliers de classe. Mystifiants, ils sont eux-mêmes mystifiés. Convaincus de leur autonomie, ils sont persuadés de se consacrer de façon désintéressée à la pensée, alors qu'en réalité ils sont

⁶*Ibid.*, pp.27-29.

⁷MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Librairie Générale Française, Paris, 1973, p.89.

⁸MARX Karl, ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande - Première Partie : Feuerbach*, p.81.

⁹MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, p.78.

¹⁰MARX Karl, ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande- Première Partie : Feuerbach*, p.87.

¹¹*Lettre de Engels à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890*, in ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, pp. 165-167.

¹²ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p.25

déterminés à penser par les rapports économiques et les exigences de la lutte des classes. Leur seconde grande illusion, après celle de croire que les idées façonnent le monde, consiste à croire que les concepts philosophiques sont absous, universels et éternels alors qu'en réalité ils sont toujours historiquement et socialement situés. La philosophie traduit les rapports de production d'une époque. Éluder cette vérité rend possible l'universalisation du monde social et la naturalisation du règne de la classe dominante que les intellectuels hégémoniques, qu'ils soient philosophes ou économistes¹³, tendent à fabriquer par leur savoir.

Quant à la pensée de la classe dominée, elle est vouée à demeurer assujettie. En effet, « la classe qui dispose des moyens de production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante¹⁴. » Autrement dit, l'absence de moyens de production intellectuelle prive les prolétaires de la possibilité d'exprimer leur pensée propre et de la diffuser. C'est à partir de ce constat que le projet philosophique et scientifique de Marx et d'Engels trouve toute sa signification, il s'agit pour eux de construire un savoir pour le prolétariat, qui exprime la vérité de sa situation socio-économique et les enjeux inhérents à la lutte pour son émancipation. C'est ce projet que je chercherai à apprécier aussi chez Sartre.

Paul Nizan

Nizan, dans la lignée de Marx et d'Engels, oppose aussi la pensée bourgeoisie à celle du prolétariat. Il hait la première en la personne de Brunschvicg, professeur normalien typique de l'entre-deux-guerres, selon lui roublard et vicieux, caractérisé par son physique de « vieux maître d'hôtel autorisé sur le tard à porter ventre et barbe » et par la « ruse » qui « sortait du coin de ses yeux¹⁵ ». Finalement, celui-ci et, de façon générale, tous les professeurs de l'Ecole normale, par leur conformisme, ne seraient que les « bouffons » et les « complices¹⁶ » du régime capitalo-bourgeois. Et pour, Nizan, l'Ecole Normale, où il a fait lui-même ses études en même temps que son camarade Sartre est un « objet comique et plus souvent odieux¹⁷ », lieu des ambitions des élites conservatrices et des hypocrisies morales. Et il abhorre jusqu'à la vomir la culture philosophique transmise aux

¹³C'est ainsi que les économistes classiques ont présenté les objets de leur savoir, déterminés par l'empire du capital bourgeois et les rapports socio-économiques modernes, comme des catégories scientifiques rationnelles et universelles. Les vérités de la société capitaliste étaient alors présentées comme des vérités éternelles de la Raison.

¹⁴MARX Karl, ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande - Première Partie : Feuerbach*, p.86.

¹⁵NIZAN Paul, *Aden Arabie*, p. 59.

¹⁶*Ibid.*, p. 60.

¹⁷*Ibid.*, p. 58.

élèves normaliens, c'est-à-dire la philosophie spiritualiste et idéaliste, ensemble composite correspondant à la production idéologique d'une période historique qui va de l'époque de Kant à celle de Brunschvicg, qu'il attaque violemment dans son essai pamphlétaire *Les Chiens de garde*. Il y distingue deux types de philosophie. Un premier type étudie de façon technique et logique les problèmes scientifiques inhérents à la représentation du monde naturel. Un second type s'intéresse à l'homme, à son existence et à ses valeurs. La légitimité du premier type est indiscutable. C'est le second type, à visée éthique et normative, qui interroge Nizan. Il est représenté par les philosophes de la Troisième République, tels donc Léon Brunschvicg, mais aussi Dominique Parodi, Pierre-André Lalande et Alain. Ceux-ci ont édifié une philosophie morale dont ils revendiquent la générosité, qui aspire à contempler la Raison et l'Esprit, et révèle le règne de l'idée de l'Homme dans la civilisation moderne. Or, pour Nizan, leurs concepts constituent un discours abstrait et creux. Une contradiction majeure décrédibilise l'humanisme de leur philosophie : celle-ci exprime un souci de l'Homme en tant qu'être générique mais elle ne s'intéresse jamais aux conditions d'existence des hommes du peuple, ouvriers ou paysans, à leur misère et à leurs souffrances. Le mythe de ces clercs consiste finalement à croire que s'intéresser à l'esprit revient à œuvrer pour le bien de l'humanité alors même que la vie pénible et malheureuse des humbles n'est pas changée par leurs grands concepts. Ils annoncent la réalisation de la Liberté, de la Justice, du Bonheur¹⁸, mais trahissent leurs promesses par l'oubli des hommes concrets.

Finalement, pour Nizan, l'Homme qui habite cette philosophie républicaine est l'homme bourgeois, sa Raison et sa Morale, la Raison et la Morale bourgeois¹⁹. La proclamation de valeurs spirituelles sert une entreprise destinée à la défense de l'ordre social. Ces penseurs expriment une vision idéaliste et téléologique de l'Histoire, selon laquelle l'Esprit progresserait dans le temps pour se réaliser à l'époque de la modernité bourgeoise, celle-ci reconnaissant enfin à l'Homme sa valeur, son authenticité et sa liberté ; ils se croient donc l'incarnation du Progrès, ayant enfin rejoint l'Esprit absolu. Mais sous cette prétention se cache une apologie de la société bourgeoise. La générosité apparente de leur morale fabrique un mensonge : la civilisation capitaliste serait pacifique et juste. Leur philosophie, foncièrement conservatrice se satisfait donc du monde, et aussi d'elle-même, remarque Nizan. Par ses objets, sa méthode, ses concepts, elle serait parvenue à un achèvement, elle pourrait se complaire dans son immuabilité. Ce conformisme traduit d'ailleurs la situation sociale de ces penseurs. Ce sont des professeurs, des fonctionnaires. Leur mission consiste à servir l'État bourgeois. Ils diffusent leur morale sous la tutelle de Kant et de Durkheim à l'école et à l'université et sont voués à affirmer le pouvoir spirituel de la bourgeoisie, qui accompagne son pouvoir

¹⁸ Nous reprenons à Nizan les majuscules aux noms des grands concepts philosophiques.

¹⁹ NIZAN Paul, *Les chiens de garde*, p. 73.

économique et politique, et à la doter ainsi d'une auréole de sainteté.

Toutefois cette fonction spirituelle ne s'exerce pas consciemment. Une fausse conscience trompe ces philosophes, jusqu'à leur faire croire à la réalité de leurs bonnes intentions. Ils se croient cautionnés par la Raison éternelle et parviennent à oublier qu'ils contribuent par leur activité de penseurs à la conservation d'une société fondée sur l'exploitation d'hommes. Ils ignorent ce qui conditionne leur philosophie, à savoir les rapports sociaux de production. Mais Nizan, lui, en bon disciple de Marx et d'Engels, rétablit la vérité, celle du matérialisme historique : la force motrice qui engendre les idées réside dans la matérialité historique constituée par les antagonismes sociaux au sein du système productif, les Idées philosophiques ne se déploient pas dans un milieu éthéré, pur, anhistorique, mais traduisent une situation socio-historique au sein d'une société de classes.

Aussi, Nizan met en évidence la fausse universalité de la philosophie des intellectuels de la Troisième République. En réalité, son champ fonctionne en distinguant implicitement des objets dignes et des objets indignes : le monde idéal de ces bien-pensants, fabriqué par des mots et des concepts, fait abstraction des prolétaires, relègue ceux-ci dans le néant. Autrement dit, il transcende le réel social jusqu'à le faire disparaître. Cette philosophie nie donc le prolétaire en tant qu'objet du savoir, mais aussi en tant que sujet de connaissance. Elle n'est accessible, en effet, qu'à certains initiés, à travers des rites tels les études et les examens. Or, remarque Nizan, ce long apprentissage, à son époque, reste réservé essentiellement à ceux qui disposent de conditions d'existence confortables, c'est-à-dire aux enfants de la bourgeoisie. En contradiction avec sa revendication à l'universalité, leur philosophie s'avère donc inhospitalière, elle se présente comme un royaume réservé, interdit à la grande majorité des membres du prolétariat. Mais d'ailleurs, faut-il vraiment déplorer que cette pensée conceptuelle républicaine soit hermétique à ceux-ci? Non, car ils ne tireront aucune utilité ni aucune satisfaction de son étude, estime Nizan. En effet, elle est futile, flottante, légère comme des « bulles de savon²⁰ ». Les préceptes humanistes qu'elle déploie dans une batterie de concepts sont battus en brèche par l'exploitation inhumaine à l'usine.

Il faut que la Philosophie saisisse qu'il n'y a pas seulement homo faber et homo sapiens, homo phenomenon et homo nooumenon, homo economicus et homo politicus, mais le manœuvre avec trente francs par jour et le monsieur qui habite les Champs-Élysées, la fille qui va au Cours Villiers et celle dans le XIII^e dont les règles sont retardées. Je ne sors pas de là : je ne rencontre pas homo nooumenon, mais je vois la figure de Tardieu et ensuite je lis un rapport sur le travail forcé. Ces existences me paraissent poser des questions réellement philosophiques : mais le conflit de la Raison constituante et de la Raison constituée me donne envie d'aller rigoler à la campagne²¹.

C'est donc au nom du « manœuvre avec trente francs par jour » que Nizan pourfend avec féroce la philosophie républicaine ; il prend son point de vue, lui qui subit le joug de l'oppression capitaliste et les malheurs d'une vie exploitée, et qui ne peut que déjuger la Raison des chiens de garde

²⁰NIZAN Paul, *Les chiens de garde*, p.105.

²¹« Notes-programme sur la philosophie », Bifur, n°7, décembre 1930 repris dans NIZAN Paul, *Articles littéraires et politiques*, Vol.1, Joseph K., Nantes, p. 124.

et leurs belles Idées qui ne lui apportent rien mais laissent le monde qui l'opprime tel quel. Alors s'agissant des Brunschvicg, Marcel, Lalande et consorts, « que leur philosophie reçoive les coups de trique de la révolution²² » !...

Dans différents articles écrits entre janvier 1933 et janvier 1934²³, Nizan prolonge sa critique des incarnations modernes de la philosophie. Il attaque avec virulence les nouveaux courants post-idéalistes émergeant dans la période de l'entre-deux-guerres qui voit la montée en puissance du nazisme allemand et du fascisme italien. Le capitalisme pour Nizan est hanté par la mort, sa logique économique le voue à s'effondrer. Dans ses origines, il s'est développé grâce aux progrès des sciences et des techniques, et des philosophies idéalistes rationalistes traduisaient l'optimisme scientifique et industriel de la bourgeoisie. Mais à un stade où il dépérît, la peur, l'angoisse, des instincts morbides, ont colonisé le champ intellectuel, vouant la pensée à s'abîmer dans des morales mystiques qui soutiennent des idéologies politiques conservatrices, et parfois fascistes. Ainsi, les années trente, juge Nizan, sont caractérisées par l'émergence d'une pensée irrationnelle et dramatisante : en France, la philosophie qui prend racine dans les universités, influencée par Kierkegaard et Hegel, opposée à la dialectique marxiste, exalte la subjectivité et la personne au détriment des événements et des structures, délaisse la Raison pour les mythes ; et en Allemagne, la phénoménologie de Heidegger, métaphysique de l'angoisse, exprime la pensée profonde du nazisme²⁴.

Dans l'histoire moderne de la philosophie française, il faudrait donc distinguer deux périodes distinctes. Une première, de Victor Cousin à Léon Brunschvicg, est dominée pour Nizan, nous l'avons vu plus haut, par une philosophie d'État qui examine la Raison d'un point de vue scientifique et affirme l'universalité de valeurs morales. Mais suite à la crise économique des années 1930 et à la remise en question des sciences par la mise en évidence de la relativité de leurs théories, une philosophie mystique a détrôné cette pensée républicaine, elle signale pour l'écrivain communiste la défaite de la Raison bourgeoise, son impuissance face à l'érosion du système capitaliste. Ainsi, pour Nizan, les grandes notions abstraites de la philosophie personnaliste et chrétienne, publiée alors dans les revues *Esprit* et *L'ordre nouveau*, à savoir l'Esprit, la Personne, la Totalité, traduirait en réalité

²²*Ibid.* , p. 129.

²³Notamment les articles suivants : « Sur un certain front unique », *Europe*, 15 janvier 1933, repris dans NIZAN Paul, *Articles littéraires et politiques-Vol I*, pp. 183-193 ; « Approches du fascisme », *La jeune révolution*, N°7, juillet-août 1933, *Ibid.*, pp. 253-256 ; « Les enfants de la lumière », *Commune*, N°2, octobre 1933, *Ibid.*, pp. 261-267 ; « L'avenir de la culture », *La jeune révolution*, N°9, décembre 1933, *Ibid.*, pp. 283-286 ; « Tendances actuelles de la Philosophie », *L'Etudiant d'avant-garde*, N°1, janvier 1934, *Ibid.*, pp. 289-293.

²⁴ *Être et temps* est ainsi présenté par le jeune écrivain communiste comme une œuvre intrinsèquement liée au national-socialisme. Il est intéressant de noter que, dès 1933-1934, Nizan identifiait déjà les relations étroites entre la philosophie de Heidegger et le nazisme, bien avant les éclaircissements sur ces relations postérieurs à la Seconde Guerre Mondiale et la publication des *Cahiers noirs*.

des thèmes fascistes²⁵. Ce fascisme des intellectuels personnalistes découlait de leur position inconfortable de petits-bourgeois, pris en tenaille entre la grande bourgeoisie et le prolétariat, qui engendre en eux un mal-être, et il concrétise par ailleurs à un niveau idéologique l'ambition des milieux conservateurs de contrer les forces révolutionnaires du marxisme. De fait, pour Nizan, le combat politique et intellectuel crucial des années trente oppose le communisme et les fascismes²⁶, et d'ailleurs, à son sens, seule la pensée dialectique marxiste-léniniste dissoudra les mythes qui ont investi l'espace intellectuel.

Mais de façon générale, il est important de souligner que la critique de la philosophie de son temps par Nizan n'est pas seulement ni avant tout théorique, elle engage le corps, les affects, les instincts. Revenons à sa condamnation de la philosophie républicaine spiritualiste et rationaliste.

Nos maîtres des écoles nous ont appris que toute suite de pensées débute par des positions de postulats : nous ont-ils assez rebattu les oreilles avec le coup de génie d'Euclide ? Avons-nous assez dû nous émerveiller devant Riemann et Lobatchevsky ? J'ai donc mon postulat. Je ne pense pas à le démontrer, M. Brunschvicg lui-même m'a appris que le fin du fin consiste à ne pas tenter de telles démonstrations, mais je le sens jusque dans mes jambes et dans ma peau. C'est une affirmation qui sort de mon corps et de la place que j'occupe dans ce monde ruiné, et non des tables de corrélation, des nombres transfinis et du calcul des matrices. Le pouvoir doit passer à l'acte, le possible être réalisé. Je n'ai aucune envie de devenir fou comme M. Marcel. Je me sens assuré que les philosophies que nous allons attaquer sont fausses parce que celles que nous défendons sont nécessaires de la même façon que la respiration.

Démontrez-moi dialectiquement, avec une de vos raisons raisonnantes et de vos raisons raisonnées, avec vos manies d'économies et d'actuaires que nous avons tort de vouloir respirer, dormir, nager, avoir chaud l'hiver, aimer les femmes que nous aimons, marcher où nous voulons. Prouvez-nous que nous sommes contre le courant de notre histoire et nous ne nagerons pas contre lui.²⁷

La réfutation de la pensée bourgeoise par Nizan se fait au nom de la vie du corps et contre la froideur mortifère de l'esprit. L'humanisme philosophique républicain ne s'intéresse qu'à une partie de l'homme, à son entendement, il fait abstraction des conditions sociales qui déterminent son existence — et de la division du travail qui sépare par une frontière hermétique, d'un côté, les bourgeois cultivés auxquels l'entendement est offert comme un privilège et un luxe²⁸, et, de l'autre côté, les prolétaires — , il élude ses besoins matériels et ses exigences profondes : la justice, l'amour, la fraternité... Au contraire, le marxisme situe concrètement les hommes dans leur monde socio-historique, en même temps qu'il véhicule une philosophie du corps, de la santé, de l'épanouissement

²⁵Par la suite, on ne trouvera plus chez Nizan cette virulence idéologique contre le personnalisme. Dès 1935, Nizan fait partie des *intellectuels* chargés par le PCF d'engager un dialogue constructif avec les catholiques. Cf. PETIT Jean-François, « Paul Nizan et Emmanuel Mounier dans la contestation de la philosophie universitaire des années 1930 », *Revue Aden*, N°5, Nantes, 2006, pp. 484-485.

²⁶A partir de juin 1935, Nizan devient journaliste politique d'abord à *L'Humanité*, puis à *Ce soir*. Il couvre notamment le conflit italo-éthiopien, la guerre d'Espagne ou encore les accords de Munich. Dans ses analyses de journaliste, il ne cesse d'opposer l'espoir porté par le socialisme à la barbarie fasciste. Cf. MATHIEU Anne, « Paul Nizan antifasciste : la révolution contre la barbarie », *Revue Aden*, N°2, pp. 201-231.

²⁷« *Notes-programme sur la philosophie* », Bifur, n°7, décembre 1930 repris dans NIZAN Paul, *Articles littéraires et politiques-Vol I.*, pp. 128-129.

²⁸« *Sur l'humanisme* », Europe, 15 juillet 1935, *Ibid.* pp. 508-509.

complet de l'être humain jusqu'à sa plénitude²⁹.

Sans-doute alors faut-il objecter à Georges Labica lequel, dans, un article de 1994 dans la revue *Europe*, pointait les insuffisances théoriques de la pensée de Nizan, son inconsistance, sa faible créativité³⁰ que celle-ci est riche de sa dimension affective et corporelle, elle exprime pleinement à mon sens une philosophie sensible et éthique qui devait se déployer dans des pamphlets et des romans et non par des théories conceptuelles. Quant à ceux qui qualifient les romans de Nizan d'ouvrages communistes à thèses, ils oublient que les thèmes qui y sont évoqués ne servent pas une sorte de prêt-à-penser, ils posent des problèmes existentiels : la solitude, la mort, la trahison ; et ils les appréhendent dans leur complexité tragique.

Nizan admirait la grande littérature bourgeoise, celle de Dostoïevski notamment. Mais pour lui, cette grande littérature sombre dans le pessimisme et n'en sort pas, elle s'y complaît. A ce pessimisme, il oppose l'optimisme tragique de sa littérature communiste. Ces deux littératures décrivent le malheur au sein de notre civilisation occidentale mais pour l'une, il renvoie à un destin inéluctable de la condition humaine alors que pour l'autre, il correspond à un moment historique qui sera dépassé par l'avènement d'une société communiste.

Aussi, d'un côté, Nizan décrit l'ennui, la morbidité, l'angoisse qui caractérisent la vie et la pensée absurdes des hommes bourgeois et exprime la haine qu'il voue à ceux-ci³¹, et d'un autre côté, en écrivain militant, il met en scène dans ses romans des grèves, des manifestations, des actions syndicales et politiques qui donnent lieu à l'expérience d'une solidarité et d'une joie³². C'est dans cette

²⁹Nizan fait aussi l'éloge d'ailleurs d'une certaine tradition de la culture occidentale, laquelle a su reconnaître l'intégralité des besoins et des désirs humains et parfois dénoncer des injustices intolérables, il se veut l'héritier d'Épicure, de Rabelais, de Spinoza, de Diderot, de Voltaire, de Nietzsche...

³⁰LABICA Georges, « Le devoir de haine », *Europe*, N°784-785, août-septembre 1994, p. 29.

³¹*Ibid.*, pp. 35-39.

Georges Labica voit dans ce « devoir de haine » assumé, revendiqué, l'essentiel et le meilleur de la démarche nizanienne.

³² Pour Nizan, l'important pour une bonne littérature communiste n'est pas de décrire le peuple, mais de communiquer l'énergie révolutionnaire du prolétariat. Nizan distingue ainsi une littérature populiste de l'exotisme et de l'étrangeté où l'écrivain surplombe son objet sans y engager son affectivité, où les vies ouvrières sont décrites froidement, et une littérature authentiquement révolutionnaire où l'écrivain et le prolétaire sont unis affectivement et idéologiquement. Dans cette dernière littérature, le prolétaire n'est pas appréhendé en tant qu'objet mais en tant qu'il est le compagnon de lutte de l'écrivain qui a assimilé sa conscience de classe et prend son parti.

Nizan a écrit beaucoup de critiques littéraires dans lesquelles il expose sa vision critique de la littérature engagée. Citons, notamment : « Littérature révolutionnaire en France », *Revue des vivants*, Vol. 9, septembre-octobre 1932 repris dans NIZAN Paul, *Articles littéraires et politiques Vol I*, pp. 140-148 ; « André Malraux », *Literaturnaja Gazeta*, 12 juin 1934, *Ibid.*, pp. 304-307 ; « André Gide », *Littérature internationale* », N°4, juillet-août 1934, *Ibid.* pp. 357-379 ; « André Chamson, L'année des vaincus », *Monde*, 15 février 1935, *Ibid.*, pp. 397-401 ; « André Maurois, Sentiments et coutumes », *Monde*, 1^{er} mars 1935, *Ibid.* pp. 409-412 ; « Georgette Guéguen-Dreyfus : Tu seras ouvrier », *Monde*, 15 mars 1935, *Ibid.*, pp. 418-420 ; « Dostoïevsky, L'adolescent », *Monde*, 29 mars 1935, *Ibid.*, pp. 437-440 ; « Le Temps du mépris par André Malraux », *Monde*, 6 juin 1935, *Ibid.* pp. 497-500 ; « Pour un réalisme socialiste », *L'Humanité*, 12 août 1935, repris dans NIZAN Paul, *Articles littéraires et politiques, Vol II*, Le Cherche Midi, Paris, 2014, pp. 166-170 ; « Une littérature responsable », *Vendredi*, 8 novembre 1935, *Ibid.*, pp. 257-260 ; « Renaissance de la tragédie », *L'Humanité*, 1^{er} mars 1936, *Ibid.*, pp. 487-488 ; « Les frères Karamazov par Dostoïevski », *L'Humanité*, 12 avril 1936, *Ibid.*, pp. 574-578 ; « Ambition du roman moderne », *Cahiers pour la jeunesse*, N°17, 15 décembre 1938, repris dans NIZAN Paul, *Intellectuel communiste*, La Découverte, Paris, 2001, pp. 115-119.

tension entre un monde capitaliste en voie de déliquescence et un monde communiste à construire, traduite par l'opposition entre les instincts de mort et l'épanouissement de désirs vitaux, que sa littérature prend son sens historique, politique, philosophique et affectif. L'écriture nizanienne a le mérite de nouer la politique révolutionnaire à la régénération de l'économie psychique libidinale de l'être humain. Dans le même temps qu'elle incarne un humanisme de combat³³, elle se propose d' « apprendre à vivre ³⁴ ».

Ce détour par les œuvres de Marx, d'Engels et de Nizan éclaire les frontières qui séparent pour le marxisme les philosophies bourgeoises et une philosophie révolutionnaire prolétarienne : d'un côté, nous rencontrons le règne des Idées, de l'Esprit, des mythes, l'identification de l'homme à son entendement, la négation du Social au nom de l'Universel, de l'autre côté, nous trouvons une contestation de l'idéalisme, du spiritualisme et des illusions idéologiques, une appréhension concrète des hommes à travers leur matérialité socio-historique et l'ambition assumée de prendre le point de vue des classes exploitées et de contribuer à la lutte pour leur émancipation. Je chercherai dans le prochain chapitre, à partir de ces distinctions entre deux types de discours philosophiques antagonistes, à saisir les métamorphoses de la pensée philosophique de Sartre laquelle, d'abord foncièrement individualiste et apolitique, s'est ensuite adossée au marxisme.

Lire également sur ce sujet MATHIEU Anne, « Nizan critique littéraire en 1935 dans la revue *Monde* », *Revue Aden*, N°4, Nantes, 2005, pp. 127-156.

³³L' humanisme de combat est compatible avec la haine et la colère, l'« humanisme de la joie » fondera la spiritualité de la société communiste future (NIZAN Paul, « *Sur l'humanisme* », op. cit.).

³⁴NIZAN Paul, « *Ambition du roman moderne* », op. cit., p. 119.

B) L'arrachement de la philosophie sartrienne à son être bourgeois

La perspective philosophique du jeune Sartre

Le discours philosophique du jeune Sartre est influencé par la phénoménologie de Husserl et axé essentiellement sur des questions de psychologie. Sartre, à qui Aron avait conseillé la lecture de Husserl, a été fasciné par la notion d'intentionnalité selon laquelle « toute conscience est conscience de quelque chose ». L'intentionnalité implique que la conscience est en contact avec le monde, elle n'isole donc pas l'individu pensant dans un solipsisme. D'autre part, elle ne fonde pas seulement la connaissance mais, bien plus largement, toutes les relations de l'homme au monde, qu'elles soient d'ordre perceptif, imaginaire, émotionnel. Les premiers écrits phénoménologiques sartriens la conceptualisent comme ce qui n'est pas l'être mais qui le fait apparaître et comme ce qui, à chaque instant, néantit l'être. Dans *La transcendance de l'ego*, article écrit en 1934 et publié en 1936 dans la revue *Recherches philosophiques*, le jeune philosophe prend tout de suite son indépendance vis-à-vis de son mentor, Husserl, en détrônant le *Je* de son empire sur la « conscience transcendantale » : le *Je* est un produit de la conscience réfléchie, il n'est pas son substrat puisque la conscience est impersonnelle et échappe à tout être¹. En 1935 et 1936, Sartre écrit *L'Imagination* (publié en 1936) et *L'Imaginaire* (publié en 1940) ; et en 1937, il commence un ouvrage *La psyché*, qu'il abandonne, mais de ce travail sera issue l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (publiée en 1939) ; il vise à démontrer dans ces écrits que les images, les perceptions et les affects résultent de relations spécifiques de la conscience au monde. Au total, ses premiers travaux phénoménologiques donnent la primauté à la conscience et à la psyché de l'individu par rapport à la matérialité socio-politique du monde. De fait, ils renvoient à des thématiques radicalement étrangères au politique.

D'ailleurs, dans *La Nausée*, le roman philosophique de sa jeunesse, Sartre justifie l'apolitisme qui était alors le sien à partir de sa théorisation de la contingence. Souvent les hommes appréhendent le sens de l'existence par un savoir, des concepts, un série de causes et de conséquences liées, ils pensent pouvoir ainsi rendre compte de l'existence, l'expliquer, la délimiter entièrement par des qualités, des définitions et la justifier. Or, « le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence² ». L'existence excède tout discours positif, toute rationalisation, toute réduction

¹« Pour la plupart des philosophes, l'Ego est un « habitant » de la conscience. [...] Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience : il est dehors, *dans le monde* ; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui » (TE, p. 13, c'est Sartre qui souligne).

²Nau, p. 169.

scientifique. Le sujet, quand il l'appréhende, perd ses repères et ses certitudes, il s'était accoutumé à prendre possession des choses du monde pour s'assurer de ses pouvoirs. Mais la perception de la contingence abîme tout être, toute qualité, toute signification, en révélant qu'ils auraient pu aussi bien ne pas être qu'être. Par elle, tout existant apparaît absurde, injustifié, de trop, et il n'est plus possible de trouver nulle part de significations définitives, d'explications logiques, de justifications rationnelles à notre présence dans le monde. Ainsi, au regard de la contingence, la prétention de ceux qui choisissent d'adopter tel ou tel humanisme, véhiculé par les idéologies politiques de gauche, de justifier, par l'amour des hommes, leur existence, apparaît à Roquentin comme une illusion fallacieuse.

L'humanisme dit « de gauche » a pour souci principal de garder les valeurs humaines ; il n'est d'aucun parti ; parce qu'il ne veut pas trahir l'humain, mais ses sympathies vont aux humbles ; c'est aux humbles qu'il consacre sa belle culture classique. C'est en général un veuf qui a l'œil beau et toujours embué de larmes : il pleure aux anniversaires. Il aime aussi le chat, le chien, tous les mammifères supérieurs. L'écrivain communiste aime les hommes depuis le deuxième plan quinquennal ; il châtie parce qu'il aime. Pudique, comme tous les forts, il sait cacher ses sentiments, mais il sait aussi, par un regard, une inflexion de sa voix, faire pressentir, derrière ses rudes paroles de justicier, sa passion âpre et douce pour ses frères³.

Le ton du narrateur qui représente l'auteur, Sartre, est dans ces lignes sardonique, railleur, narquois. L'humaniste de gauche ne serait finalement qu'un grand sentimental, un éternel veuf éploré ; quant à l'écrivain communiste, son cœur tendre et généreux ne se donne qu'à travers sa rigueur et son autorité intellectuelles. Mais l'ironie acerbe de Sartre et sa répulsion envers l'humanisme s'expriment surtout dans le choix du personnage de l'Autodidacte, rat de bibliothèque, proche de l'idiot. Celui-ci est adhérent à la SFIO depuis 1921 et, il affirme éprouver un bonheur inouï à chaque fois qu'il rencontre des hommes puisqu'il sait qu'il leur vole sa vie et qu'il est là pour les aimer. Il tient devant Roquentin des propos mièvres et pleins d'emphase vantant l'humanisme, cherchant à persuader son interlocuteur que l'amour est consubstantiel à la condition humaine⁴. Et c'est lui aussi pourtant qui est expulsé de la bibliothèque de Bouville pour s'y être adonné à des pratiques sexuelles avec de jeunes garçons. Le représentant de l'humanisme n'est qu'un pervers pédéraste. La décrédibilisation de l'humanisme dans le roman ne saurait être davantage sarcastique et cruelle.

Pour Roquentin – et Sartre, « il n'y a rien, rien, aucune raison d'exister⁵ ». C'est par conséquent une erreur de croire qu'un humanisme pourrait apporter à l'existence un sens et un but. D'autre part, l'être humain n'a pas d'essence ni de nature, rien en lui n'a donc assez de consistance pour être aimé, ni haï d'ailleurs. La véritable sagesse du penseur consiste à s'ouvrir à l'expérience subjective et solitaire d'ordre perceptif de la vérité de la contingence ; l'engagement politique humaniste représente

³*Ibid.*, p. 153.

⁴Le discours humaniste, c'est encore un existant qui se désintègre et se décompose devant Roquentin, aussi, alors qu'il écoute dans un restaurant les paroles de l'Autodidacte, il est envahi par la nausée la plus forte qu'il n'ait jamais connue depuis qu'il sait qu'il existe. Par la nausée, l'humanisme s'abîme dans le gouffre abyssal de l'existence (*Ibid.*, pp. 160-161).

⁵*Ibid.*, p. 147.

par contre une option fausse, une relation à l'existence mystifiée et inauthentique, et donc une bêtise.

Somme toute, le point de vue métaphysique de Sartre dans *La Nausée* est négateur à la fois du politique, du social et de l'Histoire. Tout le récit romanesque repose sur la relation au monde et à l'existence d'une conscience solitaire, celle de Roquentin. La conscience de l'individu, objet sacrifié de la philosophie depuis l'âge classique, y apparaît donc comme la réalité fondamentale, laissant en dessous d'elle dans un quasi-néant les problématiques socio-politiques propres à la société française de l'entre-deux-guerres⁶.

Une nouvelle conscience de l'Histoire- *Les Carnets de la drôle de guerre*

Les Carnets de la drôle de guerre marquent une évolution dans la pensée philosophique de Sartre, il y exprime sa nouvelle préoccupation pour l'Histoire. L'émergence chez Sartre d'une sensibilisation à l'Histoire se lisait déjà dans les nouvelles *Le mur* et *L'Enfance d'un chef*, écrites en 1938. Dans la première, l'écrivain relate quelques heures de la vie de prisonniers politiques menacés d'être exécutés par des fascistes pendant la guerre d'Espagne, et dans la seconde, il décrit les milieux d'extrême-droite de l'Action française. Ces deux nouvelles, immergées dans l'Histoire du XX^e siècle, contrastent avec les autres nouvelles du recueil, écrites en 1936, s'attachant à l'analyse de la psyché de l'individu confronté au meurtre, à l'enfermement, à la folie ou à la sexualité.

À un niveau philosophique, la conscientisation du caractère fondamental de l'Histoire pour l'être humain naît dans la pensée de Sartre, non pas à partir d'une approche marxiste, mais par la traduction dans une perspective heideggerienne de l'expérience de la guerre. C'est en 1938, année de la publication de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* par Corbin que Sartre, lassé de la phénoménologie husserlienne⁷, se tourne vers la philosophie de Heidegger. L'année suivante, il lit à la Pâques *Sein und Zeit*⁸. Et les *Carnets de la drôle de guerre* de 1939-1940 témoignent que la pensée de Heidegger est devenue sa référence philosophique majeure. Cette pensée répond alors à ses attentes les plus profondes. Parce qu'elle constitue un dépassement philosophique d'une situation historique, à savoir la transcendance du désespoir et de la solitude pathétiques de l'Allemagne après la guerre de 1914-18, elle lui offre, estime-t-il, une compréhension de la signification de l'historicité. Et dans le contexte de l'entrée dans une nouvelle guerre, parce qu'elle le porte justement à assumer sa propre historicité,

⁶Certes, Sartre se livre dans *La Nausée*, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, à une critique du monde social de la bourgeoisie, mais cette critique est effectuée essentiellement d'un point de vue philosophique, et non pas dans la perspective d'une problématisation d'enjeux socio-politiques.

⁷Sartre de 1933 à 1937 avait étudié de façon poussée la phénoménologie de Husserl, celle-ci inspira ses premiers écrits philosophiques. Mais elle finit par le lasser, il la trouvait trop idéliste et abstraite, et elle n'était pas parvenue, selon lui, à dépasser une représentation solipsiste de la conscience.

⁸MAEA, CDG, Carnet XI, 1^{er} février 1940, pp. 466-470.

y compris dans ses dimensions les plus sombres et les plus tragiques, en se confrontant à la Mort, au Néant et à l'angoisse, elle résonne avec ses préoccupations existentielles⁹.

« La guerre m'a découvert mon historicité¹⁰ », écrit ainsi Sartre dans son carnet, le 21 octobre 1939. Il juge que les circonstances de son époque faisaient de l'Histoire un horizon incontournable pour la conscience de l'être humain, tout en attribuant un rôle décisif à la philosophie de Heidegger dans l'émergence de cette considération de lui-même « sous [son] aspect historique ».

Pour parler comme Heidegger, c'est *du XX^e et de ses problèmes que je me fais annoncer à moi-même ce que je suis*. Et, par suite, je ne puis être qu'en « étant-pour » ces guerres que le XX^e siècle roule en ses flancs. Je ne suis un absolu que parce que je suis historique. Voici ce que je veux dire : si l'on considère que je subis l'Histoire, alors je ne suis que relativité. Si l'on comprend, au contraire, que je *me fais dans l'Histoire*, alors me voilà – à ma place – un absolu. Mais justement cela implique un être-pour-la-guerre, un être-dans-la-classe (pour la nier, la haïr ou l'accepter), etc. Tout cela, qui m'avait échappé jusqu'ici, la guerre aura du moins servi à me l'enseigner¹¹.

L'alchimie produite par la rencontre d'un événement, la guerre, et d'une philosophie, celle de Heidegger, a donc amené Sartre à la conscience du fait que son être-dans-le-monde est un être historique, et qu'il lui appartient de se faire dans son siècle en assumant cet être et en le dépassant, c'est-à-dire d'exister l'Histoire en se choisissant face aux grands problèmes de son temps et aux ensembles socio-historiques qui situent sa place dans le monde. Et ses possibilités d'exister l'Histoire sont celles d'un sujet absolu, et non pas relatif, c'est-à-dire qu'elles sont indéterminées, qu'elles relèvent de la liberté de la subjectivité, à même de transcender toute situation, y compris la pire, celle qui le met en danger de mourir, en lui donnant un sens et une valeur.

Par ailleurs, si Sartre, dans ses *Carnets*, manifeste son intérêt pour le socialisme puisqu'il commente l'ouvrage de Cassou sur la révolution de 1848 et examine sous un angle critique les idéologies humanistes de Blanqui et de Saint-Simon qu'il juge chimériques¹², il est loin d'y affirmer une pensée politique. Son souci du politique apparaît encore secondaire, voire marginal. En effet, l'essentiel des *Carnets* est constitué de réflexions d'ordre psycho-phénoménologique relatives à la volonté, au désir, au manque, à l'imagination, à l'être-pour-autrui. Quant à la nouvelle conscience de l'Histoire de Sartre, elle n'est ni politique ni révolutionnaire. Elle s'inscrit dans une morale de l'être. Celle-ci, d'inspiration heideggerienne, le motive à exister son authenticité d'individu en assumant son

⁹La guerre apparaît alors à Sartre éminemment existentielle, et donc heideggerienne. Il considère qu'en plaçant devant l'angoisse et la mort et en obligeant à l'authenticité, elle « permet de vivre existentiel. Elle est un mode de réalisation de l'existential » (*Ibid.*, Carnet I, 13 octobre 1939, p. 232).

Pour le philosophe, l'expérience de la guerre constitue une condition extraordinaire qui permet d'acquérir une conscience métaphysique de l'existence. En effet, la conscience placée devant la possibilité de la destruction de ses objets que sont le monde et l'homme se purifie : la perspective de l'anéantissement de ses objets crée un vide par rapport auquel ne reste que pour elle le fait de son existence (*Ibid.*, Carnet I, 18 octobre 1939, pp. 250-251).

¹⁰*Ibid.*, Carnet I, 21 octobre 1939, p. 263.

¹¹*Ibid.*, Carnet I, 17 octobre 1939, p. 244, c'est Sartre qui souligne.

¹²*Ibid.*, Carnet III, 21 novembre 1939, pp. 302-306.

historicité dans des situations particulières, aussi angoissantes soient-elles¹³.

Je ne m'interroge jamais sur ce qu'ils [les hommes du futur] feront. Et c'est pour cela que je songe bien moins à changer l'état de choses présent qu'à l'endurer, ce qui me paraît le dernier mot de la sagesse, l'endurer et le comprendre. 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 pas¹⁴.

Pour Sartre, en octobre 1939, comme pour Mathieu dans *L'âge de raison*, s'engager dans un projet de transformation du monde, c'est risquer de trahir son authenticité et sa liberté individuelles. Aussi, se juge-t-il lui-même « conservateur » : « Je suis un conservateur. Je veux conserver le monde tel qu'il est, non parce qu'il me paraît bon – au contraire, je le juge ignoble – mais parce que je suis dedans et que je ne puis le détruire sans me détruire avec lui¹⁵. » Son projet philosophique, loin d'être révolutionnaire, consiste à saisir de façon compréhensive, dans une perspective stoïcienne, son être-dans-le-monde afin d'atteindre une sagesse. Il se rapporte à son individualité et ne comporte aucune dimension sociale collective.

Et l'individualisme et le conservatisme de Sartre le portent à dénigrer l'attitude du révolutionnaire :

Ce n'est point par hasard que le matérialisme est *sérieux* ; ce n'est pas par hasard non plus qu'il se retrouve toujours et partout comme la doctrine philosophique d'élection du révolutionnaire. Car les révolutionnaires sont sérieux. Ils se connaissent d'abord parce qu'ils sont écrasés par le monde, ils se connaissent à partir de ce monde qui les écrase et ils veulent changer le monde. En cela ils se retrouvent d'accord avec leurs vieux adversaires, les possédants, qui se connaissent aussi et s'estiment à partir de leur situation dans le monde. Je hais le sérieux. A travers un souci sérieux d'ingénieur, le monde entier passe, avec son inertie, ses lois, son opacité tête ; toute pensée sérieuse est épaisse par le monde et coagule ; elle est une démission de l'homme en faveur du monde. Voyez cet homme qui hoche la tête, disant : « C'est grave ! C'est très grave ! » et essayez de comprendre ce qu'il met dans ce hochement de tête : ceci, que le monde domine l'homme [...]¹⁶.

Ces lignes écrites dans son carnet le 11 mars 1940 attestent que Sartre était encore bien éloigné du socialisme révolutionnaire. En effet, le sérieux des révolutionnaires, qu'il juge similaire à celui des capitalistes, lui semble alors haïssable. De son point de vue, reconnaître le sérieux du monde, c'est accepter d'être écrasé par ses lois objectives, ses rigidités et ses pesanteurs, et ignorer, qu'a contrario, la conscience peut choisir librement de poser librement des significations, des règles et des valeurs dans le monde. Les révolutionnaires sont donc pour lui des hommes inauthentiques. Et ce qu'il combat dans ses *Carnets*, justement, ce n'est pas l'injustice sociale, mais l'inauthenticité de l'individu se perdant dans le « on » heideggerien, se complaisant dans une relation banale au monde. Aussi, à rebours de cette médiocrité, il avait découvert dans la pensée de Heidegger une philosophie héroïque

¹³ On retrouve les notions heideggeriennes d'authenticité et d'inauthenticité à maintes reprises dans les *Carnets*. L'authenticité n'est jamais acquise, l'individu doit la conquérir dans toutes les situations vécues, et de façon spéciale et radicale, dans celles qui le confrontent à l'angoisse et à la mort, telle la guerre, en adoptant une attitude et des valeurs existentielles propres.

¹⁴ *Ibid.*, Carnet I, 6 octobre 1939, p. 211.

¹⁵ *Ibid.*, Carnet I, 6 octobre 1939, p. 212.

¹⁶ *Ibid.*, Carnet XIV, 11 mars 1940, p. 616-617.

qui le déterminait à se sublimer afin de parvenir à une authenticité.

Il n'est pas donc pas encore question dans les *Carnets* d'une morale de l'engagement et d'un projet d'émancipation collective qui impliqueraient d'assumer la responsabilité de lutter contre des situations socio-politiques intolérables, mais son appréhension de la morale en situation dans l'Histoire, dans ces années 1939-1940, forme une sédimentation dans sa pensée qui se cristallisera quelques années plus tard, à la fin de la guerre, dans la conceptualisation d'une éthique politique. La guerre et la philosophie de Heidegger auront été en tout cas les deux agents d'une métamorphose, par laquelle Sartre a fait l'expérience d'un « passage de la liberté absolue à la liberté désarmée et humaine¹⁷ » ; il estime désormais que seul un plongeon angoissant dans la « pleine et menaçante réalité¹⁸ » du monde, par l'immersion dans la finitude de situations historiques concrètes, offre à la liberté la possibilité d'affirmer son authenticité. C'est finalement dans ses *Carnets* que Sartre a inauguré la mise en relation étroite de la liberté et de l'Histoire, dont il ne cessera d'interroger les implications philosophiques, politiques et anthropologiques après la Seconde Guerre mondiale, et de façon notoire dans sa *Critique*.

L'Être et le Néant

Cependant, *l'Être et le Néant*, publié en 1943, trois ans après la drôle de guerre, atteste que Sartre n'a pas encore noué dans sa philosophie la liberté au monde socio-historique, la liberté étant envisagée dans l'ouvrage essentiellement dans sa dimension ontologique. Le projet phénoménologique du philosophe est alors d'énoncer la vérité de l'être humain (le pour-soi) et celle du monde (l'en-soi) à partir de l'analyse du fonctionnement de la conscience. Cette phénoménologie peut être qualifiée d'existentialiste en ce qu'elle récuse la notion d'essence et recourt à la temporalité, c'est-à-dire aux flux de l'existence pour apprêhender la conscience. Elle distingue l'être et la conscience. Un être mondain est pleinement ce qu'il est, son existence s'identifie absolument avec son être, il est en soi : l'être en soi « *est ce qu'il est* » ; « l'être du *pour soi* [de la conscience] se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est¹⁹ », c'est-à-dire que la conscience existe en prenant un recul par rapport à un être qu'elle néantise, elle éclaire cet être dépassé par ses fins et se meut vers un être futur auquel elle aspire et qui lui manque, elle donne ainsi des significations au monde.

La conscience constitue donc la liberté de l'homme en ce qu'elle l'arrache à tout être déterminé.

¹⁷*Ibid.*, Carnet XIV, 11 mars 1940, p. 615.

¹⁸*Ibid.*, Carnet XIV, 11 mars 1940, p. 618.

¹⁹EN, p. 32, c'est Sartre qui souligne.

Autrement dit, le pour-soi est « un absolu » parce qu' « il se fait lui-même²⁰ ». Mais cette liberté, lorsqu'elle est réfléchie, crée inévitablement une angoisse lorsque l'homme comprend qu'il lui appartient de « réaliser le sens du monde²¹ ». Elle implique aussi une responsabilité : chacun de mes choix est injustifiable – aucune réalité qui m'est extérieure ne peut le justifier – et est susceptible d'être remis en cause par les choix que fera ma liberté dans le futur, mais je dois pourtant assumer qu'il me faut toujours et sans cesse me choisir²².

Cette thèse affirmant que l'homme par sa conscience et sa liberté dépasse le monde est classique, elle s'inscrit dans une tradition philosophique spiritualiste qui, depuis le cartésianisme, donne le primat à la conscience du sujet sur la contingence du monde, des événements sociaux et politiques. Le social apparaît en effet dans *L'Être et le Néant* comme une réalité secondaire qui ne mérite pas d'être examinée de façon approfondie, au contraire de la psyché. Ainsi, l'appréhension phénoménologique par Sartre de l'être-pour-autrui conduit à des analyses essentiellement psychologiques et psychanalytiques. L'être-pour-autrui apparaît au Moi lorsqu'il est perçu par le regard de l'Autre et qu'il éprouve une honte de se voir réduit à un objet dans le monde par une conscience étrangère. Son objectivation par Autrui constitue une aliénation puisque l'Autre le saisit comme un simple moyen qu'il utilise pour réaliser ses propres fins, par exemple lorsqu'il objective son caractère pour affirmer des jugements moraux à son endroit. La servitude inhérente à l'être-pour-autrui, qui fait par ailleurs le thème de la pièce *Huis Clos*, présente dans *L'Être et le Néant* une dimension d'ordre moral et psychologique, elle s'accompagne de sentiments de honte et de culpabilité. Et c'est sous un angle psychanalytique que Sartre décrit les deux attitudes concrètes du Moi envers Autrui : le masochisme par lequel le Moi nie sa subjectivité, se complaît dans la honte et l'humiliation en s'identifiant à son être-regardé et se soumet à Autrui pour espérer en être aimé, et le sadisme par lequel le Moi essaie d'asservir la liberté de l'Autre en le forçant à s'assimiler à un simple objet-ustensile. Mais Sartre fait abstraction de la dimension socio-politique des relations humaines : en considérant que les significations fondamentales de l'expérience de l'être-pour-autrui se nouent dans les relations psychiques entre des consciences, il élude les conflits d'intérêts économiques ou de positions sociales et ignore les liens entre les individus et les institutions et organisations socio-politiques. Et si le philosophe dépasse tout de même brièvement le champ des relations interindividuelles lorsqu'il examine les deux modalités de l'être-avec, le nous-objet et le nous-sujet, qui lui donnent l'occasion de conceptualiser la classe sociale, reste que l'être-avec est décrit comme

²⁰*Ibid.*, p. 667.

²¹*Ibid.*, p. 74

« Dans l'angoisse, je me saisis à la fois comme totalement libre et comme ne pouvant pas ne pas faire que le sens du monde lui vienne par moi » (*Ibid.*, p.75).

²²« Angoisse, délaissement, responsabilité, soit en sourdine, soit en pleine force, constituent en effet la *qualité* de notre conscience en tant que celle-ci est pure et simple liberté » (*Ibid.*, p. 508).

un phénomène secondaire, simple particularisation dérivée de l'être-pour-autrui interpersonnel et qu'il est appréhendé encore par une approche psychologique centrée sur l'être-regardé²³. Ce serait une perception, le simple fait d'être regardé par les membres de la classe antagoniste qui produiraient chez les ouvriers l' « assumption dans la honte d'un nous-objet²⁴ ». Quant à l' « expérience du nous-sujet », elle serait « un pur événement psychologique et subjectif en une conscience singulière, qui correspond à une modification intime de la structure de cette conscience²⁵ ». Autrement dit, Sartre fait abstraction de la dimension socio-politique de la conscience de classe. De fait, il ignore aussi bien les structures socio-matérielles qui produisent l'aliénation des prolétaires que la conscientisation collective qui émerge à l'occasion d'une lutte commune d'émancipation lorsque les classes dominées se totalisent, s'unifient et deviennent sujet de leur Histoire. Et si, en définitive, le philosophe conceptualise dans son ouvrage l'aliénation de façon abstraite à partir de l'appréhension phénoménologique de l'être-pour-autrui, il élude toute analyse sociologique et historique concrète de l'aliénation²⁶.

L'Être et le Néant ne contient donc pas de discours socio-politique explicite, mais son ontologie ouvre toutefois sur la perspective d'une éthique révolutionnaire. En effet, la conscience y est définie par son mode d'existence qui la conduit à dépasser un état du monde en l'éclairant par ses valeurs-finalités²⁷ pour se diriger vers un nouvel état du monde fixé comme but, elle est donc susceptible de fonder la motivation intrinsèque au changement révolutionnaire. Ainsi, c'est seulement, précise Sartre, parce que la conscience d'un ouvrier néantise un être social caractérisé par une situation d'exploitation intolérable en projetant le dépassement de cet être vers un nouvel être, ressenti comme manquant, associé à la réalisation d'un état de bonheur et de liberté, qu'une action révolutionnaire devient possible et souhaitable²⁸. Cela dit, l'ouvrage, si l'on excepte cette courte problématisation de l'émancipation ouvrière, est bien loin de tirer de véritables implications politiques de l'ontologie. Cette dernière constitue son objet quasi exclusif.

²³« Nous ne sommes *nous* qu'aux yeux des autres, et c'est à partir du regard des autres que nous nous assumons comme *nous* » (*Ibid.*, p. 463, c'est Sartre qui souligne).

²⁴*Ibid.*, p. 462.

²⁵*Ibid.*, p. 466.

²⁶Cf. FISCHBACH Franck, « L'aliénation comme réification », in BAROT Emmanuel (dir.), *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris, 2011, p. 297.

²⁷L'être humain choisit ses fins, et c'est ainsi qu'il existe sa liberté. La liberté comporte donc une dimension éthique absolue. L'homme en situation est créateur de valeurs concrètes qui lui sont propres. Aussi, l'ontologie doit « découvrir à l'agent moral qu'il est l'être par qui les valeurs existent » (EN, p. 675, c'est Sartre qui souligne).

²⁸*Ibid.*, pp. 479-480.

Sartre pose déjà dans *L'Être et le Néant* ce principe, résultant de l'analyse phénoménologique, qui fondera dans la *Critique* la dialectique constituante : « il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant ».

La politisation de l'existentialisme au sortir de la guerre

En revanche, au sortir de la guerre, dans les années 1945-1949, Sartre politise son existentialisme, qu'il avait conçu d'abord, comme nous l'avons vu précédemment, dans le cadre d'une phénoménologie apolitique, orientée principalement vers la compréhension de phénomènes psychiques, tels le désir, les relations à autrui ou encore la volonté, par le fonctionnement de la conscience. Il lui confère une nouvelle dimension, celle d'une philosophie révolutionnaire destinée à émanciper les prolétaires et les opprimés.

Ainsi, la notion de liberté, centrale dans l'existentialisme, relative dans *l'Être et le Néant* au rapport au monde de la conscience d'un individu, est mise en rapport avec la liberté collective en jeu dans les sociétés humaines²⁹. Sartre dépasse donc la conception individualiste et psychologisante de la liberté qui était intrinsèque à l'anarchisme élitiste qu'il cultivait avant la guerre et qui dominait encore la philosophie de l'authenticité des *Carnets* et l'ontologie de son ouvrage de 1943. A présent, il situe la valeur de la liberté d'un individu à un niveau macro-social, dans l'assumption d'une responsabilité : celle de s'engager pour l'émancipation des classes exploitées et opprimées. Et la définition dans les *Cahiers pour une morale* qu'il rédige en 1947 et en 1948 de l'oppression socio-politique comme l'anéantissement de la liberté d'une classe ou d'un groupe d'individus³⁰, atteste encore de la nouvelle problématisation politique de la liberté dans la pensée sartrienne.

Le rapport à l'Histoire de Sartre s'est par ailleurs transformé par rapport à la période de l'écriture des *Carnets de la drôle de guerre* où le philosophe élaborait une morale de l'être consistant à exister avec authenticité son être-dans-le monde historique. Désormais, ce qui importe pour lui, ce n'est plus le savoir-être mais l'agir. De son nouveau point de vue, l'homme est dans l'Histoire, non pour accepter stoïquement sa condition mais pour inventer sa liberté en luttant contre toutes les formes d'exploitation et d'oppression dans une optique révolutionnaire.

²⁹Déjà, en 1944, dans son texte *La République du silence*, publié dans les *Lettres françaises*, Sartre politise son discours sur la liberté. Il met en évidence que l'expérience philosophique de l'authenticité radicale de la liberté d'un individu s'éprouve dans des circonstances hostiles, extrêmes et tragiques. Ainsi, lorsque l'on est torturé, que la vie de dizaines d'hommes dépend de notre résolution à garder le silence, le choix de résister, de se taire et d'affirmer sa liberté est alors assumé jusque dans sa conséquence la plus extrême, la mort. Dans ce texte, la valeur de la liberté de l'individu renvoie à la liberté collective : le citoyen qui résiste aux injonctions de son bourreau à trahir était placé devant son « absolue liberté comme discipline », « en se choisissant lui-même dans sa liberté, [il] choisissait la liberté de tous » (S II, NE « La République du silence » (texte publié pour la première fois dans les *Lettres françaises* le 9 septembre 1944), pp. 11-13).

³⁰« L'oppression, qui se définit naturellement comme l'exploitation de l'homme par l'homme » « se caractérise par le fait qu'une classe prive les membres d'une autre classe de leur liberté [...] » (CM, p. 580).

L'ampleur des développements relatifs à l'oppression dans les *Cahiers*, témoigne que, désormais, celle-ci, comprise comme négation et mystification de la liberté des opprimés, est devenue une préoccupation centrale dans la pensée de Sartre.

Nous savons que le plus intime de nos gestes contribue à faire l'Histoire, que la plus subjective de nos opinions concourt à former cet esprit objectif que l'historien nommera l'esprit public de 1945 [...] : nous vivons dans l'Histoire comme les poissons dans l'eau, nous avons une conscience aiguë de notre responsabilité historique³¹.

Pour Sartre, vivre dans son époque en 1945, après avoir fait l'expérience de la crise économique et politique de l'entre-deux-guerres et de la violence meurtrière de la Seconde Guerre mondiale, c'est nécessairement prendre la mesure de sa responsabilité dans l'Histoire, c'est-à-dire assumer que tous ses actes et pensées créent des valeurs dans leur époque. Sa conviction, dorénavant, c'est, d'une part, que l'homme se fait en faisant l'Histoire et que, d'autre part, il invente sa liberté dans le même temps où il projette de libérer l'humanité. Aussi, quelques années après avoir exprimé son hostilité à toutes les formes d'humanisme dans *La Nausée*, le philosophe, aux lendemains de la guerre, institue l'existentialisme comme une philosophie humaniste et révolutionnaire. Certes, il lui apparaît encore illusoire de prétendre définir l'homme par une essence ou une Valeur suprême³², mais il estime à présent que l'être humain affirme néanmoins un humanisme par le mouvement dialectique inhérent à sa conscience et à sa liberté par lequel il projette de dépasser une situation d'aliénation en créant ses valeurs propres afin qu'advienne une émancipation collective. Et le socialisme lui apparaît comme le seul chemin possible pour réaliser dans sa plénitude l'éthique de liberté inhérente à l'existentialisme. Sa première adhésion au socialisme est donc d'ordre éthico-philosophique.

Par-delà l'organisation rationnelle de la collectivité, la conscience de classe réclame un nouvel humanisme, c'est une liberté aliénée qui a pris la liberté pour but. Le socialisme n'est que le moyen qui permettra de réaliser le règne de la liberté ; un socialisme matérialiste est donc contradictoire parce que le socialisme se propose pour but un humanisme que le matérialisme rend inconcevable³³.

Ce passage du texte *Matérialisme et révolution* est explicite. Pour le Sartre de l'immédiat après-guerre, l'humanisme de son socialisme disqualifie le matérialisme du socialisme scientifique marxiste ; il lui est supérieur en ce qu'il est fondé sur une conception juste de la réalité humaine. Ce que manqueraient à la fois l'idéalisme bourgeois, appréhendant la Révolution par des concepts et des valeurs abstraites, et le matérialisme marxiste, la situant comme la résultante d'une histoire économique déterminée, c'est la liberté humaine au cœur du projet révolutionnaire. Parce qu'il a su au contraire pleinement lui faire toute sa place, l'existentialisme représenterait la seule philosophie authentiquement révolutionnaire.

La pensée de Sartre subordonne donc alors le politique à l'ontologie existentialiste et à l'éthique,

³¹S II, NE, « La nationalisation de la littérature », p. 242.

³²Dans le cadre de l'ontologie définie par *L'Être et le Néant*, le pour-soi se temporalise par le projet de réalisation d'un être futur qu'il n'est pas encore et qu'il valorise. La valeur est toujours au-devant et au-dehors de lui, il ne peut pas se confondre avec elle.

³³S II, NE, « Matérialisme et révolution », p. 371.

tout au contraire de « la dialectique marxiste » qui aurait « pour effet » « de faire s'évanouir conjointement le Bien et le Mal³⁴ » et de ne laisser subsister que « le processus historique ». La critique du marxisme par Sartre est donc effectuée sur un terrain épistémologique, il récuse à la fois son matérialisme et son positivisme. Et son jugement est sans appel : le matérialisme marxiste serait en réalité « un monstre, un Protée insaisissable, une grande apparence vague et contradictoire³⁵ », « une doctrine qui détruit la pensée » « austère et menteuse³⁶ », une « théorie qui nie radicalement la liberté de l'homme », il s'apparenterait à « un mythe, au sens platonicien du terme³⁷ ». Le défaut du marxisme serait notoirement de ne pas avoir su élaborer une psychologie qui permette d'expliquer comment les individus, et notamment les ouvriers, vivent leur appartenance de classe, il resterait par conséquent « aveugle aux personnes³⁸ » et n'aurait « d'yeux que pour les groupes ». En restant focalisé sur l'aliénation et les déterminismes économiques, il ignoreraient que ce sont les hommes qui font leur classe et leur société³⁹, librement, aussi exploités et opprimés soient-ils. En définitive, par son matérialisme, incompatible avec une philosophie de la liberté, il méconnaîtrait que la conscience transcende le monde⁴⁰. Dès lors, son ambition d'imiter le modèle des sciences naturelles le rendrait incapable de comprendre les actions humaines qui s'inventent dans l'Histoire sur le fondement d'une libre subjectivation. L'enjeu pour Sartre est donc, à partir d'un examen critique, de distinguer les vérités et les erreurs de ce matérialisme marxiste et de l'intégrer à une philosophie supérieure qui le dépasse, qui ne pourra être selon lui que l'existentialisme, philosophie de la conscience et de la liberté, et éthique de l'action.

Cela dit, malgré ces démarcations nettes, il est important de souligner que le socialisme conceptualisé par Sartre dans ces années 1945-1949 présente néanmoins des similitudes avec le socialisme marxiste. Il se fonde sur une même représentation de la dynamique historique mettant en évidence le caractère fondamental des conflits entre la bourgeoisie et les classes exploitées pour rendre compte de l'ensemble des phénomènes sociaux. C'est ainsi à partir d'une interprétation en termes de classes sociales que Sartre analyse l'histoire littéraire française dans *Qu'est-ce que la*

³⁴S III, NE, « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 186.

³⁵SII, NE, « Matérialisme et révolution », p. 344.

³⁶*Ibid.*, p. 345.

³⁷*Ibid.*, p. 368.

³⁸SII, NE, « Présentation des Temps Modernes », p. 221.

³⁹« Nous ferons [...] remarquer que si la société fait la personne, la personne, par un retournement analogue à celui qu'Auguste Comte nommait le passage à la subjectivité, fait la société » (*Ibid.*, p. 223).

⁴⁰« Cette possibilité de *décoller* d'une situation pour prendre un point de vue sur elle (point de vue qui n'est pas connaissance pure mais indissolublement compréhension et action), c'est précisément ce qu'on appelle liberté. Un matérialisme quel qu'il soit ne l'expliquera jamais. (...) [Il] ne peut pas rendre compte de la conscience révolutionnaire. [...] Jamais un état du monde ne pourra produire la conscience de classe. [...] [Les] militants eux-mêmes, d'où tirent-ils leur compréhension de leur situation ? Ne faut-il pas qu'ils aient, à un moment quelconque, décollé et pris du recul ? » (S II, NE, « Matérialisme et révolution », p. 360, c'est Sartre qui souligne).

Ainsi, pour Sartre, l'existentialisme explique la formation de la conscience de classe révolutionnaire, au contraire du matérialisme marxiste.

littérature? De plus, il pose les mêmes buts, c'est-à-dire la construction d'un mouvement révolutionnaire et l'avènement d'une société sans classes⁴¹.

Mais l'affirmation par Sartre de la supériorité de son socialisme existentialiste sur les autres doctrines politiques est-elle justifiée? On peut en douter. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, la pensée politique du philosophe semble alors à cette époque, qui marque les débuts de son engagement, imprécise, ambiguë, et elle traduit aussi une certaine naïveté intellectuelle. Le philosophe exhorte à la construction en Europe d'un socialisme synthétique, garantissant les libertés formelles propres à la tradition démocratique et droits-de-l'hommiste occidentale et les libertés matérielles garanties par les régimes collectivistes. Cette troisième voie, dans le contexte d'une guerre froide entre les États-Unis et l'URSS, permettrait selon lui de promouvoir une Europe unie, forte et indépendante⁴². Mais cette synthèse relève de l'abstraction intellectuelle, et elle apparaît foncièrement utopique si l'on considère les rapports de force politiques de l'après-guerre qui ne laissaient pas de place pour cette alternative.

Par ailleurs, si Sartre rejette l'idéalisme qui, selon lui, ne peut pas traduire une dynamique révolutionnaire en ce qu'il essentialise des valeurs abstraites et manque la concrétion de la réalité humaine, sa conception de la révolution reste néanmoins spiritualiste, en ce qu'elle est fondée sur la seule ontologie existentialiste de la conscience. Le philosophe ne se préoccupe pas de construire un savoir à même de rendre compte des modalités selon lesquelles les structures socio-matérielles produisent de l'aliénation ni d'analyser le rôle des formations socio-politiques, telles les partis ou les syndicats, dans un mouvement révolutionnaire. Il n'examine pas les conditions sociales, économiques et politiques à même de dater d'efficacité un projet d'émancipation. Or, l'intensification du contrôle de la production par la bourgeoisie capitaliste, la concurrence entre les différentes catégories d'ouvriers ou encore la faiblesse de l'organisation militante syndicale peuvent représenter des obstacles irréductibles pour une entreprise révolutionnaire. Par conséquent, si Sartre insiste sur la puissance révolutionnaire de la liberté, il ne met en évidence ni ses conditions, ni ses limites. Ses définitions du socialisme et de la révolution apparaissent dès lors vagues, floues. En effet, il appréhende l'aliénation comme relevant de la contingence sans l'expliquer par un discours savant, et il présente le changement social comme le simple produit de la capacité d'invention propre à la liberté humaine. Sa pensée laisse finalement indéterminés à la fois l'origine, la dynamique et le terme du mouvement révolutionnaire qu'elle appelle de ses vœux, elle fait fi du réalisme politique. De fait, il semble à lire les textes de Sartre de l'immédiat après-guerre que la philosophie existentialiste

⁴¹ Sartre en appelle à l'institution « d'une société sans classes » « dont la structure interne serait la révolution permanente » (SIII, NE, « Qu'est-ce que la littérature? », p. 79).

⁴² Ibid, p. 249 ; cf. aussi S III, NE, « Défense de la culture française par la culture européenne » (conférence donnée par Sartre au Centre d'études de politique étrangère le 23 avril 1949 », pp. 383-405).

contiendrait une vérité qui n'aurait qu'à être découverte et éprouvée pour susciter un militantisme révolutionnaire. C'est donner le beau rôle à la philosophie mais éluder les modalités concrètes selon lesquelles un militantisme se construit dans une lutte politique caractérisée par des interactions avec des groupes humains et des ensembles sociaux.

D'ailleurs, Sartre en est venu lui-même à apprêhender les limites de son éthique politique de la liberté. En effet, dans ses *Cahiers pour une morale*, il énonce l'idée selon laquelle, si l'Histoire est l'espace-temps où la liberté s'invente, elle est aussi celui où celle-ci s'aliène⁴³. Il entend par là qu'aucune éthique ne peut s'incarner dans l'Histoire sans subir des déviations qui altéreront ses significations et valeurs originelles. Dès lors, « on peut concevoir formellement le règne des fins mais non matériellement à partir de la situation donnée⁴⁴ ». Et dans sa pièce *Le Diable et le bon Dieu* de 1951, Sartre donne corps, à travers le personnage de Goetz, à sa nouvelle thèse selon laquelle les valeurs s'aliènent dans l'Histoire en mettant en évidence par son récit dramaturgique que le projet de faire le Bien est susceptible d'être dénaturé par le processus historique et d'engendrer le Mal. Cette thèse, plaçant Sartre devant ses contradictions, implique que l'éthique seule ne peut fonder une politique et qu'il est indispensable d'éclairer par un savoir les résistances et les obstacles qui dans l'Histoire pourront ruiner un projet éthique, mais aussi de mettre en évidence les moyens matériels et politiques susceptibles de rendre possible la réalisation de ce projet par-delà les aliénations qu'il est voué à subir.

Malgré ces limites, reste que la pensée sartrienne comporte désormais, aux lendemains de la guerre, une dimension politique indéniable. La conscientisation par le philosophe de la responsabilité de l'homme dans l'Histoire, sa nouvelle appréhension de la liberté collective, l'identification du socialisme à l'éthique existentialiste ont provoqué des glissements qui ont transformé une ontologie phénoménologique centrée sur la psyché de l'individu en une philosophie sociale révolutionnaire. Restait une digue à franchir pour joindre le marxisme, par rapport auquel Sartre avait d'abord voulu surtout se démarquer.

L'affiliation au marxisme

Cette jonction sera réalisée en 1957 par *Questions de Méthode* et prolongée par la *Critique* dont le premier tome paraît en 1960. Et elle s'est esquissée déjà avant, lors des années 1952 à 1956 qui sont celles du compagnonnage de route de Sartre avec le PCF. En effet, les textes politiques qu'il

⁴³« L'histoire, c'est l'*Autre*. Quoi qu'on en fasse, quoi qu'on y fasse, l'entreprise devient *autre*, c'est par son altérité qu'elle agit et ses résultats sont *autres* que ceux qu'on avait espérés. Elle a l'unité de l'*Autre* qui contient en soi l'altérité infinie et elle est toujours *autre* que ce qu'on la dit être, quoi qu'on en dise. Cela est logique puisque l'Histoire c'est l'histoire des hommes en tant qu'ils sont tous pour chacun, chacun pour tous *des autres* » (CM, p. 51, c'est Sartre qui souligne).

⁴⁴*Ibid.*, p. 487.

écrit pendant cette période, réunis dans *Situations VI et VII*, destinés à soutenir le communisme institutionnel, attestent que le philosophe se situe désormais comme un disciple du marxisme. Il y déploie en effet des analyses marxistes sur l'aliénation du prolétariat industriel et sur la mission révolutionnaire de celui-ci, et il y cite Marx, Lénine, Rosa Luxemburg ou encore Lukács. Les interprétations de l'histoire socio-politique française des *Communistes et la paix* s'inscrivent d'ailleurs dans un discours qui ressemble à celui de Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* ou *Les luttes de classes en France* ; il identifie notamment le pouvoir d'État, par-delà les alternances des majorités parlementaires, à un instrument au service de l'hégémonie de la bourgeoisie. Au total, sa défense, dans ce long texte, du communisme politique en France et en Russie, l'ancre en définitive dans le marxisme stalinien et, il récuse sans ambiguïtés les positions antiautoritaires des trotskystes. En tout cas, Sartre a abandonné son projet de contribuer à la fondation d'un socialisme non marxiste, qui le déterminait à rechercher une troisième voie synthétisant le collectivisme soviétique et le libéralisme politique occidental. À présent, il n'attribue plus aucun crédit à ce libéralisme. C'est ainsi qu'il observe que si les possibilités pour les citoyens français de jouir des libertés politiques et sociales censées être garanties par le régime démocratique sont réelles pour les bourgeois, elles sont en revanche illusoires pour les ouvriers. En effet, la grève, instrument majeur d'émancipation et d'humanisation de la classe ouvrière, n'a jamais été véritablement reconnue par les pouvoirs républicains, juge-t-il sur la base d'une étude historique de la législation anti-grèves. Quant à l'indépendance et à la liberté de la presse, du fait des accointances de celle-ci avec les pouvoirs économiques et politiques, elles se réduiraient à des mythes. Sartre voit donc en définitive, à l'instar des philosophes marxistes, dans l'universalisme juridique positiviste qui fonde la légitimité du régime politique français et représente l'État comme le garant neutre de l'intérêt général un mensonge mystificateur. Et il s'attache à faire le récit des massacres et des répressions d'ouvriers commis depuis 1848 par le pouvoir d'État pour affirmer l'hégémonie des classes dirigeantes capitalistes.

La rupture de Sartre avec le PCF et le stalinisme en novembre 1956 ne l'empêche pas d'affirmer sa conviction dans *Questions de méthode*, publié en 1957, que le marxisme constitue la philosophie de son époque. Il y explicite par là-même sa conception de la philosophie. Elle forme pour lui une « totalisation » du Savoir, elle fonde une conception du monde cohérente, organisée qui a vocation à rassembler les hommes d'une époque, à leur assigner un horizon commun et à orienter leur praxis. Alors que le rationalisme analytique du cartésianisme s'est imposé aux bourgeois qui formaient au XVII^e siècle la classe montante, le marxisme représenterait au XX^e siècle le mouvement de l'Histoire, il serait destiné à pénétrer les masses et à les unifier⁴⁵.

⁴⁵La philosophie en tant que « milieu culturel » a une fonction idéologico-politique essentielle, juge Sartre dans *Questions de méthode*. En ce sens, il s'inscrit dans la lignée des marxistes culturelistes, parmi lesquels figure notamment Antonio

[I]l a été la tentative la plus radicale pour éclairer le processus historique dans sa totalité. [...] Il reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. Nos pensées, quelles qu'elles soient, ne peuvent se former que sur cet humus ; elles doivent se contenir dans le cadre qu'il leur fournit ou se perdre dans le vide ou rétrograder⁴⁶.

Ainsi Sartre ne cherche plus, comme aux lendemains de la guerre, à proposer une philosophie politique qui puisse se substituer au marxisme ; en effet, il juge à présent qu'il n'existe pas d'alternative à celui-ci. Lui seul constitue *la philosophie vivante* éclairant la vérité de l'Histoire et représentant dialectiquement l'émancipation des classes exploitées. Dès lors, l'existentialisme n'est pas voué à le dépasser et à le supplanter, mais à se greffer sur lui en tant que simple idéologie auxiliaire, complémentaire. Le tournant qui se produit ainsi dans la pensée sartrienne avec *Questions de méthode* consiste donc dans le passage d'un existentialisme révolutionnaire à un existentialo-marxisme.

Les mutations de la philosophie sartrienne de *L'Être et le Néant* à la *Critique de la Raison Dialectique*

La *Critique de la Raison dialectique* dont le premier tome est publié en 1960 fonde cet existentialo-marxisme. Mais pour que l'existentialisme soit compatible avec le marxisme, il fallait le transformer. Et, de fait, la *Critique* a opéré un ensemble de déplacements qui ont modifié en profondeur le premier dispositif philosophique sartrien construit par *l'Être et le Néant*, d'ordre essentiellement psycho-phénoménologique.

Une première mutation fondamentale a consisté à désigner l'être humain par la praxis, et non plus par la conscience. Non pas que la conscience ait disparu dans la *Critique*, elle reste épistémologiquement fondamentale, première⁴⁷, et la notion de praxis dérive d'elle. Comme la conscience, la praxis porte le mouvement de l'existence, exprime un « *pouvoir de recul* qui est dépassement de sa présence immédiate et sans distance à l'Être⁴⁸ », et véhicule le projet transcendant d'une liberté. Mais en identifiant l'homme à la praxis⁴⁹, un déplacement philosophique s'effectue : l'homme est désormais défini par son travail dialectique sur la matière par la matière, en tant qu'il cherche à agir sur son environnement matériel pour le transformer afin de satisfaire un besoin fondamental d'ordre vital⁵⁰. Ainsi, l'existentialisme sartrien est devenu une dialectique

Gramsci, qui tout en reconnaissant le caractère structurant de la réalité économique, accordent une importance primordiale à la culture et aux idées dans un mouvement révolutionnaire.

⁴⁶CRD I, « *Questions de méthode* », pp. 35-36.

⁴⁷« [L]e point de départ épistémologique doit toujours être la *conscience* comme certitude apodictique (de) soi et comme conscience *de* tel ou tel objet » (CRD I, p. 167, c'est Sartre qui souligne).

⁴⁸*Ibid.*, p. 785, c'est Sartre qui souligne.

⁴⁹« La *praxis* [...], en tant que *praxis* d'un organisme qui reproduit sa vie en réorganisant l'environnement, c'est l'homme » (*Ibid.*, p. 435).

⁵⁰Dans l'appareil conceptuel de la *Critique*, le moteur de l'action est le besoin : devant une lacune, un manque, l'organisme aspire à se totaliser en se projetant vers une totalité qu'il espère atteindre en satisfaisant ainsi un besoin vital. Mû par le besoin, l'homme se donne pour fin de dépasser des conditions d'existence qui se caractérisent pour lui par une impossibilité

matérialiste : il conçoit l'action humaine comme un ensemble de relations dialectiques entre la liberté et la matière⁵¹.

Dès lors, l'enjeu philosophique n'est plus, comme dans l'*Être et le Néant*, d'examiner la psyché de l'individu à partir d'une analyse phénoménologique, mais de comprendre les différentes modalités selon lesquelles l'homme construit son action dans l'Histoire. Or, pour cette compréhension, la *Critique* transcende les limites de l'individualité entre lesquelles restait enfermé le discours de l'*Être et le Néant* et élève la praxis à un niveau social par le concept de praxis commune. Ce dernier définit l'action orientée vers un objectif commun d'un groupe, d'une organisation, d'une institution ou d'un ensemble de formations sociales⁵². À travers le travail dialectique de ces praxis communes et leurs relations avec le champ pratico-inerte se construit la « totalisation en cours » de l'Histoire. Ainsi, la praxis a une extension dans la *Critique* que n'avait pas le pour soi dans l'*Être et le Néant*, elle renvoie au mouvement dialectique d'une société historique, et fait par là-même de la nouvelle ontologie existentialiste une véritable philosophie sociale et historique.

Ce dépassement de l'individu vers le social constitue la deuxième mutation, corrélée à la première, de l'existentialisme sarrien. *L'Être et le Néant* niait la réalité sociale et faisait de la psyché de l'individu la seule digne et authentique réalité philosophique. Aussi, si on l'envisage d'un point de vue critique marxiste, il s'inscrivait finalement dans la tradition philosophique dénoncée par Nizan dans *Les Chiens de garde* laquelle, de l'époque de Descartes à celle de Brunschvicg, s'est focalisée sur l'esprit humain et a éludé les réalités socio-politiques de l'aliénation et de l'oppression, et il traduisait dans une forme sublimée et singulière, d'ordre conceptuel, l'individualisme libéral bourgeois. Mais la *Critique* démontre au contraire que pour penser la liberté au sein d'une société historique, il faut nécessairement dépasser l'individu et prendre en considération les formations sociales, à savoir les groupes, les organisations et les institutions, et leurs relations dialectiques entre elles et vis-à-vis de la matière ouvrée. Pour Sartre, l'individu atomisé, en tant qu'il est isolé et séparé des autres individus, est nécessairement aliéné au collectif dans lequel il est inséré, dévoré par le pratico-inerte. Par exemple, lorsqu'un ouvrier, en tant qu'il fait partie d'une série, celle des chômeurs, propose sa force de travail à un entrepreneur capitaliste, il n'a pas la possibilité de demander un salaire meilleur que celui qui est offert aux autres ouvriers dans sa branche d'activité, et s'il signe librement

de vivre. Le besoin est donc le fondement d'une action dialectique de libération et de lutte pour la vie qui s'oppose à l'inertie anti-organique du système pratico-inerte. C'est le besoin qui oriente le regard sur le monde et qui fonde le projet de le changer.

⁵¹Dans la *Critique*, la dialectique entre la praxis et la matière s'est substituée à la néantisation de l'en-soi par le pour-soi qui fondait la liberté dans l'*Être et le Néant*.

⁵²La praxis commune est dite par Sartre constituée, par opposition à la praxis de l'individu, dite constitutive. En effet, elle ne peut se déployer que par le truchement des multiples praxis organiques des individus réunis dans tel groupe, telle organisation ou telle institution.

son contrat de travail, sa liberté l'enchaîne : il devra se soumettre aux exigences infernales du capital, ruiner sa santé pour tenir la cadence productive, accepter la logique de l'exploitation qui le dépossède des richesses qu'il produit par son travail. Et s'il décide ensuite seul d'intensifier son effort productif pour augmenter son salaire, chaque ouvrier ayant le même intérêt que lui à accroître sa productivité, il va contribuer malgré lui à augmenter la norme de rendement exigée des travailleurs par les capitalistes. L'individu, membre d'une série, est donc impuissant à agir pour se libérer des forces pratico-inertes qui l'aliènent. Par contre, si des ouvriers, face à une nouvelle exigence du patronat qui décide de diminuer les salaires ou d'intensifier la productivité, se rassemblent, se coalisent autour de l'objectif commun de lutter contre cette décision unilatérale, ils pourront spontanément se mettre en grève ou engager telle ou telle action collective, et se donner ainsi la possibilité de conquérir collectivement une liberté commune. Un groupe qui se coalise spontanément, face à un danger qui le menace, poussé par un besoin vital de lutter contre une négation de ses possibilités de vivre, c'est un « groupe en fusion » dans le vocabulaire sociologique de la *Critique*.

[L]e caractère essentiel du groupe en fusion, c'est la brusque résurrection de la liberté. Non qu'elle ait jamais cessé d'être la condition même de l'acte et le masque qui dissimule l'aliénation, mais nous avons vu qu'elle est devenue, dans le champ pratico-inerte, le mode sur lequel l'homme aliéné doit vivre à perpétuité son bâton et finalement la seule manière qu'il ait de découvrir la nécessité de ses aliénations et de ses impuissances. L'explosion de la révolte comme liquidation du collectif 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. Les canuts ne s'unissent pas *contre l'aliénation et l'exploitation* : ils se battent pour empêcher la dégradation constante des salaires, c'est-à-dire, en somme, pour le retour du *statu quo* [...]. [...] Mais contre le danger commun, la liberté s'arrache à l'aliénation et s'affirme efficacité commune⁵³.

Ainsi alors que l'*Être et le Néant* situait la liberté exclusivement au niveau de l'individu, la *Critique* affirme que c'est seulement à un niveau collectif et social qu'elle peut pleinement s'affirmer. La liberté d'un individu isolé au sein d'un série d'individus rattachés passivement à une même extériorité socio-matérielle est déviée par le champ pratico-inerte et s'aliène en s'objectivant dans le monde social, alors que la liberté engagée dans une praxis commune contient une puissance dialectique à même de résister à une praxis antagoniste et à la force d'inertie antidialectique de la matière ouvrée. Le groupe – et ses formes dérivées, l'organisation et l'institution – est donc la seule possibilité pour un individu de dépasser « la nécessité vers une liberté commune⁵⁴ », et donc d'échapper à son destin d'instrument et d'esclave de forces étrangères déshumanisantes qui lui volent ses fins.

L'objet de la *Critique* consiste donc à analyser les modalités selon lesquelles l'individu s'intègre dans des formations sociales pour construire une liberté collective. Dans le groupe en fusion, l'autre n'est plus comme dans la série séparé du moi, chacun partage avec les autres membres du

⁵³*Ibid.*, p. 502.

⁵⁴*Ibid.*, p. 430.

groupe une même identité, un même objectif. Mais les groupes en fusion se constituent à l'occasion d'événements singuliers ; spontanés, leur existence est éphémère. Pour se pérenniser, un groupe doit se doter d'une certaine inertie. C'est ainsi qu'un groupe en fusion se consolide en se transformant en groupe assermenté. Par le serment, chaque individu jure de rester loyal envers les autres membres de groupe et accepte d'être banni et puni de mort s'il ne respecte pas ses obligations. Ainsi est établie une Fraternité-Terreur qui fonde une contrainte au sein du groupe et qui a vocation à empêcher que des individus fassent sécession. Le groupe a instauré une violence interne pour lutter contre cette autre violence que constituerait une chute dans la sérialité. En effet, si un individu s'écartait de l'objectif commun de groupe, il favoriserait à nouveau le règne aliénant de la nécessité. En limitant sa souveraineté, le groupe le protège contre lui-même. L'individu devenu individu commun perd donc sa pleine souveraineté pour disposer d'une quasi-souveraineté, c'est-à-dire que la réciprocité le constraint et lui détermine un être-dans-le-groupe indépassable qui implique une discipline et un sacrifice de soi. Formellement, l'étape dialectique suivante dans la quête d'inertie consiste à transformer le groupe de contrainte en une organisation : les individus, membres du groupe, se voient alors assigner des fonctions et des compétences délimitées, réparties selon une logique stratégique. Dès lors, la liberté pratique de l'individu est encadrée par les besoins de l'organisation, elle n'est qu'un moyen, qu'une médiation, pour atteindre le but commun. Autrement dit, elle est absorbée par l'être-dans-le-groupe. Mais l'individu, en tant qu'agent d'une praxis individuelle, est toujours dans une position ambiguë, à la fois à l'intérieur de l'organisation en tant qu'il réalise son être-dans-le-groupe, et à l'extérieur puisque la transcendance de sa liberté l'amène à dépasser toujours tout être, il est donc toujours susceptible de s'exiler et de se désolidariser de la praxis commune, surtout lorsque cette dernière échoue à atteindre son objectif. Par conséquent, une organisation est vouée à renforcer encore son inertie par une nouvelle transformation dialectique en prenant la forme d'une institution afin de garantir la sujexion de ses membres ; elle se stratifie, se hiérarchise et se dote d'un souverain à l'autorité absolue qui doit incarner l'unité de la praxis commune. Les membres d'un groupe institutionnalisé, individus institutionnels, n'exercent plus alors eux-mêmes de fonctions de régulation, ils s'en remettent au souverain comme seul régulateur et seul médiateur par rapport auquel ils sont de simples instruments inorganiques, des hommes soumis et obéissants. Leur liberté individuelle est aliénée à celle du souverain, elle n'est qu'un moyen pour se conformer à ses ordres et à sa volonté.

Ainsi, la *Critique*, en rupture par rapport aux travaux phénoménologiques de Sartre dans l'entre-deux-guerres jusqu'à *L'Être et le Néant*, expulse l'individu hors de sa psyché et le projette dans le monde social. Il est défini par les modalités selon lesquelles il s'associe avec d'autres hommes dans des formations sociales, c'est-à-dire par la façon dont il s'intègre à des groupes, des organisations et des institutions. Il est objectivé en tant qu'il compose sa liberté avec d'autres libertés, qu'il accepte de limiter sa souveraineté dans le cadre des relations de réciprocité coopératives et enchaîne, dans les

groupes organisés et institutionnels, sa liberté à la nécessité. Le prisme individualiste de *L'Être et le Néant* est donc dépassé. Il ne s'agit plus de décrire les percepts et les affects de la conscience. Ce qui importe pour Sartre désormais, c'est de comprendre comment l'homme tisse des relations sociales et crée des actions collectives.

Il faut [...] considérer en chaque cas le rôle de l'individu dans l'événement historique. Car ce rôle n'est pas défini une fois pour toutes : c'est la structure des groupes considérés qui le détermine en chaque circonstance. Par là, sans éliminer entièrement la contingence, nous lui restituons ses limites et sa rationalité. Le groupe confère leur pouvoir et leur efficacité aux individus qu'il a faits, qui l'ont fait en retour et dont la particularité irréductible est une manière de vivre l'universalité⁵⁵.

À travers les groupes et leurs relations dialectiques, la Critique sort de l'espace réduit de la confrontation entre les consciences de deux individus dans lequel s'enfermait l'essai phénoménologique de 1943 pour mettre en évidence les multiples relations de réciprocité qui s'établissent dans les formations sociales, la réciprocité pouvant être positive quand plusieurs individus coopèrent dans le cadre d'une praxis commune ou négative quand des praxis antagonistes s'affrontent. Et finalement, le Nous qui dans *L'Être et le Néant* était secondaire et correspondait à une réalité purement psychique, est devenu fondamental dans la *Critique*, il fonde le Social et engendre la totalisation de l'Histoire ; pour cette raison, il est l'objet principal de l'ouvrage.

En analysant les liens dynamiques entre la liberté pratique de l'individu, le champ pratico-inerte et les praxis communes des formations sociales, Sartre a finalement fait de l'existentialisme un modèle de rationalité heuristique rendant intelligibles aussi bien l'inertie sociale que les dynamiques de transformation sociale, représentant la société comme un ensemble de relations dialectiques entre des groupes et des séries. En outre, il l'a noué à l'histoire socio-politique, comme l'attestent les multiples références historiques intégrées au dispositif théorique de la *Critique*, telles celles relatives à la Révolution Française, au colonialisme en Algérie ou encore à l'industrialisation, à la formation du prolétariat d'usine et au syndicalisme.

Philosophie sociale, l'existentialisme est aussi devenu d'ailleurs pleinement une philosophie de l'Histoire. En effet, de même que la *Critique de la raison pure*⁵⁶ de Kant posait les conditions de possibilité et les limites de la connaissance scientifique, la *Critique de la raison dialectique* définit les conditions de possibilité et les limites de l'action humaine dans l'Histoire, c'est-à-dire les « cadres, courbures, structures et conditionnements formels qui constituent le milieu formel dans lequel le concret historique doit nécessairement se produire⁵⁷ ». L'ouvrage de Sartre, sur le fondement de la

⁵⁵CRD I, « Questions de méthode », p. 101.

⁵⁶KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2012.

⁵⁷CRD I, p. 753, c'est Sartre qui souligne.

Le tome 1 de la *Critique* constitue les fondements d'une anthropologie structurelle, définissant d'un point de vue formel les ensembles pratiques et leurs interactions dialectiques qui structurent le réel socio-historique. Le second tome, inachevé, visait à comprendre comment ces ensembles composent entre eux de façon synthétique et diachronique pour produire la

temporalisation vers le futur de la praxis dialectique, vise dans cette perspective à représenter la dynamique de la construction de la liberté dans l'Histoire ainsi qu'à mettre en évidence les forces socio-matérielles susceptibles de la dévier et de l'anéantir.

Une troisième mutation essentielle de l'existentialisme sarrien, après celles que nous avons mentionnées précédemment, à savoir la définition de l'être humain par la praxis davantage que par sa conscience et la projection de l'individu dans des groupes et dans la société, consiste en la substitution d'une conceptualisation de l'aliénation sociale à une représentation de l'aliénation d'ordre psycho-phénoménologique.

En effet, alors que dans *L'Être et le Néant*, Sartre concevait l'aliénation par Autrui d'un point de vue psychique en tant qu'elle engendrait de la honte et de la culpabilité, la *Critique* la définit à un niveau socio-matériel en tant qu'elle survient par le pratico-inerte, c'est-à-dire par l'objectivité de la matière ouvrée qui dévie et vole les fins inhérentes à une praxis, ou par la praxis commune antagoniste de groupes, organisations ou institutions, qui transforme la matière et le monde social afin d'instrumentaliser et d'enchaîner à ses propres fins d'autres praxis. S'agissant de la force passive du pratico-inerte, Sartre donne l'exemple comme renversement-aliénation d'une praxis le déboisement opéré par des paysans chinois pour étendre la superficie des terres arables qui a eu pour effet pervers en supprimant les arbres de générer des crues qui ont inondé les nouvelles cultures. Autre exemple de l'emprise du pratico-inerte déjà évoqué plus haut: un ouvrier par sa praxis de travailleur cherche à augmenter ses revenus en intensifiant son effort productif mais dans le cadre d'un système industrialo-capitaliste, cet accroissement de la productivité objectivé comme possible par certains individus devient une exigence et une norme ; par sa fin, l'ouvrier a donc contribué à une nouvelle aliénation pour le collectif des travailleurs. Ainsi, le sens que l'homme donne à son environnement socio-matériel par les fins de sa praxis lui est dérobé⁵⁸, puisque la matière ouvrée en vient à donner elle-même par sa puissance passive antidialectique son sens aux actions humaines : la liberté se pétrifie en s'objectivant et se fond dans la chose. Autrement dit, le champ pratico-inerte produit « l'hémorragie de la réalité objective, qui se vide de son sens entre les mains de l'agent⁵⁹ ».

totalisation de l'Histoire, et ainsi à découvrir « la signification profonde de l'Histoire et de la rationalité dialectique » (*Ibid.*, p. 894).

⁵⁸Le groupe, de la même façon que l'individu sériel voit sa praxis déviée et aliénée. Pourtant, le regroupement s'était effectué pour lutter contre l'aliénation au sein du champ pratico-inerte. Il n'en reste pas moins que l'objectivation de la praxis d'un groupe est déviée à travers ses multiples interdépendances avec les autres groupes et collectifs sociaux, et par la force inorganique de la matérialité ouvrée, et ce d'autant plus que le temps s'écoule ; elle devient alors radicalement étrangère à la fin que s'était assignée le groupe originellement.

« [L']action de groupe est vouée à l'aliénation synchronique sauf dans l'hypothèse où la communauté pratique s'identifierait au nombre total des individus du champ commun ; elle est vouée sans restriction à l'aliénation diachronique. C'est à partir de là qu'on voit renaître, au niveau de la *praxis* du groupe, les contre-finalités qui déchirent le champ commun [...] » (*Ibid.*, pp. 750-751, c'est Sartre qui souligne).

⁵⁹*Ibid.*, p. 334.

Et l'aliénation par la praxis de l'Autre homme se noue aussi par la médiation de la matière. Dans *L'Être et le Néant*, l'origine du conflit avec Autrui était d'ordre psycho-phénoménologique ; ce qui engendrait une aliénation, c'était le fait d'être regardé par la conscience de l'Autre comme un objet. Mais dans la *Critique*, Sartre met en évidence le fondement anthropologique et matériel du conflit entre hommes ennemis : la rareté, c'est-à-dire l'insuffisance de ressources matérielles pour la subsistance de la totalité des êtres humains, phénomène contingent mais qui s'impose à l'Histoire, implique que des contre-hommes menacent d'autres hommes de les priver des ressources indispensables à leur survie. La rareté fait donc de l'autre homme un monstre exterminateur en puissance susceptible, parce qu'il accapare des ressources limitées, de condamner à mourir un certain nombre d'hommes. Elle fonde le rapport entre l'homme et la Nature, mais aussi les relations des hommes entre eux, elle constitue en effet le soubassement de la réciprocité : Autrui, est celui auquel je m'oppose parce qu'il m'empêche d'obtenir des ressources rares ou il est celui avec lequel je cherche à dépasser la rareté. Dès lors, l'origine de la réciprocité négative⁶⁰, c'est-à-dire de la lutte entre les différents groupes sociaux dans l'Histoire, est anthropologique et matérielle puisqu'elle réside dans la rareté. Si l'Autre homme, le contre-homme, cherche par sa praxis à aliéner ma liberté, c'est pour anéantir mes possibilités matérielles de vivre. Il ne m'aliène donc pas en tant que simple conscience, tel que le signifiait *L'Être et le Néant*, mais en tant qu'il est mû par l'objectif de priver de ressources rares les membres de mon groupe, objectif qu'il cherche à atteindre par une praxis commune vouée à s'objectiver et à se cristalliser à travers de multiples interdépendances au sein du monde social. C'est ainsi que dans notre époque moderne industrielle, la bourgeoisie capitaliste vise par sa praxis, à travers ses institutions et ses groupes de pression, à nier les possibilités de vivre du prolétariat en consolidant le système d'exploitation économique et en accaparant les revenus du travail.

Ainsi le maître de l'existentialisme français, héritier d'une philosophie de la liberté, a découvert et mis en évidence dans la société des forces d'inertie et des dynamiques de pétrification et d'aliénation de la liberté. Certes, la liberté reste première par rapport à l'aliénation, cette dernière ne surviendrait pas s'il n'existe pas à l'origine une liberté qui investit une praxis, porte des significations et des fins, et rencontre des forces actives ou passives, qui vont la contrer et retourner ses fins en contre-finalités⁶¹.

⁶⁰Il faut souligner ici que la réciprocité antagoniste, née de la rareté, met en jeu des médiations matérielles et sociales : la matière ouvrée et des ensembles sociaux pratiques.

En effet, d'une part, « pour qu'il y ait quelque chose comme une réciprocité, il est vrai qu'il ne suffit pas de la matérialité dialectique de chacun ; il faut une quasi-totalité à tout le moins : or cette quasi-totalité existe, nous la connaissons, c'est la matière ouvrée en tant qu'elle se fait médiation entre les hommes ; sur la base de cette unité négative et inerte, la réciprocité paraît, ce qui signifie qu'elle apparaît toujours sur une base inerte d'institutions et d'instruments par quoi chaque homme est déjà défini et aliéné » (*Ibid.*, p. 224). D'autre part, la réciprocité antagonistique met en scène des groupes spontanés, organisés ou institutionnalisés.

⁶¹« Mais l'aliénation n'existe que si l'homme *est d'abord action* ; c'est la liberté qui fonde la servitude, c'est le lien direct d'intériorité comme type originel des relations humaines qui fonde le rapport humain d'extériorité. L'homme vit dans un avenir où l'homme est une chose, où l'idée est un objet, où les violences de la matière se font « accoucheuses de l'Histoire ». Mais c'est lui qui a mis dans la chose sa propre *praxis*, son propre avenir, ses propres connaissances [...] » (*Ibid.*, p. 292, c'est Sartre qui souligne).

Mais d'un autre côté, il n'existe pas de liberté qui ne s'aliène en s'objectivant dans le monde social, en se matérialisant dans l'Histoire. En ce sens, lorsque l'on vit en société, être condamné à être libre, c'est aussi être condamné à voir sa liberté aliénée par la matière ouvrée et l'action des autres hommes. L'être humain connaît donc une expérience contradictoire, il ne cesse d'être renvoyé dans un balancement perpétuel entre la conscience translucide de sa liberté en acte et la découverte passive de son aliénation. Sartre a donc perdu l'optimisme qui le caractérisait lorsqu'il représentait la puissance politique de la liberté dans ses écrits existentialistes de l'immédiat après-guerre, il lui semblait déjà alors que la liberté, par sa dimension éthique, était vouée à instituer une révolution politique, mais il ne théorisait pas les résistances que rencontre la liberté humaine lorsqu'elle se cristallise dans l'Histoire. A contrario, dans la *Critique*, Sartre élabora une véritable conceptualisation de l'aliénation sociale⁶² dans le cadre d'une philosophie réaliste et matérialiste.

La nouvelle compatibilité de l'existentialisme avec le marxisme

Au total, cette série de déplacements et de métamorphoses de l'existentialisme sarrien opérées par la *Critique* l'ont rendu compatible avec le marxisme. Cette compatibilité se fonde sur des dimensions dorénavant partagées entre deux philosophies, à l'origine radicalement hétérogènes.

La première d'entre elles est le matérialisme. En effet, désormais pour Sartre, l'existence humaine ne prend son sens qu'en tant qu'elle transige et s'entrelace dialectiquement avec la matière.

Le seul monisme qui part *du monde humain* et qui *situe* les hommes dans la Nature, c'est le monisme de la matérialité. C'est le seul qui soit un réalisme, le seul qui écarte la tentation *purement théologique* de contempler la Nature « sans addition étrangère » ; c'est le seul qui ne fasse de l'homme ni une dispersion moléculaire ni un être à part, le seul qui le définisse *d'abord* par sa *praxis* dans le milieu général de la vie animale, le seul qui puisse dépasser ces deux affirmations également vraies et contradictoires : dans l'Univers toute existence est matérielle, dans le monde de l'homme tout est humain⁶³.

Sartre en est donc venu à opter sans ambiguïté et sans réserves pour le matérialisme comme unique système d'explication du monde humain. Il a par là-même revu la position qui était la sienne dans les années 1945-1949 lors de sa première tentative de politisation de l'existentialisme. La primauté de la liberté humaine, sa faculté de transcendance, lui paraissait alors décrédibiliser tout matérialisme, et notamment le matérialisme marxiste qu'il qualifiait de « doctrine austère et menteuse », il lui semblait absurde de mettre au premier plan les conditionnements sociaux qui

⁶²Que l'on ne puisse pas penser philosophiquement la liberté sans l'aliénation, Sartre le précise de manière explicite dans son *Autoportrait* :

« Je pense qu'effectivement une théorie de la liberté qui n'explique pas en même temps ce que sont les aliénations, dans quelle mesure la liberté peut se laisser manipuler, dévier, retourner contre elle, une telle théorie peut très cruellement tromper quelqu'un qui ne comprend pas tout ce qu'elle implique et qui croit que la liberté est partout. Mais si on lit bien ce que j'ai écrit, je ne crois pas qu'on puisse faire une telle erreur» (S X, « Autoportrait à soixante-dix ans », p. 223).

⁶³CRD I, p. 291, c'est Sartre qui souligne.

rongent et dévorent la liberté. Mais, à présent, en théorisant l'aliénation par le pratico-inerte, Sartre a mis en évidence que des structures socio-matérielles pétrifient la liberté humaine, lui dérobent ses significations, ses valeurs éthiques et ses projets, et que dans certaines circonstances, lorsque les individus sont séparés les uns des autres et rassemblés seulement par des liens sériels, ils sont impuissants à dépasser ces structures aliénantes qu'ils ne font au contraire que reproduire malgré eux à travers leur praxis⁶⁴.

Dans ce cadre théorique, l'aliénation mise en évidence par le marxisme se comprend comme une modalité spécifique, propre à nos sociétés modernes, de l'aliénation générique par le pratico-inerte⁶⁵. En effet, les rapports de production capitalistes et la logique de l'exploitation du travail par le capital se déploient à travers un processus pratico-inerte. Dès lors, du point de vue qui est celui de Sartre dans la *Critique*, seul le matérialisme dialectique les explique en ce qu'il offre une compréhension de la captation des libertés par l'action passive de la matière ouverte. Et il est important de souligner ici justement que, dans l'esprit de Sartre, ce matérialisme dialectique ne fait pas abstraction de la liberté humaine, essentielle à l'existentialisme, il ne doit surtout pas être assimilé à une théorie scientifique objectivant le monde humain à partir d'une série de déterminations causales d'ordre physique et mécaniste. Il signifie certes, d'une part, que « rien n'arrive aux hommes et aux objets que dans leur être matériel et par la matérialité de l'Être⁶⁶ », mais, d'autre part, il se fonde sur le postulat épistémologique que la matière ne prend son sens que par la façon dont elle est existée et dépassée par la praxis humaine, dusse celle-ci être dépassée ensuite à son tour par la force d'inertie inorganique de celle-là. Ainsi, « s'il existe quelque chose comme un matérialisme dialectique, ce doit être un matérialisme *historique*, c'est-à-dire un matérialisme du dedans : c'est tout un de le faire et de le subir, de le vivre et de le connaître⁶⁷ ».

La représentation de la dialectique de la praxis comme agent actif de production et de transformation de l'Histoire humaine constitue une deuxième dimension partagée par l'existentialisme de la *Critique* et le marxisme. Sartre définit dans son ouvrage de 1960 la dialectique « comme logique de l'action créatrice, c'est-à-dire en définitive, comme logique de la liberté⁶⁸ ». Elle exprime le mouvement de transformation de son environnement matériel initié par une praxis mue par le besoin

⁶⁴« Ainsi, de même que la dialectique dépasse les conditions matérielles en les conservant dans sa négation même, de même la matérialité comme inflexible nécessité pratico-inerte dépasse la libre *praxis* de chacun, c'est-à-dire les multiples dialectiques en cours, pour les conserver en elle comme les indispensables moyens de faire tourner sa pesante machinerie », (*Ibid.*, p. 445, c'est Sartre qui souligne).

⁶⁵Cf. BAROT Emmanuel, « Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre », in CABESTAN Philippe (dir.) et ZARADER Jean-Pierre (dir.), *Lectures de Sartre*, Ellipses, Paris, 2011, pp. 175-178.

⁶⁶CRD I, p. 292.

⁶⁷*Ibid.*, p. 151, c'est Sartre qui souligne.

⁶⁸*Ibid.*, p. 184.

fondamental d'un homme ou d'un groupe d'hommes de disposer de ressources rares et d'affirmer des possibilités de vivre pleinement l'humanité. Et si la praxis sérielle d'un individu isolé au sein d'un collectif ne lui permet pas d'échapper à la force d'inertie antidialectique du champ pratico-inerte, la praxis commune des groupes constitués en formations sociales rend elle possible une entreprise concrète de réalisation d'une liberté collective à même de liquider les structures solides et inorganiques de l'ordre social génératrices d'aliénation. Autrement dit, par la dynamique de la praxis commune dont le fondement existentialiste réside dans le projet humain orienté vers des fins, la *Critique* met en scène le mouvement dialectique qui dépasse les contradictions du monde social en totalisant l'Histoire. Ainsi, Sartre parvient à la thèse centrale de la *Critique* et établit que la praxis commune des groupes opprimés et exploités en lutte contre la praxis antagoniste des groupes dominants qui s'emploient à affirmer l'ordre social contient les germes d'une émancipation révolutionnaire. Et par là-même, par cette notion de praxis commune et par sa rationalité dialectique, s'opère une jointure entre l'existentialisme et le marxisme. En effet, le marxisme fait aussi de la praxis du prolétariat le moteur dialectique du changement révolutionnaire. D'ailleurs, Gramsci le qualifiait sans équivoque de « philosophie de la praxis ». Ainsi au total, la théorie de la praxis de la *Critique*, au croisement entre la phénoménologie existentialiste et la philosophie sociale, d'une part, constitue une méthode compréhensive pour appréhender la liberté humaine investie dans un projet concret de transformation d'un environnement socio-matériel et, d'autre part, justifie la dialectique historique orientée vers l'émancipation inhérente à la philosophie marxiste ; c'est en cela qu'elle fonde un existentialo-marxisme qui constitue aussi une éthique pragmatique et politique de la liberté.

Une troisième dimension qui noue la philosophie de la *Critique* au marxisme réside dans la mise en évidence par l'ouvrage de Sartre que les hommes font l'expérience dans l'Histoire de la dialectique de la liberté seulement dans le cadre d'une réciprocité antagonistique qui oppose entre elles des classes sociales⁶⁹. Cette réciprocité antagonistique renvoie, nous l'avons vu, à un soubassement anthropologique, la rareté, qui fait de chaque groupe d'hommes une population d'excédentaires susceptible de priver les membres des autres groupes des ressources rares nécessaires

⁶⁹« [L']essentiel pour nous, c'est de montrer que la dialectique, comme développement réglé de la *praxis*, ne peut avoir l'expérience d'elle-même (comme constituante et comme constituée) que dans et par la *praxis de lutte*, c'est-à-dire la réciprocité antagonistique. [...] [C]ela veut dire que dans *notre* monde (gouverné par la rareté), elle apparaît au moment où le groupe se prélève sur la série opprimée, comme dictature de la liberté. En d'autres termes, elle est la *praxis* de l'opprimé en tant qu'individu commun enraciné dans une sérialité d'impuissance et elle *ne peut pas ne pas être*, en dépit de [leurs] efforts, la réaction pratique des oppresseurs, en tant qu'ils doivent se faire Raison dialectique pour prévoir l'action de l'opprimé. [...] Ainsi, non seulement la lutte des classes comme pratique ne peut que renvoyer à un déchiffrement dialectique mais c'est elle qui, dans l'histoire des multiplicités humaines, se produit nécessairement sur la base de conditions historiquement définies, comme la réalisation en cours de la rationalité dialectique. Notre Histoire nous est intelligible parce qu'elle est dialectique et elle est dialectique parce que la lutte des classes nous produit comme dépassant l'inerte du collectif vers les groupes dialectiques de combat » (*Ibid.*, pp. 881-882, c'est Sartre qui souligne).

à leur survie, et qui constitue la condition inévitable de l’Histoire humaine. Et la *Critique* présente dès lors le conflit entre exploiteurs et exploités, privés de ressources rares et donc menacés d’être exterminés, autrement dit, dans nos sociétés, la lutte de classes entre capitalistes et prolétaires, comme la réciprocité antagonistique qui fonde l’Histoire moderne et met en jeu le devenir de la liberté collective : cette lutte, médiée par la matière ouvrée, et notamment par celle de l’appareil productif capitaliste, engage des interactions dialectiques entre ensembles sociaux pratiques – groupes-en-fusion, organisations ou institutions –, et elle est violente, en ce que chaque classe par sa praxis commune cherche à anéantir la liberté des membres de la classe ennemie et à nier leurs possibilités de vivre.

Les apports de l’existentialisme au marxisme

Par son monisme matérialiste, sa dialectique émancipatrice de la praxis, sa représentation de la lutte des classes comme le moteur de l’Histoire, l’existentialisme de la Critique pouvait se greffer au marxisme et fonder un existentialo-marxisme⁷⁰. Mais en quoi, dans l’esprit de Sartre, cette greffe était-elle nécessaire ? Quels étaient son sens et sa portée ? En quoi consistait l’apport de l’existentialisme au marxisme ?

Par cette greffe, Sartre visait en définitive à conférer au matérialisme historique marxiste une dimension humaine et existentielle en lui associant les notions de compréhension, de projet, de liberté. Par là même, il voulait proposer une alternative au marxisme orthodoxe qui lui était contemporain et qui se réduisait selon lui à une dialectique économique et à un structuralisme mécaniste, et formait au total un savoir figé, cadavérique, inhumain, resté sclérosé depuis les années 1930, et par conséquent inadapté à l’évolution de l’Histoire. Il déplorait par ailleurs que les politiques conservatrices et autoritaires de l’URSS, telle la répression par l’armée russe des insurgés hongrois en 1956 à Budapest, aient été légitimées au nom de ce savoir. Dans ce contexte, l’existentialisme paraissait à Sartre indispensable afin de revitaliser et de réhumaniser le marxisme. Pour le philosophe, l’enjeu n’était pas seulement théorique : en effet, un savoir desséché et trop abstrait ne parviendra pas à soutenir une praxis révolutionnaire. Il s’agissait aussi de chercher à renouer avec le marxisme originel. De fait, Marx à travers son œuvre avait toujours témoigné d’un souci constant de prendre en compte le singulier et de le relier à l’universel, mais sans le dissoudre dans le bain sulfurique des structures. Or, justement, l’existentialisme sarrien donne toute leur place au singulier et au concret, puisqu’il vise à comprendre le mouvement inhérent à l’existence humaine en tant que celle-ci, mue

⁷⁰En définitive, les notions fondamentales de la *Critique* – la praxis, le travail, l’aliénation, le matérialisme dialectique – sont des notions à la fois existentialistes et marxistes.

par un projet particulier, transcende les contradictions de sa situation pour s'orienter à partir de ses fins spécifiques vers sa liberté. Aussi s'oppose-t-il au marxisme orthodoxe qui lui est contemporain en ce que celui-ci, ignorant la liberté humaine, s'emploie à réduire la vie des individus et des groupes à des conditionnements socio-économiques. L'erreur épistémologique de ce marxisme, pour Sartre, est de ne pas avoir reconnu que l'aliénation ne peut être comprise que si on la met en relation avec une liberté qui s'est objectivée dans le monde, et qui, en se matérialisant, a été mystifiée et s'est vue voler ses finalités. Sartre, lui, ne nie pas que le système d'exploitation capitaliste et la division du travail, qui oppose prolétaires et capitalistes, forment des structures socio-économiques déterminantes. Celles-ci forment dans le langage de la *Critique* le champ pratico-inerte, mais il insiste sur le fait que ces structures ne prennent leur sens qu'en relation à des praxis libres qui les dépassent en les conservant et qui leur confèrent leur coefficient d'adversité et leur caractère aliénant. Ainsi, affirme-t-il, à un niveau épistémologique la priorité absolue de la praxis sur l'Être. Au contraire, en se limitant à rabâcher un savoir objectif mécaniste et économique, les théoriciens marxistes déterministes et/ou structuralistes manquent, pour le philosophe existentialiste, les acteurs concrets qui font l'Histoire en y inscrivant par leurs projets leurs significations et leurs normes, autrement dit qui existent et historicisent sur un mode particulier des structures universelles. Or, Sartre estime qu'il n'existe pas de véritable science humaine sans la pleine considération de l'existence, c'est-à-dire de la liberté et du projet. Pour cette raison, l'homme ne pourrait être appréhendé que par une connaissance indirecte de l'ordre de la compréhension qui reconnaît pleinement son statut de sujet dans l'Histoire. Nouer l'existentialisme au marxisme, c'est dès lors associer la compréhension de la réalité humaine et l'intellection des conditionnements socio-économiques. C'est aussi relier des approches micro-sociales de la singularité d'individus ou de groupes à des analyses universelles d'ordre macro-social sans réduire les premières aux secondes⁷¹.

Pour créer un savoir qui puisse réaliser de façon dialectique cette liaison entre le singulier et l'universel, Sartre propose une méthode particulière qu'il qualifie de « progressive-régressive » qui

⁷¹« [L']existentialisme, au sein du marxisme et partant des mêmes données, du même Savoir, doit tenter à son tour – fût-ce à titre d'expérience – le déchiffrement dialectique de l'Histoire. Il ne remet rien en question, sauf son déterminisme mécaniste qui n'est précisément pas marxiste et qu'on a introduit du dehors dans cette philosophie totale. Il veut, lui aussi, situer l'homme dans sa classe et dans les conflits qui l'opposent aux autres classes à partir du mode et des relations de production. Mais il veut tenter cette « situation », à partir de l'existence, c'est-à-dire de la compréhension ; il se fait questionné et question en tant que questionneur ; il n'oppose pas, comme Kierkegaard et Hegel, la singularité irrationnelle de l'individu au savoir universel. Mais il veut, dans le Savoir même et dans l'universalité des concepts, réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine » (CRD I, « Questions de méthode », p. 129).

Le tort des marxistes doctrinaires serait ainsi, lorsqu'ils prennent pour objet la littérature de réduire toutes les œuvres bourgeoises à l'idéalisme, celui-ci étant alors représenté comme un instrument idéologique destiné à décrédibiliser le matérialisme dialectique. Or pour Sartre, l'idéalisme comme notion abstraite et expression idéologique générique déterminée par la lutte des classes, ne suffit pas pour comprendre la singularité de telle ou telle œuvre ou de tel ou tel auteur petit-bourgeois. Sartre donne l'exemple de Valéry : soit on le considère comme l'une des multiples incarnations de l'idéalisme, auquel cas l'on ne dit rien sur sa particularité d'individu, soit on le considère dans un cadre existentialiste dans sa singularité et alors il devient possible de constituer un savoir qui restitue l'originalité de son projet existentiel tout en situant celui-ci dans ses relations avec des cadres sociaux structurants. (*Ibid.*, pp. 52-53).

consiste à opérer un va-et-vient entre une compréhension de la concrétion de l'existence humaine, mettant en évidence les choix et les projets les plus singuliers, et une approche marxiste rendant compte du poids des structures socio-historiques en tant qu'elles imposent à tous les hommes d'une époque une matérialité sociale incontournable. Dans cette perspective, l'existentialisme, pour fonder une « anthropologie concrète⁷² » aurait vocation à recourir aux médiations de la sociologie et de la psychanalyse pour restituer la spécificité de l'expérience d'individus et de groupes sans circonscrire ceux-ci, à l'inverse des théoriciens marxistes déterministes, à leur position formelle dans le champ des classes sociales. La sociologie, théorisée dans la *Critique*, situe l'individu dans ses groupes d'appartenances, qu'ils soient des collectifs, des groupes-en-fusion, des organisations ou des institutions, et rend compte des relations dialectiques et particulières entre ces groupes et la société historique dans laquelle ils se sont constitués. Elle offre par exemple une compréhension de l'expérience politique des Girondins : celle-ci, si elle s'intégrait à l'expérience globale historique de la bourgeoisie révolutionnaire, n'en portait pas moins des caractéristiques propres qui la singularisaient et la distinguaient d'autres fractions de cette bourgeoisie. Quant à la psychanalyse existentielle, elle a vocation à opérer elle aussi une médiation entre l'individu appréhendé dans la singularité de son choix de lui-même et son appartenance de classe qui l'ancre dans des structures socio-matérielles universelles. Ainsi, dans cette perspective psychanalytique, Sartre, dans *L'Idiot de la famille*, envisageait certes d'un point de vue classiste et marxiste la vie et l'œuvre de Flaubert ; mais il ne voulait pas se limiter à une interprétation générique qui aurait identifié l'écrivain normand à n'importe quel autre bourgeois de la Monarchie de Juillet⁷³. C'est pourquoi il s'est employé à faire le récit de l'enfance et de la trajectoire de vie de Flaubert, et à éclairer son imaginaire, afin de comprendre les modalités particulières selon lesquelles celui-ci a existé les contradictions de son rapport à sa bourgeoisie, à sa société et à l'Histoire, dans ses relations avec son père, son frère aîné et les autres membres de sa famille, dans une névrose d'ordre hystérique, dans ses créations littéraires, à travers ses attaches à la génération des auteurs postromantiques. Sartre cherchait donc, grâce à la médiation de la psychanalyse, à construire un savoir auxiliaire au marxisme à même de rendre compte de l'irréductible négativité dialectique du singulier, en l'occurrence de la concrétion de l'expérience artistique de Flaubert, tout en l'intégrant au cours de l'Histoire. Et dans la même veine que *L'Idiot de la famille*, *Les mots* se présente comme un récit autobiographique relevant aussi du registre de la psychanalyse existentielle, visant à révéler comment un enfant issu de la petite bourgeoisie cultivée

⁷²*Ibid.*, p. 71.

⁷³Sartre définissait ainsi en 1970 en l'ambition qui était la sienne dans *L'Idiot la famille* : « Ce que je voudrais, dans mon prochain livre, c'est que le lecteur sente tout le temps la présence de Flaubert. Mon idéal serait qu'il puisse tout à la fois sentir, comprendre et connaître la personnalité de Flaubert, comme totalement individuelle mais aussi comme totalement représentative de son époque. Autrement dit, Flaubert ne peut être compris que par ce qui le distingue de ses contemporains. [...] »

Mon but est d'essayer de faire apparaître la rencontre entre le développement de la personne, tel que la psychanalyse nous l'éclaire, et le développement de l'Histoire » (S IX, « Sartre par Sartre », pp. 114-115).

a intégré le rapport élitiste à la culture transmise par son milieu familial et en est venu à vouer un culte aux œuvres classiques et à nourrir des fantasmes de gloire littéraire. Là encore, il s'agissait de tisser des liens dialectiques entre une expérience de personnalisation singulière et les conditionnements universels impliqués par l'appartenance de classe.

Greffer l'existentialisme sur le marxisme signifiait donc pour Sartre construire une anthropologie, d'une part, reconnaissant au matérialisme dialectique historique et à son interprétation de la lutte des classes et des contradictions entre rapports de production et forces productives, son statut de savoir indépassable et, d'autre part, restituant le mouvement concret, singulier et dialectique de l'existence au sein du monde socio-historique. Or, la compréhension de l'existence renvoyant à celles des fins qui orientent la praxis de l'homme, elle comporte une dimension indéniablement éthique. Ce caractère moral de la praxis, Sartre l'affirme sans ambiguïté dans sa conférence *Les racines de l'éthique* :

Les racines de toute morale (qu'elle soit ou non aliénée) se trouvent donc dans la *praxis*, c'est-à-dire dans l'action de l'agent historique⁷⁴.

Alors que la morale est considérée par les marxistes orthodoxes comme relevant du domaine des superstructures, conditionnée entièrement par l'infrastructure économique constituée par les rapports de production, pour Sartre, elle n'est pas secondaire mais fondamentale, puisque l'Histoire est faite par des hommes engageant dans leur praxis des valeurs aliénées au système pratico-inerte ou des normes éthiques transcendant ce système, et que l'émancipation dans le cadre de notre société capitaliste ne pourra survenir que par la praxis unifiée des membres des classes exploitées et opprimées exprimant leur besoin vital de ne plus être assimilés à des sous-hommes et de réaliser leur fin, c'est-à-dire d'accomplir pleinement leur humanité. Ainsi, le capitalisme a un fondement moral en tant qu'il est sans cesse reproduit par la praxis des classes dirigeantes orientée par des valeurs. Quant à la lutte des classes, elle n'est pas seulement le produit d'un processus économique conditionné par le système productif et par le capital ; en tant qu'elle confronte des praxis, elle comporte une dimension éthique primordiale : elle oppose la morale aliénée des bourgeois qui cherchent à reproduire le système qui soutient leur domination en niant l'humanité de ceux qu'ils exploitent et l'éthique du prolétariat en quête de l'avènement d'une liberté collective. Là réside un résultat essentiel de la greffe de l'existentialisme sur le marxisme : ce dernier a été ainsi affirmé comme une philosophie éthique et humaniste⁷⁵. Sartre prenait ainsi le contre-pied de toutes les

⁷⁴SARTRE Jean-Paul, « Les racines de l'éthique », *Études Sartriennes* N°19, p. 69.

⁷⁵L'humanisme marxiste de Sartre ne renvoie pas à une représentation générique d'une essence de l'espèce humaine qui a toujours été absurde pour lui, il exprime le fait que l'Histoire se construit par des praxis par lesquelles des hommes inventent de façon singulière ce que signifie pour eux être pleinement des hommes, et il traduit aussi par conséquent le principe épistémologique selon lequel tout savoir authentique doit avoir pour fondement la réalité dialectique de l'existence humaine.

théories marxistes structuralistes, déterministes et économistes de son époque qui avaient pour lui le même travers, celui d'exclure l'homme du savoir, et qui trahissaient par là même le projet humaniste originel de Marx⁷⁶.

Un socialisme réaliste

Il exprimait donc avec la *Critique* à nouveau le projet philosophique qui était le sien depuis 1945, celui d'associer, jusqu'à les identifier l'un pour l'autre, le socialisme politique et une éthique de la liberté. Mais dans les années de l'après-guerre, son appréhension du politique dénotait une naïveté et un intellectualisme idéaliste : l'avènement du socialisme lui apparaissait alors comme une promesse contenue dans la notion existentialiste même de liberté. Tandis qu'avec la *Critique*, sa conceptualisation du politique s'est complexifiée ; pragmatique, adossée à une théorisation dialectique de l'action collective, elle s'appuie sur une morale réaliste qu'il explicite dans sa conférence *Les racines de l'éthique*, et mène à la conclusion que l'idée originelle du socialisme et son éthique de liberté ne peuvent être que déviées lorsque la praxis qui les véhicule rencontre la matière ouvrée et des praxis antagonistes. Aussi, « son *incarnation* dans un pays particulier implique qu'il doit se faire et qu'il se définit par une infinité de rapports avec le reste du monde. Par là, si la réalité se forge, la pureté de l'idée s'altère. [...] À partir de là, les difficultés commencent ; pour les tourner, on risque de dévier le mouvement ou de le figer⁷⁷ ». Le second tome de la *Critique*⁷⁸, qui expose l'histoire dialectique du socialisme soviétique, illustre ce prisme politique réaliste et matérialiste en ce qu'il révèle comment le projet socialiste devait nécessairement être détourné en Russie du fait de la nécessité de développer l'industrie lourde par le moyen d'une centralisation bureaucratique afin d'accélérer la cristallisation de masses inéduquées en un prolétariat unifié. Somme toute, ce nouveau réalisme philosophico-politique se manifeste par le fait qu'alors que Sartre, dans la période 1945-1949, ignorait les questions de l'efficacité politique et de la structuration organisationnelle et institutionnelle de l'action collective, il les place au centre de ses analyses dans la *Critique*.

⁷⁶ A terme, Sartre était convaincu que le marxisme, en état de déliquescence dans les années 1950, était voué à intégrer de lui-même la perspective existentialiste pour se renforcer, croître et assumer son statut de philosophie-monde et son rôle de vecteur d'une praxis révolutionnaire. Dès lors, il n'aurait plus besoin de s'appuyer sur le savoir auxiliaire apporté par l'existentialisme, et ce dernier n'aurait plus de raison d'être.

⁷⁷ S VIII, « L'alibi », p. 137, c'est Sartre qui souligne.

⁷⁸ SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison dialectique, Tome 2 : « L'intelligibilité de l'Histoire »*, Gallimard, 1985.

Ainsi, un chemin a été parcouru par Sartre entre les années 1930 et l'écriture de la *Critique* à la fin des années 1950. Le philosophe s'est d'abord, par une première évolution, arraché à sa négation du Politique, du Social et de l'Histoire qui caractérisait ses premiers écrits phénoménologiques ainsi que son roman *La Nausée*. La lecture de Heidegger et la guerre lui ont fait prendre conscience de son historicité. Désormais situé dans l'Histoire de son époque, il en est venu à défendre, à partir de 1945, une éthique politique existentialiste de la liberté qui l'a amené à se déclarer socialiste, mais sa première conceptualisation du politique est restée abstraite et pragmatique. Enfin, il a fini par se convertir au marxisme et au réalisme politique, ce dont attestent *Questions de méthode* paru en 1957 et la *Critique* publiée en 1960.

Ces métamorphoses successives du discours philosophique sartrien traduisent, au regard du terme du parcours caractérisé par la jointure au marxisme, un mouvement d'arrachement à la bourgeoisie par lequel Sartre a laissé d'abord derrière lui une philosophie centrée sur la psyché de l'individu, ignorant la conflictualité sociale du monde humain, avant de dépasser une philosophie politique aliénée par son caractère abstrait et intellectueliste à la culture bourgeoise. Par une série de glissements – d'abord la conscientisation de l'Histoire, ensuite la politisation de l'existentialisme, enfin la transformation de l'existentialisme en une philosophie sociale et la greffe de cette philosophie sur le marxisme –, le discours sartrien en est venu à exprimer en termes concrets et pratiques l'émancipation politique du prolétariat. C'est précisément du rapport entre la philosophie sartrienne et le prolétariat qu'il sera question dans le prochain chapitre, il s'agira de saisir le sens et la portée du projet de construire un discours-pour-le peuple.

C) le sens et les limites du projet d'incarner le prolétariat en sujet du discours philosophique

L'humanisme existentialiste de l'après-guerre

L'émancipation du prolétariat, Sartre l'appelle déjà de ses vœux dans les années de l'après-guerre où il définit un humanisme révolutionnaire existentialiste, il la présente alors comme l'objectif essentiel de cette philosophie. Pour les bourgeois, assurés de leur droit à exister et de leurs pouvoirs sociaux, certains de leur vocation à prendre possession du monde, les prolétaires sont finalement, estime Sartre, des êtres vivants proches de l'animal, destinés à être régis par les lois d'airain du monde physico-naturel¹. Or une société qui oppose des hommes arrogants se prenant pour des Dieux et des sous-hommes n'est pas authentiquement humaine. Aussi, le nouveau pape de l'existentialisme affirme-t-il dans *Matérialisme et révolution* : « Je sais qu'il n'y a pas d'autre salut pour l'homme que la libération de la classe ouvrière²[...]. » De son point de vue, lorsque l'ensemble des classes exploitées rassemblées autour de la classe ouvrière s'émanciperont, tous les hommes seront libres. En énonçant cette thèse, Sartre se situe sans ambiguïté dans le giron du socialisme même si, à cette époque, nous l'avons vu, il prend soin de se démarquer du marxisme, selon lui, inapte, en raison de son matérialisme, à assumer le statut de philosophie de la révolution, au contraire de l'existentialisme.

Celui-ci, parce qu'il donne la primauté à la liberté humaine, offre une compréhension de l'aliénation capitaliste en tant que résultat d'une violence oppressive visant à instrumentaliser la liberté des prolétaires afin de tirer un surprofit de leur travail. Ceux-ci choisissent certes librement de s'embaucher et de fournir des efforts afin de gagner un maigre salaire, mais par leurs libres choix, ils se métamorphosent en bêtes de force et en esclaves du Capital. Leur liberté est donc mystifiée, et pour échapper à leur destin de servitude, il n'ont d'autre option que de s'engager dans une lutte révolutionnaire. Leur combat sera nécessairement violent en ce qu'il constitue une négation dialectique d'une oppression, mais cette violence ne sera que transitoire puisque le socialisme humaniste, prolétarien et existentialiste se fonde sur le principe fondamental de la « reconnaissance réciproque » des libertés³.

¹S II, NE, « Matérialisme et révolution », pp. 353-354.

²*Ibid.*, p. 344.

³*Ibid.*, p. 376

Sartre légitime déjà la violence révolutionnaire en 1946. Le recours à la violence du prolétariat lui apparaît inévitable pour que celui-ci conquière sa liberté, mais il estime que l'éthique humaniste de celui-ci le portera à limiter autant que possible cette violence : « la pensée révolutionnaire est humaniste. Cette affirmation : nous sommes *aussi* des hommes est à la base de toute révolution. Et par là le révolutionnaire entend bien que ses oppresseurs sont des hommes. Sans doute il leur fera violence, il tentera de briser leur joug, mais s'il doit détruire quelques-unes de leurs vies, il tentera toujours de

Mais Sartre ignore dans ses textes engagés de l'immédiat après-guerre, nous l'avons déjà souligné, les modalités concrètes d'ordre socio-politique selon lesquelles le prolétariat construit son émancipation. Il lui semble d'une part que la conscience du caractère intolérable de l'exploitation et de l'oppression induit le projet de transformer la société qui rend celles-ci possibles, et que, d'autre part, les exploités, parce qu'ils font l'expérience quotidienne de leur liberté en choisissant à chaque instant d'effectuer le travail productif qui est exigé d'eux, et parce qu'ils sont des spécialistes de l'agencement de moyens en vue d'obtenir des fins, sont voués à réaliser que la puissance de leur agir peut modifier l'ordre du monde⁴. Sartre attribue ainsi à la conscience existentialiste une efficacité politique, mais il élude l'organisation collective du militantisme révolutionnaire.

Le rôle politique du Parti dans *Les Communistes et la Paix*

Cependant, a contrario, quelques années plus tard, en donnant acte en 1952 de son affiliation au communisme institutionnel dans *Les communistes et la paix*, Sartre en vient à considérer ce moment de l'organisation comme crucial, il opte désormais pour un réalisme politique qui le détermine à faire du Parti Communiste le vecteur de l'émancipation du prolétariat. Dans ce texte, Sartre rejette la définition sociologique de la classe sociale en soi, définie objectivement par des caractéristiques socio-économiques – par un rôle au sein du système de production, par des conditions de vies typiques, par des attitudes et des comportements prévisibles. Il assimile les sociologues traditionnels à des entomologistes⁵, jugeant que leur conception objectivante et réifiante de la classe ouvrière a pour conséquence de manquer la dynamique de classe, portée par le Parti ; ils ne parviennent pas, selon lui, à travers leurs descriptions statiques et taxinomiques à rendre compte de la construction de l'unité active de la classe. Lorsqu'on additionne une multiplicité d'individus partageant une communauté de destin, l'on construit une masse dispersée, mais non pas une classe unie.

En réalité, ce serait seulement par l'action collective que la classe ferait l'expérience de son unité active. Celle-ci ne peut donc se déduire d'une nature objective ou d'une essence, elle est existée par un projet concret dirigé vers des fins. Autrement dit, le prolétariat se fait par le mouvement par lequel il s'arrache à sa condition : « la classe est un système en mouvement : si elle s'arrêtait, les individus retourneraient à leur inertie et à leur solitude⁶ ». Et le Parti a pour rôle d'organiser ce

réduire cette destruction au minimum parce qu'il a besoin de techniciens et de cadres [...] » (*Ibid.*, pp. 355-356, c'est Sartre qui souligne).

⁴*Ibid.*, pp. 362-363.

⁵S VI, « Les communistes et la paix », pp. 198-200.

⁶*Ibid.*, p. 208.

mouvement, estime Sartre, citant une assertion de Marx : « Le prolétariat ne peut agir comme classe qu'en se constituant en parti politique distinct⁷. » En accord avec cette thèse, il estime que la cohésion et la mobilisation de la classe ouvrière française sont conditionnées par le rôle de guide du Parti Communiste Français. En cela, il s'oppose aux marxistes anti-staliniens, qui récusent la médiation du Parti au nom du spontanéisme révolutionnaire des masses. A son sens, l'unification du prolétariat doit être l'objet d'une construction institutionnelle socio-politique, elle ne peut se produire par la seule expérience de la condition ouvrière.

Sans le Syndicat et le Parti, les ouvriers resteraient séparés les uns des autres, impuissants à échapper à leur aliénation par le système capitaliste. Ce d'autant plus que, justement, l'instauration de la machine semi-automatique dans l'industrie et l'organisation scientifique du travail moderne, conçue par Taylor et Ford et mise en place dans les usines françaises dans le premier tiers du XX^e siècle, ont eu pour effet de renforcer l'individualisation et l'isolement des travailleurs, observe Sartre. La multiplication des postes d'ouvriers spécialisés (O.S.), ne requérant pas de qualifications spécifiques et voués à servir d'appendices des machines, ont rendu purement fonctionnelles les relations entre les travailleurs et désintégré les formes de coopération antérieures qui liaient les ouvriers techniciens et les manœuvres à l'ère de la machine universelle, avant 1914⁸, les seconds aidant alors les premiers dans leurs activités techniques. Sartre décrit ainsi dans de longues pages dans *Les Communistes et la paix* l'aliénation de l'O.S., sa réification par le système industriel, son assujettissement à des normes de production établies par des bureaucrates, son abrutissement causé par les tâches répétitives qu'il exécute tous les jours.

Les maîtres ouvriers, conscients de leur supériorité sur les manœuvres militaient dans le cadre d'un anarcho-syndicalisme sur le fondement d'un humanisme du travail par lequel ils se jugeaient, en vertu de leurs talents et de leurs mérites dans leur profession, davantage dignes que les patrons de contrôler les moyens de production. Mais ce nouveau prolétaire qu'est l'O.S. ne possède pas, lui, de mérites ; son travail à la chaîne ne nécessite pas de qualifications, il n'a aucune valeur propre puisqu'il est interchangeable. S'il vient à revendiquer pour ses droits, il ne le fera pas au nom de ses qualités professionnelles mais en raison du fait que le processus productif fait de lui un sous-homme, simple instrument d'une machine, dont les revenus si minimes n'offrent qu'à peine la possibilité de disposer des moyens de subsistance nécessaires à la reproduction de sa force de travail. Ce qu'il exige, c'est donc de quitter son état de sous-homme et d'être reconnu pleinement dans son humanité. Son humanisme est un « humanisme du besoin » qui diverge foncièrement de l'humanisme du travail des

⁷*Ibid.*, p. 195.

⁸« La machine semi-automatique est l'instrument par excellence de la massification : elle fait éclater les structures internes du prolétariat ; restent des molécules homogènes et séparées les unes des autres par un milieu inerte et sans élasticité » (*Ibid.*, p. 334).

ouvriers aristocrates du XIX^e siècle : « pour les O.S., l'homme est à faire : il est *ce qui manque à l'homme*, ce qui est *en question* pour chacun de nous à chaque instant, ce qui, sans avoir jamais été, risque continuellement d'être perdu⁹ ».

Ce « néo-prolétariat », pris dans l'engrenage du machinisme industriel, lorsqu'il se mobilisera, parce qu'il est physiquement exténué, à bout, surexploité, sera poussé, du fait de son désespoir et son exaspération, à revendiquer le maximum, c'est-à-dire tout, à savoir l'édification d'une nouvelle société. Sa lutte sera nécessairement radicale, il refusera toute concession. Et puisque chaque travailleur est remplaçable, il ne pourra se contenter de faire grève, il lui faudra aussi occuper les usines¹⁰. En violent ainsi le droit de propriété des capitalistes, il s'exposera à une répression policière. Pour engager ce rapport de forces radical avec les gardiens de la société bourgeoise, il lui faut le soutien d'un syndicalisme de masse, ayant vocation à favoriser l'extension des grèves et des occupations d'usine à tout le pays afin de paralyser l'économie. Sartre en appelle par conséquent dans la société française des années 1950 à une unité syndicale combative au sein de la CGT – le seul syndicat moderne adapté, selon lui, à la vérité du néo-prolétariat, puisqu'à même de coordonner des actions dans les différentes branches de la grande industrie –, rompant avec la stratégie réformiste des syndicats modérés tels FO ou la CFTC.

Et à un niveau politique, il défend donc aussi l'idée d'une unité autour d'un Parti unique représentant la classe ouvrière. Pour lui, la multiplicité des partis ne peut que susciter des divisons et des conflits au sein de cette classe, alors qu'un parti unique favorisera son intégration et la dotera d'une puissance politique. En France, le PCF lui apparaît le seul parti à même d'assumer ce rôle de médiation unificatrice. Et Sartre légitime dès lors l'autorité dévolue aux dirigeants du PCF en ce que ceux-ci ont pour fonction d'encadrer et d'éduquer les masses, de canaliser leur violence, de leur donner des instruments et des objectifs, de les orienter¹¹.

Cela dit, l'existence d'un Parti la représentant n'implique pas que la classe ouvrière restera toujours activement mobilisée. Celui-ci ne pourra empêcher que, dans certaines circonstances, dans des moments de dépression, dans des situations où les rapports de force économiques et politiques lui sont défavorables, l'on rencontre chez les travailleurs des attitudes de résignation, de renonciation à la lutte, d'acceptation résignée de la solitude aliénante du travail productif. Si le prolétariat porte en lui une « attitude révolutionnaire¹² », celle-ci ne se manifeste donc pas toujours, elle peut rester

⁹*Ibid.*, p. 343.

Comme pour le jeune Marx de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, pour Sartre, le véritable humanisme est porté par le prolétariat. C'est seulement en prenant son point de vue qu'il devient possible pour l'homme de réaliser sa vérité.

¹⁰ En définitive, l'O.S est porté par sa situation et ses modes de revendication à intensifier et à radicaliser la lutte des classes.

¹¹ Cf. *supra*, II D).

¹²*Ibid.*, p. 192.

passive, latente, non exprimée, simple « disposition négative ». Et c'est cette passivité, juge Sartre, qui caractérise la classe ouvrière française en 1952, saisie par un scepticisme, dissuadée d'agir par son expérience de la résistance oppressive des classes dirigeantes. Si, aux moments glorieux, les ouvriers font l'Histoire et luttent pour la Révolution, dans les temps de défaitisme, lorsque les conservatismes sociaux et les forces du capitalisme semblent inébranlables, lorsque les crises économiques affaiblissent leur dynamisme, ils abandonnent le combat et sortent de l'Histoire. Néanmoins, même dans ces périodes où les masses sont pessimistes et démobilisées, le Parti a justement pour fonction de maintenir une solidarité minimale en leur sein.

Quand les forces de massification l'emportent, la présence de l'appareil empêche la totale désintégration du prolétariat sans lui assurer l'entièvre cohésion de la classe ; elle maintient la population ouvrière, dans un état sans équilibre qui ne cesse d'osciller entre la juxtaposition purement mécanique et la composition organique¹³.

Au contraire, lorsque les circonstances socio-économiques et politiques sont favorables pour le prolétariat, le Parti dirigera et unifiera sa mobilisation. Il est donc indispensable en tant que « principe de liaison » : sans le Parti, le prolétariat n'existerait pas en tant que sujet de l'Histoire, il resterait dispersé, désagrégé.

En un mot le Parti *est* le mouvement même qui unit les ouvriers en les entraînant vers la prise du pouvoir. Comment voulez-vous donc que la classe ouvrière désavoue le PC ? Il est vrai qu'il n'est rien en dehors d'elle ; mais qu'il disparaîsse, elle retombe en poussière¹⁴.

Les communistes et la Paix se présente donc comme un discours apologétique sur le Parti. Mais la pensée politique de Sartre dans son essai apparaît quelque peu simpliste, caricaturale et naïve. L'on pouvait douter, en effet, que le PCF des années 1950, inféodé à l'URSS, sclérosé par sa bureaucratie, puisse animer la classe ouvrière française. Par ailleurs, en légitimant l'autorité des dirigeants du parti, la discipline des militants et le suivisme des masses, Sartre justifie un pouvoir centralisé et donc la renonciation à l'instauration au sein du Parti de relations égalitaires et horizontales fondées sur le pluralisme démocratique, il subordonne ainsi l'émancipation du prolétariat à l'exercice de la souveraineté des chefs, Staline et son vassal Duclos, et élude les formes d'organisations actives extra-institutionnelles par lesquelles le prolétariat se fait sujet révolutionnaire.

La représentation de la classe sociale dans le cadre d'une sociologie dynamique dans la *Critique*

Cette identification du prolétariat au Parti-institution et cette disposition à le placer sous l'autorité des dirigeants de ce Parti, Sartre les abandonne suite à la répression de l'insurrection de Budapest en octobre-novembre 1956 qui l'amène à rompre son compagnonnage de route avec le PCF. Et, avec la *Critique*, la pensée politique de Sartre se complexifie. Le philosophe y élabore une

¹³*Ibid.*, p. 365.

¹⁴*Ibid.*, pp. 249-250.

théorisation de l'action collective des groupes, organisations et institutions par laquelle il représente la classe comme un ensemble dialectique pluridimensionnel qui ne peut être subsumé par la fonction intégratrice du Parti : celle-ci se déploie dans trois formes distinctes qui correspondent à trois niveaux d'une même réalité.

La première forme est celle de la classe-collectif qui rassemble des individus dans une unité passive déterminée par la matière ouvrée¹⁵. Sous cette forme, appartenir au prolétariat, c'est posséder un être inorganique qui assigne à un destin, c'est-à-dire un être-de-classe qui condamne à être exploité par le mode de production capitaliste. Cet être-de-classe ne prive pas l'individu prolétaire de sa liberté, précise Sartre, toujours fidèle à sa perspective existentialiste. Mais celui-ci, justement, par le truchement de sa liberté ne cesse de réaliser son aliénation à cet être¹⁶. Ainsi l'ouvrière qui se laisse aller librement à des rêveries sexuelles lors de son travail à l'usine conquiert un temps d'intimité, mais par là-même parvient à un semi-automatisme facilitant son travail sur les machines qui serait au contraire perturbé par une attention trop soutenue, la pensée retardant le mouvement manuel ; elle se plie donc ainsi aux exigences de la production¹⁷. Et lorsqu'une ouvrière décide d'avorter, c'est son libre choix, mais il lui est imposé par le fait que ses revenus ne lui permettent pas de nourrir un autre enfant. Quant à la décision assumée comme une libre option de s'embaucher et d'effectuer chaque jour à l'usine un labeur pénible, harassant, mal payé, elle exprime en réalité une exigence passive, une détermination du destin du travailleur par son être-de-classe¹⁸. En réalité, si l'ouvrier ne peut pas transcender son être-de-classe par sa praxis individuelle¹⁹, c'est qu'au sein du collectif classe, il est isolé, séparé des autres ouvriers, dans un état d'impuissance sérielle, aucun lien actif de solidarité militante ne l'unit à ses collègues de travail et ne lui ouvre la possibilité d'échapper à son destin d'esclave du Capital. Dès lors, sa praxis est conditionnée par les structures matérielles pratico-inertes du système d'exploitation capitaliste, et sa liberté, niée et manipulée par les bourgeois capitalistes,

¹⁵« Seulement, puisque la matière unit les hommes, en tant qu'elle les agrippe et les fait entrer dans un système matériel, elle les unit en tant qu'ils sont inertie » (CRD I, p. 331).

¹⁶« La mystification, en fait – comme processus réel et non comme entreprise concertée –, est malheureusement si profonde que l'individu réifié reste en possession de sa libre *praxis*. Mieux encore : pour être aliéné ou simplement altéré, il faut être un organisme susceptible d'action dialectique ; et c'est à travers la libre *praxis* qu'il découvre la nécessité comme transformation de son produit et de lui-même par son produit en Autre. Les contraintes du besoin, les exigences de la Chose ouvrée, les impératifs de l'Autre, sa propre impuissance, c'est sa *praxis* qui les découvre et qui les intériorise. C'est sa libre activité qui reprend à son compte dans sa liberté tout ce qui l'écrase : le travail épaisant, l'exploitation, l'oppression, la hausse des prix. Cela revient à dire que sa liberté est le moyen choisi par la Chose et par l'Autre pour l'écraser et le transformer en Chose ouvrée » (*Ibid.*, p. 430, c'est Sartre qui souligne).

¹⁷*Ibid.*, pp. 341-343.

¹⁸ Sartre précise qu'un travailleur a bien sûr la possibilité de changer d'usine et de voir son salaire augmenté mais même s'il améliore sa situation, il n'en réalisera pas moins, d'une façon particulière, son être-de-classe. Quant à ceux qui parviennent à changer de classe, cette possibilité était aussi déjà déterminée par la viscosité de leur être-de-classe (*Ibid.*, pp. 435-436).

¹⁹« Ainsi l'*inertie* de la *praxis* comme nouveau caractère de celle-ci ne lui ôte rien de ses caractères antérieurs : elle reste un dépassement de l'Être matériel vers une réorganisation non existante encore du champ. Mais l'*annulation* passivisante la modifie de l'avenir au passé dans le cadre pétrifié de l'exigence : c'est que l'avenir à réaliser est déjà fabriqué comme inertie mécanique dans la manière dont l'Être passé se fait dépasser » (*Ibid.*, p. 344, c'est Sartre qui souligne).

constitue donc sa « damnation²⁰ » en le vouant à l’Inhumain.

La seconde forme de la classe est celle du groupe combattant, qu’il soit groupe-en-fusion ou groupe assermenté. Cette socialité active trouve son origine dans la socialité passive puisque c’est au sein du champ pratico-inerte que se fonde chez les exploités le projet de nier leur destin d’aliénation en se regroupant collectivement ; l’intérêt de classe porte le ferment du groupe. Le groupe-en-fusion se forme spontanément lorsqu’un danger menace, par exemple une intensification de l’exploitation par le patronat, il exprime une liberté commune qui se découvre et affirme des fins humaines contre le règne violent de la nécessité inhumaine. Il dépasse l’impuissance de la « classe souffrante²¹ » grâce à la puissance de « l’union combattante » et mène une lutte chaude, effervescente dont l’objectif est la liquidation du pratico-inerte. Né dans des circonstances particulières, le fait qu’il ne soit pas organisé constitue sa fragilité, il est voué à dépérir une fois son action immédiate achevée. Le groupe assermenté, lui, est plus stable, il a réussi par le moyen du serment à instaurer une Fraternité-Terreur laquelle, en exigeant que chaque individu ne trahisse pas les buts communs du groupe, a instauré une inertie qui lui permet de maintenir une cohésion interne et de favoriser sa perpétuation. Ces deux formes de groupes combattants ont vocation à engager des actions locales et ponctuelles, les liens entre leurs membres se nouent dans le cadre d’une réciprocité active de l’ordre de la démocratie directe qui contraste avec la réciprocité passive induite par les structures réifiantes des groupes organisés et institutionnalisés.

Ces derniers groupes forment le troisième niveau d’actualisation de la classe. Le groupe organisé alloue à ses membres des tâches et des fonctions qui servent le but commun. Quant au groupe institutionnel, face au risque de dispersion sérieuse qui le menace, il se dote de structures pétrifiées pour renforcer son inertie, les individus en son sein étant assujettis à celles-ci. L’organisation et l’institution, tels le Parti et le Syndicat, représentent ainsi des solutions pratiques pour pérenniser un regroupement.

La classe ouvrière n'est ni pure combativité, ni pure dispersion passive, ni pur appareil institutionnalisé. Elle est une relation complexe et mouvante entre différentes formes pratiques dont chacune la résume entièrement et dont le lien véritable est la totalisation (comme mouvement induit par chacune en les autres et revenant de chacune sur les autres)²².

Sartre est explicite dans ce passage : la classe désigne un ensemble d’interactions plurielles entre trois formes pratiques, celle du collectif, celle de groupe combattant et celle du groupe institutionnel. C'est-à-dire que ces trois niveaux d’actualisation se compénètrent par des médiations croisées et produisent ainsi l’unité de l’action de classe comme un mouvement circulaire de totalisation.

²⁰*Ibid.*, p. 433.

²¹*Ibid.*, p. 773.

²²*Ibid.*, pp. 771-772.

Ainsi, l'être-de-classe pratico-inerte agit comme médiation au sein du groupe combattant ou du groupe institutionnel. D'abord, il est conservé comme être ontologique hors-de-soi lorsqu'il est transcené par une union active. En effet, il est reconnu et assumé dans le groupe par le mouvement pratique qui le nie comme destin. Par ailleurs, les modalités selon lesquelles le groupe se constitue sont déterminées par le collectif qu'il dépasse. C'est ainsi que la structure pratico-inerte des relations de travail dans le monde ouvrier à la fin du XIX^e siècle déterminait l'aristocratie ouvrière qui dirigeait l'anarcho-syndicalisme à condamner « l'exploitation au nom de la supériorité absolue du travail manuel et qualifié sur toutes les autres activités²³ » et à imposer leurs décisions aux manœuvres qui étaient leurs subalternes dans le système productif, alors que par la suite, dans le premier tiers du XX^e siècle, la substitution de la machine spécialisée à la machine universelle, en disqualifiant le travail des techniciens et en instaurant une homogénéité dans la population ouvrière allait susciter un nouveau syndicalisme de masse incarné par la CGT. L'unité pratique d'un groupe est donc toujours en relation étroite avec son substrat ontologique, l'être sériel qu'il dépasse.

S'agissant du groupe combattant engagé dans une lutte chaude, occupation d'usine ou grève spontanée, ses revendications locales immédiates sont jaugées par le Parti et/ou le Syndicat qui peuvent les désavouer ou les avaliser selon qu'ils les jugent ou non conformes aux objectifs généraux et aux intérêts à long terme de la classe ouvrière. Il pourrait être rappelé à l'ordre et voir son énergie combative bridée par ces institutions comme il pourrait s'appuyer sur celles-ci pour intensifier le rapport de forces. Sa lutte locale interagira donc avec la classe-institution mais aussi avec la classe-collectif : elle pourra avoir un effet galvanisateur et inciter des individus dispersés dans un collectif à sortir de leur impuissance sérielle pour former d'autres groupes chauds.

Le Parti et le Syndicat constitués en groupes institutionnels maintiennent eux, par leur permanence, une unité abstraite de la classe même lorsque celle-ci, dans les périodes de reflux, reste essentiellement passive, il peuvent faciliter les regroupements dans les périodes de mobilisation, et ils interagissent au total de façon étroite avec la classe combattante et la classe collectif.

La classe sociale est donc appréhendée dans le dispositif de la *Critique* comme un ensemble d'interactions entre trois formes de multiplicités s'intégrant par des relations circulaires et dialectiques. Les relations entre ces multiplicités peuvent être selon les circonstances de l'ordre du renforcement émulateur ou de la contradiction. Mais les contradictions elles-mêmes, par exemple celles entre les visées immédiates de tel groupe combattant et les mots d'ordre du Parti ou du Syndicat ne remettent pas en cause l'unité de l'action de classe : « la totalisation » s'opère « dans la classe

²³*Ibid.*, p. 351.

ouvrière parce qu'elle portait sur la même action à différents niveaux et parce que les conflits secondaires étaient, par hypothèse, subordonnés à un accord fondamental²⁴ ». Cette action, puisqu'elle est dialectique, se temporalise en dépassant des conditions vers un objectif transcendant. Et elle ne survient que comme réaction aux tentatives de la classe antagoniste, la bourgeoisie capitaliste, pour enchaîner le prolétariat au système d'exploitation dans un statut de classe-objet. En ce sens, engagée dans une lutte contre la praxis de la bourgeoisie, elle porte en elle une tension contradictoire entre, d'une part, une « unité-pouvoir²⁵ » qui correspond pour elle à la réussite de son projet d'exister comme classe-sujet et d'anéantir la liberté oppressive de la classe ennemie, et, d'autre part, une « unité-impuissance » qui renvoie à l'échec de ce projet et à sa pétrification en classe-objet.

Par cette théorisation de la classe sociale dans la *Critique*, Sartre s'intéresse, comme dans *Les Communistes et la paix*, aux modalités pratiques selon lesquelles le prolétariat s'unifie dans une mobilisation active et échappe en se constituant comme sujet aux forces d'inertie qui tendent à le disperser en une masse d'éléments séparés. Il reconnaît à nouveau le caractère essentiel de l'organisation socio-politique pour penser l'émancipation et ne se limite pas, comme dans l'immédiat après-guerre, à circonscrire celle-ci à sa dimension éthique. Mais par rapport aux *Communistes et la paix*, sa représentation de l'activation de la classe s'est complexifiée. Alors qu'il défendait de façon apologétique l'encadrement des masses par l'exercice de l'autorité des dirigeants des Partis Communistes Soviétique et Français, il lui semble à présent qu'un Parti centralisé, de par l'inertie induite par ses structures bureaucratiques, est susceptible dans certaines circonstances d'enliser un mouvement révolutionnaire et que l'action d'un Parti n'est efficace qu'en tant qu'elle interagit dialectiquement avec celle de groupes combattants spontanés. Ainsi, Sartre, refusant à la fois le strict spontanéisme révolutionnaire et le culte de l'organisation centralisée propose un « entre-deux²⁶ ». La praxis du groupe combattant se caractérise par son effervescence ; elle réfléchit immédiatement une expérience sociale, ses objectifs traduisent une vérité dialectique. Mais ce groupe n'est pas doté de structures suffisamment stables et solides pour résister, à longue échéance, à la praxis d'oppression-répression de la bourgeoisie et anéantir le système capitaliste. Ces structures, l'organisation institutionnalisée, qu'elle soit Parti ou Syndicat, les possède, elles lui permettent de se perpétuer et d'incarner ainsi une souveraineté permanente de la classe ouvrière, mais son idéologie et ses objectifs reflètent plus ces structures que les conditions socio-historiques qu'elle cherche à dépasser, et elle ne peut donc pas à elle seule véhiculer un mouvement révolutionnaire. Le lecteur de la *Critique* est donc conduit à la conclusion qu'une action de classe efficace suppose une coopération, une coordination, mais aussi des contradictions et des tensions, entre d'une part les multiples groupes chauds qui se

²⁴*Ibid.*, p. 791.

²⁵*Ibid.*, p. 870.

²⁶BAROT Emmanuel, « Conclusion » à BAROT Emmanuel (dir.), *Sartre et le marxisme*, p. 381.

forment dans des luttes locales et ponctuelles et d'autre part les organisations institutionnelles froides et centralisées incarnant de façon abstraite l'unité de la classe ouvrière.

Au total, la *Critique* donne à voir les classes sociales comme des ensembles dialectiques et dynamiques en perpétuelle transformation, engagées dans des interactions constantes avec leur environnement ; elles ne sont pas définies par un état spécifique mais comme mouvement. Sartre rejoint donc la perspective politique marxienne résumée ainsi par Bensaïd : « les rapports de classe (...) sont nécessairement des rapports conflictuels, des rapports de lutte, relevant d'une sociologie (si tant est que le terme convienne) historique et dynamique, et certainement pas d'une sociologie positiviste²⁷ ».

Sartre, définissant donc en bon disciple de Marx la lutte des classes par des interactions dynamiques, en vient logiquement à placer au premier plan la composante stratégique de l'action de classe. Pour lui, chaque groupe combattant ou institutionnel qui totalise à son niveau sa classe joue celle-ci, en ce sens qu'il effectue un pari sur les réactions des autres groupes formant la classe et sur celles des groupes de la classe antagoniste. Il estime en outre que, dans ce contexte de confrontation stratégique, les acteurs doivent acquérir une intelligibilité de leur lutte.

[L']intelligibilité de la lutte est une caractéristique indispensable à l'action des combattants. [...] [En effet,] dès que la *praxis perd conscience* de son but, de ses moyens, du but et des moyens de son adversaire, des moyens de s'opposer à la *praxis* adverse, elle devient purement et simplement aveugle et, par là-même, cesse d'être *praxis* ; elle est alors complice inconsciente de l'*autre action* qui la déborde, la manipule, l'aliène et la retourne contre son propre agent comme force ennemie²⁸.

Il s'agit donc pour ces acteurs collectifs de tenter de jouer leur classe le plus intelligemment possible en construisant une stratégie moyen-fins cohérente et éclairée, et ce afin de contrer la stratégie de la classe ennemie et de maximiser les chances de succès de l'action engagée. Sartre appréhende donc la lutte des classes dans la *Critique* non pas comme un phénomène objectif déterminé par des lois socio-économiques relevant de la Raison analytique, mais comme une réalité pratico-dialectique qui prend son sens en fonction des relations concrètes des praxis communes de classes sociales antagonistes. Et si le résultat objectif de la lutte, produit complexe d'interactions multiples entre deux praxis multidimensionnelles et des forces d'inertie, dépasse souvent les significations que les acteurs ont exprimé dans leur praxis, en prenant un sens inhumain – telle manifestation ne se déroule ni comme l'escroquaient les groupes combattants ni selon la stratégie du Syndicat –, il n'en reste pas moins que ces acteurs y ont investi, à chaque niveau où celle-ci s'actualise, une compréhension dialectique de leur classe, de la classe ennemie et de l'Histoire.

²⁷BENSAÏD Daniel, « Bourgeoisie, regards croisés », in *Bourgeoisie : état d'une classe dominante*, pp. 105-106.

²⁸CRD I, p. 883, c'est Sartre qui souligne.

L'éthique inhérente au mouvement d'émancipation des exploités

Parce que leur praxis est fondée sur cette compréhension et qu'elle renvoie à des projets orientés vers des fins, elle comporte une dimension humaine d'ordre éthique. Et il me semble que l'intérêt de la *Critique* est justement d'associer une théorisation socio-politique et une représentation éthique de la classe sociale.

C'est par la rareté, fait anthropologique primordial, que surgit l'ennemi, le contre-homme. En effet, nous l'avons vu, elle implique qu'un homme ou un groupe d'hommes représente nécessairement pour les autres hommes un danger, un Mal, celui de former une population excédentaire qui va monopoliser les ressources rares et par là-même menacer de les laisser mourir.

[E]n présence de la rareté des nourritures et de la rareté de la main d'œuvre, certains groupes décident de constituer avec d'autres individus ou d'autres groupes une communauté qui sera définie à la fois par l'obligation d'exécuter un sur-travail et par la nécessité de se réduire à une sous-consommation réglée²⁹.

Là est le fondement anthropologique de la lutte des classes dans les sociétés capitalistes. Cette lutte est donc foncièrement manichéenne, les bourgeois et les prolétaires étant les uns pour les autres, respectivement, des contre-hommes, figures du Mal. Aussi, les prolétaires, parce qu'ils pourraient remettre en cause le système d'exploitation qui garantit le rendement du Capital voient leur liberté « condamnée jusque dans sa racine³⁰ » par les classes exploiteuses. Cette liberté, il s'agit pour les capitalistes soit de la dompter et de la maîtriser en l'asservissant à la production de marchandises, soit de l'anéantir par la violence si elle exprimait le projet de contester leur domination. Cette même logique prévaut dans le système colonial : le colon veut obtenir du colonisé qu'il se soumette à son statut de pur objet productif et il est prêt à exterminer celui-ci s'il menace de se révolter. Ainsi, assimilés à des contre-hommes, courant le risque de manquer des ressources rares nécessaires à leur subsistance, subissant une violence oppressive constante, les exploités font l'expérience de la négation de leurs possibilités de vivre³¹.

Or cette négation nie leur humanité. D'ailleurs, l'intérêt matériel des capitalistes et des colons les détermine à les assimiler à des instruments de production, c'est-à-dire à des choses matérielles en-deçà de l'humain³². Et s'il n'est pas possible de les déchoir complètement de leur humanité puisqu'il

²⁹*Ibid.*, p. 816.

³⁰*Ibid.*, p. 815.

³¹Sans doute que les ouvriers de l'industrie française des années 1950 risquent moins d'être exterminés par la praxis d'oppression de l'appareil d'État bourgeois que leurs ancêtres du XIX^e siècle. Ils ont obtenu par ailleurs des avantages socio-économiques qui les protègent de la misère. Il n'en reste pas moins qu'ils sont eux aussi niés dans leurs possibilités de vivre en ce que le système capitaliste les vole à un destin d'hommes aliénés, transformés en instruments productifs.

³²« Ici se révèle, [...] sur le fond de la rareté, la menace profonde de l'homme pour l'homme : l'homme est l'être par qui (par la *praxis* de qui) l'homme est réduit à l'état d'objet hanté. C'est-à-dire à l'état d'une matière ouvrée dont le

est indispensable pour la bonne marche de la production qu'ils acceptent avec leur liberté humaine d'exécuter le travail attendu d'eux, chaque capitaliste en métropole adhère à une idéologie de caste, et chaque colon, dans les territoires assujettis, à une idéologie raciste, qui les tiennent néanmoins pour des sous-hommes aux mauvais instincts qu'il s'agit de discipliner.

Cela dit, les classes dirigeantes de la bourgeoisie du XX^e siècle ont fini par accepter d'octroyer des droits économiques, sociaux et politiques aux ouvriers européens même si elles les tenaient pour vils et indignes moralement. et cette humanité relative – inférieure à celle des bourgeois – place ceux-ci à un degré d'humanité supérieur à celui des colonisés, qui forment dans les plantations agricoles, juge Sartre, un véritable sous-prolétariat dont les revenus modiques suffisent à peine à assurer la reproduction de sa force de travail et auquel il n'a été accordé aucun droit. Là-bas, dans les colonies, bien plus qu'en Europe, la misère des indigènes les rapproche de la condition de la bête : leur travail surexploité constitue pour eux la seule possibilité de nourrir leur estomac et donc de survivre, de ne pas mourir de faim. Et le racisme des colons, sans cesse réaffirmé, justifie cette animalisation-déshumanisation des indigènes.

Aussi, parce que le système d'exploitation capitaliste fait d'eux des sous-hommes déshumanisés, assimilés à des instruments de production, lorsque dans certaines circonstances, devant un nouveau danger, les classes exploitées européennes ou les colonisés des pays du Tiers-Monde se regroupent et engagent une praxis commune d'émancipation, ils sont mus par une besoin existentiel d'ordre éthique, celui d'affirmer pleinement leur humanité, qui constitue pour eux une urgence et une exigence³³. Leur praxis exprime donc pour Sartre une négation de l'impossibilité de vivre une vie humaine ; ils projettent la construction d'une liberté commune par laquelle ils échapperont au destin aliénant auquel ils étaient voués : tout leur sera alors possible. Autrement dit, il leur faut rendre la liberté des capitalistes impuissante à nier leur liberté. Et en s'émancipant, ils ont vocation à transcender le manichéisme éthique instauré par les classes exploiteuses, c'est-à-dire à détruire le Mal engendré par un monde fondé sur une répartition inégalitaire de ressources rares ayant identifié chaque homme, membre d'une classe antagoniste, à un contre-homme.

Ce mouvement d'émancipation se constitue « comme violence commune exercée contre la nécessité pratico-inerte³⁴ ». D'ailleurs, la violence originelle, le bourgeois l'attribue à la barbarie de l'exploité et à sa propension à contester le régime capitaliste. Il méconnaît la sienne, sûr de son droit à exploiter. Mais en réalité, au contraire, la violence du prolétaire, c'est la sienne, invertie. En effet,

fonctionnement serait rigoureux et qui serait traversée de rêves inefficaces (c'est-à-dire *dont la transcendance humaine demeurerait malgré tout mais comme illusion se dénonçant pour telle et ne pouvant s'évanouir*) » (*Ibid.*, p. 887, c'est Sartre qui souligne).

³³La conférence de 1964 « Les racines de l'éthique » explicite cette perspective éthique de la Critique.

³⁴CRD I., p. 505.

c'est lui qui d'abord a opprimé la liberté de celui-ci en assimilant son corps à un instrument de production. Et à peine ce contre-homme, incarnation du Mal, commencera-t-il à se révolter³⁵ que la répression des bourgeois ne lui laissera pas d'autre choix que d'intensifier sa violence jusqu'à un paroxysme. Sa contre-violence est donc inhérente à sa liberté, elle représente pour lui la seule façon de se faire homme.

Mais, encore une fois, c'est bien les classes exploiteuses qui ont initié un inéluctable cycle de violences par leur manichéisme éthique, en identifiant les exploités à des sous-hommes incarnant le Mal. Ainsi s'explique d'ailleurs que la lutte des classes en France au XIX^e siècle, après les massacres de Juin 1848, soit devenue une véritable « guerre civile ». Le radicalisme du prolétariat français, décidé à employer tous les moyens possibles, fussent-ils violents et illégaux, pour lutter pour son émancipation, a été conditionné par le radicalisme originel de la bourgeoisie, c'est-à-dire par la négation absolue par celle-ci de l'humanité des prolétaires et son refus de toute concession.

De la même façon, pour Sartre, la contre-violence du colonisé n'est qu'une riposte à la haine raciste du colon qui a justifié et soutenu une praxis oppressive et un processus de surexploitation³⁶. Les colons algériens ont identifié en effet d'abord les indigènes à des êtres sauvages, brutaux et sanguinaires, représentant pour eux un danger de mort, qu'ils devaient maîtriser par la constitution de groupes de violence. Par ailleurs, la surexploitation des colonisés équivaut à une mise à mort économique ; leurs modiques revenus leur imposent la misère, et avec la poussée démographique, sous la pression de l'intensification de la concurrence de la main d'œuvre, ils risquent de se paupériser encore davantage, voire même de mourir de faim s'ils sont contraints au chômage. Le système colonial a donc fondé un milieu de violence universelle. La contre-violence des colonisés est par conséquent inéluctable³⁷. En effet, acculés au désespoir, coupés de leurs attaches communautaires et de leurs traditions culturelles, ils se trouvent placés devant le dilemme suivant : mourir de faim en restant esclaves ou mourir en combattant. La contre-violence est le seul choix qu'ils puissent faire pour affirmer leur dignité et leur humanité : le combat politique nationaliste devient pour eux une exigence afin de renverser le système qui les opprime et anéantit leurs possibilités de vivre. Ainsi, comme le prolétaire d'industrie européen, le colonisé porte en lui les germes de la destruction de la société qui l'exploite, et ses germes ont été engendrés par les colons³⁸.

³⁵ La première violence pour le bourgeois, c'est celle du prolétaire qui se met en grève et entrave le travail productif (*Ibid.*, p. 867). C'est cette violence potentielle qui est identifiée au Mal par la praxis de la bourgeoisie et qui justifie sa violence répressive.

³⁶ « La violence de l'insurgé, c'est la violence du colon ; il n'y en a jamais eu d'autre » (*Ibid.*, p. 813, c'est Sartre qui souligne).

Les textes de *Situations V* font écho aux réflexions sur le colonialisme de la *Critique*.

³⁷ En définitive, pour Sartre, une guerre coloniale est une forme spécifique de lutte des classes.

³⁸ « Le secret du prolétariat, a dit Marx un jour, c'est qu'il porte en lui la destruction de la société bourgeoise. Il faut savoir gré à Memmi de nous avoir rappelé que le colonisé a lui aussi son secret, et que nous assistons à l'atroce agonie du

La violence dans le système colonial comporte trois temps, écrit Sartre, reprenant les analyses de Fanon, dans sa préface aux *Damnés de la Terre*. Le premier temps est celui de la violence des colons — la surexploitation mortifère, la répression de ceux qui renâclent à travailler ou qui menacent de se révolter, les massacres épisodiques par le recours à la force armée. Le second temps correspond à celui de l'intériorisation de cette violence oppressive par les colonisés, intériorisation qui produit chez eux des traumatismes psychiques³⁹, des névroses, des psychoses, des pulsions meurtrières contre leurs propres frères. Le troisième temps renvoie à l'extériorisation-explosion de cette violence intériorisée, marqué par le déclenchement d'une insurrection, puis par le déploiement d'une organisation armée⁴⁰, pour lutter contre la puissance coloniale dans le double objectif d'une émancipation radicale et de la constitution d'une unité nationale. Autrement dit, la violence origininaire est l'objet d'une première négation manquée, puis d'une seconde négation qui parvient cette-fois ci à la transcender. Et la violence des colonisés, parce qu'elle est donc dialectique et humanisante, ne peut être appréhendée ni comme un hasard historique ni comme la manifestation par des sauvages de leur arriération. Elle exprime une exigence historique. En effet, pour Sartre, la force d'une contre-violence est requise pour s'arracher à une situation d'oppression. Cette contre-violence, dialectique, est inhérente au mouvement de libération des classes exploitées et opprimées, et son fondement est éthique. Elle véhicule la force physique indispensable à la lutte contre le règne violent de la nécessité et passe par l'organisation d'une coalition qui cherchera à se dorer d'une certaine inertie afin de maintenir la cohésion des résistants regroupés et d'assurer l'efficacité de sa praxis commune.

Aussi, il est important ici de remarquer que la position de Sartre à l'égard de la violence est ambiguë. Dans la *Critique*, il dévoile le sens anthropologique, éthique et dialectique de la violence des opprimés, et dans sa préface aux *Damnés de la terre*, il la présente comme le seul moyen pour les colonisés de recouvrer leur dignité et leur humanité. Mais dans d'autres textes, il affirme que l'*intellectuel* philosophe doit toujours jauger et évaluer les relations entre les moyens et les fins, et ne se résoudre à la violence que si elle est justifiée par les fins et n'entre pas en contradiction avec elles. D'ailleurs, Sartre, dans sa conférence de 1964 *Les racines de l'éthique*, fait coexister dans un même discours ces deux positions sur la violence. Il me semble que les contradictions entre ces positions

colonialisme » (S V, « Préface à « Portrait du colonisé » précédé du « Portrait du colonisateur » d'Albert Memmi » (texte publié dans *Les Temps modernes*, n°137-138, juillet-août 1957), p. 56).

³⁹Fanon a décrit dans *Les damnés de la terre* les pathologies mentales des colonisés ayant été victimes d'oppression : ils perdent le goût de vivre et deviennent dépressifs ils se mettent à entendre des voix, leur psychisme crée des délires de persécutions.

⁴⁰Pour Sartre, comme pour Fanon, il n'existe pas d'autre alternative que l'insurrection et la lutte armée. En effet, des négociations pacifiques avec l'ennemi impliqueraient encore pour les colonisés une soumission et l'acceptation de leur moindre humanité. De fait, s'ils obtiennent par ces négociations quelques droits politiques, sociaux ou économiques, ce ne serait qu'en contractant une dette à l'égard de la puissance coloniale, et leur humanisation concédée et relative les maintiendrait encore dans un statut de sous-hommes inférieurs aux colons, ces derniers restant les seuls hommes dont l'humanité absolue serait pleinement reconnue. D'autre part, les blessures, le désespoir, la haine et la colère des colonisés sont tels, que leur violence est vouée à s'extérioriser physiquement contre l'ennemi afin qu'elle ne reste pas enfouie dans leur intériorité psychique et ne mène pas à des formes multiples d'autodestruction.

s'expliquent si l'on considère que Sartre prend différents points de vue discursifs. Dans la *Critique* et dans sa préface aux *Damnés de la terre*, Sartre prend le point de vue des opprimés, il exprime leur rapport dialectique à leur humanité et à leur liberté, il révèle la dimension émancipatrice de leur contre-violence, son discours est de l'ordre de la compréhension et de l'élucidation philosophique⁴¹. Par contre, lorsqu'il juge indispensable de toujours mettre en perspective les moyens et les fins, il prend une position d'*intellectuel*, gardien de l'éthique, et refuse que la violence, par ses aspects destructeurs et terrorisants, aliène des fins révolutionnaires. L'opposition entre ces deux discours, intrinsèquement liée à sa posture ambivalente d'*intellectuel* engagé, est donc celle entre une éthique compréhensive et une éthique arbitrale.

Le prolétariat, personnage conceptuel de la philosophie existentialo-marxiste

En tout cas, l'appréhension de la dimension éthique de la praxis commune du prolétariat, associée à une conceptualisation dialectique de la liberté humaine, caractérise un apport essentiel de l'existentialisme sarrien au marxisme. Cette perspective éthique humaniste caractérise le jeune Marx qui écrit, en 1843, l'*Introduction à une Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel* et, en 1844, ses *Manuscrits économico-philosophiques*. Le prolétariat désigne alors pour le jeune allemand ceux qui ont perdu leur humanité, et qui, par leur émancipation, mettent en jeu la

⁴¹ Aussi, le discours anti-colonial de Sartre ne doit pas à mon sens être jugé comme une apologie de la violence révolutionnaire. Si le philosophe légitime la violence des colonisés à partir de leur situation d'oppression, il ne les exhorte pas à prendre les armes ; sa représentation de la violence est compréhensive et non pas prescriptive. Et la phrase de la préface aux *Damnés de la terre*, tant décriée par les détracteurs de Sartre, ; « [A]battre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre [...] » ne doit pas être décontextualisée et interprétée comme un appel au meurtre, elle s'insère dans une réflexion éthique sur l'humanisation du colonisé produite par la contre-violence, comme l'atteste ces phrases qui lui succèdent : « Fils de la violence, il puise en elle à chaque instant son humanité : nous étions hommes à ses dépens, il se fait homme aux nôtres. Un autre homme de meilleure qualité » (S V, « Préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon », septembre 1961, pp. 183-185). En somme, celui qui est responsable de la violence des exploités, c'est le bourgeois, qu'il vive en métropole ou dans les colonies, coupable d'avoir enclenché un cycle infernal et inexorable de violences.

D'ailleurs, nous rencontrons chez Fanon cette même éthique compréhensive de la violence. Pour Fanon comme pour Sartre, la violence des colonisés a été engendrée par la violence des colons, et elle est émancipatrice : elle libère les individus de leur mal-être psychique, guérit leurs névroses et leurs psychoses, et elle fait émerger une conscience collective, une culture nationale et un peuple unifié. Elle véhicule donc un humanisme.

« [L]e colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence » (FANON Franz, *Les damnés de la terre* in *Oeuvres*, La Découverte, Paris, 2011, p. 470).

« La violence assumée permet à la fois aux égarés et aux proscrits de revenir, de retrouver leur place, de réintégrer. La violence est ainsi comprise comme la médiation royale. L'homme colonisé se libère dans et par la violence. Cette praxis illumine l'agent parce qu'elle lui indique les moyens et la fin» (*Ibid.*, p. 489).

Mais la philosophie politique de Fanon ne doit pas non plus être assimilée à un discours d'apologie de la violence ; comprendre n'est pas prescrire.

« reconquête totale de l'homme⁴² ». Et l'analyse de l'aliénation des *Manuscrits* consiste précisément à démontrer en quoi les prolétaires sont dépossédés de leur humanité par leur exploitation économique : le produit de leur travail leur échappe puisqu'il ne prend sa valeur qu'en tant que revenu pour les propriétaires des capitaux, et le travail productif en lui-même engendre une désubjectivation, une dépersonnalisation et une déshumanisation. En effet, l'existence de l'ouvrier se résume à une tentative pour survivre, et il perd la possibilité de se donner ses propres fins, et donc par là même la conscience de son appartenance à l'humanité. Il a été métamorphosé en des figures en deçà de l'humain : en « bête⁴³ », en « marchandise », en « machine », en « ventre ».

Mais Marx abandonne en grande partie cette perspective philosophico-éthique à partir de 1845 et en vient à placer au premier plan la théorisation scientifique de l'économie. C'est ce qui explique que le fondateur du socialisme scientifique utilisera le terme de « classe ouvrière » et non plus celui de prolétariat dans *Le Capital* : il entend ainsi supprimer toute connotation éthico-philosophique à ses analyses des classes sociales⁴⁴. Aussi, si la problématisation éthique du concept de prolétariat par Sartre est proche de la pensée philosophique du jeune Marx, elle témoigne d'une rupture assumée avec l'approche scientifique du Marx de la maturité. Et l'on a vu que Sartre cherchait justement en accouplant l'existentialisme au marxisme à marquer sa divergence par rapport à la propension des marxistes de son époque à circonscrire leur discours à des théorisations économistes d'ordre déterministe caricaturant le scientisme de Marx.

D'un point de vue économique, le prolétariat pour Sartre désigne comme pour Marx ceux qui sont surexploités par la classe capitaliste, c'est-à-dire ceux dont le travail génère une survaleur et donc un profit pour les propriétaires du capital, et dont les revenus du travail ne garantissent qu'à peine leurs conditions de subsistance. Et le philosophe français l'appréhende souvent, à l'instar de Marx, comme la classe des ouvriers de la grande industrie, mais parfois il lui donne une extension plus large pour désigner l'ensemble des classes exploitées et opprimées ou encore les populations colonisées⁴⁵.

Par ailleurs, il le représente comme un universel singulier, c'est -à-dire comme un acteur collectif concret engagé dans des relations dialectiques particulières avec des structures universelles conditionnant l'Histoire humaine. C'est ainsi que dans la *Critique*, plusieurs dizaines de pages sont

⁴²MARX K., *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Entremonde, Genève, 2010, p.36.

⁴³MARX Karl, *Critique de l'économie politique-Manuscrits de 1844*, Allia, Paris, 2007, p. 48-50.

⁴⁴L'ouvrier d'industrie est alors essentiellement défini par Marx par ses caractéristiques économiques : il est le produit de l'organisation moderne du travail ; sans propriété privée, sa seule richesse est sa force de travail ; il produit par son travail une survaleur qui garantit le profit du capitalisme. Il a vocation à terme à renverser le système économique capitaliste étant donné que, celui-ci, de par le processus d'accumulation du capital, est voué à faire croître le prolétariat en nombre et en force.

⁴⁵Sartre qualifie plus précisément ces dernières, nous l'avons vu, de sous-prolétariat. Il entend signifier par ce terme que les colonisés, au milieu du XX^e siècle, sont davantage surexploités et paupérisés que les ouvriers européens. Cette surexploitation, parce qu'elle est d'ordre capitaliste, justifie pour lui d'étendre un concept définissant à l'origine les ouvriers de la grande industrie pour désigner des paysans travaillant dans des plantations agricoles.

consacrées à l'histoire des ouvriers de l'industrie française aux XIX^e et XX^e siècles et à de longues analyses socio-économiques et politiques de la situation des colonisés algériens. Et la portée de cette mise en scène concrète au sein du discours philosophique sarrien dépasse de beaucoup sa valeur descriptive : dans l'existentialo-marxisme de la *Critique*, le prolétariat incarne en effet un personnage conceptuel tel que l'ont défini Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*⁴⁶, c'est-à-dire un véritable sujet de la philosophie qui déploie le mouvement infini de la pensée et crée les concepts :

Ainsi — qu'il y ait ou non progrès de l'organisation sur la série — la classe ouvrière représente dans sa contradiction l'effort le plus tenace et le plus visible des hommes pour se reconquérir les uns par les autres, c'est-à-dire pour s'arracher à l'Être en tant que celui-ci leur donne le statut de chose humaine au milieu d'autres choses humaines qui sont leurs produits inanimés ; et le champ de l'être pratico-inerte se referme sans cesse ou menace sans cesse de se refermer ; l'Être va jusqu'à pétrifier leurs actions en pleine liberté⁴⁷.

Le mouvement infini de la pensée tracé par le prolétariat consiste donc en la relation duelle d'immanence et de transcendance entre la liberté et l'être⁴⁸. Celui-ci incarne par sa praxis, qu'elle soit celle d'un individu ou celle collective d'une formation sociale, l'ambivalence du projet inhérent à la conscience humaine de s'arracher à l'être. Ce projet, lorsque la liberté est manipulée ou anéantie, s'objective dans un destin auquel l'être condamne toutes les stratégies pour le dépasser. Ainsi, le prolétaire reste prisonnier de son être-de-classe lorsqu'il choisit librement de réaliser le travail productif par lequel il subit son exploitation ou lorsque la bourgeoisie par ses instruments de répression parvient à dissoudre des groupes de combat qui s'étaient formés pour défendre telle ou telle revendication ou à éteindre le flambeau d'une lutte organisée par le syndicat. Mais ce projet, lorsqu'il vise, porté par une praxis commune, à liquider le système capitaliste, exprime l'espérance et l'ambition de créer un monde authentiquement humain affranchi de la rareté et libéré du joug des forces passives d'inertie de la matière ouvrée. Le prolétaire est donc celui qui est amené à faire l'expérience, selon la conjoncture, selon qu'il soit séparé de ses camarades ou intégré à des groupes actifs de lutte, la contradiction entre un destin d'impuissance qui fait de lui un sous-homme aliéné en chose inhumaine et la puissance collective d'invention d'une liberté commune.

Et, par les multiples expériences par lesquelles il compose sa liberté avec l'être, il crée les concepts de l'existentialo-marxisme, ceux de l'être-de-classe, de champ pratico-inerte, de praxis commune, de groupe, d'organisation, d'institution, il les singularise et leur donne leur signification. Mais surtout, c'est lui qui porte la dynamique de l'ensemble des concepts en incarnant la Raison

⁴⁶DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2005, pp. 60-81. Dans la *Critique*, le second personnage conceptuel – second en ordre d'importance mais pas secondaire – est l'*intellectuel* marxiste, situé dans l'Histoire de son époque, qui découvre la rationalité dialectique propre à la praxis du prolétariat.

⁴⁷CRD I, pp. 423-424, c'est Sartre qui souligne.

⁴⁸La transcendance de l'être n'est existée par la liberté du sujet que sur la base d'une immanence : la liberté et l'être ne cessent de se dépasser, de se rattraper et de se pénétrer réciproquement. C'est donc bien « un plan d'immanence » que trace le prolétaire, conformément à la fonction qu'assignent Deleuze et Guattari au personnage conceptuel.

dialectique, la logique vivante de la praxis, qui rassemble dans une totalisation compréhensive du monde socio-historique un ensemble de relations d'intériorité entre des parties différenciées s'opposant entre elles. Cette Raison dialectique constitue l'arme qui le soutient dans sa lutte contre les efforts de la bourgeoisie pour gouverner la société sur le fondement d'une rationalité analytique atomisant les masses en un ensemble d'individus dispersés, elle fonde la possibilité d'une émancipation par une praxis révolutionnaire par laquelle il cherchera à atteindre ses fins, c'est-à-dire à réaliser son projet d'anéantir les structures pratico-inertes du régime capitaliste qui font de lui un sous-homme et de se faire ainsi pleinement homme. Parce qu'il met ainsi par son devenir l'humanité et la liberté en question et en acte, il est celui par lequel l'éthique survient dans l'Histoire. Et son émancipation, parce qu'elle instaurera une société sans classes à vocation à s'étendre à l'ensemble de l'espèce humaine. Il porte donc le mouvement de l'Histoire vers une universalisation sociale promettant la fin de la réciprocité antagonistique qui engendrait des conflits violents entre des classes — rassemblées en une méta-classe, le prolétariat — de sous-hommes et des classes — rassemblées en une méta-classe, la bourgeoisie — d'hommes imbus de leurs priviléges et de leur supériorité.

Ainsi, le prolétariat en tant que personnage conceptuel, crée, meut et oriente la philosophie existentialo-marxiste sartrienne. Deleuze et Guattari observent : « le personnage conceptuel n'est pas le représentant du philosophe, c'est même l'inverse : le philosophe est seulement l'enveloppe de son principal personnage conceptuel et de tous les autres⁴⁹ » ; effectivement, c'est le proléttaire qui est véritablement sujet de cette philosophie, et non pas Sartre. C'est par son intercession et par celle de l'*intellectuel* marxiste — le second sujet et personnage conceptuel de la *Critique* — auquel il s'identifie que Sartre prend conscience du caractère erroné et mystificateur de la rationalité analytique et acquiert un savoir vrai de la dialectique de la praxis ; ses deux personnages conceptuels lui offrent leur vision du monde.

Mais être sujet de la philosophie n'est pas encore être sujet de l'Histoire : dans de nombreux pays capitalistes et globalement, à l'échelle mondiale, le prolétariat des exploités n'est pas encore unifié dans une praxis commune émancipatrice, c'est-à-dire qu'il ne forme pas encore un peuple cohésif révolutionnaire. Alors, se pose la question suivante : est-ce réaliste de penser qu'un tel peuple pourra se constituer et que la révolution socialiste triomphera ?

⁴⁹DELEUZE Gilles, GUATTARI Philippe, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 62.

Les obstacles à l'incarnation du prolétariat en sujet révolutionnaire de l'Histoire

La pensée dialectique de la *Critique* par laquelle ce personnage conceptuel qu'est le prolétariat, associé à cet autre personnage qu'est le théoricien marxiste, à travers la médiation des analyses et des commentaires de l'auteur, Sartre, problématise sa situation socio-historique, met en évidence les obstacles à l'unification active des classes exploitées et à la réussite d'une action de classe révolutionnaire.

L'ouvrier ne se délivrera de son destin que si la multiplicité humaine tout entière se change pour toujours en *praxis* de groupe. Son seul avenir est donc au deuxième degré de la socialité, c'est-à-dire dans les relations humaines en tant qu'elles se font dans l'unité d'un groupe (et non dans la désunion du rassemblement-milieu)⁵⁰.

Autrement dit, la liquidation du système d'exploitation capitaliste et le dépassement de l'aliénation se produiront pour l'ensemble des membres du prolétariat seulement lorsqu'ils abandonneront tous leur statut d'individu isolé pour se regrouper et s'unifier dans une praxis commune.

Toutefois, la transformation de la classe en groupe actualisé ne s'est jamais réalisée nulle part, même en période révolutionnaire. Nous savons, en fait, que la sérialité demeure, perpétuellement rongée par des groupes d'action qui se constituent à des niveaux divers et poursuivent des objectifs variables⁵¹.

En effet, étant donné que les membres de la classe ouvrière sont séparés par des espaces physiques et que, pour diverses raisons, à une période donnée de l'Histoire, fût-elle révolutionnaire, certains d'entre eux ne sont pas prêts à s'engager dans une lutte collective, il est impossible que l'ensemble de la classe échappe au statut sériel. Une classe, en tant qu'elle est immergée dans une société est « un ensemble mouvant de groupes et de séries⁵² », elle ne peut se constituer en pur groupe d'action⁵³. Si quelques groupes et organisations entrent dans un combat, d'autres individus stagnent dans l'impuissance⁵⁴. Et il peut se produire que la masse de ces individus restés passifs empêche une mobilisation d'atteindre ses objectifs. L'on sait que cette passivité est la raison pour laquelle bien souvent dans les pays capitalistes, des mouvements de grèves finissent par s'essouffler, et ne

⁵⁰ CRD I, pp. 415-416, c'est Sartre qui souligne.

⁵¹ *Ibid.*, p. 762.

⁵² *Ibid.*, p. 722.

⁵³ Cela, Sartre le soulignera à nouveau en 1969 dans son texte « Masses, spontanéité, parti » qui, par bien des aspects, fait écho aux réflexions de la *Critique* : « la classe ouvrière ne peut jamais s'exprimer entièrement, comme sujet politique actif : il y aura toujours des zones ou des régions ou des franges qui, pour des raisons historiques de développement, resteront sérialisées, massifiées, étrangères à une prise de conscience. Il y a toujours un résidu » (S VIII, « Masses, spontanéité, parti », pp. 269-270).

⁵⁴ « [T]elle action revendicative, en telle localité, vise à intimider, à rajuster les salaires ; mais elle apparaît inopportun, le mot d'ordre ne sera pas suivi *parce que* les menaces qu'il faut conjurer ne sont pas encore assez précisées et surtout parce que les salariés des plus grosses entreprises sont à deux jours de leurs congés payés » (CRD I, p. 646).

parviennent pas à l'emporter dans le rapport de forces engagé avec le patronat et ses représentants politiques.

En outre, au sein des groupes d'action et des organisations institutionnelles, les divisions entre les syndicats réformistes et les syndicats révolutionnaires, entre la gauche institutionnelle et la gauche populaire, les divergences des revendications politiques et des formes de luttes, même si elles masquent l'unité dialectique de l'action de classe qui existe toujours en profondeur, tendent lorsqu'elles génèrent des conflits à nuire à l'efficacité de cette action.

D'ailleurs, le patronat relayé par l'appareil d'État s'efforce de susciter et d'exacerber ces divisions internes. C'est ainsi, note Sartre, que les classes dirigeantes, inquiètes devant la montée en puissance de la classe ouvrière dans le premier tiers du XX^e siècle qui plaçait celle-ci en position de force dans la lutte des classes, ont cherché dans l'après-première-guerre mondiale à accroître la population du secteur tertiaire afin de créer des tensions antagonistes au sein des classes travailleuses. Elles se sont aussi employées à cette période, analyse-t-il, à contenir l'expansion du prolétariat ouvrier par une stratégie malthusienne consistant à contracter la production⁵⁵. De façon générale, la praxis de la bourgeoisie, qu'elle se propage dans une logique sérielle ou qu'elle soit orchestrée par une organisation active ou une institution, vise à limiter la puissance de la praxis d'émancipation des classes exploitées et, si possible, à l'anéantir. Aussi, vise-t-elle sans cesse à disperser les masses et à réprimer les actions combatives d'ordre révolutionnaire afin d'affermir sa domination et de perpétuer le régime capitaliste. En définitive, la lutte des classes est un drame tragique dans lequel le prolétariat, lorsque le rapport de forces lui est défavorable, risque d'être réduit par les forces oppressives de la bourgeoisie à une classe-objet, impuissante à agir pour échapper à son destin d'aliénation.

Dans les deux cas évoqués, soit qu'il reste pour l'essentiel passif, simple collectif embourré dans la sérialité, soit que les divisions au sein de la population active attisées par la bourgeoisie nuisent à l'efficacité de l'action de ses groupes combatifs et de ses organisations institutionnelles, la classe ouvrière n'est pas en mesure de former avec l'ensemble des classes exploitées un authentique peuple, sujet révolutionnaire, et d'assumer son rôle d'accoucheuse d'une nouvelle société historique. Par contre, dans les moments rares d'effervescence sociale et de convergence des luttes, comme lors des grèves de 1936, lorsqu'une grande partie de ses membres se mobilise activement, sa praxis collective peut obtenir des victoires et créer une dynamique révolutionnaire. Mais toute praxis en s'objectivant dans le monde social, voit ses résultats lui échapper puisque qu'elle est engagée dans des relations d'interdépendance avec les praxis d'autres groupes, et que diachroniquement, ses produits matériels,

⁵⁵*Ibid.*, pp. 859-865.

Cette interprétation malthusienne de l'histoire économique française du XX^e siècle par Sartre est sans doute contestable. Mais ce qui importe dans l'analyse, c'est la mise en évidence de la volonté des classes dirigeantes d'affaiblir par tous les moyens possibles la combativité ouvrière.

au fil de l'évolution du temps, sont déviés par de nouvelles praxis. Dès lors, même si « l'objectivation de la *praxis* commune peut se réaliser comme réussite totale dans l'immédiat⁵⁶ », « il faut nécessairement qu'elle soit volée et aliénée ». Autrement dit, le prolétariat ne peut pas se reposer sur ses lauriers et espérer conserver, immuables, jusqu'à l'avènement d'une société en révolution permanente, les acquis qu'il a obtenus dans ses luttes. Le lecteur de la *Critique* du XXI^e siècle sait qu'en effet des droits sociaux conquis par les classes exploitées dans les pays occidentaux après 1945, tels la diminution du temps de travail, l'augmentation progressive des salaires, le renforcement des protections des travailleurs, l'institution d'une (très) relative démocratie dans les entreprises, ont été remis en cause depuis les années 1980 par la vague néo-libérale portée par la praxis institutionnelle des États les plus riches et d'organisations internationales, qui ont assumé de déréglementer les relations économiques et d'abandonner des dispositifs de socialisation, producteurs de biens et de droits collectifs, afin de faciliter la financiarisation du capitalisme, et donc, l'accaparement des richesses créées par les propriétaires des capitaux.

Cela dit, une praxis commune unifiant la classe ouvrière à l'ensemble des classes exploitées soutenue par une synergie constante entre des groupes chauds d'actions directe et des organisations institutionnelles pourrait parvenir à pérenniser une dynamique révolutionnaire et à sauvegarder les résultats acquis au cours des luttes. Mais une telle synergie est susceptible d'être anéantie par une glaciation institutionnelle. Dans le texte *Le fantôme de Staline* et dans le tome II de la *Critique*, Sartre décrit un tel processus historique de glaciation institutionnelle, celui de la construction du socialisme soviétique. En Russie après la révolution de 1917, dans une nation essentiellement agricole, un développement de l'industrie conséquent était requis pour accroître le prolétariat d'usine et créer une culture socialiste. En vue de cette expansion, étant donné par ailleurs que les masses venant des campagnes ne possédaient pas de culture technicienne, une planification politique de la production s'imposait. Cette dernière a engendré la croissance d'une bureaucratie. En outre, face aux menaces que représentaient les puissances occidentales capitalistes et devant les risques de désagrégation du système soviétique que créeraient des dissidences, il apparaissait indispensable d'instituer une autorité souveraine, seule à même de maintenir l'unité et la puissance de la nation. Cette autorité fut confiée à Staline, placé au sommet de la hiérarchie pyramidale de la bureaucratie, et objet d'un culte de sa personnalité⁵⁷.

Sartre considère au moment où il écrit *Le fantôme de Staline* en 1957 que cette bureaucratie autoritaire « ne constitue pas une déviation du socialisme⁵⁸ » mais un « détour » « imposé par les circonstances ». Il justifie le droit que s'arroge une administration de cadres de définir pour les masses

⁵⁶*Ibid.*, p. 748.

⁵⁷Cf. *supra*, II D).

⁵⁸S VII, « Le fantôme de Staline », p. 233.

les priorités de la production, puisque ces dernières se soucient davantage de leurs conditions de vie à court terme que de leur intérêt à long terme consistant en l'édification d'une société socialiste mature. Ce contrôle technocratique de l'économie ne dénature pas selon lui le régime soviétique, socialiste du fait de la propriété collective des moyens de production. Néanmoins, cette monopolisation de la praxis révolutionnaire par un ensemble institutionnel a provoqué une glaciation. En effet, les groupes d'action directe spontanés ne sont plus tolérés par l'autorité souveraine, les individus intégrés aux institutions ne font plus l'expérience des relations vivantes de réciprocité qui caractérisent les moments d'effusion révolutionnaire, et les masses, coupées de la bureaucratie, ont été dépossédées de leur subjectivité politique. C'est désormais un « monstre froid⁵⁹ » qui incarne seul la révolution, c'est-à-dire un appareil bureaucratique dont les membres sont assujettis à des fonctions au service des structures institutionnelles et contraints d'obéir en toutes circonstances à des ordres hiérarchiques.

Au-delà de l'exemple russe, la pétrification institutionnelle caractérise aussi pour Sartre le Parti Communiste Français de la fin des années 1950 qui revendique le monopole de la représentation des classes exploitées mais aliène leur subjectivation révolutionnaire en la rabattant sur ses organes politiques hiérarchiques et figés ; et l'on a vu que c'est justement la rigidité idéologico-politique de ce parti qui a déterminé Sartre à rompre son compagnonnage de route avec celui-ci. Le moment institutionnel signale en définitive l'échec d'un groupe révolutionnaire qui ne sait plus créer une socialité militante active et chaude en son sein. Les individus qui y sont intégrés alienent alors leur liberté en se faisant les instruments inorganiques des structures institutionnelles, ils luttaient à l'origine pour se faire hommes en détruisant le régime capitaliste qui les assimilait à des choses inertes, et ils se retrouvent finalement à nouveau chosifiés au sein même de leur parcours révolutionnaire. Ainsi, « le groupe, né de l'insurrection libératrice, l'*« apocalypse* », est à la fois ce qui recueille le moment de liberté collective, et ce qui, par les actions qu'il met en œuvre pour sauvegarder la liberté, la perd, la fait s'enliser⁶⁰ », observe Jean Bourgault. En effet, l'institutionnalisation vise à « sauvegarder » une praxis commune, et donc une liberté collective, en dotant une organisation d'une inertie, mais cette inertie pétrifie inévitablement l'entreprise révolutionnaire en la réduisant à la vie froide de structures⁶¹.

Un peuple en construction risque donc de perdre sa liberté par une glaciation institutionnelle, ce d'autant plus lorsqu'un ensemble institutionnel constitué en État socialiste, dirigé par l'autorité souveraine d'un individu, tel celui constitué par le régime stalinien, recourt à la Terreur, c'est-à-dire

⁵⁹Cette expression a été employée par Nietzsche pour désigner l'Etat dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

⁶⁰BOURGAULT Jean, « Sartre et le maoïsme » in BAROT Emmanuel (dir.), *Sartre et le marxisme*, p. 96.

⁶¹Si l'institution s'est cristallisée pour résister à une chute dans la sérialité, la nature passive et faiblement cohésive des liens qui unissent les membres qu'elle intègre en son sein implique que, dès que sa capacité d'intégration sera défaillante du fait, par exemple d'une remise en cause de l'autorité qui incarnait son unité, elle risque de se désagréger, de se dissoudre et de condamner à mourir la liberté collective qu'elle tentait de perpétuer,

à une dictature violente dans une atmosphère de méfiance généralisée, dans laquelle chacun devient un traître en puissance, susceptible d'être éliminé par une purge ou une déportation. Dans sa conférence *Les racines de l'éthique*, Sartre s'essaie à définir les conditions dans lesquelles la Terreur peut être justifiée au regard de l'éthique révolutionnaire⁶². En réalité, elle s'impose comme nécessaire lorsqu'est requis un système de contraintes qui puisse par des sanctions lutter contre les agissements des contre-révolutionnaires. Mais elle doit être conçue selon lui comme un instrument provisoire qui a vocation à s'autodétruire. Par ailleurs, d'autres moyens que son usage doivent être recherchés s'il en existe. Et si les dirigeants se voient obligés de l'employer, il leur incombe d'expliquer aux masses avec pédagogie qu'elle ne contient en elle-même aucune vérité morale, et qu'elle constitue seulement un moindre mal dans des situations de danger. Dans le temps long du mouvement révolutionnaire, la Terreur représente donc un moment transitoire qui ne prend son sens qu'en tant qu'il a vocation à être dépassé par une praxis qui le pose comme ce qui ne doit jamais être répété, c'est-à-dire être refusé radicalement et devenir à jamais impossible. L'éthique — la réalisation de l'homme intégral — est à concrétiser, elle fonde le sens — comme direction et comme signification — de l'Histoire ; et la Terreur représente une aliénation temporaire de celle-ci. Elle ne peut pas s'intensifier et perdurer sans la trahir

C'est par conséquent pour préserver la dynamique de liberté inhérente à une praxis révolutionnaire que Sartre en appelle explicitement dans *Le Fantôme de Staline*, et dans la *Critique* à une déstalinisation en Russie. Si le moment bureaucratique, autoritaire et terroriste était un détour inévitable, il ne peut pas se prolonger sans aliéner le projet socialiste ; seul l'éclatement du groupe institutionnel et la liquidation du totalitarisme autoritaire rendront possible l'émergence d'une praxis vivante contrôlée par le peuple et non par une élite de dirigeants, à même de porter un nouvel élan révolutionnaire⁶³.

La foi et l'espérance en un devenir révolutionnaire

Des conjonctures défavorables, la puissance d'action de la classe antagoniste, ou une glaciation institutionnelle sont donc susceptibles de paralyser ou d'anéantir la praxis d'émancipation

⁶²SARTRE Jean-Paul, « Les racines de l'éthique », *Études Sartriennes* N°19, pp. 113-116.

⁶³« Les contradictions internes du monde socialiste mettent en relief, à travers les immenses progrès accomplis, l'exigence objective d'une débureaucratisation, d'une décentralisation, d'une démocratisation : et, par ce dernier terme, il faut entendre que le souverain doit abandonner peu à peu le *monopole du groupe* (la question est posée au niveau des comités ouvriers). [...] Aujourd'hui, [...] le problème réel qui se pose, c'est celui du dépérissement progressif de l'État au profit de regroupements de plus en plus vastes des sérialités extéro-conditionnées » (CRD I, p. 745).

du prolétariat. Parviendra-t-il alors à former un peuple unifié en un sujet révolutionnaire historique ? La représentation d'un tel peuple est-elle un mythe politico-philosophique ? Autrement dit, le prolétariat n'est-il finalement qu'un simple personnage conceptuel voué à libérer de façon illusoire, dans l'espace restreint d'un discours philosophique, Sartre de ses attaches petites-bourgeoises ?

Force est de constater, qu'en réalité, la classe ouvrière et les classes exploitées ne sont pour ainsi dire jamais entièrement actives. Il existe toujours des travailleurs qui restent enlisés dans l'impuissance sérielle. Par ailleurs, les divisions, à l'échelle nationale, entre les différentes catégories d'ouvriers, les employés et les paysans, comme celles, à l'époque de Sartre, à l'échelle internationale, entre les métropolitains et les colonisés, ont pour effet d'entraver la formation d'un peuple d'exploités unifié dans le combat contre les classes dirigeantes. Et si des temps révolutionnaires surgissent dans l'Histoire au sein de tel ou tel pays, comme lors des grèves de 1936 en France où la classe ouvrière a été « près d'une unification synthétique totale⁶⁴ », ils sont ensuite généralement suivis de temps de défaite qui voient les capitalistes appuyés par l'appareil d'État affirmer leur domination sociale. Lors de ces périodes de reflux, la majorité des exploités reste souvent démobilisée, résignée, désespérée, dispersée en une multitude de solitudes,... L'existence du prolétariat comme sujet de l'Histoire est donc intermittente et instable.

Faut-il alors renoncer à croire qu'il s'unifiera, vaincra et instaurera une société en révolution permanente ? Non, car la *Critique*, par-delà son réalisme historique et sa représentation des limites et des obstacles socio-matériels que rencontre la liberté collective investie dans une praxis, est un ouvrage marxiste, et le marxisme porte une foi et une espérance en un devenir révolutionnaire.

Le marxisme, au XIX^e siècle, est une tentative gigantesque non seulement pour faire l'Histoire mais pour s'emparer d'elle, pratiquement et théoriquement, en unifiant le mouvement ouvrier et en éclairant l'action du prolétariat par la connaissance du processus capitaliste et de la réalité objective des travailleurs. Au terme de cet effort, par l'unification des exploités et par la réduction progressive du nombre des classes en lutte, l'Histoire doit avoir enfin un sens pour l'homme. En prenant conscience de lui-même, le prolétariat devient sujet de l'Histoire, c'est-à-dire qu'il doit se reconnaître en elle⁶⁵.

L'usage du verbe devoir à deux reprises dans ce passage révèle que l'avènement du prolétariat comme sujet de l'Histoire renvoie à une nécessité et qu'il n'est pas question d'en douter. Ici, le registre du discours est de l'ordre de la profession de foi. L'on sait que cette foi est fondée par un savoir pour Marx et Engels, et elle l'est aussi dans la *Critique*. En effet, la Raison dialectique représente le dépassement des structures aliénantes de l'être par une praxis commune et met donc en perspective la destruction du système d'exploitation capitaliste. Ensuite, la théorisation des relations dialectiques entre masses sérielles, groupes d'action directe, organisations et institutions, par lesquelles une classe sociale se totalise donne à comprendre les modalités pratiques selon lesquelles une action de classe

⁶⁴CRD I, p. 767.

⁶⁵CRD I, « Questions de méthode », pp. 74-75.

unifiée émancipatrice survient dans l’Histoire. Enfin, le discours existentialo-marxiste est fondé sur l’idée-force dialectique suivante : même si la violence de la nécessité pratico-inerte soutenue par la praxis oppressive de la bourgeoisie capitaliste tend à dévorer la liberté des exploités, celle-ci, parce que cette violence est intolérable, ne pourra manquer de renaître de ses cendres et d’affirmer sa propre nécessité, de l’ordre de l’exigence éthique, pour créer un monde où il n’existera plus de sous-hommes et dans lequel rien ne sera plus impossible pour l’homme.

En somme, Sartre conjugue donc dans la *Critique* à travers l’expérience de son personnage conceptuel principal le réalisme d’une ontologie sociale prenant la mesure, dans un monde socio-historique complexe et multi-dimensionnel, des forces aliénantes et réifiantes qui ne cessent de nier la liberté humaine, et l’optimisme inhérent à la foi en un devenir révolutionnaire… Certes, l’action est un pari, et l’échec représente toujours un risque : dans certaines circonstances, des divisions internes ou l’action répressive orchestrée par les classes dirigeantes sont susceptibles de ruiner un projet d’émancipation. Mais la foi en la révolution justifie tous les efforts que les membres des classes exploitées fournissent pour s’unifier dans une praxis commune, elle soutient leur combativité, elle les incite au courage, à l’audace et à la persévérance. Et ce qui justifie leur lutte, c’est aussi un besoin éthique. Ne pas agir, c’est accepter un statut de sous-homme et se résigner à l’aliénation et à l’impuissance, alors qu’au contraire l’action projette vers l’invention concrète d’une éthique de la liberté. Aussi, Emmanuel Barot résume dans une phrase à mon sens particulièrement juste la perspective politique, à la fois réaliste et porteuse d’une espérance révolutionnaire, de l’existentialo-marxisme de la *Critique* : « Que le groupe en fusion soit *peut-être* toujours déjà mort né, que la révolte soit *peut-être* toujours destinée à se perdre dans l’inertie, il n’empêche qu’ “on a raison de se révolter”⁶⁶. » Autrement dit, même si, lorsqu’on considère les faiblesses des groupes et organisations de lutte, trop peu structurés pour perpétuer une action ou, au contraire, trop institutionnalisés et rigides pour porter une dynamique révolutionnaire, la possibilité de l’échec politique est patente ; il n’en reste pas moins que les opprimés sacrifieraient leur liberté, leur humanité et leur espoirs en l’avènement d’une nouvelle société émancipatrice s’ils renonçaient à lutter.

La praxis, un terrain commun au prolétaire et à l’*intellectuel*

Et si le prolétariat n’existe pas encore comme peuple unifié en sujet révolutionnaire dans l’Histoire, néanmoins, lorsque des exploités et des opprimés regroupés revendiquent leur émancipation, dans telle ou telle action, locale ou massive, ponctuelle ou pérenne, ils incarnent un tel

⁶⁶BAROT Emmanuel, « Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre », in CABESTAN Philippe (dir.) et ZARADER Jean-Pierre (dir.), *Lectures de Sartre*, p.180, c’est Barot qui souligne.

peuple en cours de formation. En effet, la praxis commune de lutte d'un groupe dominé véhicule toujours, dans le mouvement dialectique par lequel elle pénètre le monde social, une compréhension et une expression de la totalisation du prolétariat. L'*intellectuel* peut ainsi rencontrer le prolétariat dans la société historique dans laquelle il vit dès lors qu'il s'associe avec lui dans une praxis émancipatrice. Autrement dit, celle-ci fonde pour eux un monde commun.

La théorie n'est, de fait, qu'un moment de la *praxis* : celui de l'appréciation des possibles. Ainsi, s'il est vrai qu'elle éclaire la *praxis*, il est vrai aussi qu'elle est conditionnée par l'entreprise totale et *particularisée* par elle, puisque, avant de se poser pour soi, elle naît organiquement à l'intérieur d'une action *toujours particulière*. Il ne s'agit donc pas, pour l'*intellectuel*, de juger l'action avant qu'elle soit commencée, de pousser à l'entreprendre ou d'en commander les moments. Mais, au contraire, de la *prendre en marche*, à son niveau de force élémentaire (grève sauvage ou canalisée déjà par les *appareils*), de s'y intégrer, d'y participer physiquement, de se laisser pénétrer et porter par elle et, seulement alors, dans la mesure où il prend conscience que c'est nécessaire, de déchiffrer sa nature et de l'éclairer sur son sens et ses possibilités⁶⁷.

Ce passage du *Plaidoyer pour les intellectuels* de 1965, postérieur de quelques années à la *Critique*, précise bien que l'*intellectuel* n'a pas vocation à établir des théories révolutionnaires abstraites, idéalistes, coupées du monde social. Son activité théorétique ne prend sa pleine signification qu'intégrée à une praxis de lutte, elle « éclaire » la praxis du prolétariat en lui représentant ses finalités, les agencements possibles entre les moyens et les fins, les risques que représente pour elle la praxis antagoniste des classes dirigeantes. Alors que le savant de la Raison analytique, extérieur à son objet d'études, définit des relations objectives entre des réalités physiques, le théoricien de la Raison dialectique est situé, il noue des relations d'intériorité au sein du monde social avec tel ou tel groupe, telle ou telle organisation révolutionnaire afin de comprendre le mouvement de totalisation historique par lequel se construit un peuple, sujet de l'Histoire. Il ne transcende donc pas le monde social par sa pensée critique, celle-ci au contraire est immanente à celui-là. Et il a vocation à se placer sur une position d'égalité vis-à-vis des autres militants avec lesquels il est intégré à une action commune. Il ne doit pas se faire guide ou dirigeant d'un groupe d'action directe ou d'un Parti, ni revendiquer en vertu d'une autorité prophétique un monopole de la vérité, mais seulement accompagner avec humilité tels ou tels exploités, tels ou tels opprimés, en partageant leur expérience combative, dans leur conscientisation des significations et des enjeux de leur lutte.

Mais nous avons vu dans la seconde partie de cette thèse à travers l'expérience politique de Sartre qu'il est difficile pour un *intellectuel* de s'intégrer à un groupe ou à une organisation révolutionnaire. En effet, son souci des fins lui donne un rôle de gardien de l'éthique. De ce fait, il ne peut rester solidaire d'une organisation lorsque celle-ci tend à donner la primauté aux moyens et à ses

⁶⁷S VIII, « Plaidoyer pour les intellectuels », p. 422, c'est Sartre qui souligne.

structures et à étouffer en son sein le débat démocratique sur les fins et les relations entre les moyens et les objectifs révolutionnaires.

Et il est important aussi de remarquer que, plus globalement, Sartre, depuis qu'il a choisi de s'engager aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale n'a pas noué de liens profonds et durables avec des travailleurs exploités au sein d'une organisation révolutionnaire, et ce ni au sein du RDR dans les années 1948-1949, où il fréquentait essentiellement d'autres intellectuels et des militants professionnels, ni plus tard, pendant ces années de compagnonnage de route avec le PCF qui l'amenèrent surtout à se mêler aux cadres et dirigeants du communisme institutionnel. Aussi, si son engagement pour soutenir les classes dominées fut protéiforme après 1945 — il participa à des manifestations et à des meetings, signa de nombreuses pétitions, donna de sa plume pour défendre de multiples causes, intervint lors des procès pour dénoncer le caractère oppressif de la Raison d'État, etc.—, au moment où il écrivait la *Critique*, à la fin des années 1950, il n'avait pas encore vécu d'expériences authentiques de relations concrètes avec le peuple des exploités et des opprimés.

Expériences ouvrières d'intellectuels

Alors, faute de se lier à ce peuple, le risque pour un philosophe est de se limiter à appréhender celui-ci comme un personnage conceptuel et de n'entrevoir sa réalité qu'à travers les mots et les concepts d'un discours. C'était en tout cas la conviction de Simone Weil qui souhaitait travailler en usine pour comprendre la condition ouvrière et se confronter à la réalité du monde des exploités. Elle s'embaucha donc comme manutentionnaire non qualifiée en décembre 1934 à Alsthom et continua ce travail jusqu'en août 1935, changeant d'entreprise après des renvois (elle sera employée dans des forges et par Renault), arrêtée par intermittences par des périodes de maladie et de chômage. Pour Weil, la « vraie vie » à l'usine permettait de connaître le prolétariat bien mieux que les théories marxistes de Lénine ou de Trotski. Aussi, elle aspirait à laisser derrière elle les concepts pour rejoindre la réalité humaine... Après quelques semaines en usine, elle écrivait ainsi : « J'ai le sentiment [...] de m'être échappée d'un monde d'abstractions et de me trouver parmi des hommes réels — bons ou mauvais, mais d'une bonté ou d'une méchanceté véritable⁶⁸. »

Son désir était « de prendre le point de vue de ceux d'en bas⁶⁹ » et de nouer ainsi des liens de fraternité avec eux⁷⁰. Seul ce point de vue lui rendait donc possible, estimait-elle, la connaissance

⁶⁸WEIL Simone, « Lettre à Simone Gibert », [9-17 mars 1935], in *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 2002, p. 68.

⁶⁹WEIL Simone, « Lettre à Victor Bernard » du 31 janvier 1936 in *La condition ouvrière*, p. 219.

⁷⁰La recherche d'une proximité et d'une fraternité avec les exploités caractérise l'altruisme de Simone Weil. Elle confiait ainsi à son amie Albertine Thénevon : « Je suis comme toi, tu le sais ; moi aussi, je me sens la sœur de la fille qui fait le

directe de la subjectivité ouvrière. La philosophe observait d'ailleurs que les manœuvres étaient eux-mêmes dans l'incapacité morale de mettre en perspective et d'analyser leur situation par une pensée réflexive du fait des souffrances impliquées par cette conscientisation⁷¹. Quant aux écrivains et aux philosophes extérieurs au milieu ouvrier, ils ne parviendraient pas à comprendre celui-ci car leur regard est trop lointain. Dit autrement, son postulat était que « le malheur de l'ouvrier à l'usine⁷² » est « mystérieux », entouré d'ignorance. Il lui fallait donc découvrir un univers silencieux et méconnu.

Vivre et voir pour dire et combattre, telle était la logique de la démarche de Simone Weil. Pour elle, l'efficacité de l'expérience d'un point de vue épistémologique résidait dans l'alliance de deux processus de compréhension, l'analyse introspective subjective et l'observation. Les sentiments vécus dans la vie ouvrière, d'un côté, et les gestes, les paroles, les attitudes observés, de l'autre, donnent une vérité à la connaissance issue de l'expérience. Mais pour que cette vérité apparaisse, il fallait une immersion complète. Et Simone Weil s'est bien investie tout entière dans son travail à l'usine, au point d'oublier par moments qu'il correspondait seulement à une expérience temporaire et librement choisie⁷³. Elle est allée jusqu'au bout d'elle-même, s'épuisant physiquement et moralement⁷⁴. Elle avait décidé par ailleurs de ne pas accepter d'aide financière de sa famille lors de cette année en usine, elle ne disposait donc pas d'autres revenus que ceux modiques, gagnés à l'usine, et elle a donc connu elle aussi, comme les misérables, la pauvreté et la faim, notamment lors d'une période de chômage entre deux embauches.

Elle s'attendait tout de même à rencontrer une certaine joie dans le labeur industriel mais elle y a bien plutôt éprouvé un malheur et une servitude humiliante constants. Dans une période de crise économique où s'imposait l'organisation scientifique du travail, le patronat et les contremaîtres exigeaient des manœuvres des efforts productifs intenses. Et la pénibilité du travail était pour elle

trottoir — de tous les êtres méprisés, humiliés, maniés comme du rebut » (WEIL Simone, « Lettre à Albertine Thévenon, [Fin septembre-début octobre 1935], in *La condition ouvrière*, p. 55).

⁷¹ « Il faut être particulièrement préparé à l'analyse intérieure pour en saisir les vraies nuances et leurs causes [à propos du malheur ouvrier], et ce n'est pas généralement le cas des malheureux. Même si on est préparé, le malheur même empêche cette activité de la pensée, et l'humiliation a toujours pour effet de créer des zones interdites où la pensée ne s'aventure pas et qui sont couvertes soit de silence, soit de mensonge » (WEIL Simone, « Expérience de la vie d'usine » in *La condition ouvrière*, p. 341).

⁷² *Ibid.*, p. 328.

⁷³ « Il m'aurait été facile de ne pas l'éprouver [cette existence de bête de somme], si seulement j'avais fait cette expérience comme une sorte de jeu, à la manière d'un explorateur qui va vivre au milieu de peuplades lointaines, mais sans jamais oublier qu'il leur est étranger. Bien au contraire j'écartais systématiquement tout ce qui pouvait me rappeler que cette expérience était une simple expérience » (WEIL Simone, « Lettre à Victor Bernard » du 31 janvier 1936 in *La condition ouvrière*, p. 217).

⁷⁴ Elle écrivait : « J'ai une faculté d'adaptation presque illimitée, qui me permet d'oublier que je suis un « professeur agrégé » en vadrouille dans la classe ouvrière, de vivre ma vie actuelle comme si j'y étais destinée depuis toujours (et, en un sens, c'est bien vrai) et que cela devait toujours durer, comme si elle m'était imposée par une nécessité inéluctable et non par mon libre choix » (WEIL Simone, « Lettre à Albertine Thévenon », [15-31 janvier 1935], in *La condition ouvrière*, p. 54). Cela dit, il faut ici apporter un bémol : Simone Weil indiquait aussi être heureuse d'avoir une échappatoire avec la perspective de la reprise à venir de sa carrière d'enseignante (« Lettre à Simone Gibert », [9-17 mars 1935] in *La condition ouvrière*, p. 67).

encore renforcée du fait de sa fragilité physique, de ses maux de tête chroniques, de son manque de sommeil lié à ses insomnies et à ses crises d'eczéma. Pas assez rapide car manquant d'habitude, perturbée par sa fragile santé physique, elle devait en permanence courir contre la montre mais ne parvenait pas, bien souvent, à réaliser les tâches dans le temps imparti pour une rémunération moyenne. Elle était par ailleurs souvent confrontée à des incidents techniques et dépendante dès lors du bon vouloir du contremaître ou du régleur. En outre, les conditions de travail difficiles étouffaient l'épanouissement d'une véritable solidarité ouvrière et rendaient impossible la joie du beau et bon labeur. Simone Weil a plutôt observé une concurrence égoïste entre les ouvrières pour tel travail ou tel outil. L'embigadement et la discipline de la machine induisaient une solitude peu propice à l'instauration d'échanges conviviaux entre camarades. Même si, à quelques rares moments, Simone Weil a tout de même ressenti une fraternité à travers un sourire ou une aide généreuse.

L'usine lui est apparue de surcroît comme le lieu d'un grand arbitraire où les abus d'autorité et les « engueulades » étaient fréquents. Le système des ordres institué comme mode de régulation du travail plaçait systématiquement le temps de l'ouvrier à la disposition de sa hiérarchie et méprisait le principe d'égalité entre les êtres humains. Pour la philosophe, si l'obéissance est légitime lorsque les chefs accordent toute leur confiance aux ouvriers et traitent ceux-ci comme des êtres intelligents, elle ne l'est pas lorsque des ordres donnés selon des motifs discrétionnaires violentent les corps et les âmes. Weil jugeait que la douleur morale, engendrée par la soumission et la servitude, dépasse de beaucoup en intensité les peines physiques constituées par les privations et les souffrances corporelles.

Ces souffrances et l'aliénation produite par la condition ouvrière, Weil en a pris la mesure en analysant ses états de conscience et ses affects lors de son travail. Par cette introspection, lui sont apparues des impossibilités pour la pensée humaine. En effet, la distraction de l'esprit par la réflexion ou l'évasion est empêchée du fait de la nécessité de concentrer son attention sur la cadence à tenir afin de respecter les délais chronométrés pour réaliser les tâches. Lors du labeur, la pensée ne peut qu'aiguiser la souffrance, amener à la révolte. Or prendre conscience de sa peine nuit à la bonne exécution des tâches qui nécessite une attention complète et une méticulosité patiente dans chaque geste. L'usine constitue donc le lieu d'une contention de l'esprit. Elle anéantit ainsi la disposition de la pensée à se temporaliser, analyse Weil. En effet, le travail ouvrier interdit de projeter sa liberté dans le futur, puisque celui-ci correspondra soit à un temps de nouveaux ordres et de nouvelles humiliations, soit à un temps monotone de répétition des tâches : la pensée n'est dès lors plus en mesure d'organiser le déroulement du temps, elle est vouée à rester repliée dans un éternel présent. Et d'ailleurs, « la même douleur sourde et permanente qui empêche la pensée de voyager dans le temps l'empêche aussi de voyager à travers l'usine et la cloue en un point de l'espace comme au moment présent⁷⁵ ». La

⁷⁵WEIL Simone, « Expérience de la vie d'usine » in *La condition ouvrière*, p. 340.

pensée, aliénée à un point fixe, est ainsi privée de la relation à l'infini offerte en puissance par l'immensité de l'espace-temps. Elle est aussi dépossédée dans cet univers industriel de sa dimension morale. De fait, la crainte des ordres et l'appât du gain induit par la pauvreté forment des motivations essentielles pour l'ouvrier, lesquelles accaparent son énergie psychique et le déterminent à exécuter le mieux possible son travail en adoptant une attitude de soumission docile. Or accepter la domination est bien plus indigne que de la subir par la force physique, et signe la défaite de la pensée morale. Quelle étrange expérience au final pour une philosophe consacrant sa vie à la pensée que celle de l'impossibilité de la pensée et de la rétraction de la conscience... La découverte de la condition ouvrière s'avérait pour elle effrayante et mortifiante ; elle écrivait ainsi alors « [sentir] profondément l'humiliation de ce vide imposé à la pensée⁷⁶ ».

Elle perçut donc en définitive l'usine comme une institution totalitaire qui avalait la personne humaine, accaparait les forces de son corps, sa pensée et son temps, présente de façon obsessionnelle dans l'esprit, dès le matin au réveil, à travers l'angoisse et la crainte des ordres à subir et des cadences à tenir, et jusqu'au coucher, par la sensation d'épuisement et le sentiment de dégoût. Aussi, Weil a elle-même connu des moments de désespoir, et elle écrivait ainsi relatant son état d'âme à la fin d'une de ses journées de labeur industriel :

Le départ de l'usine se fait en vitesse [...]. Moi, malgré ma fatigue, j'ai tellement besoin d'air frais que je vais à pied jusqu'à la Seine, là je m'assis au bord, sur une pierre, morne, épuisée et le cœur serré par une rage impuissante, me sentant vidée de toute ma substance vitale ; je me demande si, au cas où je serais condamnée à cette vie, j'arriverais à traverser tous les jours la Seine sans me jeter une fois dedans⁷⁷.

Ce désespoir avait été engendré par le caractère mortifère et déshumanisant du travail manufacturier. À son sens, il rendait l'ouvrier étranger à lui-même. Celui-ci, ignorant de la logique de la production, voit en effet son activité lui échapper, il ne peut en saisir le sens et donc la faire sienne. Se sentir chez soi, c'est pouvoir s'approprier les lieux et les objets. Mais rien ne peut être approprié là. « Aucune maison étrangère n'est si étrangère que cette usine où on dépense quotidiennement ses forces pendant huit heures⁷⁸ », constate ainsi Weil, remarquant que si une ouvrière arrive avant l'ouverture, elle doit rester dehors même s'il pleut. Là, le seul objectif est de survivre, la vie s'est vidée de son humanité et de sa dignité. L'être humain a été transformé en une chose, appendice de la machine... « Les choses jouent le rôle des hommes, les hommes jouent le rôle des choses ; c'est la racine du mal⁷⁹. » Et le drame moral, c'est que les ouvriers acceptent ce statut d'objet lorsqu'ils obéissent aux ordres du contremaître ou du chef d'atelier.

⁷⁶WEIL Simone, « Journal d'usine » in *La condition ouvrière*, p. 123.

⁷⁷*Ibid.*, p. 136.

⁷⁸WEIL Simone, « La vie et la grève des ouvrières métallos » in *La condition ouvrière*, p. 268.

⁷⁹WEIL Simone, « Expérience de la vie d'usine » in *La condition ouvrière*, p. 336.

Cette expérience de l’aliénation ouvrière a amené Weil à construire des analyses sur la libération du travail industriel. Elle était très critique au sujet de l’organisation scientifique du travail (OST) taylorienne. Elle y voyait un moyen d’intensifier le labeur productif et de supprimer les qualifications ouvrières en généralisant les opérations standardisées effectuées à la chaîne. Elle prônait une nouvelle conception du travail manufacturier par laquelle les aspects répétitifs et sériels des tâches seraient éliminés au profit d’activités réflexives et techniques en harmonie avec la complexité des machines. Elle préconisait aussi le recours à des actions pédagogiques afin que les ouvriers acquièrent une intelligence de leur métier, c’est-à-dire une compréhension de l’organisation globale de la production, de leur rôle dans celle-ci, et de son utilité sociale. A son sens, les travailleurs de l’industrie devaient disposer par ailleurs d’une réelle autonomie, et s’affranchir de leur objectivation par le discours scientifique extérieur des savants⁸⁰.

Au final, si le malheur des ouvriers, à l’issue de son année en usine, restait néanmoins pour elle « difficile à communiquer⁸¹ » elle le comprenait tout de même avec « un sentiment de certitude ». Et justement, ce qui l’avait motivé et qui lui avait permis de transcender ses souffrances et de continuer son travail à l’usine malgré ses crises de désespoir, c’était son « désir de connaître et de comprendre⁸² » la condition ouvrière par empathie et sympathie, de partager les motivations, les craintes, les angoisses, l’épuisement, l’aliénation dépersonnalisante de ses camarades d’usine… En réalité, plus encore qu’un savoir, son expérience lui a apporté une nouvelle forme de sagesse en ce qu’elle a bouleversé son moi, son rapport au monde et métamorphosé ses affects. Elle confiait ainsi à son amie Albertine Thévenon :

[Cette expérience] a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup ont été au contraire confirmées), mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j’ai de la vie. Je connaîtrai encore la joie, mais il y a une certaine légèreté de cœur qui me restera, il me semble, toujours impossible⁸³.

Weil a été marquée au plus profond d’elle-même par son année en usine. Elle a abandonné une part d’elle-même, son insouciance, et s’est transformée par une mortification. Elle, la philosophe agrégée, issue de la bourgeoisie, a été transcendée par son immersion dans la classe des exploités qui l’a confrontée à la perte de la dignité humaine et du bonheur.

Elle a donc su sortir du champ de la pensée pure pour partager la praxis sérielle des ouvriers jusqu’à pouvoir s’identifier avec ceux-ci par un « nous⁸⁴ ». Mais pour rencontrer concrètement le

⁸⁰« Le travailleurs ne doivent pas avoir confiance dans les savants, les intellectuels ou les techniciens pour régler ce qui est pour eux d’une importance vitale. Ils peuvent bien entendu prendre leurs conseils, mais ils ne doivent compter que sur eux-mêmes, et s’ils s’identifient de la science, ça devra être en l’assimilant eux-mêmes » (WEIL Simone, « La rationalisation » (conférence du 23 février 1937) in *La condition ouvrière*, p. 326).

⁸¹WEIL Simone, « Expérience de la vie d’usine » in *La condition ouvrière*, p. 342.

⁸²WEIL Simone, « Lettre à Boris Souvarine » du 12 avril 1935, in *La condition ouvrière*, p. 76.

⁸³WEIL Simone, « Lettre à Albertine Thévenon », [15-31 janvier 1935] in *La condition ouvrière*, p. 52.

⁸⁴Elle utilise notamment un « nous » familier, le « on » dans son article « La vie et la grève des ouvrières métallos » (*La condition ouvrière*, pp. 264-281).

prolétariat, il est aussi possible pour des *intellectuels* de s'intégrer à sa praxis de lutte en militant avec ses membres. C'est ainsi qu'à partir de 1967, l'Union des Jeunesse Communistes (marxiste-léniniste) initie la pratique de l'établissement que la Gauche Prolétarienne, encourage après 1968. Les « établis » s'embauchent dans des entreprises, décidés à l'instar de Weil à faire l'expérience de la condition ouvrière, mais dans une perspective politique, celle de favoriser la formation de comités d'action autonomes et de soutenir des mobilisations révolutionnaires. C'est ainsi que Robert Linhart, qui avait suivi des études de philosophie à l'Ecole Normale se fit employer comme O.S. par l'usine Citroën de la porte de Choisy en septembre 1968 et contribua à l'organisation d'une série de grèves pour contester la décision unilatérale de la direction d'augmenter le temps de travail des ouvriers sans compensation financière⁸⁵.

N'est-ce pas en définitive une rencontre bien plus authentique du prolétariat, celle qui consiste à s'associer à sa praxis sérielle et/ou combative, que celle qui se noue dans la philosophie de la *Critique* avec un personnage conceptuel ?

Les limites au projet d'incarner le prolétariat dans le discours philosophique

Certes, cette philosophie s'est faite révolutionnaire et elle a rompu avec les philosophies idéalistes petites-bourgeoises centrées sur la conscience de l'individu, et notamment avec le premier existentialisme phénoménologique sarrien de *L'Être et le Néant*. La *Critique* déploie bien en ce sens un mouvement d'arrachement à la bourgeoisie en ce qu'elle propose un savoir dialectique exprimant la liberté collective du prolétariat, et contestant radicalement la rationalité analytique bourgeoise. Toutefois, cet arrachement reste circonscrit au champ philosophique, et la philosophie comme théorisation de la praxis correspond à un « moment mort de la praxis », elle se limite à réfléchir celle-ci. Elle ouvre certes des perspectives par cette réflexion pour un mouvement révolutionnaire à travers la dynamique dialectique de ses concepts mais elle reste détachée de la praxis vivante des classes exploitées.

D'autre part, elle donne certes au prolétariat, son personnage conceptuel principal, le rôle de sujet mais celui-ci ne représente son existence que par des théories et des concepts. Dès lors, le philosophe ne rencontre le prolétaire que par la médiation d'outils intellectuels et non pas à travers les multiples dimensions de l'existence de sujet sensible et pratique de celui-ci. C'est ainsi que la classe sociale fait l'objet dans la *Critique* d'une analyse formelle structuralo-dialectique complexe articulant les concepts de série, de collectif, de groupe, d'organisation, d'institution. Cette approche,

⁸⁵LINHART Robert, *L'établi*, Éditions de Minuit, Paris, 1981.

presque d'ordre géométrique, ne peut traduire les dimensions émotionnelles, corporelles et perceptives du rapport au monde des exploités qui ne peuvent être saisies que dans l'expérience de leur praxis. En définitive, le prisme intellectuel crée une vision trop étriquée et trop abstraite du prolétariat.

Par ailleurs, le marxisme assumé de la *Critique* constitue un biais théorique qui contribue à réduire l'identité de celui-ci. Cette perspective marxiste classique tend à représenter deux modes d'existence du prolétaire, une existence aliénée de sous-homme exploité et une existence politique d'homme combattant engagé dans la conquête de sa liberté⁸⁶. Or, cette attention centrée, d'une part, sur la rigueur cruelle de l'exploitation et, d'autre part, sur la mobilisation révolutionnaire, aussi essentielle soit-elle, occulte d'autres dimensions de l'expérience prolétarienne. En effet, alors que dans la *Critique* et les textes politiques des *Situations*, les prolétaires, en tant que travailleurs productifs, apparaissent comme ne possédant pas de culture et d'identité propres et comme découvrant leur seule subjectivation authentique dans la lutte révolutionnaire, les travaux de Michel Verret⁸⁷, de Richard Hoggart⁸⁸, d'Edward Thompson⁸⁹, de Michèle Perrot⁹⁰, de Jacques Rancière⁹¹ ou encore de Alf Lüdtke⁹² ont identifié une culture ouvrière riche, aux multiples strates, porteuse d'une éthique et d'un rapport au monde spécifiques, qui certes s'est construite de façon différentielle dans une relation d'opposition aux classes dirigeantes, mais qui traduit néanmoins des formes de subjectivation autonomes et irréductibles à la contre-violence politique⁹³. Le dernier auteur cité a ainsi mis en évidence une culture du « quant-à-soi », celui-ci étant défini comme un ensemble de « pratiques de désengagement conflictuel qui ne relèvent ni de la soumission à la domination, ni de la résistance ouverte. Ces modes d'expression et d'action reflètent plutôt les aspirations des ouvriers vers une affirmation autonome et spécifique de leurs propres exigences⁹⁴ ». Parmi ces pratiques par lesquelles des ouvriers affirment leur indépendance et leur liberté, l'on compte diverses entorses au règlement

⁸⁶Cette double représentation du prolétariat est particulièrement manifeste dans l'un des textes fondateurs du marxisme, l'ouvrage de Engels *La situation de la classe ouvrière en Angleterre* (cf la traduction des Éditions Science marxiste, Montreuil, 2011).

⁸⁷VERRET Michel, *La culture ouvrière*, L'Harmattan, Paris, 1996.

⁸⁸HOGGART Richard, *La culture du pauvre*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970.

⁸⁹THOMPSON Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Éditions Points-Seuil, Paris, 2012.

⁹⁰PERROT Michèle, *Les ouvriers en grève. France : 1871-1890*, Éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2001

⁹¹FAURE Alain, RANCIÈRE Jacques, *La parole ouvrière*, La fabrique, Paris, 2007 ; RANCIÈRE Jacques, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Hachette, Paris, 2005.

⁹² LÜDTKE Alf, *Des ouvriers dans l'Allemagne du XXe siècle. Le quotidien des dictatures*, Paris, L'Harmattan, 2000.

⁹³S'agissant du sous-prolétariat formé par les colonisés, Sartre juge qu'il a été rendu étranger à lui-même par le système d'exploitation colonial, déraciné, dépossédé de son identité et de sa culture passées. Dès lors, comme pour son homologue, l'ouvrier métropolitain, il n'y aurait pour le colonisé que deux identités possibles, une subjectivité aliénée de sous-homme dépourvue de toute significations positives, et une subjectivation d'homme révolutionnaire intégré à une praxis commune de lutte afin de recouvrer sa liberté et sa dignité. Pourtant, l'on peut objecter à Sartre que l'autonomie culturelle des colonisés peut se maintenir malgré la surexploitation et perpétuer des formes de solidarité qui pourront d'ailleurs favoriser la formation d'une lutte collective.

⁹⁴LÜDTKE Alf, « Ouvriers, Eigensinn et politique dans l'Allemagne du XXe siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 113, juin 1996, p. 91.

de l'usine, telle l'imitation caricaturale devant des camarades d'un contremaître autoritaire afin de le ridiculiser, telles les astuces trouvées pour s'absenter quelques minutes de son poste de travail, telle l'organisation spontanée d'un chahut dans l'atelier pour créer une ambiance d'humour festive, telle encore la perruque, à savoir la construction d'objets personnels à partir de matériaux de l'usine, forme de viol minime de la propriété du capital.

Le prolétariat réel déborde son personnage conceptuel, c'est une limite de la philosophie existentialo-marxiste de la *Critique* qui discrédite son ambition de se faire pleinement prolétarienne. Une autre limite à ce projet consiste en ce que l'arrachement à la bourgeoisie qu'elle est censée porter y est effectué dans une forme de discours et un langage petits-bourgeois, ceux propres à l'élite littéraire socialisée à l'Ecole Normale. En effet, comme d'autres philosophies hermétiques, par son refus marqué d'utiliser un langage ordinaire, par le choix d'un style soutenu et par le recours à des néologismes abscons, elle marque une distinction linguistique, que Bourdieu a mise en évidence dans ses travaux de sociologue⁹⁵, caractérisant l'ethos scolaire de la bourgeoisie cultivée. Dès lors, malgré son intention de reconnaître l'authenticité de cet Autre appartenant à une autre classe sociale qu'est le proléttaire et de l'introniser sujet du discours philosophique, la *Critique*, en l'identifiant par cette médiation logo-linguistique, le rend étranger à lui-même, privé de sa langue propre. L'Autre, métamorphosé, est ainsi devenu paradoxalement une expression du Même, et il s'incarne dans un ouvrage écrit par un philosophe bourgeois qui sera lu essentiellement par des étudiants et des professeurs petits-bourgeois. Amputé en partie par la conceptualité théorique, il est aussi transporté dans un champ culturel qui n'est pas originellement le sien.

Écrire dans des formes bourgeoises, c'est donc une façon de signifier symboliquement, sans en être toujours conscient, sa position sociale supérieure à celle des classes dominées. Cela, c'est difficile de l'éviter pour un intellectuel petit-bourgeois, doté par son être-de-classe d'un habitus le disposant à se distinguer... Mais il existe une domination intellectuelle bien davantage pernicieuse et arrogante, celle, dénoncée par Jacques Rancière⁹⁶, qui consiste à tenir les gens du peuple pour des ignorants que des sachants doivent émanciper grâce à leur science. Or, il est essentiel, à mon sens, de souligner que l'existentialo-marxisme ne tombe pas dans le travers de cette forme de domination. En effet, son personnage conceptuel principal *existe* sa liberté de façon autonome par la façon dont il comprend sa situation et lui confère des significations subjectives par sa praxis ; et si le second personnage conceptuel, l'*intellectuel* théoricien, peut l'accompagner dans sa conscientisation de son devenir révolutionnaire, il n'a pas vocation à le diriger en lui inculquant une science extérieure à son expérience du monde social. Cette place centrale accordée à la subjectivation émancipatrice des

⁹⁵BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*,

⁹⁶RANCIÈRE Jacques, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, 10/18, Paris, 2004.

classes exploitées fonde la puissance et la portée de la philosophie dialectique sartrienne, et ce même si elle étude d'autres formes de subjectivation irréductibles à une perspective révolutionnaire marxiste. Néanmoins, recueillir ce projet de subjectivation dans l'espace d'un discours philosophique n'est pas suffisant. Seules une praxis avec le prolétariat à même de rendre concrète la théorisation philosophique et une attention à sa parole propre, permettent de dépasser les limites inhérentes à l'appréhension conceptuelle, exprimée dans un langage bourgeois, d'un personnage, réductrice malgré la vérité historique qu'elle contient, celle d'une universalisation sociale à inventer.

L'hospitalité discursive de l'*intellectuel*

J'ai abordé plus haut à travers la vie de Simone Weil et l'engagement militant des établis des expériences d'*intellectuels* s'étant intégrés à la praxis sérielle ou combattante des classes dominées. S'agissant de la problématique plus spécifique de l'appréhension de leur discours propres, les travaux de recherche d'une parole ouvrière de Jacques Rancière s'imposent comme référence majeure.

Pour aborder la posture de Rancière, posons-nous la question du sens de l'ouverture d'un discours à l'Autre. Celle-ci se comprend par la notion d'hospitalité, telle que l'a défini Jacques Derrida⁹⁷. Une hospitalité inconditionnelle appréhende l'Autre dans son absoluité. Par contre, le langage correspond à une actualisation de l'hospitalité qui rend celle-ci conditionnelle. En effet, les concepts, les théories, le registre de langue d'une philosophie forment des conditions qui sont susceptibles de limiter l'hospitalité, c'est-à-dire de manquer l'absoluité d'Autrui en l'investissant à partir d'outils qui le rendent étrangers à lui-même. Tendre vers l'infini de l'hospitalité inconditionnelle, c'est dès lors refuser ces limites et demander à l'Autre de pénétrer tout entier dans son discours et de parler sa propre langue : « « viens au-dedans », « viens en moi », non seulement vers moi, mais en moi : occupe-moi, prends place en moi⁹⁸ », telle est l'exigence de l'*intellectuel* hôte.

La démarche de Jacques Rancière s'inscrit, à mon sens, dans cette logique d'hospitalité positive. D'abord avec *La parole ouvrière* paru en 1976, Jacques Rancière et Alain Faure publient différents textes d'ouvriers écrits entre la révolution de 1830 et le coup d'Etat du 2 décembre 1851 : brochures, pétitions, manifestes, lettres, avis, règlements d'association, poèmes, affiches... Ils se contentent de les introduire en leur laissant la majeure partie de l'espace de l'ouvrage. Ils donnent à lire une parole d'affirmation identitaire dotée de ses propres lois. Cette parole se dresse contre les représentations véhiculées par les discours bourgeois, lesquelles sont contestées et dénoncées comme la poursuite dans le champ linguistique de l'exploitation. Dès lors, un détournement des mots et des

⁹⁷DERRIDA Jacques, DUFOURMANTELLE Anne, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997.

⁹⁸*Ibid*, p. 109.

concepts des dominants sert la subversion sociale : la famille devient communauté, l'ordre égalité, la propriété possession de son travail. Il s'agit toujours d'affirmer contre les ennemis, qu'ils soient des aristocrates de la finance, des rentiers oisifs ou des membres du gouvernement, une fierté identitaire forgée dans la conscience de la force collective de la classe ouvrière et de l'utilité sociale de son travail.

Au total, se forme dans ces textes un « socialisme pratique », pluriel, hétérogène, non théorisé, autour de différents projets d'associations pensées à la fois comme des assurances contre les risques sociaux et comme l'affirmation d'une solidarité ouvrière et d'une égalité avec les maîtres. La logique du salariat y est contestée au nom des vertus de l'autogestion qui garantirait à tous dans l'atelier une rémunération équitable et offrirait à chacun, grâce à la limitation du temps de travail, la possibilité de s'instruire et de s'épanouir en dehors de son activité professionnelle. Les ouvriers y expriment leur volonté de créer une coopération dépassant les cantonnements dans des corps de métier de même que leur revendication de se voir reconnaître par des droits politiques et sociaux une pleine citoyenneté. L'association se présente ainsi dans ces discours de classe comme un idéal⁹⁹.

Rancière souhaitait en éditant ces textes révéler la présence chez des travailleurs manuels dépourvus de l'autorité scientifique des savants d'une pensée rationnelle recourant à une argumentation élaborée pour défendre la dignité de l'humanité ouvrière et promouvoir un nouveau modèle de société. Et son hospitalité discursive s'effectue par la suspension de l'activité de théorisation traditionnellement attachée au rôle du philosophe engagé. En 1968, les diverses expressions de la contestation sociale, la pluralité des idées et des pratiques ouvrières et étudiantes, leur autonomie pratique avaient invalidé, pour Rancière, la prétention de la science marxiste au monopole de la révolte légitime. Il aspirait dès lors à battre en brèche l'idée selon laquelle les masses auraient besoin de s'approprier un savoir théorique pour s'émanciper¹⁰⁰. C'est ainsi qu'avec *La parole ouvrière*, il voulait comprendre la construction identitaire de classe autonome d'« êtres parlants et pensants » sans la restituer à travers le prisme constitué par la conceptualisation marxiste du

⁹⁹« Inspirés par l'esprit de justice, par le saint amour de nos droits, nous voulons nous régir par ces institutions, dont l'harmonique sagesse émane de Dieu même ; nous sommes certains, par l'association, pouvoir nous appartenir et n'avoir plus de maîtres. L'association étant la seule institution équitable qui soit dans la nature, est la seule par conséquent qui puisse donner au monde, à tous les peuples, *la Liberté, la vraie Fraternité, la vraie Indépendance et la Paix universelle*. Sans l'association toutes ces belles paroles ne sont que des mots morts qu'on lit sur nos drapeaux, mais dont les cœurs sont vides ; sans l'association il n'y a dans ce monde, chez tous les peuples, qu'asservissement éternel, qu'anarchie des maîtres et des esclaves » (FAURE Alain, RANCIÈRE Jacques, *La parole ouvrière*, p. 263).

¹⁰⁰Il peut être objecté à cette critique du marxisme de Rancière que le savoir du socialisme scientifique n'a pas vocation à être imposé de l'extérieur aux prolétaires par des théoriciens les dominant. Ce savoir est en réalité incorporé à leur existence sociale d'hommes productifs. Si l'*intellectuel* a un rôle à jouer, ce n'est pas de rendre intelligents ceux qui ne le sont pas mais d'accompagner les exploités dans la constitution de leur conscience de classe. Gramsci, notoirement, insiste d'ailleurs sur le fait que le savoir communiste leur appartient toujours à un niveau implicite, et que l'*intellectuel* se cantonne à les aider à saisir ce savoir à un niveau élaboré et explicite. Cette mission pédagogique ne fonde pas sa supériorité ; au contraire Marx, Engels et leurs disciples représentent l'alliance des *intellectuels* et des prolétaires comme une fraternisation militante qui se cristallise sur un terrain d'égalité

prolétariat.

La nuit des prolétaires, paru en 1981, prolonge la quête rancièreenne de l'altérité ouvrière. Contrairement à *La parole ouvrière* qui tendait à rassembler des textes exprimant une identité de classe relativement homogène, cet ouvrage met en évidence le fait que l'expression identitaire des ouvriers militants et/ou écrivains marque toujours des décalages et des différences par rapport à des attitudes de classe supposées typiques¹⁰¹. Rancière y commente des textes écrits tout au long du XIX^e siècle, il en cite de nombreux passages et les commente au plus près de leur sens, sans créer d'écart par l'interprétation ou l'analyse, toujours dans cette logique que nous avons qualifiée d'hospitalité discursive. Il donne à voir les portraits de prolétaires qui ont choisi de se réunir la nuit pour échanger ou écrire, à travers notamment des autobiographies, des écrits militants, poétiques ou spirituels. Ces prolétaires qui pensent et se cultivent se situent dans un entre-deux, entre le travail ouvrier et ses exigences d'un côté, et le monde original de leurs idées et de leur imaginaire de l'autre côté. Ils se distinguent des bourgeois dont ils refusent les valeurs, telles l'apologie de l'enrichissement par l'épargne et la sacralisation de la hiérarchie, mais aussi des ouvriers qui s'abrutissent dans le travail servile ou s'oublient dans les cabarets. À chaque fois qu'une attitude de classe caractéristique pourrait devoir s'imposer à eux, Rancière les montre s'inventer des positions identitaires plurielles qui les affranchissent de toute attitude figée. Aussi, s'ils vivent leur travail comme aliénant et emprisonnant, ils le perçoivent aussi comme un devoir et un facteur possible d'indépendance. S'ils valorisent la sociabilité, qu'elle soit apostolique ou militante, ils louent également la solitude du sage qui s'est placé en dehors des vicissitudes du monde. Si leur sous-consommation les prive de biens essentiels, ils ne la perçoivent pas seulement comme la conséquence d'une exploitation intolérable mais aussi comme un chemin vers l'ascèse spirituelle. Leurs identités résultent ainsi d'arrangements composites de valeurs hétérogènes. Mais ce qui unit néanmoins tous ces ouvriers, c'est leur relation passionnée au savoir et à la liberté. Ils ne stagnent pas pétrifiés dans les souffrances provoquées par leur labeur épuisant mais se projettent vers d'autres mondes métaphysiques. Tous par ailleurs partagent un même « refus de l'ordre existant » et font preuve d'une indiscipline par laquelle ils attestent qu'ils sont réfractaires à l'organisation capitaliste du travail productif et dissidents par rapport aux sciences, religions et philosophies instituées.

En définitive, face aux identités déterminées assignées par le marxisme ou les populismes, Rancière présente des « ouvriers rêveurs, bavards, versificateurs, ratiocineurs, sophistisateurs¹⁰² ». Leurs identités ambivalentes seraient donc trop fuyantes et trop libres pour être retenues dans des

¹⁰¹« La possibilité d'une parole propre à la communauté ouvrière passait par la désidentification d'un corps, d'une culture et identité ouvrières donnés : ceux qui étaient adaptés au cercle normal du temps et de la croyance, au partage qui réserve aux uns les tâches de la pensée et aux autres le travail de la production » (RANCIÈRE Jacques, *Le philosophe et ses pauvres*, Flammarion, Paris, 2007, Préface de décembre 2006, à propos de *La nuit des prolétaires*, p. V).

¹⁰²RANCIÈRE Jacques, *La nuit des prolétaires*, p. 27.

grands discours scientifiques ou culturalistes. Les savants qui tiennent ces discours stéréotypés, par leur réductionnisme, trahiraient l'altérité de ceux qu'ils objectivent, ce d'autant plus qu'ils ne reconnaissent pas la faculté de ceux-ci à s'exprimer de façon autonome et leur enjoignent au contraire de rester muets puisque leur parole risquerait de travestir leur conscience ou leur culture de classe. C'est contre ces discours que prend son sens l'hospitalité discursive de Rancière.

Celle-ci est encore renouvelée par l'édition en 1985 d'un recueil de textes du menuisier Louis Gabriel Gauny, un « philosophe plébéien¹⁰³ ». L'ambition de Rancière était à nouveau de représenter l'incarnation d'un prolétaire en ami de la pensée. A travers un style d'écriture original, grandiose et parfois maladroit, Gauny engage diverses réflexions. Il loue l'indépendance inhérente au travail à la tâche, qu'il oppose à la servitude induite par une activité organisée sur la base d'un temps horaire journalier, pose la question du sens et des finalités du labeur ouvrier et dénonce les travaux liberticides, tels ceux consistant à édifier les premières prisons cellulaires. Il propose des pratiques d'ascèse spirituelle, notamment la parcimonie dans sa consommation quotidienne et le choix assumé de la pauvreté. La discipline du corps aurait vocation à éléver et la vie quotidienne ne prendrait son sens qu'en tant qu'elle favorise la créativité de la pensée. Gauny développe aussi des conceptions comportant des composantes métaphysiques et religieuses illuministes, battant en brèche le présupposé marxiste selon lequel la pensée prolétarienne serait nécessairement matérialiste. Au total, dans tous les écrits du recueil, Gauny allie un sens du concret acquis grâce à sa vie ouvrière à une hauteur de pensée, constituant ainsi un ensemble philosophique hétéroclite, à la fois sensible, militant et spirituel, très éloigné dans sa forme et ses contenus de l'abstraction conceptuelle de philosophies comme celles de Kant ou de Hegel...

La démarche d'hospitalité discursive qui caractérise le rapport de Rancière à la parole ouvrière¹⁰⁴ avait fondé aussi auparavant au début des années 1970 le sens du projet d'un collectif d'intellectuels, le Groupe d'Information sur les Prisons¹⁰⁵ (GIP), initié par Michel Foucault et Daniel Defert¹⁰⁶ de faire émerger une parole autonome d'un groupe spécifique de dominés, les prisonniers, relative à leurs conditions de détention. L'après 1968 correspondait à une période de remise en cause

¹⁰³ GAUNY Louis Gabriel, *Le philosophe plébéien*-Textes réunis par Jacques Rancière, La découverte, Paris, 1983.

¹⁰⁴ On doit tout de même ici remarquer que l'hospitalité de Rancière à l'égard des ouvriers ne concerne que ceux d'entre eux qui écrivaient et militaient et qui ont exprimé une parole propre. Rancière loue leur autodidaxie, leur aptitude à prendre du temps pour lire, écrire, s'engager dans une existence bohémienne ou militante. Quant aux ouvriers qui s'épuisaient dans leur travail sans avoir par ailleurs une vie intellectuelle et esthétique, ils restent abandonnés. En définitive, l'hospitalité de Rancière est limitée à une partie de la classe ouvrière, à celle qui a tenu un discours.

¹⁰⁵ ARTIÈRES Philippe (Présentation), *Groupe d'information sur les prisons, Intolérable*, Gallimard, Paris, 2013 ; ARTIÈRES Philippe, QUÉRO Laurent, ZANCARINI-FOURNEL Michelle, *Le Groupe d'Information sur les Prisons, Archives d'une lutte 1970-1972*, Editions de l'IMEC, Paris, 2003.

¹⁰⁶ J'ai eu en mai 2016 un entretien avec Daniel Defert au sujet du GIP et de la relation de Michel Foucault à la parole des déviants. La transcription de ce travail est en annexe de cette thèse, pp. 285-288.

des organisations institutionnelles étatiques : contestation des pouvoirs sociaux normatifs des établissements scolaires et universitaires par les œuvres de Pierre Bourdieu¹⁰⁷ et d'Ivan Illich¹⁰⁸, dénonciation de l'hôpital psychiatrique par le courant de la psychothérapie institutionnelle et par l'antipsychiatrie.... La prison allait aussi être ciblée par la critique d'extrême-gauche. Suite à la répression de leur militantisme radical post-soixante-huitard, des maoïstes et des gauchistes avaient été jugés et incarcérés. Ceux-ci, scandalisés par leur régime de détention, en viennent à revendiquer pour tous les prisonniers le droit à la réunion et à l'information dans l'objectif de poursuivre leur activisme militant. Déterminés, un certain nombre de ces détenus politiques, engagent deux grèves de la faim, en septembre 1970 et en février 1971. Daniel Defert, qui contribuait à l'organisation de la défense des maoïstes de l'ex Gauche-Prolétarienne incarcérés, propose alors à son compagnon Michel Foucault d'animer une commission d'enquête sur les prisons sur le modèle du « tribunal populaire » de Lens, qui avait instruit la question de la santé des mineurs le 12 décembre 1970, avec pour procureur un certain Jean-Paul Sartre. C'est ainsi qu'est créé en février 1971 le GIP. L'objectif de ses membres est de construire un savoir sur la prison afin de dénoncer des pratiques carcérales abusives.

Nul de nous n'est sûr d'échapper à la prison. Aujourd'hui moins que jamais [...]. Peu d'informations se publient sur les prisons ; c'est une des régions cachées de notre système social, une des cases noires de notre vie. Nous avons le droit de savoir. Nous voulons savoir. C'est pourquoi, avec des magistrats, des avocats, des journalistes, des médecins, des psychologues, nous avons formé un Groupe d'information sur les prisons¹⁰⁹.

Le GIP, de février 1971 jusqu'à sa dissolution en décembre 1972, s'est donné dès lors pour mission de faire entendre la parole de la population pénitentiaire. Dans la lignée des enquêtes ouvrières menées au XIX^e siècle, ses membres établissent une « enquête-intolérance ». Un texte accompagnant le questionnaire de l'enquête précise : « Dans toute la mesure du possible, cette enquête doit donner l'occasion aux détenus des différentes prisons de dire eux-mêmes ce que sont les conditions de la détention, ce qui pour eux est particulièrement intolérable, quelles actions extérieures ils veulent voir se développer¹¹⁰. » Des brochures sont publiées, l'une en mai 1971 « Enquête dans vingt prisons » qui reprend les réponses des détenus au questionnaire, et une autre en juin 1971, « Le GIP enquête dans une prison-modèle : Fleury Mérogis », qui cite et commente des témoignages de prisonniers. Le GIP mène ensuite une campagne de sensibilisation de l'opinion publique et publicise les revendications des détenus, notamment lors des révoltes et mutineries de l'hiver 1971-1972. Foucault, dans une démarche d' « *intellectuel* spécifique » attaché à une cause ciblée, a essayé ainsi

¹⁰⁷ BOURDIEU Pierre, *La reproduction*.

¹⁰⁸ ILLICH Ivan, *Une société sans école*, Le Seuil, Paris, 1971.

¹⁰⁹ Extraits du *Manifeste fondateur du GIP*, fonds d'archive IMEC (Institut Mémoires de l'édition contemporaine)-ARTIERES Philippe, QUERO Laurent, ZANCARINI-FOURNEL Michelle *Le Groupe d'information sur les prisons-Archives d'une lutte, 1970-1972*, p. 43

¹¹⁰ *Ibid.* p. 53.

avec les autres membres du GIP de donner la possibilité aux détenus de dénoncer le pouvoir pénitentiaire de façon autonome en faisant émerger leur voix collective.

La promotion par Sartre d'une prolétarisation de l'*intellectuel* dans l'après Mai 1968

Qu'il est indispensable pour un *intellectuel* d'accorder toute son attention au discours des classes dominées, Sartre comme Rancière et les militants du GIP, en est devenu convaincu après l'événement Mai 1968 qui avait correspondu à une remise en cause profonde du pouvoir des savants et à l'affirmation de l'autonomie des insurgés dans leurs luttes politiques, alors même qu'il noue des relations avec l'extrême-gauche maoïste au début des années 1970.

« L'apprentissage du langage des masses¹¹¹ » lui apparaît désormais essentiel. Des journaux militants, tels ceux de la galaxie gauchiste, *La cause du peuple*, *J'accuse* ou encore *Tout !*, qu'il défend contre la censure d'État, ont vocation, selon lui, à diffuser une parole brute, authentiquement prolétarienne. Et il consacre beaucoup de son temps pendant les années 1972 et 1973 à organiser le lancement du quotidien *Libération* dont il définit ainsi l'ambition éditoriale :

Nous croyons à la démocratie directe, et nous voulons que le peuple parle au peuple... Si l'on arrivait à trouver un moyen de faire passer ce qu'il y a de saisissant dans le langage populaire, ce serait une nouvelle écriture... Il faut réinventer les gestes, les intonations... Si nous trouvions ce style, qui devrait être le style de tous les articles de Libé, je pense que nous passerons¹¹².

La presse doit donc de son point de vue créer un monde commun aux travailleurs et aux *intellectuels* et favoriser, en diffusant des informations sur les luttes menées contre le régime capitaliste, des mobilisations populaires. Mais un *intellectuel* qui resterait attaché à des formes de discours distinguées et pompeuses, et qui s'adresserait essentiellement à un public de petits-bourgeois, incarnerait un personnage social qu'il en est venu à déconsidérer, l'*intellectuel* classique, lequel malgré ses intentions de promouvoir l'émancipation des exploités et des opprimés, se cantonne dans un engagement limité parce qu'il refuse de se contester lui-même et de s'arracher à ses particularismes bourgeois. Au contraire, Sartre, lui, en cette période post-soixante-huitarde prône un engagement absolu, celui de l'*intellectuel* radical en quête d'une fusion avec le peuple et déterminé à traquer en lui tous les conditionnements sociaux qui nuiraient à l'authenticité de son attitude militante¹¹³.

Nous avons vu que Sartre ne rompit pas lui-même pourtant avec la posture de l'*intellectuel* classique puisqu'il lui était impossible de ne pas poursuivre son ouvrage sur Flaubert qui racontait

¹¹¹ S VIII, « L'ami du peuple », p. 468.

¹¹² « Radioscopie », Entretien de SARTRE Jean-Paul avec CHANCEL Jacques, Emission du 7 février 1973, France Inter.

¹¹³ Cf. *supra*, II E).

dans « un style bourgeois » la vie d'un auteur bourgeois du XIX^e siècle. Mais son expérience avec les maos l'amena à nouer des relations avec des ouvriers qu'il n'avait jamais côtoyés auparavant et à définir la mission de l'*intellectuel* radical qu'il souhaitait s'assigner à lui-même même s'il ne parvenait pas à l'endosser du fait de la force d'inertie de son être-de-classe. Cette mission ne consiste pas à se faire le porte-parole des prolétaires, ni à penser à leur place, mais à partager leur rapport au monde et leurs objectifs en s'intégrant à leur praxis de lutte, dans une position d'égalité avec eux. Autrement dit, l'*intellectuel* doit se prolétariser¹¹⁴...

Ainsi, Sartre, comme Weil et comme Rancière, en est venu à considérer qu'une rencontre authentique avec le prolétariat ne peut se nouer dans le seul espace limité du discours philosophique d'un *intellectuel* extérieur par sa condition et son mode de vie au monde de celui-ci. Une telle rencontre suppose de s'ouvrir à son altérité sociale en reconnaissant son langage propre et en partageant sa praxis¹¹⁵. Autrement dit, le moment philosophique ne prend son sens qu'en temps qu'il est dépassé vers une expérience de l'Autre qui s'établit par-delà la philosophie. Aussi, en elle-même, la philosophie existentialo-marxiste ne concrétisait pas le projet d'émancipation de son personnage conceptuel. En effet, seule une praxis collective de lutte peut engendrer une puissance révolutionnaire subversive. Reste qu'elle était issue de la mini-praxis d'écriture d'un individu qui avait choisi le socialisme révolutionnaire et qui réalisait son projet existentiel, coextensif au mouvement de sa liberté, de s'arracher à son être-de-classe et de contester les pouvoirs oppressifs de la bourgeoisie, et qu'elle représentait la probable faillite, pour des raisons d'ordre éthique et idéologique, de l'édifice capitalo-bourgeois.

¹¹⁴Aussi Sartre loue-t-il dans l'établissement des gauchistes le projet de « se mettre à l'écoute des masses et de les accompagner » (S X, « Les maos en France, p. 44).

¹¹⁵Il faut souligner ici que Sartre, à la différence de Weil et de Rancière, considère que le langage et la praxis des prolétaires expriment la vision du monde propre au marxisme ; ce n'est donc pas pour contester le marxisme que Sartre transcende le moment de la théorie philosophique.

D) Le travail critique opéré par le discours philosophique sarrien aux fins de discrépiter la légitimation par la bourgeoisie de sa domination socio-politique

Ce travail contestataire, Sartre, transcendé par le personnage conceptuel de l'*intellectuel* marxiste auquel il en est venu à s'identifier, l'a mis en œuvre par son discours politico-philosophique, en mettant en évidence d'une part l'inhumanité de l'humanisme bourgeois et d'autre part le caractère mystificateur de la Raison analytique, afin de dénoncer l'illégitimité de la morale, des idéologies et des savoirs qui soutiennent la domination de la bourgeoisie dans notre civilisation capitaliste moderne.

Critique de l'humanisme bourgeois

S'agissant de l'humanisme bourgeois, il faut distinguer, à mon sens, trois acceptations du terme dans la pensée existentialo-marxiste sarrienne, selon qu'on le considère comme une morale aliénée, comme une idéologie savante légitimatrice ou comme une pensée sérieuse commune et inauthentique.

En tant que morale aliénée, il renvoie à une praxis, celle des classes dirigeantes, négatrice de l'humanité des contre-hommes que sont les prolétaires en métropole et les sous-prolétaires dans les colonies. En ce sens, il signifie l'ambition des bourgeois de monopoliser la pleine humanité et d'agir en considérant les membres des classes dominées comme des individus Autres que l'homme, c'est-à-dire comme des sous-hommes et des contre-hommes dangereux. Il constitue donc une morale exclusive et manichéenne¹ selon laquelle « tout homme est bourgeois » et « tout bourgeois est homme² » et qui définit donc normativement qui est homme et qui ne l'est pas. Ce manichéisme était particulièrement flagrant au moment de l'affermissement du capitalisme industriel français au XIX^e siècle puisque les classes dirigeantes en soutenant la praxis d'oppression de l'appareil d'État et les massacres d'ouvriers commis lors des Journées de Juin 1848 puis lors de la Semaine Sanglante de mai 1871 ont créé « une guerre civile » de classes et identifié le prolétariat au Mal absolu. Il est aussi à son acmé dans les colonies où les colons représentent pour Sartre un type particulier de classe bourgeoise tirant profit de la surexploitation d'une population colonisée traitée de telle sorte qu'il lui est refusée les droits humains qui ont été concédés aux travailleurs européens au cours du XX^e siècle.

¹Le « manichéisme bourgeois » « n'est qu'un autre nom pour qualifier l'humanisme de la classe dominante » (CRD I, p. 877).

²S VIII, « Plaidoyer pour les intellectuels », pp. 386-387.

Sans doute que ce manichéisme est moins marqué dans la société française des années 1950 et 1960 contemporaine des textes marxistes de Sartre puisque les ouvriers y ont effectivement conquis des nouveaux droits socio-économiques qui ont humanisé leur condition. Ceux-ci subissent encore néanmoins pour le philosophe une forme d'oppression, moins brutale dans sa violence mais pas moins réelle, exercée par le patronat et ses représentants politiques, qui vise à perpétuer par des techniques de pouvoir l'aliénation de leur force travail, assimilée à un instrument au service du profit.

D'ailleurs, ce qui caractérise justement l'humanisme pratique bourgeois, c'est qu'il aliène des individus au capitalisme. C'est en ce sens qu'il désigne une morale aliénée à un système, c'est-à-dire qu'il pervertit l'éthique pure inhérente à une praxis, laquelle se définit par la visée d'un avenir neuf comme possibilité inconditionnée dans lequel un homme intégral devra être inventé, en produisant et en reproduisant un homme déjà fait, bourgeois ou colon, posé comme Valeur³, et en excluant de la pleine humanité les travailleurs métropolitains et les colonisés, assimilés à des sous-hommes. Il prolonge ainsi le passé dans le futur, affermit les structures de la surexploitation capitaliste et déploie une violence à l'égard de ceux qu'il exclut et désigne comme des inférieurs. Cette violence se justifie comme une contre-violence à la violence de l'Autre perçu comme potentiellement nuisible et dangereux, elle fonde et soutient ainsi une haine de classe en métropole et un racisme dans les colonies⁴.

Mais cette haine de l'ennemi exploité, il faut que les bourgeois la masquent aux autres et à eux-mêmes. C'est la fonction de l'idéologie humaniste savante par lesquels ils nient leurs intérêts et leurs passions particuliers de classe ainsi que le caractère manichéen de leur morale et se représentent comme les garants de l'universalisation du genre humain. Cette idéologie résulte d'une élaboration intellectuelle puisqu'elle met en jeu des articulations entre des notions et la construction d'un discours cohésif et persuasif. Par son caractère mystificateur, elle légitime la domination bourgeoise dans le

³La Valeur dans le langage de la *Critique* est propre à la morale aliénée d'une praxis : elle « est très exactement l'unité contradictoire de la *praxis* (comme libre dépassement se posant lui-même en possibilité indéfinie de tout dépasser dans la translucidité de l'action créatrice) et de l'exigence comme indépassable avenir. De la pure *praxis*, la Valeur conserve cette translucidité de la liberté se posant elle-même ; mais *en tant* que la fin projetée est *en fait* une signification inerte et indépassable de l'avenir préfabriqué, la Valeur prend un être passif indépendant. » Ainsi, « il y a identité entre la *praxis* elle-même à son plus haut degré de translucidité consciente et une certaine signification inerte qui l'absorbe et lui donne son statut pratico-inerte de matérialité. En un mot, la Valeur n'est pas l'aliénation de la fin ou de l'objectivité réalisée, c'est celle de la *praxis* elle-même. Ou, si l'on préfère, c'est la *praxis* découvrant sans la reconnaître l'inertie dont elle est affectée par l'être pratico-inerte de l'agent pratique. » (CRD I, *nbp*, pp. 355-357, c'est Sartre qui souligne).

⁴« Le racisme doit se faire pratique : ce n'est pas un réveil contemplatif des significations gravées sur les choses ; c'est en lui-même une violence se donnant sa propre justification : une violence se présentant comme violence induite, contre-violence et légitime défense. Le colon vit sur « l'île du docteur Moreau », entouré de bêtes effroyables et faites à l'image de l'homme mais ratées, dont la mauvaise adaptation (ni animaux, ni créatures humaines) se traduit par la haine et la méchanceté : ces bêtes *veulent* détruire la belle image d'elles-mêmes, le colon, l'homme parfait. *Donc*, l'attitude pratique immédiate du colon est celle de l'homme en face de la bête vicieuse et sournoise » (CRD I, p. 801, c'est Sartre qui souligne).

cadre d'un régime capitaliste. Sartre a mis en évidence deux idéologies savantes typiquement bourgeoises. La première, l'humanisme des droits de l'homme des *Lumières* a servi d'instrument de combat contre l'aristocratie au XVIII^e siècle, elle associe subtilement à l'égalité juridique de tous les individus, à la légitimation de la résistance à l'oppression, à la contestation des priviléges des deux ordres supérieurs de l'Ancien Régime, aux libertés fondamentales d'expression, d'association et de culte, la consécration du droit naturel à la propriété. Elle est devenue dès le XIX^e siècle une idéologie périmée puisque, de par sa négativité, elle ne pouvait plus procurer à la bourgeoisie, une fois qu'elle avait conquis le pouvoir politique, une conscience d'elle-même. Mais elle a tout de même conservé, en tant qu'idéologie fondatrice héritée perpétuant une vision du monde, de multiples fonctions, celle de justifier le capitalisme comme le seul système compatible avec les libéralismes politique et économique et le droit de propriété, celle de postuler une solidarité entre le patronat et les travailleurs exploités garantie par un contrat de travail libre et égalitaire, et encore celle de constituer la société moderne comme une masse d'individus atomisés, niant ainsi l'existence de classes et donc, à la fois, la violence haineuse de la classe bourgeoise et la légitimité du prolétariat à se constituer comme classe unifiée.

Reste qu'à partir des années 1830, Sartre observe qu'il fallait substituer à cet humanisme de combat négatif daté un nouvel humaniste positif traduisant la nouvelle hégémonie de la bourgeoisie qui puisse être approprié comme conscience d'elle-même par l'ensemble de l'élite. Cette nouvelle idéologie, il appartenait aux capables, les intellectuels de l'époque, de l'édifier. Ceux-ci, techniciens du savoir pratique, appartenant à la couche supérieure des classes moyennes, pour la plupart des membres des professions libérales, qu'ils soient médecins, ingénieurs, juristes ou professeurs, réclament que le cens soit diminué de moitié afin de pouvoir exercer une citoyenneté active. Leurs compétences doivent bénéficier aux classes dominantes puisque le développement du savoir dans une société capitaliste a vocation à favoriser la croissance de l'industrie et des profits économiques. Il leur incombaît donc d'élaborer un humanisme universaliste à même de justifier l'ordre capitalo-bourgeois fondé sur la propriété et d'être intériorisé par les membres de ces classes. Et, en réalité, l'humanisme qu'ils ont inventé, selon Sartre, est scientifique⁵ en ce qu'il confie au savant pour seule mission terrestre de s'aliéner à la Science, dusse-t-il se détruire et mourir par son abnégation.

L'humanisme des capables cache un pessimisme foncier, une misanthropie déclarée : si l'homme n'est fait que pour manifester le savoir par sa propre abolition, [...] son unique valeur réside [...] dans son sacrifice : non point aux autres hommes qui n'y ont aucun droit, étant de la même farine, mais à la Vérité, conçue comme inhumaine. La Science est sacrée, le Savant est son ministre et son martyr [...]⁶.

Cette idéologie scientiste légitime ainsi, de façon corollaire au sacrifice désintéressé du savant à la Science, le sacrifice du capitaliste et de l'ouvrier au Capital : l'homme n'existe que comme moyen

⁵IF, III, pp. 206-311.

⁶Ibid., p.233.

et instrument, il doit se faire pur objet et dissoudre son humanité dans la matérialité du monde. Ainsi adviendra un progrès, le règne de la Chose humaine, qu'il soit Science ou Profit, représenté comme un Idéal, et l'embourgeoisement sera véritablement universel. Le travail de l'idéologie se donne dès lors la négation de l'homme comme but, et elle légitime la haine de l'homme qui a investi l'espace social, surtout après les massacres de Juin 1848. C'est cette haine, selon Sartre, qui a déterminé les bourgeois après 1848 à s'adonner à la praxis sérielle de la distinction, chacun cherchant à se signifier comme un être suprahumain par la négation de sa nature humaine en frustrant ses appétits et ses désirs corporels. Par cette pratique, ils assouvisaient leur haine du prolétariat, esclave de sa faim et de sa soif, assujetti à ses besoins physiologiques, ils voulaient en même temps donner à celui-ci l'exemple et lui démontrer que son corps n'était fait que pour s'anéantir dans le travail productif. Et l'humanisme scientifique sublime cette pratique et cette haine à un niveau idéologique : le proléttaire comme le capitaliste bourgeois n'a aucune autre raison à son existence que de s'aliéner au service du progrès de l'industrie, de même que le savant se sacrifie pour le progrès de la Science. Autrement dit, son humanité est reconnue mais seulement comme objet d'une haine destructrice. Et les élites bourgeoises qui intérieurisent cette idéologie se dissimulent le caractère de classe de leur haine en se la représentant comme une misanthropie universelle indispensable à la création d'un monde idéal entièrement matériel, dépourvu de toute transcendance humaine puisque régi par des déterminismes objectifs d'ordre scientifique et mû par la recherche du Profit pour le Profit.

Cet humanisme scientifique que Sartre présente dans le tome 3 de *L'Idiot de la famille*, il le situe dans une période commençant dans les années 1830 et s'achevant en 1880. En tant qu'idéologie savante, il permet à la bourgeoisie de justifier l'exploitation capitaliste et la haine envers le prolétariat. Haïr l'homme serait finalement une mission universelle afin qu'advienne le règne de la matière ouvrée. Cet humanisme, intérieurisé comme fausse conscience de soi, rend aussi possible pour le bourgeois son identification à l'homme universel, le proléttaire n'étant pour lui qu'un humanisable, voué à se conformer sans jamais y parvenir tout à fait à sa propre incarnation idéale de l'humanité, c'est-à-dire à son aliénation au Capital.

Si l'idéologie humaniste universaliste savante a donc pour fonction de masquer la violence de la morale humaniste manichéenne de la bourgeoisie, une autre idéologie par contre traduit la violence de cette morale sans la voiler. Cette idéologie d'ordre sériel, issue directement du système pratico-inerte, n'est pas transformée par une élaboration intellectuelle. Par ailleurs, elle ne constitue pas une pensée authentique que chaque individu pourrait intérieuriser comme l'expression propre de sa

subjectivité. Au contraire, chaque bourgeois l'adopte par imitation⁷, en tant qu'il est intégré à un collectif, séparé des Autres et pourtant partageant avec chaque Autre un même intérêt, à savoir que l'exploitation capitaliste se poursuive et que la liberté potentiellement subversive des travailleurs soit niée par des pratiques oppressives. Cette pensée se propage par une « Raison sérieuse », et elle s'impose en chacun comme une dictature de l'Autre. En tant qu'elle est cristallisée par les structures d'un système, elle possède la pesanteur matérielle d'une chose inerte : c'est une pensée « caillou⁸ », autrement dit une fausse pensée de l'ordre de la bêtise, celle précisément que Flaubert détestait dans la mentalité bourgeoise de son époque et qui caractérise « la matière réalisant sa plénitude par l'abolition de la vie et de la pensée⁹ ».

Cette idéologie minérale ne produit pas comme l'idéologie savante une fausse conscience universaliste, son utilité réside en ce qu'elle fabrique une solidarité de classe oppositionnelle. Par ailleurs, autre différence, elle n'inclut pas les prolétaires dans l'humanité mais, au contraire, justifie qu'ils soient traités comme des sous-hommes et des contre-hommes ; elle assure ainsi la bourgeoisie de ses droits à exploiter et à opprimer. Elle s'est manifestée en France dans le second tiers du XIX^e siècle, surtout après les Journées de Juin 1848 comme un racisme de classe dénonçant par des idées communes la moindre humanité des ouvriers en raison de leur immoralité qui les porterait à trahir le contrat librement accepté par lequel ils se sont embauchés, de leurs mauvais instincts susceptibles de les rendre brutaux et sanguinaires, en un mot de leurs déviances par lesquelles ils s'écartaient du modèle du travailleur productif obéissant, discipliné et loyal, requis par la logique du développement industriel. Ce racisme sériel était conditionné par la praxis d'oppression des classes dirigeantes, c'est-à-dire qu'il recevait de celle-ci son manichéisme altéricide : il désignait les Autres de la classe antagoniste comme la seule source du Mal dans l'espace social, ceux-ci devant être par conséquent maîtrisés, réprimés et au besoin, pour les plus dangereux d'entre eux, exterminés, pour protéger les bourgeois de leur violence subversive et empêcher que l'expansion du processus capitaliste d'appropriation de ressources rares ne soit entravée.

Et, en définitive, ce racisme à l'égard des ouvriers mais plus généralement vis-à-vis de l'ensemble des gens du peuple, perçus au XIX^e siècle comme incarnant un danger social de par leurs débauches, leurs inconduites, leurs intentions insurrectionnelles s'est maintenu jusqu'à nos jours comme l'attestent les fréquentes dénonciations par les élites de l'inculture, de l'indiscipline et de l'incivilité des individus des classes populaires, jugés implicitement comme des êtres humains

⁷Nous retrouvons là, transposée dans un cadre marxiste, la représentation de la pensée bourgeoise comme une pensée aliénée et inauthentique de l'ordre de l'anti-philosophie qui caractérisait *La Nausée*. L'idéologie sérieuse, aliénée à un système, représente de fait la négation d'une pensée critique et dialectique orientée vers des fins authentiquement humaines.

⁸CRD I, *nbp*, p. 406.

⁹IF I, p. 629.

inférieurs ayant vocation à se soumettre aux institutions qui soutiennent le règne de la bourgeoisie contemporaine, à adopter les normes de celle-ci et à accepter des emplois mal payés afin de contribuer eux-aussi, fût-ce en étant surexploités, à la croissance de l'économie nationale. Et s'il s'est perpétué, c'est parce qu'il est étroitement associé en tant qu'idéologie pratico-inerte au système capitaliste et à l'intérêt qu'ont les dominants dans la poursuite de l'exploitation économique.

Il exprime et traduit la violence de la morale humaniste des exploiteurs dès lors qu'ils tendent à se constituer comme les seuls hommes véritables et s'arrogent en conséquence le droit d'imposer si besoin par la contrainte et par la force leur domination sur des sous-hommes¹⁰. Cette violence, à son plus haut degré, caractérise pour Sartre un autre racisme sériel, celui-ci non pas seulement de classe mais authentiquement racial, se cristallise dans les jugements de valeur tenus par les colons Français à l'endroit des colonisés Algériens, il est sécrété comme ensemble d'opinions inauthentiques par le système colonial. Chaque colon est raciste parce que l'Autre colon l'est aussi ailleurs, partageant le même intérêt que lui dans la surexploitation et l'oppression déshumanisantes des autochtones.

Le *racisme* est donc un produit rigoureux du système, au niveau de ses infrastructures les plus profondes ; au niveau même du conflit entre les forces productives et les relations de production, il s'esquisse : il est déjà pensée pratico-inerte, impératif forgé par la *praxis* cristallisée en système. [...]

Est défini comme *non-homme* l'homme à qui on a le devoir de refuser les droits de l'homme¹¹.

Pour Sartre, les colons revendent l'héritage de l'humanisme formel bourgeois construit au XVIII^e siècle, mais les droits de l'homme issus de la Révolution Française, la liberté, l'égalité, la fraternité, ils les jugent légitimes seulement pour eux et ils refusent de les reconnaître aux indigènes. Si en métropole, dans l'après-seconde-guerre-mondiale, les droits humains des travailleurs des classes dominées ne sont pas niés absolument mais relativement, c'est-à-dire que les capitalistes leur attribuent certains droits et pouvoirs, mais moins qu'ils n'en possèdent eux-mêmes afin de faire valoir leur distinction et leurs priviléges, dans la colonie algérienne, la négation par les colons de ces droits chez les indigènes est radicale. En affirmant que les musulmans sont des non-hommes, c'est-à-dire des sous-hommes d'une race inférieure, ils se justifient de les condamner à un travail épuisant ayant pour seule compensation de maigres revenus et pour seule alternative le chômage, ainsi que de ne pas modérer leur surexploitation économique en leur accordant des droits politiques et sociaux, tels le droit de vote, le droit de grève, le droit de se syndiquer ou le droit à la sécurité sociale. D'autre part leur non-humanité légitime aussi à leurs yeux l'oppression, souligne Sartre. En les assimilant à des bêtes humaines dangereuses¹² dont ils doivent obtenir la soumission, les colons les définissent comme

¹⁰Sartre avait déjà mis en évidence dans *La Nausée* et dans la nouvelle *L'enfance d'un chef* l'assurance des bourgeois en leur droit à commander d'autres hommes inférieurs à eux, il jugeait alors que ce droit ainsi que leurs priviléges sociaux constituaient l'assise de l'être de ces « *Salauds* ». L'idéologie raciste qui nie l'humanité des exploités affermit de la même façon l'être des bourgeois exploiteurs et légitime leur droit à imposer leur volonté à des sous-hommes.

¹¹SARTRE Jean-Paul, « Les racines de l'éthique », *Études sartriennes* N°19, pp. 64-65, c'est Sartre qui souligne.

¹²Cette appréhension par Sartre du racisme comme animalisation se retrouve dans l'œuvre de Franz Fanon : « Parfois ce manichéisme va jusqu'au bout de sa logique et déshumanise le colonisé. À proprement parler, il l'animalise. Et, de fait, le

des êtres brutaux, paresseux, réfractaires à la discipline, criminels en puissance, dont la haine et la méchanceté sont d'ordre instinctif, et qu'il s'agit de réprimer autant que nécessaire. Cette représentation de la violence du colonisé est essentielle à l'idéologie raciste, telle que l'expose Sartre, elle seule peut justifier la violence de la praxis commune des groupes de colons appuyés par l'appareil d'État français. Et lorsque la violence « devient sa propre idée sous forme de *racisme*¹³ », celui-ci reproduit, en déshumanisant les musulmans, le manichéisme de la morale capitalo-bourgeoise selon laquelle « seuls les bourgeois sont des hommes ». Aussi, chaque colon, en exprimant à l'instar de chaque Autre colon une « idéologie-caillou » raciste réalise son devoir, celui de manifester sa solidarité avec tous les Autres et d'assumer la responsabilité qui lui incombe d'intensifier la surexploitation coloniale en maintenant une Valeur, à savoir la sous-humanité des colonisés. Par là-même, chacun d'entre eux désigne l'humanité du colonisé comme un objet de haine en ce qu'elle renvoie à une liberté qui pourrait choisir de renverser le système colonial par une praxis commune insurrectionnelle. En définitive, le racisme rend donc possible par un mécanisme de propagation sérielle la circulation d'une haine dans le collectif formé par la population des colons.

A partir de l'examen du sens du racisme de classe et du racisme colonial, nous venons donc de comprendre que pour Sartre un système matériel de domination capitaliste produit « au niveau de ses infrastructures » une idéologie minérale et sérielle qui le soutient. Celle-ci traduit directement le manichéisme moral des classes exploiteuses tendant à déshumaniser les membres des classes exploitées, au contraire des idéologies savantes réflexives qui visent au contraire à sublimer et à voiler ce manichéisme. Alors que les secondes représentent de façon mystificatrice l'humanité comme universelle et prétendent y intégrer les exploités en les désignant « humanisables », la première, foncièrement particulariste, vise à réserver l'humanité plénière aux exploiteurs et à en exclure les classes dominées. Et justement Sartre, par son travail d'*intellectuel* philosophe n'a cessé de chercher dans ses écrits politico-philosophiques marxistes à révéler le hiatus et la discordance entre le manichéisme éthique que ces particularismes idéologiques d'ordre pratico-inerte traduisent et l'universalisme humaniste de façade par lequel la bourgeoisie justifie la civilisation libérale capitaliste, afin de discréditer ce dernier. Aussi, le philosophe existentialo-marxiste s'est employé à dénoncer avec pugnacité et virulence la violence de la morale bourgeoise, aliénée à un système d'exploitation. Cette violence, il l'a dévoilée, nous l'avons vu, par le récit de la situation du prolétariat d'industrie en France au XIX^e siècle, stagnante dans des conditions de vies misérables et martyrisé par

langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. On fait allusion aux mouvements de reptation du jaune, aux émanations de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, au pullulement, au grouillement, aux gesticulations. Le colon, quand il veut bien décrire et trouver le mot juste, se réfère constamment au bestiaire » (FANON Franz, *Les damnés de la terre in Œuvres*, pp. 456-457).

¹³CRD I, p. 800, c'est Sartre qui souligne.

une praxis d'oppression négatrice de son humanité, par la description du malthusianisme des classes dirigeantes par lequel celles-ci tendaient dans l'entre-deux-guerres, et encore, selon lui, dans les années 1950, à limiter l'effectif et la puissance des classes travailleuses exploitées afin de les maintenir aliénées sous leur joug, mais aussi par l'analyse du racisme inhérent au système colonial constitué en Algérie française. D'ailleurs, Sartre nous suggère qu'en définitive le colonialisme révèle le vrai visage du capitalisme, son caractère odieux lorsque, affranchi du libéralisme juridique formel qui le voile en Métropole, sa logique économique de recherche du profit à tout prix détermine à assimiler des travailleurs à des animaux qu'il s'agit seulement de nourrir un minimum et à considérer que leur mort possible importe peu relativement à la prospérité des exploiteurs. C'est dans ces rapports avec son Autre, l'Étranger, que la bourgeoisie exploiteuse laisse voir le caractère factice et mensonger de son humanisme universaliste prétendu¹⁴. Et Sartre s'est donné pour tâche justement d'ouvrir les yeux de ses compatriotes français sur ce point.

Regardons-nous, si nous en avons le courage, et voyons ce qu'il advient de nous.

Il faut affronter d'abord ce spectacle inattendu : le strip-tease de notre humanisme. Le voici tout nu, pas beau : ce n'était qu'une idéologie menteuse, l'exquise justification du pillage ; ses tendresses et sa préciosité cautionnaient nos agressions¹⁵.

Pour Sartre, la surexploitation des colonisés, la violence oppressive à leur égard qui trouve son acmé pendant la Guerre d'Algérie au cours de laquelle se banalise l'usage de la torture, révèlent la monstruosité de notre civilisation occidentale et sa schizophrénie, produite par le contraste saisissant entre l'idéologie humaniste qu'elle affiche et sa réalité altéricide. Ce que Sartre comme Fanon fustige en premier lieu dans le colonialisme, c'est bien cette contradiction, c'est le mépris raciste et la barbarie meurtrière cachés derrière le droit-de-l'hommisme et les nobles idéaux universalistes de liberté et de fraternité¹⁶. De fait pour les deux penseurs, la France, en autorisant en Algérie son Armée à commettre des exactions ignobles et à recourir à la torture, comme les autres nations du vieux continent qui ont

¹⁴Cet humanisme universaliste ne peut plus au XX^e siècle fabriquer une fausse conscience à l'élite bourgeoise qui forme les classes dirigeantes. Celle-ci ne peut plus se mystifier sur elle-même, les multiples conflits violents avec les classes exploitées qu'ont vécus ses ancêtres et ceux dont elle fait encore l'expérience lui interdisent de se croire universaliste. Aussi Sartre observait déjà en 1947 : la « conscience de soi » « de la classe d'oppression » « vacille » (S III, NE « Qu'est-ce que la littérature ? », p. 209). Reste qu'elle continue pourtant à se prétendre et à s'afficher universaliste avec mauvaise foi ; le droit-de-l'hommisme constitue désormais pour elle une idéologie qui lui sert non plus de fausse conscience mais de fausse représentation d'elle-même qu'elle ne cesse d'exposer pour justifier la légitimité de son hégémonie. Aussi Sartre remarque encore dans son *Plaidoyer* : « Aujourd'hui la classe bourgeoise est au pouvoir mais nul ne peut plus la tenir pour la classe universelle. [...] [P]ourtant la bourgeoisie persiste à se dire humaniste » (S VIII, « Plaidoyer pour les intellectuels », p. 387).

¹⁵SV, « Préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon », p. 186.

¹⁶Aujourd'hui, les anciens peuples colonisés ont conquis leur indépendance, mais les capitalistes néo-colonialistes des pays occidentaux continuent, comme dans l'ancien système colonial à nier autant que possible les droits humains de la main d'œuvre des nations les plus pauvres en Asie, en Amérique Latine et en Afrique dans lesquelles ils délocalisent leur production. Et il aura fallu le drame du Rana Plaza, survenu le 24 avril 2013, et ses 1127 morts, pour que les multinationales occidentales du textile acceptent de signer une charte reconnaissant un minimum de protection sociale et sanitaire aux ouvrier bangladais, dont le coût du travail réduit au minimum rend seul possible la maximisation de la rentabilité de leur production textile. Finalement, le capitalisme a toujours besoin de sous-hommes dans les territoires pauvres périphériques de l'économie-monde pour générer des profits grâce au surtravail.

toutes massacrées des indigènes dans leurs colonies, ont discrédiété l'humanisme censé légitimer la civilisation capitalo-bourgeoise européenne. Dès lors, l'aventure coloniale révélerait la maladie spirituelle de cette civilisation¹⁷ : purement matérialiste, négatrice de l'humanité des populations qu'elle exploite, aucune éthique ne la justifie.

Cette mise en évidence de l'abîme éthique caractérisant le règne moderne de la bourgeoisie, si Sartre se l'est donnée comme tâche, c'est qu'en définitive, elle incombe à tout *intellectuel* petit-bourgeois qui justement a choisi de s'engager parce que la contradiction entre, d'une part, l'humanisme universaliste qui lui a été inculqué lors de sa formation culturelle et, d'autre part, les dimensions essentiellement particulariste et oppressive de la domination bourgeoisie lui apparaissaient intolérables et devaient à ses yeux être dénoncées.

[L]a fascination de la petite bourgeoisie intellectuelle par le prolétariat – [fascination] mal définie par Marx et par les marxistes – ne vient pas d'intérêts matériels et particuliers mais de ce que l'universel est l'intérêt matériel et général de tout intellectuel et que cet universel est réalisé en puissance (sinon en acte) par la classe ouvrière. L'intellectuel, en d'autres termes, produit de l'universalisme bourgeois, est *seul sensible*, dans la classe bourgeoisie, aux contradictions de l'humanisme, c'est-à-dire tout ensemble à son extension illimitée (à tous les hommes) et à ses limites¹⁸.

Autrement dit, l'*intellectuel*, contrairement aux autres bourgeois qui stagnent dans leur misère spirituelle, réfléchit et conscientise la contradiction éthique de sa classe. Par ailleurs, il voit dans la lutte du prolétariat pour son émancipation un véritable projet de construction d'un humanisme universaliste, il sait que l'homme intégral n'est pas fait mais qu'il est à faire par une praxis commune qui liquidera le système capitaliste. Il se donne donc pour objectif de révéler le mensonge intrinsèque à l'humanisme bourgeois à partir de l'humanisme des exploités et des opprimés. C'est ainsi que tel Sartre, il exprime sa liberté et réalise son projet existentiel.

D'ailleurs finalement, remarque le philosophe, la morale aliénée de la bourgeoisie est vouée à une impasse du fait de la contradiction qui caractérise le positionnement des classes capitalistes à l'égard des exploités. En effet, d'une part, elles tendent par leur praxis oppressive à nier leur humanité et à les assimiler à des sous-hommes dont la volonté doit être entièrement soumise, asservie au processus de production, mais d'autre part elles doivent faire appel à leur humanité afin qu'ils choisissent librement d'exécuter de façon efficiente leur travail et génèrent ainsi un profit. Ainsi, les exploitateurs dépendent de l'humanité des exploités, il ne leur est pas possible de l'annihiler. Or, au nom de leur humanité qu'ils continuent à éprouver dans leur condition de travailleurs, et de ce qu'elle implique, à savoir la conscience de leur liberté, ces derniers seront inévitablement portés un jour ou un autre, lorsque la surexploitation leur paraîtra intolérable, à contester le système qui fait d'eux des

¹⁷Fanon parle de « désintégration spirituelle » de l'Europe (FANON Franz, *Les damnés de la terre in Œuvres*, p. 673).

¹⁸CRD I, p. 878, c'est Sartre qui souligne.

sous-hommes aliénés. Ainsi, le positionnement des capitalistes est intenable : ils haïssent l'humanité des exploités en ce qu'elle représente un risque presque inévitable de subversion de l'ordre social qui fonde leur domination et qui rend possible leur entreprise d'accaparement de ressources rares, mais cette humanité leur est indispensable en tant qu'instrument exigé par la logique de la production. Pour cette raison, Sartre considère ainsi que le système colonial porte en lui les germes de son anéantissement ; « Une impitoyable réciprocité rive le colonisateur au colonisé, son produit et son destin¹⁹. » Plus généralement, cette contradiction « explosive²⁰ » à l'égard de l'humanité des exploités, niée et affirmée à la fois, menace de ruiner toutes les formes d'exploitation capitaliste.

Pour Marx, les contradictions économiques du capitalisme, celles engendrées par l'accumulation, par les conflits entre les rapports de production et les forces productives, devaient mener à son anéantissement, mais pour Sartre, si la bourgeoisie capitaliste prépare sa perte, c'est aussi en raison de contradictions essentielles d'ordre éthique : privée de légitimité puisque son idéologie-image universaliste est discréditée par son humanisme manichéen, elle reste par ailleurs incapable d'exclure de l'humanité les exploités qui sont dès lors voués à manifester leur humanité en renversant par une praxis d'émancipation le système qui les opprime et les aliène.

Et ceux-ci ont vocation à affirmer leur humanité, entendue comme capacité à se doter de fins humaines de façon libre et autonome, en revendiquant la réalisation de leur humanité intégrale, entendue comme norme et fin de leur praxis. Cet humanisme des prolétaires et des colonisés, Sartre le définit notamment dans sa conférence *Les racines de l'éthique*. Sa racine réside dans le besoin, explique le philosophe. Le besoin animal détermine un organisme vivant à dépasser un état de manque par sa praxis en modifiant son rapport à son environnement, et « le besoin animal devient humain quand il se découvre à l'intérieur d'un système structuré, c'est-à-dire d'une organisation de l'environnement déjà subordonnée à des fins pratiques²¹ », analyse-t-il. Et c'est par le besoin de réaliser de façon plénière leur humanité et de ne plus subir l'aliénation au règne inorganique du Capital, ni l'oppression orchestrée par les classes dirigeantes, que les exploités en viennent à poser comme une exigence la destruction du système – capitaliste métropolitain ou colonial – qui fait d'eux des sous-hommes et des contre-hommes, figures du Mal²².

¹⁹S V, « Préface à « Portrait du colonisé » précédé du « Portrait du colonisateur » d'Albert Memmi », p. 55.

²⁰SV, « Préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon », p. 181.

²¹SARTRE Jean-Paul, « Les racines de l'éthique », *Études sartriennes* N°19, p. 72.

²²Il faut remarquer ici que le rapport du besoin à la morale est ambigu. D'un point de vue ontologique, le besoin est amoral, il est d'ordre vital, mais parce que sa tension ouvre sur un mouvement dialectique de dépassement d'un environnement matériel jugé insatisfaisant, il crée une norme éthique. Juliette Simont observe : « On a insisté sur les difficultés inhérentes à la façon dont Sartre comprend l'humanisme. Reste que ces deux faces du besoin, sa surrection amorphe et sa portée humaniste, ne sont pas nécessairement contradictoires, pour autant que l'humanisme en question est, sans plus, l'index d'une lucidité par rapport à ce qui se révèle dans le besoin – car « tout se révèle dans le besoin », selon la phrase inaugurale de la *Critique* – et non une de ces idéologies valorisantes qui ne sont qu'aliénation au pratico-inerte » (SIMONT Juliette, *Jean-Paul Sartre - Un demi-siècle de liberté*, De Boeck, Louvain-La-Neuve, Belgique), 2015, pp. 211-212, c'est Simont qui souligne).

Cet humanisme du besoin ne doit pas être appréhendé comme une idéologie ni comme un ensemble de croyances morales, il est fondé sur une norme engendrée par un besoin vital qui oriente la praxis et motive à contester radicalement les structures d'un ordre social. Au contraire de l'humanisme conservateur bourgeois, morale aliénée qui pose comme Valeur l'homme assujetti au système pratico-inerte, il renvoie à un mouvement dialectique d'humanisation par-delà tout système. En réalité, les bourgeois et les colons tendent à éterniser leur être en l'identifiant à une Valeur passée à reproduire dans le présent et le futur. Par ailleurs, en subordonnant leur existence à cet être enserré dans un ensemble matériel structuré, ils se définissent comme des hommes-chooses déshumanisés, c'est-à-dire finalement comme une espèce de sous-hommes²³. A l'inverse, l'éthique pure inhérente à la praxis de lutte des exploités les projette vers l'invention autonome d'une humanité plénière, affranchie de la dictature de la matière, dans un avenir neuf négateur du passé ; et en cela même elle porte une authenticité : elle suscite le travail dialectique d'arrachement à l'être de la liberté²⁴.

Cette éthique contient une violence, elle fonde chez les prolétaires une volonté révolutionnaire de détruire un ordre social qui limite et mutile l'humanité et une résolution déterminée à mobiliser dans leur lutte toute leur énergie et tous leurs moyens, fût-ce au prix de la mort. Cette lutte de classe engagée contre les bourgeois en Occident ou contre les colons met en jeu la vérité de l'homme, et cette vérité ne se démontre pas par des théorèmes, elle se manifeste comme horizon et but à travers une praxis. Et finalement, pour Sartre, seul l'humanisme du besoin des exploités ouvre sur la perspective du dépassement de la contradiction éthique de notre civilisation bourgeoise par la réalisation de son projet, à savoir l'édification d'une société sans classes et l'avènement d'une universalisation concrète de l'humanité²⁵.

Néanmoins, avant d'affirmer cet humanisme qui leur est propre, il se peut que les prolétaires se perdent dans des morales aliénées à un système. C'est le cas lorsqu'ils acceptent les Valeurs des bourgeois ou des colons, qu'ils reconnaissent leur infériorité sociale et se conforment au modèle de sous-homme exigé par la logique structurelle de l'exploitation. Ainsi certains chercheront à être des travailleurs obéissants et disciplinés, ils se soumettront passivement aux capitalistes. Par ailleurs,

²³En tant qu'ils sont aliénés à un système pratico-inerte, les exploitateurs sont finalement des sous-hommes comme les exploités, non pas eux parce qu'ils sont dépossédés de ressources rares et traités comme de simples instruments productifs, mais parce qu'ils se sont chosifiés en renonçant à dépasser leur être matériel.

²⁴« L'homme comme *autonomie* est la fin inconditionnelle des classes exploitées et opprimées.

C'est l'exigence pratique qu'ils tentent d'imposer par la lutte aux sous-hommes qui veulent maintenir en eux et en tous, par le pratico-inerte, la sous-humanité » (SARTRE Jean-Paul, « Les racines de l'éthique », *Études sartriennes* N°19, p. 98).

²⁵Au total, trois dimensions essentielles caractérisent donc l'éthique humaniste des exploités. La première consiste dans le projet normatif de réaliser l'homme *integral*, c'est-à-dire en tant qu'il est une possibilité inconditionnée par rapport à laquelle sont refusées toute limitation et toute aliénation. La seconde réside dans l'affirmation de l'*autonomie* de l'homme, qui implique qu'il refuse d'être asservi à un instrument au sein d'un système et qu'il réclame d'obtenir son émancipation par lui-même, et non pas par des droits relatifs qui lui seraient attribués par la classe ennemie. La troisième dimension renvoie à un projet d'*universalisation* : dans une société sans classes, tous les hommes, sans exception, ont vocation à devenir des hommes intégraux.

même lorsqu'ils se révoltent, se regroupent et s'engagent dans une praxis commune d'émancipation, ils pourront encore travestir l'éthique pure en créant des morales aliénées à un ensemble matériel de moyens. Alors leurs objectifs immédiats, tels la discipline, l'affermissement des structures de leur organisation, la Terreur contre les dissidents, poseront des Valeurs qui laisseront en suspens la fin qui les portait à réclamer la réalisation d'une humanité plénière.

Reste que cette fin, en ce qu'elle constitue une norme, exige lorsqu'elle surgit comme besoin commun dans certaines circonstances, de dépasser ces morales aliénées et de liquider l'inertie matérielle inorganique qui lui fait obstacle. Aussi, alors que l'humanisme bourgeois renvoie à la mort de l'organique, au règne aliénant de la matière, à la répétition éternelle du passé, l'humanisme des prolétaires lui, porté par la vitalité organique, exprime l'authenticité et l'autonomie de la liberté contre toutes les forces réifiantes et fonde la dynamique, l'orientation et le but de l'Histoire en projetant un nouvel avenir à inventer. Cet avenir, c'est l'homme comme « horizon²⁶ », un homme qui ne peut être représenté et défini dans le présent, mais qui impose déjà une urgence avant d'exister, celle d'anéantir tout système qui le rend impossible.

Ainsi, la véritable morale humaniste, « sens de l'histoire et structure de la *praxis* historique », prend « ses racines dans les classes exploitées et dans leurs luttes contre les classes dominantes²⁷ ». Or, si Sartre, par son activité d'écrivain et de philosophe, s'est consacré à dévoiler le manichéisme moral et le faux universalisme des idéologies réflexives de la bourgeoisie, l'on a vu que cette mini-praxis ne lui permettait pas pour autant de s'abstraire de son être-de-classe petit-bourgeois, de fusionner avec le peuple et de faire sien cet humanisme prolétarien dans sa radicalité. Reste que dans cette activité, il cherchait à concrétiser son projet existentiel de contester sans répit les pouvoirs oppressifs et aliénants de la bourgeoisie.

Critique de la Raison analytique

C'est ce même projet qui le motive à déconstruire et à miner dans ses écrits la Raison analytique bourgeoise. Cette Raison analytique, qui a émergé au XVII^e siècle avec le cartésianisme, fonde dans le domaine des sciences naturelles et physiques une méthode de savoir qui consiste à décomposer le réel jusqu'à parvenir à un élément simple insécable, et à définir ensuite des lois objectives pour reconstituer le réel à partir des relations d'extériorité entre ces éléments individuels.

Toute philosophie est pratique, même celle qui paraît d'abord la plus contemplative ; la méthode est une arme sociale et politique : le rationalisme analytique et critique des grands cartésiens leur a survécu ; né de la lutte, il

²⁶*Ibid.*, p. 85.

²⁷*Ibid.*, p. 48.

s'est retourné sur elle pour l'éclairer ; au moment où la bourgeoisie entreprenait de saper les institutions de l'Ancien Régime, il s'attaquait aux justifications pérémises qui tentaient de les justifier. Plus tard, il a servi le libéralisme et il a donné une doctrine aux opérations qui tentaient de réaliser « l'atomisation » du prolétariat²⁸.

Pour Sartre, la rationalité analytique n'est pas simplement une épistémologie, mais aussi « une arme sociale et politique » pour la bourgeoisie. C'est ainsi que celle-ci s'en est emparée au XVIII^e siècle, juge le philosophe, pour contester l'ordre social de l'Ancien Régime fondé sur une hiérarchie de corps synthétiques et promouvoir par une révolution politique une nouvelle société fondée sur un contrat entre individus libres et égaux. S'est ainsi produite une extension du domaine de la Raison qui a débordé le champ de la physis pour investir l'histoire, la société et la politique.

La Raison analytique s'est donc cristallisée en instance de fabrication et de légitimation des savoirs, des idéologies et des pouvoirs de la bourgeoisie. Cela, Sartre le met en évidence dans ses écrits politico-philosophiques. Et si l'idée d'une Raison institutrice et maîtresse du monde socio-politique s'est imposée à partir du XVIII^e siècle aux nouvelles élites, c'est que son autorité et sa sacralité étaient devenues supérieures à celles de la tradition et de la religion.

En ce que la Raison analytique définit l'individu comme l'entité fondamentale de la société, elle est corollaire à l'idéologie de l'individualisme, telle que l'a définie Louis Dumont. Celle-ci caractérise selon lui notre civilisation occidentale moderne et la différencie des sociétés holistes dans lesquelles l'homme n'est pas reconnu en tant qu'individu mais seulement en tant qu'il est subordonné au Tout social. Il faut noter que Dumont ne conçoit pas l'idéologie d'un point de vue marxiste comme la conscience d'elle-même d'une classe sociale mais de façon globale et anthropologique comme « un système d'idées et de valeurs²⁹ » qui a cours dans une société.

Et il s'essaie à retracer l'histoire de notre individualisme moderne. Pour lui, à la période hellénistique, l'épicurianisme, le cynisme et le stoïcisme définissaient la sagesse comme une faculté de s'extraire du monde par la spiritualité, et lorsque le christianisme a émergé, lui aussi dévalorisait le monde, lieu de finitude, de péché et de désespérance, et posait comme idéal le rapport construit par chaque individu avec l'au-delà, avec un Dieu infini, incommensurable aux choses terrestres. Mais située au IV^e et V^e siècles de notre ère, l'œuvre d'Augustin allait, selon lui, témoigner d'un renversement : en subordonnant l'État à l'Église, le théologien jugeait explicitement que l'ordre du monde devait s'accorder avec l'ordre divin et la Raison avec la Foi. Ainsi s'initiait à cette époque un basculement de valeurs, du religieux vers le temporel, de l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde qui allait se poursuivre pendant tout le Moyen-Âge jusqu'au calvinisme qui marquait la fin d'une transition : puisque l'individu prédestiné ne pouvait plus par ses œuvres travailler pour sa future

²⁸CRD I, « Questions de méthode », p. 20.

²⁹DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme*, Points Seuil, 1991, p. 20.

béatitude, il était exigé de lui qu'il se consacre pleinement, avec toute sa volonté, à ses activités terrestres. À l'aube de notre civilisation moderne, l'individu-dans-le-monde était désormais devenu la valeur cardinale. De la Renaissance aux Lumières, l'individualisme moderne va prendre sa figure spécifique : les individus vont être définis par une constellation de représentations intellectuelles et culturelles comme des sujets moraux rationnels et autonomes, libres et égaux en droits et en devoirs, et consacrés par la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen.

Durkheim, qualifie comme Dumont d'individualisme l'idéologie moderne mais, à la différence de celui-ci, il la situe comme une création propre à l'époque des Lumières et non pas comme le produit d'un processus de genèse socio-historique multiséculaire. Il entend par « individualisme » la considération par chacun, en soi et en l'autre, du respect dû à la personne humaine investie d'une valeur sacrée. L'individualisme constitue pour lui aussi bien un altruisme qu'une forme de socialité, et il fonde une nouvelle religion indispensable à nos sociétés modernes³⁰. En effet, les rites et les croyances traditionnels et religieux ne permettent plus de tisser le lien social et de créer les conditions d'une expérience collective cohésive, comme c'était le cas avec la solidarité mécanique, propre aux sociétés anciennes, qui se caractérisait par un droit répressif et une conscience commune intense partagée par tous les membres. Une nouvelle forme de solidarité est requise, du fait de l'évolution de la société et de la division du travail : la solidarité organique. Celle-ci se fonde sur le droit contractuel et a pour morale – le texte *L'individualisme et les intellectuels* est explicite à ce sujet – l'humanisme individualiste issu de la philosophie des Lumières. En réalité, en raison, d'une part, de l'étendue de notre société et, d'autre part, de la division du travail qui sépare les personnes dans des métiers distincts et des points de vue différents sur le monde, des tendances sociales centrifuges anomiques menaceraient les individus d'une perte du sens de leur appartenance à la collectivité, sans un ferment d'unité, de cohésion et de consensus, porteur d'une dimension de transcendance et de sacralité. Et pour le sociologue, il appartient dans nos sociétés modernes à la religion de l'individualisme, et à son fondement la Raison, norme scientifique et guide pour la morale, d'instituer le lien social et de lui donner son sens. Durkheim considère dès lors que la volonté générale de Rousseau et la Raison pratique de Kant, fondant le « catéchisme moral³¹ » de l'individualisme, ont vocation à régir les institutions et les relations sociales.

À la différence de Durkheim, Dumont ne caractérise pas l'idéologie individualiste moderne uniquement par l'humanisme philosophique, il met aussi en exergue, avec raison il me semble, une de ses composantes essentielles, matérialiste, d'ordre économique.

³⁰En jugeant que l'individualisme est la substance d'une religion sociale, Durkheim souscrit paradoxalement à une représentation holiste de la société moderne, à la différence de Dumont.

³¹DURKHEIM Émile, *L'individualisme et les intellectuels*, p.10.

L'individualisme [...] s'accompagne d'un ou deux traits de grande importance qui seront en évidence dans la suite et qu'il est bon d'introduire immédiatement. Dans la plupart des sociétés, et en premier lieu [...] dans les sociétés traditionnelles, les relations entre hommes sont plus importantes, plus hautement valorisées que les relations entre hommes et choses. Cette primauté est renversée dans le type moderne de société, où les relations entre hommes sont au contraire subordonnées aux relations entre les hommes et les choses³².

Aussi Dumont, dans son ouvrage *Homo aequalis*, s'emploie à révéler le processus de genèse par lequel l'économique s'est imposé comme une valeur cardinale de l'idéologie moderne. L'étude de la pensée de Locke qui subordonne le politique à l'objectif de préserver la propriété privée des individus l'amène à situer dès le XVII^e siècle une nouvelle prédominance de l'économique sur le politique. Et il voit par ailleurs dans *La Fable des abeilles* de Mandeville le signe que l'économique s'est affranchi de la morale. En effet, pour ce dernier, l'homme ne vit en société que pour satisfaire ses besoins matériels, le bien public naissant de la composition harmonieuse des intérêts privés. De manière générale, Dumont partage la conception de Karl Polanyi selon laquelle dans notre société moderne, l'économique a conquis son autonomie et s'est désencastré du champ social qu'il régit. Aussi, pour lui, le libéralisme économique esquissé par Mandeville et élaboré de façon plus complexe par Adam Smith était impliqué par la nouvelle composante économique de notre idéologie³³.

Le système des castes est un système hiérarchique orienté vers les besoins de tous. La société libérale nie ces deux traits à la fois : elle est égalitaire et s'en remet aux lois de l'échange mercantile et à l'« identité naturelle des intérêts » pour assurer l'ordre et la satisfaction générale³⁴.

C'est pour Dumont l'égalité et la liberté des individus qui distinguent nos sociétés occidentales de la société de castes indienne. Mais force est de constater qu'une contradiction mine l'idéologie individualiste moderne telle qu'il la définit. En effet, d'une part, en insistant sur le fait que l'individualisme implique que « l'être *moral* indépendant, autonome [...] porte nos valeurs suprêmes³⁵ », Dumont fait référence au libéralisme politique, à l'égalitarisme juridique, aux droits de l'homme attachés à chaque individu, mais, en mettant en évidence, d'autre part, la primauté du l'économique et du rapport de l'homme aux choses sur les rapports des hommes entre eux, il inscrit l'individualisme au sein d'une société mue par l'ambition de possession matérielle et dans laquelle les intérêts privés sont en compétition les uns les autres. Or, il me semble, ces deux aspects de l'individualisme ne peuvent pas coexister sans générer des tensions et des conflits de valeurs.

D'abord, la compétition des intérêts dans le cadre du marché économique capitaliste favorise les propriétaires des capitaux, capables de faire valoir leur liberté économique pour accroître leurs profits et imposer leur pouvoir aux travailleurs. De fait, le libre échange de l'offre et de la demande de travail aliène les individus des classes exploitées, condamnés à accepter un travail mal rémunéré sur lequel est prélevé la plus-value, et crée des inégalités entre classes sociales. Finalement, le

³²DUMONT Louis, *Homo aequalis I-Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1985, p. 13.

³³*Ibid.* , p. 129.

³⁴DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme*, p. 102.

³⁵*Ibid.*, p. 37, c'est Louis Dumont qui souligne.

capitalisme libéral ruine donc l'égalitarisme sous-jacent à l'individualisme en même temps qu'il discrédite les droits politiques et juridiques tels que les droits civiques, la liberté d'expression, le droit de résistance à l'oppression qui apparaissent privés d'une grande part de leur signification pour les travailleurs dès lors qu'ils ne les protègent pas contre le destin aliénant, engendré par un rapport de forces injuste, qu'ils subissent au sein du système productif. En d'autres termes, le libéralisme économique fait faillir l'humanisme libéral. Et si Dumont considère que l'individualisme de notre civilisation moderne valorise « en premier lieu l'être humain individuel : à nos yeux chaque homme est une incarnation de l'humanité tout entière, et comme tel il est égal à tout homme, et libre³⁶ », force est de constater que le monde économique qui gouverne nos sociétés crée des hiérarchies, aliène des libertés et déshumanise.

« L'idéologie [...] c'est l'unité de la représentation, une unité qui n'exclut pas d'ailleurs la contradiction ou le conflit³⁷ », écrit Dumont. Il semble pourtant presque ignorer cette contradiction induite par la coexistence dans l'idéologie moderne d'une dimension économique anéthique et d'une dimension humaniste. Or, celle-ci est éminemment problématique en ce qu'elle discrédite cette idéologie et révèle son incohérence. Mais l'anthropologue ne met pas en question quant à lui l'unité de l'individualisme. Dans son esprit, le libéralisme économique s'intègre à cette idéologie sans compromettre sa cohésion ni la stabilité et la profondeur de son enracinement.

Des penseurs bien intentionnés, et spécialement des économistes comme John Maynard Keynes, ont quelquefois suggéré que nous devrions cesser de nous comporter comme des esclaves du processus économique : nous aurions trop longtemps considéré les questions économiques comme des questions finales, et le moment serait venu de rétrograder l'économie au statut d'un moyen pour les fins humaines véritables, qui sont sociales.

Cette proposition a sans doute plus d'une signification, mais prise telle quelle elle rend perplexe quelqu'un qui a réfléchi aux commencements de la pensée économique. En effet, si le lien de l'économique avec l'Individu comme idée et comme valeur est aussi étroit que je l'ai dit, alors un tel programme se heurtera à la plus enracinée et la plus centrale et unanime des valeurs modernes, et sera défait³⁸.

Dumont juge en définitive que la prédominance de l'économique, centrale dans notre idéologie moderne, ne peut pas être contestée par des modèles alternatifs, keynésiens ou socialistes, visant à instrumentaliser l'économique et à le mettre au service de fins morales et sociales sans créer une violence oppressive du fait qu'elle irait à l'encontre d'une valeur centrale et consensuelle, à savoir l'Individu³⁹. Il appuie sa conviction sur la sombre expérience des totalitarismes. Il nie par conséquent toute possibilité de succès à une transformation révolutionnaire de nos sociétés modernes ce qui le conduit à un conservatisme : nous n'aurions pas le choix, il nous incomberait d'accepter la

³⁶DUMONT Louis, *Homo aequalis I-Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, p. 12.

³⁷*Ibid.*, p. 31.

³⁸*Ibid.*, p.132.

³⁹« Le peu d'histoire que nous avons appris ici-même suggère que rétrograder l'économie serait vraisemblablement faire resurgir la subordination, et qu'à ce tournant une complication redoutable nous attendrait. En effet, la subordination sous sa forme normale, comme valeur, est jusqu'à plus ample informé exclue de notre idéologie. Elle ne pourrait donc se réintroduire que sous forme honteuse, pathologique, c'est-à-dire comme oppression » (*Ibid.*, p. 132).

prépondérance des intérêts particuliers, le libéralisme concurrentiel et le capitalisme en tant qu'ils se sont agrégés à notre idéologie comme sa dimension matérialiste et économique.

Mais on le sait, l'intellectuel petit-bourgeois marxiste-révolutionnaire, lui, est sensible aux contradictions de l'individualisme, qui expliquent la contradiction éthique de l'humanisme bourgeois, exposée plus haut. L'universalisme de cette idéologie lui apparaît mensonger et mystificateur, celle-ci sert à ses yeux à justifier la domination de la bourgeoisie. Il considère par ailleurs que dans notre société libérale moderne, les classes sociales sont les réalités fondamentales, et non pas les individus. Dès lors, la mission qu'il s'attribue consiste à déconstruire et à ébranler les fondements de l'individualisme par son travail critique. C'est là que prend son sens pour Sartre sa critique de la Raison analytique.

En réalité, celle-ci n'a d'ailleurs pas seulement un sens politique. Elle comporte aussi une autre dimension, d'ordre métaphysique et esthétique, que Sartre met en exergue dans *L'Idiot de la famille* : la rationalité analytique et atomisante a pour effet de déspiritualiser l'univers : elle ne le considère plus dans sa transcendance puisqu'elle le décompose et le disperse en un ensemble de parties entièrement déterminées par un savoir objectif. En ce sens, le règne de la Raison analytique produit un désenchantement du monde. L'homme moderne, frustré, n'a plus la possibilité de communier avec un Tout, il est condamné au relativisme. Ainsi s'explique pour Sartre le malheur de Flaubert, le monde mécaniste atomisé qui lui propose le scientisme de son temps le désespoir. La rationalité analytique qui le gouverne dessèche le réel, constitue ses objets comme des cadavres vivants, et par là-même inhibe l'instinct religieux de l'être humain, le privant d'une spiritualité authentique fondée sur une relation privilégiée avec l'Absolu Infini, nécessaire pourtant à l'Imagination et à l'Art : « Vécue par Flaubert dans le désespoir, cette conception du scientisme supprime aussi bien la Morale que l'Art : la loi d'extériorité ne *compose pas* ; le réel, toujours extérieur à lui-même, ne peut jamais offrir qu'une illusion d'unité [...]⁴⁰. » Ce qui insupporte l'auteur de *Madame Bovary*, Sartre en est convaincu, c'est le matérialisme mesquin et obtus de la bourgeoisie savante qui réduit tout objet à un être simple et minuscule, entièrement déterminé. Sartre, par l'intermédiaire de Flaubert, dévoile ainsi dans *L'Idiot de la famille* la rationalité analytique comme un rapport au monde anti-esthétique et anti-métaphysique caractérisé par une « bassesse d'esprit⁴¹ » et une « suprême imbécillité ».

Mais auparavant, avec la *Critique*, il ne s'agissait pas alors pour Sartre de révéler, au regard des exigences spirituelles de l'Imagination, la bêtise et la finitude sèche et triste de la Raison analytique mais bien de la dénoncer comme la matrice des faux savoirs et des pouvoirs individuants

⁴⁰IF II, p. 2072, c'est Sartre qui souligne.

⁴¹IF I, p. 642.

de la bourgeoisie dans le cadre d'un discours à la double dimension épistémologique et politique, énoncé en tant qu'intellectuel révolutionnaire. Comme l'a montré Michel Foucault à propos des disciplines et des normes, le savoir soutient et renforce le pouvoir, et le pouvoir en retour actualise et consolide le savoir⁴². La rationalité analytique forme bien en ce sens dans la perspective de Sartre un dispositif socio-politique de savoir-pouvoir : elle fonde des connaissances définissant le monde social comme un ensemble d'individus atomisés, et celles-ci se combinent à des pouvoirs dont l'efficacité réside en ce qu'il a pour cible l'individu⁴³.

Parmi les nombreux savoirs modernes recourant à la méthode de la rationalité analytique, la science économique libérale se démarque en ce qu'elle surplombe par l'autorité que lui reconnaissent les élites l'ensemble des sciences sociales. Elle place comme fondement de son épistémologie l'intérêt individuel, élément simple, insécable et premier. Ensuite elle définit l'individu comme un *homo œconomicus* à la recherche de la maximisation de ses intérêts et conçoit la société comme un espace de confrontation des intérêts sur les marchés concurrentiels du capital, du travail et des produits, des lois objectives rendant compte de la rencontre de l'offre et de la demande sur ces marchés. Analytique, elle contient également une dimension synthétique : de la libre rencontre des intérêts particuliers résulterait au final un optimum économique et un bien public.

Ce libéralisme économique constitue un savoir élaboré par les économistes classiques et néo-classiques, et approprié comme une idéologie par la bourgeoisie moderne du fait qu'il justifie le système capitaliste ; Sartre affirme ainsi qu'il « n'est rien d'autre que le système se pensant selon ses propres déterminations et ses limites particulières⁴⁴ ». Il ne le définit pas comme Dumont de façon neutre comme l'expression économique de la réalité anthropologique moderne occidentale mais il le rapporte, en marxiste convaincu, à la domination sociale systémique de la métaclasse bourgeoise. Et si cette dernière ne peut plus en France après les massacres de Juin 1848 assimiler cette idéologie comme conscience de soi puisqu'il lui apparaît alors comme une évidence, de même qu'au prolétariat, que sa domination n'est pas fondée par une rationalité économique universelle mais par une oppression socio-politique particularisée, reste que le libéralisme économique constitue un discours majeur par lequel elle se représente et défend sa légitimité sociale.

J'ai distingué plus haut à propos de l'humanisme l'idéologie comme pensée savante voilant la domination par la médiation de l'universalité et l'idéologie comme fausse pensée sérielle reproduisant

⁴²Cf. notamment FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975 ; FOUCAULT Michel, *Le pouvoir psychiatrique*-Cours au Collège de France (1973-1974), EHESS, Le Seuil-Gallimard, Paris, 2003 ; Les *anormaux*-Cours au Collège de France (1974-1975), EHESS, Le Seuil, Gallimard, Paris, 1999.

⁴³D'ailleurs les savoirs-pouvoirs de discipline et de normalisation décrits successivement par Foucault s'intègrent à la rationalité analytique en ce qu'ils ont pour cible justement l'individu. Le redoublement réciproque des savoirs et des pouvoirs de discipline et de normalisation ont servi à consolider le système capitalo-bourgeois.

⁴⁴CRD I, p. 828.

concrètement la domination. Le libéralisme économique incarne, à mon sens, ces deux formes d'idéologies. En tant qu'idéologie savante, d'une part, il pose, à partir de lois économiques, l'exploitation capitaliste comme une nécessité. Les exploiteurs comme les exploités n'auraient qu'à obéir aux prescriptions de la science qui seules garantiraient la prospérité économique et la réalisation de l'intérêt général. Ainsi le montant faible des revenus payés aux employés serait justifié au regard de l'objectif de l'accroissement de la rentabilité du capital. Et si une partie de la main d'œuvre est mise au chômage suite à l'investissement dans de nouvelles machines, cette conséquence impitoyable de la liberté d'entreprendre ne remet pas celle-ci en cause puisqu'elle constitue une condition nécessaire à l'autorégulation optimale du système économique. Assimiler l'économie à une science conduit en définitive à placer au premier plan l'efficacité de la gestion des facteurs de production dans le cadre de marchés concurrentiels et à exclure de son champ l'éthique.

Mais, d'autre part, les capitalistes en tant qu'ils sont dispersés en un ensemble d'individus réunis par des liens passifs d'ordre sériel ne pensent pas scientifiquement. S'ils se satisfont certes que des savoirs intellectuels cautionnent leurs praxis, le libéralisme économique désigne avant tout chez eux une idéologie sérielle minérale qu'ils énoncent sans la penser. Ils reprennent chacun de façon inauthentique le discours de l'Autre ailleurs dans la série : ils seraient libres de maximiser leurs intérêts particuliers grâce à l'exploitation capitaliste et d'imposer une discipline stricte aux travailleurs qu'ils embauchent puisque ceux-ci ne sont finalement que des sous-hommes, des instruments du capital.

Si le libéralisme économique, qu'il soit envisagé comme savoir scientifique ou comme fausse pensée sérielle, non seulement justifie mais renforce le pouvoir de la bourgeoisie comme classe, c'est qu'il contribue par la médiation d'un discours prescripteur de modes d'agir à faire prévaloir la rationalité analytique dans l'espace social. Cet objectif est visé au total par un ensemble de techniques de pouvoir individualisantes qui ont pour fonction de disperser les masses travailleuses en une myriade d'atomes. Parmi ces techniques décrites par Sartre dans ses écrits politico-philosophiques, l'on compte d'abord le droit moderne qui régit le contrat de travail et fait de chaque travailleur une personne s'embauchant librement en tant qu'individu. Le contrat institue une relation juridique entre chaque employé et son patron, mais ignore les rapports de solidarité des travailleurs entre eux. Une autre technique soutenant l'individualisation est constituée par la division du travail. L'organisation du travail industriel en séparant les tâches en fonctions partielles rationalisées rend les relations entre les ouvriers purement mécanistes. Dès lors, cette « mécanisation » « des relations sociales⁴⁵ », censée garantir l'efficacité productive du capitalisme a pour effet de fabriquer une « solitude » ouvrière. La mise en concurrence des travailleurs constitue une troisième technique d'atomisation. Pour les

⁴⁵S VI, « Les communistes et la paix », p. 243.

capitalistes, la concurrence permet d'une part de faire baisser les salaires et d'autre part d'entretenir des antagonismes et des divisions au sein de la main d'œuvre et de la maintenir désunie, dispersée en une multitude d'intérêts individuels en compétition les uns avec les autres. Cela, Engels l'affirmait déjà dans *La situation de la classe ouvrière en Angleterre* :

[C]ette concurrence des travailleurs entre eux [...] est l'arme la plus acérée de la bourgeoisie dans sa lutte contre le prolétariat. D'où les efforts des travailleurs pour supprimer cette concurrence en s'associant ; d'où la rage de la bourgeoisie contre ces associations et ses cris de triomphe à chaque défaite qu'elle leur inflige⁴⁶.

De fait, justement, une quatrième technique, essentielle pour les classes dirigeantes de la bourgeoisie, consiste à réprimer les tentatives des classes exploitées de s'unifier dans des actions combatives. Sartre a ainsi mis en évidence, nous l'avons vu, dans la France des XIX^e et XX^e siècles la violence des sanctions punitives répétées, orchestrées par les élites gouvernantes, des actions revendicatives engagées par les classes dominées. La répression a pour but de rétablir la sérialité au sein de ces classes, afin de perpétuer par là-même la société d'individus dont a besoin le régime capitaliste pour fonctionner efficacement.

Au total, ces techniques d'atomisation ou de massification – les deux termes étant équivalents pour Sartre – fonctionnent donc comme pouvoir en ce qu'elles tendent à anéantir la puissance politique de subversion des classes exploitées. Dispersés en une masse d'individus éclatée, ces membres ne peuvent se révolter, ils sont enchaînés au système pratico-inerte qui les exploite et les aliène, impuissants à dépasser leur situation, soumis à leur destin de travailleur productif. Parce que leur statut d'atome isolé les empêche de se regrouper et de s'organiser collectivement, l'instrument dialectique de leur émancipation, la praxis commune, leur est inaccessible. Ces techniques fonctionnent ainsi de façon convergente avec les savoirs dominants régis par la rationalité analytique, tel notamment le libéralisme économique, pour produire une négation des classes sociales. Le principe individualiste conduit de fait à contester que la société soit structurée par les conflits entre classes antagonistes. Par là-même, la légitimité des classes exploitées à se constituer en sujet collectif historique est récusée. En outre, la métaclasse capitalo-bourgeoise, en faisant de l'individu la réalité fondamentale du monde social, masque son action de classe oppressive. Sartre éclaire d'ailleurs cette mystification.

Est-ce à dire que l'oppression est réellement analytique ? Évidemment non. La classe bourgeoise dissimule l'opération dialectique sous la rationalité atomisante du positivisme, mais le théoricien du prolétariat va lui demander des comptes au nom de la dialectique elle-même⁴⁷.

Le philosophe existentialo-marxiste fait dès lors de la critique philosophique de la Raison dialectique un instrument de lutte contre la Raison analytique. À son sens, la rationalité dialectique de la praxis commune, en ce qu'elle représente les formations sociales collectives comme les

⁴⁶ENGELS Friedrich, *La situation de la classe ouvrière en Angleterre*, p. 122.

⁴⁷CRD I, pp. 878-879.

véritables sujets de l’Histoire, discrédite la rationalité socio-analytique individualiste. Par ailleurs, elle est épistémologiquement fondée dans son ambition de construire un savoir sur l’homme en ce qu’elle a pour noyau la praxis, laquelle signifie l’existence humaine comme dépassement par le mouvement de la liberté d’un état matériel source d’insatisfaction, alors que la rationalité analytique constitue pour Sartre une forme de rationalité limitée et insuffisante en ce qu’elle méconnaît cette réalité existentielle dialectique et réduit le monde humain socio-historique à un ensemble de relations déterminées objectives.

La critique philosophique sartrienne conteste donc d’un double point de vue épistémologique et politique la primauté donnée à la rationalité analytique dans les savoirs de la société et son instrumentalisation comme dispositif de pouvoirs. Et cette critique est en définitive celle de la Raison du système capitaliste. En effet, alors que la rationalité dialectique des classes exploitées met en branle une dynamique révolutionnaire à même de ruiner l’ordre économique bourgeois, la rationalité analytique, en tant que dispositif de savoirs-pouvoirs, vise à produire la reproduction du système d’exploitation capitaliste. Conservatrice, elle véhicule la volonté de puissance de la bourgeoisie, elle sert son entreprise de domination sur la Nature et sur les hommes qu’elle exploite, ainsi que son ambition d’accaparer des ressources rares et d’accumuler du capital.

Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, avant Sartre, ont élaboré une critique de la Raison instrumentale du système capitaliste, qu’ils assimilaient à la Raison positiviste. Alors que Sartre prend pour cible dans ses attaques contre la Raison analytique l’atomisation sociale et la négation du politique que celle-ci favorise, les philosophes de l’Ecole de Francfort eux insistaient davantage sur l’aliénation que la Raison positiviste engendre par ses dimensions techniciste, productiviste et normative. À leur sens, la Raison, dans l’esprit et la démarche des Encyclopédistes des Lumières, comportait une réelle puissance émancipatrice : elle contestait l’infamie et l’injustice de l’ordre aristocratique ; mais elle s’est dévoyée lorsqu’elle a été captée par le positivisme au XIX^e siècle et a commencé dès lors à se perdre dans un processus d’autodestruction en s’aliénant au capitalisme.

La Raison positiviste est définie par Horkheimer et Adorno comme analytique, même s’ils lui ajoutent une extension synthétique, intégratrice et unificatrice⁴⁸. Elle ordonne des éléments simples, des nombres, en quantités.

[L]e nombre est devenu le canon de l’*Aufklärung*. Les mêmes équations dominent la justice bourgeoise et l’échange des marchandises. [...] La société bourgeoisie est dominée par l’équivalence. Elle rend comparable ce qui est

⁴⁸L’on a vu que Sartre concevait aussi un usage synthétique de la rationalité analytique. Ainsi, pour lui, le libéralisme économique ajoutait une logique synthétique et intégratrice à la rationalité analytique en fondant le bien public à partir de la libre combinaison des éléments simples, c’est-à-dire des intérêts particuliers

hétérogène en le réduisant à des quantités abstraites. Pour la Raison, ce qui n'est pas divisible par un nombre, et finalement par un, n'est qu'illusion ; le positivisme moderne rejette tout cela dans la littérature⁴⁹.

Cette logique formelle mathématique quantitativiste homogénéise ses objets. Aussi Horkheimer et Adorno estiment-ils que le positivisme a anéanti la richesse herméneutique et dialectique de la Raison des Lumières et détruit sa capacité à traduire les multiples dimensions du vivant, en la réduisant à un simple instrument mathématique. Dès lors, c'est justement en tant qu'instrument froid de calcul, de détermination de mesures et de normes, et d'ordonnancement de positions hiérarchisées qu'elle régirait et reproduirait sans cesse le système socio-économique de nos sociétés occidentales.

[L]a raison elle-même n'est plus qu'un auxiliaire de l'appareil économique qui englobe tout. Elle fonctionne comme un instrument universel convenant à la fabrication de tous les autres instruments, strictement rationnel, lourd de dangers comme les manipulations exactement calculées de la production matérielle et dont les résultats ne peuvent être évalués par les hommes⁵⁰.

Pour Horkheimer et Adorno, le positivisme a fait abstraction de la signification originelle d'ordre anthropologique et éthique de la Raison en la réduisant à un simple instrument au service de techniques productives. Ce faisant, la Raison bien loin de remplir sa vocation émancipatrice est devenue source d'asservissement et d'aliénation.

A l'origine de ce dévoiement, réside l'ambition prométhéenne de dominer la Nature. Cette ambition, les deux philosophes allemands n'en font pas une étude généalogique détaillée mais nous pouvons sans doute situer ses origines aux XVI^e et XVII^e siècles. En effet, c'est à partir de cette époque, celle d'abord de la Réforme calviniste qui attribuait à chaque individu une volonté par laquelle il devait démontrer dans ses activités terrestres le signe de son élection par Dieu, celle ensuite du rationalisme du Grand Siècle, que les classes dirigeantes des pays européens se sont données pour projet de triompher de la Nature et de s'approprier les ressources de la planète. Les entrepreneurs modernes qui appartenaient à ces classes renonçaient à insérer harmonieusement et modestement leur existence au sein de la Nature à la façon dont vivaient les hommes des sociétés traditionnelles, il leur fallait affirmer leur toute-puissance, égale à celle de Dieu, et démontrer qu'ils pouvaient eux-mêmes par leurs efforts, leurs propres forces et leur Raison la dominer et la transformer à sa guise. C'est cette volonté de puissance qui explique en tout cas pour Horkheimer et Adorno, que, par la suite, à l'ère industrielle, la Raison positiviste soit devenue un instrument au service de la (méta-)classe bourgeoisie qui l'a employée pour élaborer un « savoir » dont « la technique est l'essence » et qui se donne pour but d'asservir la Nature et les travailleurs productifs dans le cadre d'un régime économique capitaliste⁵¹.

⁴⁹HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La dialectique de la Raison*, « Le concept d'*Aufklärung* », Gallimard, Paris, 1974, p. 25.

⁵⁰*Ibid.*, p. 46.

⁵¹*Ibid.*, pp. 22-23.

Mais en croyant gouverner l'univers physique et le monde social, les entrepreneurs capitalistes ont créé une société qui aliène l'ensemble de l'espèce humaine, eux y compris. Cela, les deux théoriciens de l'École de Francfort en sont convaincus. En effet, pour organiser rationnellement la sujexion de la Nature par le travail humain et les techniques, les capitalistes ont institué une division du travail entre exploiteurs et exploités qui a engendré des conflits de classe, et donc des injustices et une violence sociales. Et plus largement, si le règne de la Raison instrumentale, de nature « totalitaire », est destructeur pour Horkheimer et Adorno, c'est parce qu'il a produit la déshumanisation de l'Homme en le plaçant sous la tutelle du capital et de la technique. C'est bien, en réalité, déplorent-ils, cette Raison moderne qui a créé les techniques de reproduction de l'industrie culturelle qui ont aboli l'autonomie extra-marchande de l'œuvre d'art, mais aussi, comble de la barbarie et de l'ignominie, les techniques employées pour exterminer les Juifs dans les camps nazis. Ainsi, leur constat est sans appel : « le savoir, dans lequel Francis Bacon voyait la " supériorité de l'homme", peut désormais entreprendre de le détruire⁵² ». Et près de quatre-vingt ans après la publication de *La dialectique de la Raison*, le diagnostic de ses auteurs apparaît d'autant plus juste que l'on sait à présent, de façon encore plus certaine, que la supériorité de l'homme moderne sur la Nature conquise grâce à la Raison instrumentale s'est retournée contre lui. En effet, des travaux savants ont établi que la recherche effrénée de la croissance économique grâce à l'exploitation de ressources naturelles et à la combustion d'énergies fossiles a provoqué, en sus d'une érosion de la biodiversité, source de déséquilibre de notre écosystème, un réchauffement de la planète dont l'effet inévitable sera d'augmenter dans les prochaines décennies les catastrophes climatiques, telles les inondations, les cyclones, les incendies forestiers. La Nature se venge ainsi de l'homme en lui faisant payer le prix de la servitude dans laquelle il escomptait la maintenir. La logique de prédation inhérente au capitalisme et à sa logique technico-productive portée par la Raison instrumentale a produit ainsi l'anthropocène, c'est-à-dire une ère historique où l'espèce humaine constitue la principale force de changement géophysique de la Terre et génère par ses activités économiques des désastres écologiques. Les capitalistes ont donc, en définitive, engendré un monde monstrueux et inhumain.

Et ce monde aliène les subjectivités, observaient en 1944 Horkheimer et Adorno. Les individus devenant de simples outils au service de techniques, le champ de l'expérience humaine s'est rétréci : ceux dont le travail est exploité au quotidien, mais aussi ceux qui ne se soucient que de l'accroissement de leur capital, ont subi une rétraction de leurs instincts et une atrophie de leur imagination et de leur intellect. La valeur de l'individu dépend désormais de façon absolue des marchandises et services qu'il produit, c'est-à-dire de sa contribution à l'accroissement du rendement du capital, il n'est qu'un maillon d'une machine, une fonction dans un système, entièrement objectivable dans le moindre de

⁵²*Ibid.*, p. 57.

ses comportements standardisés, assujetti aux normes de la rationalité technico-capitaliste.

Plus l'appareil social, économique et scientifique, auquel le système de production entraîne le corps depuis longtemps, est complexe et précis, plus les expériences que ce dernier est apte à faire sont restreintes. À la suite de la rationalisation des modes de travail, l'élimination des qualités, leur conversion en fonctions, passe de la sphère scientifique à celle du vécu et tend à rapprocher les peuples de l'état des batraciens⁵³.

Bien loin de s'épanouir dans la civilisation éclairée que devait assurer le règne de la Raison, l'individu moderne, en subsumant sa subjectivité à une fonction au service d'un régime de production et de consommation, a aliéné sa nature d'être humain et étouffé sa sensibilité, estiment les deux auteurs de l'École de Francfort. En outre, en tant que le monde dans lequel il vit est mû par la Raison positiviste, rien de nouveau ni d'inconnu ne peut y advenir et métamorphoser son expérience. Cette Raison a rendu calculables et prévisibles tous les faits naturels et sociaux, y compris ses comportements, elle les explique, les détermine, les reproduit et les intègre en un système unifié. Elle s'avère par là-même foncièrement conservatrice, rejetant tout dehors, toute altérité, « tout ce qui ne se conforme pas aux critères du calcul et de l'utilité⁵⁴ ».

Le fait a le dernier mot, la connaissance se contente de sa répétition, le penser se réduit à une simple tautologie. Plus la machinerie intellectuelle se soumet à ce qui existe, plus elle se contente de le reproduire aveuglément. C'est ainsi que la Raison rejoint la mythologie dont elle n'a jamais su se libérer⁵⁵.

La Raison devait édifier une civilisation affranchie du mythe, mais elle a repris, en réalité, sous sa forme moderne les éléments essentiels du mythe, ceux de répétition et de destin, remarquent Horkheimer et Adorno. Le Même est voué à être reproduit indéfiniment et fonde l'unique horizon de la vie humaine. Dès lors, rien ne servirait d'espérer un monde autre, il n'existerait pas d'alternative à notre monde technico-capitaliste.

Malgré leur relative hétérogénéité, les critiques de la Raison analytique de Sartre et celle de la Raison positiviste des deux auteurs allemands convergent. L'une comme l'autre décrivent une Raison instrumentale au service du système capitaliste qui aliène l'existence humaine, engendre une violence destructrice, et nie toute altérité au-delà du seul système dont elle a vocation à assurer la conservation. Et l'une comme l'autre débouchent sur la perspective marxiste d'un dépassement dialectique de cette Raison capitalo-bourgeoise.

Pour Horkheimer et Adorno, ce dépassement constitue un enjeu historique fondamental d'ordre civilisationnel. La Raison, en se réduisant à un appareil mathématique instrumental, a perdu ses dimensions réflexive, éthique et dialectique. Positiviste, elle s'est enchaînée au fait et au système matériel productif capitaliste. Et il ne faudrait surtout pas rester aveugle face au drame apocalyptique

⁵³*Ibid.*, p. 52.

⁵⁴*Ibid.*, p. 24.

⁵⁵*Ibid.*, p. 43.

provoqué par la Raison moderne, estiment les maîtres à penser de l'École de Francfort ; au contraire il est urgent de prendre conscience de la déréliction de celle-ci et de sa marche autodestructrice par laquelle elle trahit chaque jour un peu plus les nobles desseins qu'elle portait au temps des Lumières lorsqu'elle annonçait un progrès émancipateur dans l'Histoire. Elle devait véhiculer un savoir multidimensionnel et dialectique, social et historique, mais elle s'est aliénée en créant une relation d'ordre mathématique à la Nature et à la société, destructrice de l'une comme de l'autre. Dès lors, une réflexion de la Raison positiviste serait requise, vouée à révéler par un examen critique le destin de servitude que celle-ci engendre en faisant dépendre la Nature et les hommes d'un système d'exploitation technico-économique. Alors que la pensée moderne s'est incarnée en « mathématique, machine, organisation⁵⁶ », le moment de sa réflexion doit conduire à « penser le penser⁵⁷ » par une entreprise théorique radicale dans son intransigeance et à récuser l'emprise du penser sur la Nature et sur la société.

Penser le penser, c'est réintroduire l'éthique comme souci fondamental de l'être humain. Tandis que la Raison positiviste instrumentale ne se préoccupe que des moyens et laisse au système qu'elle sert le rôle de définir les finalités – la croissance de la production et des profits, la technicisation de la vie humaine –, la réflexion critique, au contraire, se donne pour tâche de poser des fins émancipatrices de façon autonome et d'évaluer les moyens au regard de ces fins. Elle éclaire aussi la nature dialectique de la Raison. Instrumentalisée par le positivisme, la Raison s'est dévoyée en ne faisant que reproduire de façon tautologique des faits nivelés en données mathématiques alors que, de par son essence épistémologique, elle a pourtant bien vocation à médiatiser les faits dans des concepts et à les intégrer dans une totalité dialectique qui les meut, les transcende et leur confère une dimension socio-historique. C'est d'ailleurs parce qu'elle dépasse les faits qu'elle peut nier leur caractère de destin inexorable : le Même, c'est-à-dire l'ordre socio-capitaliste qui régit les faits propres à notre monde moderne, n'est pas voué à se reproduire indéfiniment, cet ordre peut être contesté et brisé grâce à la puissance de la dialectique de la Raison.

L'essentiel pour Horkheimer et Adorno consiste en ce que la Raison, en se réfléchissant, se ressaisisse et réassume sa signification originelle de « pensée en progrès » et qu'ainsi elle se réhumanise. Nous identifions donc chez les auteurs allemands le même projet que celui de Sartre⁵⁸ de substituer dans une perspective marxiste une Raison émancipatrice à la Raison instrumentale du système capitaliste. Et l'éclairage de la perspective sartrienne par celle des deux théoriciens allemands

⁵⁶*Ibid.*, p. 56.

⁵⁷*Ibid.*, p. 42.

⁵⁸Vincent Chanson, dans un article étudiant dans une perspective comparatiste les œuvres de Lukács, Adorno et Sartre a mis en évidence que ces auteurs marxistes ont en commun de concevoir la rationalité dialectique comme une pensée émancipatrice (CHANSON Vincent, « Dialectique et rationalité émancipatrice : Sartre, Lukács, Adorno » in PAGES Claire, SCHUMM Marion (dir.), *Situations de Sartre*, pp. 293-313).

témoigne du sens de l'articulation de la contestation des pouvoirs d'une époque à la critique de la rationalité, soutien de ces pouvoirs, dans le même temps qu'il met en évidence que c'est la nature réflexive et dialectique de la Raison émancipatrice qui la vole à supplanter et à délégitimer une Raison figée et conservatrice, ancrée à un système.

Mais la Raison dialectique sartrienne se distingue néanmoins de la Raison critique des philosophes allemands. En effet, à la différence de la seconde, elle ne renvoie pas à une renaissance théorique de la Raison des Lumières, mais véhicule une nouvelle forme de savoir propre au marxisme, nouée à la praxis. Et Sartre démontre, d'un point de vue épistémologique, en raison de sa dimension praxéologique, sa primauté absolue et sa supériorité incontestable sur la Raison analytique dans les champs de l'anthropologie et des sciences sociales et historiques. Pour le philosophe français, en effet, du fait que la Raison dialectique exprime et porte le « développement de la praxis », qui est « elle-même inconcevable sans le besoin, la transcendance, et le projet⁵⁹ », elle constitue la seule Raison adaptée à la réalité de l'existence humaine⁶⁰. En éclairant les significations et les normes portées par une praxis par lesquelles celle-ci totalise le monde qui l'environne, elle fonde une démarche de connaissance compréhensive invalidant la méthode déterministe de la Raison analytique. De fait, les savants qui considèrent que les relations nécessaires d'extériorité entre des faits ou des objets socio-historiques individués épuisent le savoir sur l'homme, et qui se targuent de la neutralité axiologique de leur science, ignorent la praxis qui transcende les déterminations en les dépassant par un projet humain normatif. Et ils s'illusionnent par là-même lorsqu'ils se situent dans une position d'extériorité par rapport à l'objet de leur étude ; le caractère existentiel de la praxis implique que l'on ne peut la comprendre par un savoir qu'en donnant un sens subjectif à la totalisation dialectique qu'elle crée.

Si la méthode de connaissance de la Raison analytique qui assimile la science des faits humains aux sciences des faits naturels physico-chimiques est inadaptée à la nature dialectique de l'existence humaine, cela ne signifie pas qu'elle n'ait pas une utilité pour un savoir authentique fondé sur la Raison dialectique. Celui-ci l'intègre comme un mode spécifique de connaissance, de l'ordre de l'intellection, voué à expliquer les déterminations structurant le champ pratico-inerte, qui a vocation à être intégré à une totalisation dialectique qui le particularise et le dépasse. Aussi « la Raison dialectique comprend en elle la Raison analytique comme la totalité comprend la pluralité⁶¹. » En réalité, la Raison analytique peut rendre compte des relations d'extériorité propres au capitalisme, et

⁵⁹CRD I, « Questions de méthode », pp. 126-127.

⁶⁰La dynamique de l'existence fonde la praxis de l'individu, c'est-à-dire la dialectique constituante, mais la dialectique constituée, celle propre à la praxis d'une formation sociale collective, a aussi pour noyau l'existence en ce qu'elle agrège et transcende un ensemble de praxis d'individus.

⁶¹CRD I, p. 206.

expliquer la création de la plus-value par le surtravail des ouvriers ainsi que l'accumulation du capital générée grâce à la plus-value, mais ces phénomènes ne deviennent signifiants que lorsqu'ils sont médiatisés, dissous et transcendés par un savoir dialectique compréhensif des praxis de la classe capitaliste et du prolétariat et de la totalisation socio-historique créée par ces praxis. « En un mot, si la Raison analytique doit se faire Raison économique sans perdre sa rationalité, c'est à l'intérieur de la Raison dialectique et comme produite et soutenue par celle-ci⁶² », résume ainsi Sartre.

Par contre, le libéralisme bourgeois mystifie lorsqu'il la définit comme la seule forme de rationalité de notre monde socio-économique et soutient que celui-ci est fabriqué par un ensemble de relations entre des individus atomisés. En réalité, pour Sartre, l'individu se situe dans sa société dans des séries et/ou des groupes. Intégré à une série, il reste impuissant, extéro-conditionné et subit la force passive du champ pratico-inerte d'ordre analytique, mais par contre, lorsqu'il s'insère dans un groupe spontané ou organisé, il découvre une puissance d'agir dialectique par laquelle il peut dépasser sa situation. Et la rationalité dialectique de l'action collective, mise en exergue par la *Critique*, révèle que ce sont des formations sociales collectives, les classes, qui font l'Histoire, c'est-à-dire reproduisent ou transforment l'ordre socio-historique par une praxis commune, et non pas les individus isolés. La société ne doit donc pas être analysée comme la résultante d'une collection d'individus séparés, mais comprise comme un réseau de synergies et d'interdépendances dialectiques, mais aussi antidialectiques, entre des ensembles sociaux et des actions collectives de classe antagonistiques⁶³.

Le Raison dialectique, par son point de vue épistémologique, dévoile les limites et les lacunes de la Raison analytique comme méthode de savoir. Mais à un autre niveau d'ordre socio-politique, elle constitue un instrument de lutte contre la Raison analytique comme matrice des pouvoirs bourgeois. En effet, elle incarne et véhicule la liberté collective des classes dominées lorsque celles-ci se regroupent et s'unifient dans une praxis commune de combat. Elle ouvre ainsi la possibilité à chaque exploité de nier son statut d'individu moléculaire qui le condamnerait à l'impuissance politique en le soumettant à la logique dispersive et éclatée de la rationalité analytique qui gouverne la sérialité. En s'alliant avec ses camarades, il contribue à la création d'une solidarité et d'une puissance collectives à même de contrecarrer la stratégie d'individualisation de la bourgeoisie capitaliste. Pour cette raison, Sartre définit la Raison dialectique comme la « seule arme efficace »

⁶²*Ibid.*, p. 793.

⁶³« [L]a seule intelligibilité possible des rapports humains est dialectique et [...] cette intelligibilité, dans une histoire concrète dont le véritable fondement est la rareté, ne peut se manifester que comme une réciprocité antagonistique. Ainsi, non seulement la lutte des classes comme pratique ne peut que renvoyer à un déchiffrement dialectique mais c'est elle qui, dans l'histoire des multiplicités humaines, se produit nécessairement sur la base de conditions historiquement définies, comme la réalisation en cours de la rationalité dialectique. Notre Histoire nous est intelligible parce qu'elle est dialectique et elle est dialectique parce que la lutte des classes nous produit comme dépassant l'inerte du collectif vers les groupes dialectiques de combat » (*Ibid.*, pp. 881-882, c'est Sartre qui souligne).

des classes exploitées « contre l'atomisme analytique⁶⁴ ». Elle fonde pour lui un savoir-pouvoir émancipateur et révolutionnaire par lequel la liberté commune de prolétaires s'invente dans l'objectif de liquider le système pratico-inerte capitaliste et de dissoudre la Raison conservatrice, minérale et inhumaine qui soutient ce système. « Ainsi, à un certain niveau d'abstraction, le conflit de classes s'exprime en *conflit de rationalités*⁶⁵ », conclut Sartre.

Et cette opposition de deux rationalités fonde deux relations distinctes à l'Histoire. La rationalité analytique fait du monde humain un système capitaliste produit par les interactions entre les intérêts des individus. Or un système n'a pas d'Histoire, sinon de perpétuer l'ordre qui régit son fonctionnement. Aussi, pour Sartre, la praxis d'atomisation de la bourgeoisie correspond à une vaste entreprise de négation de l'Histoire en ce qu'elle vise à reproduire perpétuellement les structures pratico-inertes d'un système, autrement dit à répéter sans cesse le passé dans le futur. Et cette négation est soutenue par le savoir positiviste édifié par la science économique libérale pour lequel le capitalisme constitue un système indépassable, justifié par une nécessité scientifique. Au contraire, la rationalité dialectique que déploie la praxis commune du prolétariat meut l'Histoire vers un nouvel horizon, elle porte une dynamique, celle de briser l'ordre capitaliste qui fabrique des sous-hommes aliénés afin de faire advenir un homme dont l'humanité sera plénière. Et par la totalisation de l'Histoire que crée cette praxis se produit une unification de son sens⁶⁶. Ce sens entendu comme signification et direction correspond à une émancipation universelle qui ne peut être présumée dans le présent⁶⁷ mais résultera de la destruction du capitalisme et du dépassement de la rareté – phénomène anthropologique à l'origine de la violence de la lutte des classes –, grâce à une révolution sociale qui mettra à disposition de tous les hommes des ressources suffisantes pour leur subsistance et leur épanouissement. Certes, des obstacles sont susceptibles d'entraver cette marche de l'Histoire vers l'émancipation du fait que l'organisation des moyens en système aura pour effet de créer une force d'inertie qui tendra à dévier et à aliéner les fins révolutionnaires portées par la praxis commune des classes exploitées. Mais si une praxis émancipatrice ne liquide jamais le pratico-inerte qui finit par l'engloutir lorsqu'elle s'objective dans le monde social, il n'en reste pas moins que par ses fins, elle meut la liberté humaine dans l'Histoire. C'est pourquoi, alors que la Raison analytique individualo-capitaliste enchaîne possédants et exploités à un destin éternel de sous-hommes aliénés à un système socio-économique, la Raison dialectique émancipatrice humanise et éthicise l'Histoire.

⁶⁴IF III, p. 289.

⁶⁵CRD I, p. 879, c'est Sartre qui souligne.

En réalité, la lutte des classes est mue par une rationalité dialectique et la bourgeoisie ne parvient elle-même à exploiter et opprimer les exploités que par les groupes actifs, organisations et institutions par lesquelles elle engage une praxis commune. Mais le but de la rationalité dialectique bourgeoise est de régir le prolétariat par un ordre rationnel analytique, et c'est à cet ordre que s'oppose la rationalité dialectique du prolétariat.

⁶⁶CRD I, « Questions de méthode », pp. 75-76.

⁶⁷Cette universalité ne peut être définie pendant la lutte, elle n'est alors qu'un projet voué à se réaliser de façon singulière

Ainsi, de même que pour Marx, le point de vue du prolétariat impliquait une critique de l'économie politique, de la même façon, pour Sartre, ce point de vue suppose une critique de la rationalité analytique, matrice des savoirs-pouvoirs de la bourgeoisie. Dès lors, prendre le parti des opprimés fonde un geste éminemment philosophique : il s'agissait pour Sartre de déconstruire la Raison analytique, de mettre en évidence les mensonges, les abus de pouvoir et les oppressions qu'elle cautionne et de lui opposer la Raison dialectique, comprise comme « pensée⁶⁸ » des classes exploitées⁶⁹. Ce projet restait certes celui d'un *intellectuel* petit-bourgeois pour lequel il était difficile, nous l'avons exposé, de s'allier avec le prolétariat dans une praxis révolutionnaire pour faire sienne la pensée et l'éthique de celui-ci, et il s'est objectivé dans une œuvre philosophique, la *Critique*, écrite dans un style soutenu et hermétique dénotant une distinction linguistique bourgeoise, lue au moment de sa publication essentiellement par des membres de la petite-bourgeoisie cultivée. Il exprimait néanmoins le choix existentiel de Sartre par lequel celui-ci *se faisait intellectuel* par la contestation de la société capitalo-bourgeoise au nom d'une universalisation sociale à inventer.

et imprévisible.

⁶⁸IF III, p. 289.

⁶⁹Et pour le philosophe, nous l'avons souligné, le problème du marxisme de son époque est qu'il a lui-même été infecté par la rationalité analytique et sa propension à réduire la réalité humaine à des déterminations socio-matérielles. Dès lors, son ambition, en écrivant sa *Critique* était bien, par la compréhension de la dialectique de la praxis de dé-figer le savoir marxiste et de lui restituer une dimension temporalisante tout autant qu'une vitalité révolutionnaire.

CONCLUSION

« Simplement, il y avait dans la création des institutions, des idéologies, des structures de la société bourgeoise une puissance d'expansion qui a fait que tous ceux y naissant s'y sont trouvés engagés. »
Jacques ELLUL
(*Métamorphose du bourgeois*, p. 317).

J'ai donc tenté dans ce travail de recherche de retracer la trajectoire transclasses de Sartre par laquelle celui-ci s'est efforcé de s'arracher à son être-de-classe bourgeois. Cette trajectoire est celle d'un parcours identitaire qui a amené Sartre à adopter des positionnements spécifiques successifs : la figure du surhomme esthète et métaphysicien, celle de l'écrivain engagé soucieux de construire un socialisme européen indépendant du communisme, celle de l'intellectuel compagnon de route du PCF et celle enfin de l'intellectuel radical ont ainsi défini tour à tour la façon par laquelle Sartre s'est inventé lui-même en opposition à la société bourgeoise. Et cette trajectoire est aussi celle d'un parcours discursif par lequel l'existentialisme sarrien s'est politisé aux lendemains de la seconde guerre mondiale avant de se greffer au marxisme pour fonder une philosophie résolument anti-bourgeoise dédiée à l'émancipation du prolétariat.

Mais ces parcours ne pouvaient permettre à Sartre de s'affranchir de son être-de-classe. Du fait de la force d'inertie de celui-ci, Sartre était destiné à rester toute sa vie un écrivain bourgeois, il lui était impossible de se faire prolétaire. Il n'empêche que les efforts qu'il a effectués pour contester son être-de-classe à travers sa personnalisation se sont avérés créateurs de significations et de normes éthiques et politiques, et ce même s'ils étaient voués à être aliénés par cet être. Et Sartre a su en définitive conjuguer sa liberté avec son destin en donnant corps au sein de ses écrits « bourgeois » à son projet existentiel de dénoncer le caractère oppressif de la société bourgeoise. Je voudrai ici, à cet égard, interroger la portée de sa mini-praxis d'écrivain. Il semble que les attentes de Sartre à son endroit aient été ambivalentes. D'une part, il a pu confier qu'écrire renvoyait à l'expérience d'une « totale impuissance politique » du fait notamment que l'auteur voit les idées et les thèmes évoqués dans ses œuvres détournés par la façon dont les critiques et le lectorat s'en empare. Mais d'autre part, il apparaît pourtant indéniable, qu'après 1945, il a continûment cherché par ses écrits à conscientiser politiquement son lectorat dans l'espoir que celui-ci choisisse de s'engager. Ainsi, oscillait-il entre un scepticisme pessimiste et une détermination, fondée sur un optimisme, à créer des subjectivations politiques révolutionnaires.

Cette détermination est en tout cas flagrante dans ses articles et essais politiques rassemblés dans les volumes des *Situations*. Ces textes, si l'on excepte les articles écrits dans la presse mao au début des années 1970, sont parus pour l'essentiel dans des revues et des journaux lus par la bourgeoisie cultivée de l'époque. Et ces lecteurs petits-bourgeois, même s'ils étaient privilégiés par leurs conditions de vie, Sartre les percevait comme des êtres aliénés à l'instar d'ailleurs de l'ensemble des citoyens français qu'il interpelle souvent en tant que tels dans ses textes.

Le citoyen français est aussi un producteur, mais, là, l'aliénation est encore plus évidente. A tous les niveaux, qu'il soit ouvrier, cadre ou étudiant, son destin lui échappe complètement. Il n'est jamais sujet mais objet. On a fixé

pour lui, du dehors, sans le consulter, le travail qu'il devait faire, le salaire qu'il allait toucher, l'examen qu'il devrait passer. On l'a mis sur des rails et ce n'est pas lui qui commande les aiguillages¹.

En réalité, pour le philosophe, les citoyens français qu'ils appartiennent aux classes rattachées à la bourgeoisie ou aux classes exploitées partagent donc tous le même destin d'objets-instruments, asservis au système capitaliste, et soumis aux modes d'existence et aux valeurs déshumanisants imposés par ce système. Aussi, à son sens, c'est bien cette aliénation qui constitue le problème universel dans les sociétés capitalistes alors que le problème de la satisfaction des besoins élémentaires ne concerne que les travailleurs pauvres surexploités et les chômeurs. Dès lors son projet d'écrivain qu'il sait susceptible d'échouer du fait de l'incertitude relative à la capacité du langage à influer sur ses récepteurs, est de tenter de convaincre ses lecteurs, quelle que soit leur classe, et fussent-ils, comme la majorité d'entre eux, petits-bourgeois, que la lutte pour l'émancipation des classes exploitées constitue la seule possibilité de faire advenir une nouvelle société qui leur permettra d'échapper à l'aliénation engendrée par le capitalisme totalitaire. Et pour mener à bien ce projet ambitieux, son intention est de produire chez ses lecteurs une conscientisation politique salvatrice grâce à une sensibilisation éthique.

Pour cela, il cherche à les placer en face de la monstruosité de la civilisation bourgeoise, à exposer devant eux par ses textes la violence implacable du capitalisme des classes dominantes vis-à-vis des classes exploitées, ainsi que les tortures et les massacres de musulmans en Algérie commis par les forces armées de l'État bourgeois français. En les confrontant à des vérités qu'ils auraient souvent tendance à oublier, il veut leur faire comprendre que l'indifférence à l'égard de l'oppression bourgeoise renvoie à une complicité coupable qu'il condamne avec pugnacité, virulence et hargne. Ainsi l'écriture politique sartrienne vise à produire chez son public une autocritique éthique par l'intermédiaire de la mise en question d'une responsabilité morale. Il s'agit en somme de faire du lecteur un homme conscient du fait que les particularismes de classe qui caractérisent la société dans laquelle il vit sont intolérables et de lui assigner un devoir moral à même de susciter chez lui le désir et la volonté de renoncer à se cantonner dans une attitude de passivité, de se désolidariser de la praxis d'oppression des groupes dirigeants et de rejoindre le combat des exploités et des opprimés pour qu'advienne une émancipation sociale universalisante. Et pour Sartre, cet engagement permettra alors à son lecteur de sortir de son aliénation puisque celui-ci se fera alors homme en niant l'être pratico-inerte qui l'enchaînait au système capitaliste.

Mais cela reste une mission difficile pour un écrivain de produire cette sensibilisation éthique. En effet, les idéologies de pierre sécrétées par l'ordre capitalo-bourgeois tendent à faire accepter le monde tel qu'il est, et à inciter à vivre son existence comme un individu atomisé. D'autre part, le

¹S VIII, « Les communistes ont peur de la révolution », p. 219.

lecteur isolé, serait-il même conscient du caractère insupportable des injustices et des souffrances sociales, pourrait ne pas ressentir la nécessité vitale et l'urgence de lutter aux côtés des exploités et des opprimés, et stagner dans l'immobilisme et l'attentisme. Pour cette raison, Sartre, dans son entreprise de conscientisation, devait s'efforcer de doter son discours d'une force de persuasion mobilisatrice.

À cette fin, il a eu ainsi recours, dans ses nombreux textes anti-colonialistes, à un procédé rhétorique consistant, d'une part, à interroger son lectorat majoritaire constitué de Blancs européens par un *Vous* ou à s'associer avec celui-ci, en tant qu'écrivain lui-même français et blanc, dans un *Nous* ; et d'autre part à exposer ce *Vous* ou ce *Nous*, convoqué par le dispositif discursif, à la vérité de la situation de l'Autre, Noir, colonisé, opprimé, exploité. Ce procédé, Sartre l'utilisait déjà dans *Orphée Noir* publié en 1948. Il y décrivait la métamorphose du regard du Blanc devant le regard du Noir. Lorsqu'il ne se savait pas vu, ce regard manifestait une assurance de maître et une vertu lumineuse, mais lorsqu'il s'est vu regardé par les regards « sauvages et libres » des Africains alors, il s'est soudainement rétréci, perdant brusquement de sa superbe.

Aujourd'hui ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux ; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde [...]. [...]

Par ces regards tranquilles et corrosifs, nous sommes rongés jusqu'aux os².

Devant la subjectivité du Noir, la souveraineté, la majesté et la dignité du « *Nous* » formé par les Blancs, s'étiolent. L'Autre, le Noir, est celui par lequel le *Nous*, réduit à un statut d'objet, constate son inessentialité mais aussi la monstruosité de la domination coloniale.

Et dans les textes postérieurs de *Situations V*, volume sous-titré *Colonialisme et néocolonialisme*, Sartre recourt encore aux pronoms personnels *Vous* et *Nous* à de nombreuses reprises pour impliquer ses lecteurs relativement à la question coloniale algérienne. Il cherche à placer ceux-ci devant un dilemme moral : soit ils restent dans l'indifférence et la passivité et feignent d'ignorer les crimes et les tortures commis par les autorités françaises en Algérie et, dans ce cas, ils se rendent complices d'assassins et de bourreaux et s'avilissent par cette attitude ignoble, soit ils dénoncent les exactions coloniales, prennent le parti des indigènes et décident d'agir par tous les moyens possibles contre la violence oppressive exercée par les institutions de leur État bourgeois et, dans ce cas, ils recouvrent leur dignité en assumant leur responsabilité de sujet éthique.

[N]ous votons, nous donnons des mandats et d'une certaine façon, nous pouvons les révoquer, les remous de l'opinion publique font tomber les ministères : les crimes que l'on commet en notre nom, il faut bien que nous en soyons personnellement complices puisqu'il reste en notre pouvoir de les arrêter. Cette culpabilité qui reposait en nous, inerte, étrangère, il faut bien que nous la reprenions à notre compte et que nous nous avilissions nous-mêmes pour pouvoir la supporter.

Pourtant nous ne sommes pas tombés si bas que nous puissions entendre sans horreur les cris d'un enfant torturé³.

² S III NE, « *Orphée noir* », pp. 296-298.

³ S V, « *Vous êtes formidables* » (texte paru pour la première fois dans *Les Temps Modernes*, N°135, mai 1957), p. 58.

Sartre compare la situation des Français en 1957 avec celle des Allemands pendant la Seconde Guerre mondiale⁴. En 1945, les Français accusaient les Allemands d'avoir su que des juifs étaient exterminés dans des camps de concentration sans réagir, sans dénoncer cette barbarie inhumaine, et Sartre estime que de la même façon, les Français qui sont ses contemporains ont eu connaissance, au moins par ouï-dire, de la pratique de la torture et des massacre d'autochtones en Algérie, et qu'en restant indifférents et silencieux, ils s'humilient et partagent avec les oppresseurs une culpabilité honteuse et dégradante. Aussi, Sartre apostrophe ses lecteurs : « votre passivité ne sert qu'à vous ranger du côté des oppresseurs⁵ », et il s'évertue à exacerber leur malaise et leur mauvaise conscience afin de les convertir à une attitude d'engagement politique contre l'oppression qui les amènera à contester la morale inhumaine et les abus de pouvoirs des classes dirigeantes exploiteuses bourgeoises.

Ce travail de conscientisation éthique et politique, Sartre l'a aussi tenté par l'écriture dramaturgique, et ce dès 1945. En effet, toutes les pièces qu'il a écrites dans l'après-guerre plaçaient déjà son public en face de dilemmes moraux : parler ou non pour innocenter un Noir (*La Putain respectueuse*), résister ou non sous la torture pour sauver des vies (*Morts sans sépulture*), défendre une cause ou privilégier l'opportunisme pragmatique (*Les Mains sales*), défendre ou trahir le peuple (*Le Diable et le Bon Dieu*). Sartre, en créant des mythes à partir du réel socio-historique, avait l'intention de confronter ses lecteurs et ses spectateurs à des situations limites impliquant un choix éthique et de faire naître chez eux une angoisse, celle d'avoir à exister leur liberté et à être responsable de leur existence dans le monde.

Quant à la pièce *Les séquestrés d'Altona*, écrite plus tard, en 1958-1959, à l'époque de la guerre d'Algérie, elle tend à produire chez son public un malaise moral en lui désignant une culpabilité⁶, celle d'un homme, Franz, tourmenté jusqu'à la folie pour s'être adonné à la torture et qui, pris de crises schizophréniques, entend des crabes d'un temps futur le juger et le condamner. Sartre voulait faire comprendre aux Français qui constituaient son public, que chacun d'entre eux avait des comptes à rendre devant le Tribunal de l'Histoire relativement aux meurtres et aux actes de tortures perpétrés en Algérie par l'Armée, et autorisés par les pouvoirs politiques qu'ils avaient élus⁷. En leur tendant un « miroir critique⁸ » qui leur révélait la monstruosité morale qu'engendre

⁴*Ibid.*, p. 66.

⁵SV, « Préface aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon », p. 187.

⁶Dans tout le théâtre de Sartre, l'on rencontre le thème de la culpabilité. Celle-ci a la même importance cardinale dans son œuvre que la trahison dans celle de Nizan. Pour Sartre, chaque être humain doit savoir qu'il est responsable de ses choix et qu'il est susceptible d'être jugé coupable devant le Tribunal de l'Histoire.

⁷« Responsables et complices. Toute la société française est responsable de la guerre d'Algérie, et de la façon dont elle est menée (tortures, camps d'internement, etc.). Toute la société, y compris les Français qui n'ont cessé de s'y opposer. [...] Tous ces messieurs un peu mous et bien pensants que nous sommes devenus, il faut qu'ils intérieurisent la guerre. Et nous voilà solidaires : enfouis dans la violence, toujours un peu plus. C'est ce que j'ai voulu dire – entre autres choses – dans les *Séquestrés*. Frantz, quand il meurt, ce bourreau, c'est nous, c'est moi » (S IX, « Les écrivains en personne », p.30).

⁸*Ibid.*, p.31.

l'acceptation de la torture, il attendait d'eux qu'ils dénoncent ouvertement la violence coloniale et prennent le parti des opprimés algériens.

Écrire était donc pour Sartre une forme de prosélytisme militant : il s'agissait, en éveillant les esprits, de susciter des mobilisations politiques. Ainsi, le philosophe a-t-il mis en œuvre par son activité d'écriture son projet existentiel de combattre par tous les moyens possibles la bourgeoisie. Mais une limite essentielle à son projet résultait donc de l'incertitude relative à la capacité d'un écrivain à influencer concrètement les lecteurs. Les mots en eux-mêmes risquent de s'avérer impuissants à faire naître des volontés révolutionnaires ; croire le contraire serait tomber dans l'illusion de l'intellectualocentrisme. L'écriture de textes engagés n'est, en réalité, pour cette raison, qu'une forme mineure de politique, elle relève en outre de l'individualisme spiritualiste bourgeois puisqu'elle place au premier plan l'action morale sur la conscience de l'individu. De fait, si Sartre a cherché à donner à son public « une image critique » de lui-même, il a fini par comprendre que rien ne garantissait le succès de son entreprise : « Montrer, démontrer, représenter. C'est cela l'engagement. Après ça, les gens se regardent et font ce qu'ils veulent⁹. » Et il a constaté à la fin de sa carrière de dramaturge que toutes ses pièces avaient été détournées par la façon dont elles avaient été reçues par le public et les critiques¹⁰. En définitive, le risque qu'échoue son projet de politiser son public réel, à savoir ses lecteurs et spectateurs petits-bourgeois¹¹, était important du fait que ceux-ci étaient, du fait de leurs intérêts matériels et de leurs conditionnements idéologiques, enchaînés à leur être-de-classe petit-bourgeois et déterminés à vivre une existence solitaire, passive et conformiste.

Aussi, dans le contexte de la société bourgeoisie qui lui est contemporaine, l'écrivain engagé, conscient de sa relative impuissance, pourrait se décourager et douter que ses œuvres et sa pensée suscitent des vocations militantes. Et Sartre envisagea lui-même de renoncer à écrire, même si cette intention n'exprimait qu'une velléité puisque, au fond, il savait qu'il ne pouvait guérir de lui-même. Il déclarait ainsi en 1955 après *Nekrassov* : « Pour moi, maintenant, je n'ai plus rien à dire aux bourgeois¹². » Mais à un engagement révolutionnaire comme le sien, était associé un optimisme et une foi qui lui ont permis de surmonter ses doutes. C'est pourquoi il n'a jamais en définitive cessé de chercher avec ses méthodes persuasives d'écrivain et d'*intellectuel* à sensibiliser, à convaincre, à mobiliser ses lecteurs. Il a gardé l'espoir que parmi son public petit-bourgeois, certains individus, en réalisant que leur complicité tacite avec les oppresseurs fait d'eux des sous-hommes mutilés et

⁹*Ibid.*, p.31.

¹⁰SARTRE Jean-Paul, *Un théâtre de situations*, « L'auteur, l'œuvre et le public », (entretien paru dans *L'Express* du 17 septembre 1959), pp. 101-104.

¹¹Les pièces de Sartre ont été mises en scène à Paris au théâtre Antoine, rive Droite, fréquenté essentiellement par un public bourgeois.

¹²TH, « Entretien avec Bernard Dort », p.1014.

coupables, prisonniers des particularismes de leur classe, aspirent à faire leur l'éthique pure des exploités et des opprimés et se fassent des hommes émancipés en luttant à leurs côtés. En outre, il nourrissait aussi un autre espoir, nous l'avons vu, celui que, dans un avenir encore indéterminé, les masses accèdent à la culture dans une société révolutionnaire. Alors, les différentes formes de littérature – au sens large – constitueront pour elles un instrument utile pour façonner leur conscience politique et orienter leur praxis. Ainsi Sartre aura persisté, tout au long de sa carrière d'*intellectuel* révolutionnaire, à conférer à son activité d'écriture une dimension politique subversive même si elle l'enfermait dans son destin d'écrivain bourgeois.

Pour terminer, je voudrai insister sur l'actualité de la critique sartrienne de la bourgeoisie et du capitalisme. D'abord, ses analyses de la surexploitation dans le cadre du capitalisme colonial me semblent particulièrement pertinentes pour comprendre la logique de la mondialisation économique et financière contemporaine. Elles explicitent en effet la stratégie des capitalistes de conquête de marchés dans des territoires périphériques de l'économie-monde dans lesquels il leur est possible, davantage que dans les pays des nations riches occidentales garantissant aux employés un socle de droits sociaux et un niveau de revenus minimum – quoique remis en cause dans le cadre des attaques contre l'État-Providence des élites néolibérales –, d'intensifier l'exploitation économique de la main d'œuvre. Dans ces territoires, en Afrique, en Asie, en Amérique latine, des entreprises transnationales engrangent des profits grâce à l'activité d'ateliers de fabrication et d'assemblage industriels ou de zones d'agriculture intensive, où un sous-prolétariat sous-payé qui ne bénéficie pas de mesures de protection suffisantes relatives à sa sécurité et sa santé est soumis à des conditions de travail éprouvantes. Et les 1 127 morts provoqués par l'effondrement en mai 2013 à Dacca au Bangladesh du bâtiment du Rana Plaza, qui abritait des ateliers de confection de sous-traitants produisant pour diverses multinationales occidentales du secteur textile, ont encore démontré l'inhumanité de la surexploitation capitaliste contemporaine. Des consignes d'évacuation avaient été émises la veille du drame suite à l'apparition de fissures dans le bâtiment mais elles n'ont pas été respectées ; la logique de la rentabilité de la production importait plus que la sauvegarde de vies humaines. En définitive, le capitalisme est d'autant plus violent qu'il se déploie dans les périphéries de l'économie-monde.

Par ailleurs, si la pensée philosophico-politique de Sartre est actuelle, c'est aussi parce qu'elle nous donne à comprendre le néolibéralisme contemporain. Celui-ci a pris forme à la fin des années 1970 et au début des années 1980 au Royaume-Uni et aux États-Unis par les modalités selon lesquelles les gouvernements Thatcher et Reagan ont défini leurs orientations politiques et il a depuis, et jusqu'à nos jours, conquis à l'échelle mondiale une hégémonie au sein des élites politiques et économiques en s'imposant comme un ensemble d'idéologies, de savoirs et de pratiques destinés à régir le monde social. Il se définit par le projet et l'ambition de faire prévaloir dans tous les champs

d'activité la logique de marché et la concurrence. C'est ainsi que, d'une part, ont été justifiés dans des pays occidentaux dans lesquels existaient de nombreuses entreprises publiques, comme le Royaume-Uni et la France, des vastes programmes de privatisation et des transferts de services publics au secteur privé, et que d'autre part, ont été introduits des dispositifs de concurrence dans les services restés dans le giron public, comme par exemple dans le système universitaire français. En outre, parce qu'il place au premier plan la propriété privée et la liberté des capitalistes d'accroître les revenus de leur capital financier, le néo-libéralisme assimile la main d'œuvre à un simple instrument de compétitivité et incite donc à accroître la flexibilité du travail, à réduire le pouvoir de négociation des syndicats et à remettre en cause les protections sociales garanties aux salariés. En cela, il se présente comme la nouvelle rationalité analytique – ou, dit autrement, comme un nouveau savoir-pouvoir – par laquelle la bourgeoisie exerce de nos jours sa domination économique et socio-politique. Les fonctions et les objectifs du néolibéralisme sont en effet, conformément aux analyses de Sartre de la logique de la rationalité analytique, de renforcer l'individualisation des relations de travail et donc la dispersion de la main d'œuvre, et de limiter autant que possible l'organisation de solidarités collectives. De fait, pour les néo-libéraux, l'individu est la seule réalité sociale concrète¹³. Et de leur point de vue, le système économique capitaliste sera bien davantage performant si l'on limite les pouvoirs d'organisations sociales comme les syndicats qui entravent la libre rencontre de l'offre de travail des individus et de la demande de travail des employeurs. Le financement de droits et de protections collectifs constituerait en définitive pour ces élites orthodoxes une charge coûteuse qui aurait pour effet de réduire le rendement du capital financier et de brider la croissance économique.

En France, une réforme néo-libérale du droit du travail a ainsi été mise en œuvre avec la loi El Khomri votée en 2016 et les ordonnances dites Macron de 2017. Cette réforme a d'abord facilité les licenciements en cas de difficultés économiques et plafonné les indemnités prud'homales en cas de licenciements abusifs. En outre, elle prévoit qu'un simple accord d'entreprise suffise à un patron pour augmenter le temps de travail de ses employés et réduire leurs salaires, et ce même en cas d'absence de syndicats dans les petites entreprises, et même si cet accord remet en cause des garanties inscrites dans la loi ou dans une convention de branche. Les ordonnances-travail ont par ailleurs organisé la fusion de trois des instances représentatives du personnel. Le Comité social et économique (CSE) devient l'unique instance représentative, elle remplace les délégués du personnel, le comité hygiène sécurité et conditions de travail (CHSCT) et le comité d'entreprise. Cette simplification a eu pour effet de diminuer le nombre des représentants des salariés et le temps de représentation des travailleurs. Le pouvoir des syndicats dans les entreprises a donc été affaibli par cet ensemble de

¹³ Le 31 octobre 1987, le magazine britannique *Woman's Own* publie un entretien avec la première ministre Margaret Thatcher dans lequel celle-ci déclarait ainsi : « La société ça n'existe pas », il n'y a que des individus, « des hommes et des femmes » « et des familles ».

mesures et la flexibilité du travail accrue. Il s’agissait là-encore, selon la logique propre à la rationalité analytique, de priver les individus employés du bénéfice de solidarités collectives.

L’individu, les politiques et les discours néolibéraux lui assignent d’ailleurs la responsabilité de son destin socio-économique. S’il est au chômage, ce serait parce qu’il ne fournit pas d’efforts suffisants pour rechercher un emploi. S’il occupe un emploi sous-qualifié et mal rémunéré, ce serait parce qu’il n’a pas su valoriser son capital humain. En somme, la société ne serait pas responsable de son sort. Dès lors, les élites néolibérales tendent à remettre en cause la légitimité des dispositifs de solidarités et de redistributions sociales qui perdurent encore dans nos États occidentaux. Et les individus responsables, livrés à eux-mêmes, sont incités, comme l’ont montré Pierre Dardot et Christian Laval¹⁴, à se comporter comme des entrepreneurs cherchant à maximiser les ressources de leur capital afin de dépasser toujours leurs limites pour optimiser leurs performances. Engagés sur de multiples marchés concurrentiels, il leur est enjoint de chercher à s’y imposer dans le cadre de rapports de forces. Ce mode de subjectivation individualiste qui constitue une norme sociale tend dès lors à disqualifier d’autres modes de subjectivation fondés sur des formes de coopération et de partage, tels notamment ceux qui se déploient dans les expériences communautaires et citoyennes.

Des individus isolés et repliés sur leurs stratégies et leurs intérêts privés ne constituent pas une menace de subversion pour les classes dirigeantes. La rationalité analytique individualisante du néolibéralisme sert à défendre et à renforcer le système capitaliste¹⁵. Et, aujourd’hui, le capitalisme, raffermi par l’extension généralisée des modes de gouvernance néo-libéraux à l’échelle mondiale dans l’ensemble des territoires et des champs sociétaux, continue à produire des désastres écologiques et humains. La recherche de rentabilité financière conduit des multinationales à poursuivre des entreprises productives qui réduisent la biodiversité de notre écosystème et génèrent une émission de gaz à effets de serre, source d’un réchauffement de la planète qui provoquera des catastrophes climatiques. Les inégalités de revenus et de richesses créées par des rapports de force dissymétriques sur des marchés concurrentiels sont fortes. En 2021, les 10 % les plus riches de la planète accaparent 52 % des revenus mondiaux alors que les 50 % les plus pauvres n’en perçoivent que 10 %. En termes de richesse, les inégalités sont encore davantage marquées. La moitié de la population la plus pauvre possède seulement 2 % du patrimoine total mondial, tandis que les 10 % les plus riches disposent de 76 % de ce patrimoine¹⁶. Et ceux qui sont les plus démunis, dans les pays du tiers-monde, mais aussi

¹⁴DARDOT Pierre, LAVAL Christian, *La nouvelle raison du monde – Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2010, Chapitre 13, « La fabrique du sujet néolibéral », pp. 402-456.

¹⁵ David Harvey a mis en évidence que le projet fondamental du néolibéralisme a consisté, dès ses origines, à consolider le pouvoir des élites bourgeoises capitalistes, en restaurant la primauté absolue des intérêts du capital économique et financier sur ceux des travailleurs, primauté qui avait été remise en cause par les Trente Glorieuses (HARVEY David, *Brève histoire du néolibéralisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2014, p. 39).

¹⁶CHANCEL Lucas, PIKETTY Thomas, SAEZ Emmanuel, ZUCMAN (dir.), *Rapport sur les inégalités mondiales* 2022, Seuil, Paris, 2022.

dans les pays développés, cumulent les souffrances physiques et sociales, privés des possibilités de se nourrir correctement, de disposer d'un logement salubre et de bénéficier de soins de santé. Pourtant, malgré le cataclysme écologique actuel, les injustices et les souffrances vécues, les instances politiques nationales et internationales, et, en première ligne, les gouvernements démocratiques occidentaux, contribuent à organiser l'essor du capitalisme néolibéral.

Devant la puissance actuelle de ce nouveau capitalisme, la pensée politique de Sartre convainc qu'il ne faut pas se résigner. En effet, la mise en perspective qu'elle propose de la rationalité dialectique inhérente à la praxis commune des classes exploitées reste porteuse d'espoirs. De fait, les membres de ces classes, sont toujours susceptibles, et d'autant plus dans les situations de grande adversité, de dépasser leur statut moléculaire, de se regrouper et de s'engager dans une lutte révolutionnaire. Et certains individus issus de la petite-bourgeoisie – des cadres, des ingénieurs, des scientifiques, des enseignants,etc.– conscients que le capitalisme fait d'eux des sous-hommes aliénés, pourraient eux-aussi rejoindre leur combat. Somme toute, le savoir de la rationalité dialectique qui place au premier plan la liberté investie dans une praxis orientée par des fins éthiques offre à ces hommes et à ces femmes une compréhension de la dimension émancipatrice de l'agir humain, et il les invite par là-même à agir collectivement dans l'Histoire de leur époque pour défier les classes dirigeantes bourgeoisées néolibérales et renverser le système économique qui les a dépossédés de leur liberté.

ANNEXE

Entretien avec Daniel Defert

Foucault, le GIP et les détenus – Mars 2016

LG : *Quand vous avez proposé à Michel Foucault de s'engager et de réfléchir sur la question des prisons, il y voyait une continuité avec son travail sur la folie effectué lors de la rédaction d'*Histoire de la folie à l'âge classique*¹ ?*

DD : J'hésitais à le déranger sur le sujet. Après avoir moi-même proposé à la Gauche Prolétarienne qu'on fasse une commission d'enquête sur les prisons, j'ai finalement demandé à Foucault de la diriger. Foucault était quelqu'un qui travaillait énormément et qui n'aimait pas tellement être perturbé dans ses travaux de recherche. Et moi, j'avais envie qu'il soit plus visible. J'avais hésité à le solliciter. Et c'est Jacques-Alain Miller, militant à la Gauche Prolétarienne et sa femme, qui étaient ses assistants à Vincennes, qui lui ont d'abord demandé de participer à ce combat. Pour Foucault, cet engagement était dans le prolongement d'*Histoire de la folie à l'âge classique*. Il avait alors l'intention d'écrire un deuxième volume à cet ouvrage qui aurait été dans la logique de ses recherches ultérieures sur le pouvoir psychiatrique, et plus spécifiquement sur l'usage de la psychiatrie pénale. Il avait l'intention de rapprocher psychiatrie et pénalité à travers l'analyse des expertises psychiatriques. L'engagement autour de la condition pénitentiaire était donc pour lui dans la continuation de son histoire de l'enfermement. Par ailleurs, il avait souffert lors de son travail pour l'*Histoire de la folie* de ne pas trouver beaucoup d'archives de la parole des enfermés. Il avait trouvé beaucoup plus facilement des archives de la parole des enfermants, législateurs et psychiatres. Avec le GIP, il pouvait réellement se confronter à la parole des enfermés.

LG : *Cela veut dire qu'il considérait que travailler et s'engager autour de la question pénitentiaire, c'était découvrir une parole de « délinquants » plus facile à trouver que la parole des « fous » ?*

DD : En effet, il aurait souhaité écrire une histoire de la folie à partir de la parole des gens qui étaient prétendument fous. Mais il n'existe que peu d'archives, presque pas... Les registres d'internement ne disaient pas grand-chose de la parole des détenus. Il y avait bien dans les lettres de cachet des descriptions des gens qu'on voulait enfermer. Cependant, elles n'émanaient pas des gens enfermés, mais le plus souvent de leurs familles. Foucault a publié *Le désordre des familles*² à partir des archives de la Bastille avec Arlette Farge. Et dans ces archives, ce ne sont pas les enfermés qui s'expriment mais leurs familles. Médiation supplémentaire, ces familles étaient souvent illettrées et elles s'adressaient à un écrivain public pour faire enfermer des fils dépensiers, des filles légères ou des maris violents. Les familles exposaient leurs tares aux écrivains publics qui envoyait une lettre au roi afin qu'une lettre de cachet donne l'ordre de les enfermer. Contrairement à l'idée répandue d'un arbitraire royal, c'était au contraire la police des familles qui faisait appel au pouvoir monarchique.

Finalement la recherche d'une parole des délinquants était pour Foucault dans le droit fil de son travail de recherche sur la folie et l'internement. Avec le GIP, nous ne faisions pas de longs interviews. Nous avons d'abord procédé à partir de questionnaires, entrés clandestinement dans les prisons. Nous avons obtenu des réponses que nous avons imprimées dans une brochure. Cette brochure a été rédigée en commun par Michel Foucault et moi-même. Nous avions essayé pour chaque question de mettre en évidence plusieurs réponses pour appréhender le discours des détenus sur leur condition pénitentiaire. Foucault a lui-même réalisé l'agencement des réponses. Dans l'ensemble des questionnaires que nous avions reçus, il a choisi une espèce de gradation. Les réponses n'ont pas été réécrites, seule leur succession a été mise en ordre.

¹ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.

² FARGE Arlette, FOUCAULT Michel, *Le désordre des familles – Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris, 2014.

Finalement, notre relation aux détenus en prison passait essentiellement par ces questionnaires. Même si en dehors de la prison, nous avons fréquenté des anciens détenus, nous en avons même reçus chez nous. Certains venaient dîner chez nous, nous allions parfois dîner chez eux, mais dans la vérité du mode de vie de chacun. Les détenus allaient chez un professeur au Collège de France et ils en étaient ravis.

LG : *Vous avez noué des liens avec des détenus?*

DD : Oui. Pendant la période du GIP, nous avons eu des relations véritablement amicales avec des détenus. Et encore après la période du GIP.

Nous avons fréquenté notamment Serge Livrozet³. Il ne nous a jamais raconté les délits pour lesquels il a été condamné. Il était agréable à fréquenter, il avait des analyses intelligentes de la prison, de ses effets néfastes. D'ailleurs, en prison, il existe un certain nombre de gens comme lui, des intellectuels autodidactes, des gens curieux, intelligents, qui lisent beaucoup et qui sont en même temps anarchistes, qui ne supportent pas la société telle qu'elle est.

Je me rappelle de réunions avec des détenus et des familles de détenus au siège de la Ligue des droits de l'homme où les juges et les avocats, étaient médusés par l'intelligence, la finesse d'analyse de ces gens des prisons, leur bon sens, alors qu'habituellement, ces personnels de justice, engagés dans des rapports dissymétriques avec les détenus, ignorent la qualité humaine de leur parole.

LG : *Finalement, il existe une forte résonance entre l'action du GIP et la philosophie de Michel Foucault. Déjà dans Histoire de la folie à l'âge classique, il s'intéressait à la matérialité de l'enfermement, aux relations de pouvoir qui investissent les enfermés. Et l'on retrouvera ces préoccupations dans Surveiller et Punir⁴.*

DD : Dans *Histoire de la folie*, il n'avait pas découvert de paroles de fous au XVII^e siècle. Pour une période plus proche de notre époque contemporaine, il évoquait la peinture de Goya, les textes d'Artaud. Il révélait la folie comme une construction. Il dénonçait dans la raison un système de partage social, et ne la considérait plus alors comme une simple faculté. Il présentait plusieurs systèmes de partage par des analyses économiques, religieuses, médicales et mettait en relation la convergence de ces différents systèmes.

Foucault a recherché comment les mécanismes de pouvoir structurent à la fois notre perception de populations et les personnalités perçues. Ainsi, au XVII^e siècle, des gens vont être enfermés pour diverses raisons. Puis à la fin du XVIII^e siècle, ces gens vont être psychiatrisés dans les mêmes structures d'enfermement. Et finalement l'enfermement va être la lunette grossissante à partir de laquelle on les observe. Et jusqu'aux neuroleptiques, on n'a cessé de les observer à partir de cette lunette. L'enfermement a précédé la psychiatrie. Mais on n'a pas manqué d'inclure une catégorie d'exclusion et d'enfermement dans toutes les réflexions psychiatriques ou psychologiques. Foucault démontrait que des gens très hétérogènes avaient été enfermés. Et leur enfermement leur donnait en quelque sorte le même statut. De la même façon, aujourd'hui, lorsqu'on sort de prison, on ne sait plus si on a été voleur d'une motte de beurre ou un assassin. D'une certaine manière, la matérialité de l'enfermement carcéral neutralise les différences et crée une espèce de personnage inquiétant, le délinquant.

³ Serge Livrozet, incarcéré dans les années 1960 suite à des cambriolages, a fondé en 1972 le Comité d'action des prisonniers (CAP), une association dont l'objectif était de donner aux prisonniers la possibilité d'exprimer leurs revendications anticarcérales.

⁴ FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

LG : *Le rapport à l'histoire de Michel Foucault était influencé par l'Ecole des Annales, marqué par l'ambition de dégager des convergences dans des champs hétérogènes de l'histoire. L'histoire représentait aussi pour Foucault, dans une perspective nietzschéenne un espace-temps dans lequel il pouvait déployer des concepts et inventer sa philosophie. Cette relation à l'histoire était importante avec Histoire de la folie mais aussi dans l'engagement et le travail de Michel Foucault autour de la condition pénitentiaire.*

DD : Michel Foucault a toujours travaillé sur du matériau historique. Dans son livre *Surveiller et punir*, on ne retrouve pas l'usage de nos enquêtes du GIP qui sont parues avant sa rédaction. Ce livre a été réalisé à partir d'un matériel d'archives. Foucault a réalisé trois ouvrages sur la prison : deux Cours au Collège de France : *Théories et institutions pénales*⁵ et *La société punitive*⁶ puis *Surveiller et punir*. Ces trois ouvrages traitent de la prison à partir d'une généalogie analysant la transformation des structures de l'État et de la société et l'émergence du capitalisme.

LG : *Quand Michel Foucault a conceptualisé le pouvoir disciplinaire, est-ce qu'il concevait que le délinquant permettait de comprendre l'homme contemporain ?*

DD : Il ne voulait pas faire une anthropologie. Au contraire, il critique la pensée anthropologique. Ce n'est pas le délinquant qui explique l'homme contemporain. C'est le pouvoir contemporain qui explique notre représentation du délinquant. Foucault va des mécanismes du pouvoir à la structuration de la délinquance. Ce sont nos mécanismes de contrôle qui produisent et isolent un individu qu'on appelle le délinquant.

LG : *Dans le travail de Foucault autour des prisons, du GIP, s'exprime une sensibilité humaniste à l'égard des détenus.*

DD : Michel Foucault était sensible à l'injustice et aux abus de pouvoir. Mais il faut bien se représenter qu'il faisait des analyses historico-théoriques précises du fonctionnement du pouvoir. A une époque où les analyses du pouvoir étaient dominées par la science politique et des théories de l'Etat, Foucault isole des micro-pouvoirs plus minuscules, occultés, que la science politique ne prenait pas en compte. Et il faisait entrer en même temps dans le vocabulaire politique des populations et des mécanismes qui n'étaient pas analysés par la science politique. Foucault analysait des mécanismes d'exclusion et je pense qu'il était davantage intéressé par cette analyse intellectuelle que la perspective de vivre une relation privilégiée d'ordre humaniste avec les fous ou les délinquants.

LG : *Certes, Michel Foucault théorise des mécanismes de pouvoir, des constructions sociales de normes. Mais il était aussi passionné par le projet de faire émerger des paroles marginalisées. D'où aussi son travail sur les archives.*

DD : C'est vrai que des récits, tels que le mémoire de Pierre Rivière⁷ et le manuscrit d'Herculine Barbin⁸, le passionnaient. Ces personnes avaient leurs propres analyses sur le monde qui les enfermait.

⁵ FOUCAULT Michel, *Théories et institutions pénales* – Cours au Collège de France (1971-1972), EHESS Gallimard, Le Seuil, 2015.

⁶ FOUCAULT Michel, *La société punitive* – Cours au Collège de France (1972-1973), EHESS Gallimard, Le Seuil, 2013.

⁷ FOUCAULT Michel, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé, ma mère, ma sœur et mon frère ...*, Gallimard, Paris, 1994.

⁸ FOUCAULT MICHEL, *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Gallimard, Paris, 2021.

Finalement, Pierre Rivière et Herculine Barbin ont été mis à mort par la société, les deux se sont suicidés suite à leur marginalisation.

LG : *Dans cette ambition d'exhumer des paroles cachées dans l'ombre du pouvoir, il y avait la volonté de théoriser le pouvoir mais aussi celle de rendre des existences visibles.*

DD : Oui et de leur redonner toute leur épaisseur morale, intellectuelle. C'était fondamental. Quand il retrouvait des documents relatifs à des individus marginalisés, il pouvait restituer l'humanité de ces gens, déshumanisés par les structures de pouvoir. Mais ses analyses ne partaient pas d'une fascination pour ces gens.

LG : *Pour vous, le GIP représentait bien une forme de militantisme ?*

DD : Oui, car il s'est constitué dans un contexte très particulier. J'étais alors à la Gauche Prolétarienne. Je m'occupais des procès politiques. J'avais 200 copains en prison. A l'époque, vendre le journal *La cause du peuple* suffisait pour être mis en prison, puisque cela était considéré comme une reconstitution de ligue dissoute. Il y avait donc à l'époque 200 personnes en prison qui n'avaient pas fait grand-chose. Nous avons commencé à organiser un mouvement pour la libération de ces copains. Nous ne voulions pas que la prison soit utilisée comme un instrument politique contre nous. C'est dans le prolongement de cette situation que nous avons créé le GIP. Les procès politiques se sont arrêtés mais nous avons continué notre combat en mettant en question la prison. C'est vrai que nous nous inscrivions dans un militantisme.

LG : *Foucault était à l'aise avec ce militantisme ?*

DD : Oui, bien sûr.

LG : *Dans l'action du GIP s'exprime ce militantisme, contre les abus de pouvoir de l'administration pénitentiaire, contre le casier judiciaire.*

DD : Nous n'agissions pas tant contre ces phénomènes que nous les faisions ressortir de la parole des détenus. Les détenus nous expliquaient comment le mécanisme de marginalisation était reproduit par des procédures d'exclusion. Leur casier judiciaire les empêchait ainsi bien souvent de retrouver un travail. Pour eux, les sanctions reconduisaient la marginalisation, la renforçaient, rendaient difficile leur réinsertion.

LG : *Les prisons par la suite ont continué à intéresser Michel Foucault ?*

DD : Il y a eu quelques procès où il est intervenu, en général à la demande d'avocats. Mais ces derniers textes portent sur la sexualité abordée à partir et de la philosophie antique et du christianisme, et sont finalement assez éloignés de la quotidienneté carcérale.

BIBLIOGRAPHIE

I LES INTELLECTUELS

A OUVRAGES D'HISTOIRE CULTURELLE ET INTELLECTUELLE

Du Moyen-Âge au XIX^e siècle

LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Le Seuil, Paris, 1985.

CROIX Alain, QUENIART Jean, *Histoire culturelle de la France, 2-De la Renaissance à l'aube des Lumières*, Le Seuil, Paris, 2005.

MASSEAU Didier, *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle*, PUF, Paris, 1994.

BENICHOU Paul, *Le sacre de l'écrivain (1750-1830), Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Gallimard, Paris, 1996.

GOULEMOT Jean M., OSTER Daniel, *Gens de lettres, écrivains et bohèmes - L'imaginaire littéraire. 1630-1900*, Minerve, Paris, 1992.

Depuis l'Affaire Dreyfus

CHARLE Christophe, *Naissance des « intellectuels »*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990.

NOIRIEL Gérard, *Dire la vérité au pouvoir-Les intellectuels en question*, Agone, Marseille, 2010.

RAMBACH Anne et Marine, *Les intellos précaires*, Fayard, Paris, 2001.

B APPROCHES SOCIOLOGIQUES ET CONCEPTUELLES DES INTELLECTUELS

BENDA Julien, *La trahison des clercs*, Grasset (Les cahiers rouges), Paris, 1975.

BOURDIEU Pierre, *Homo academicus*, Éditions de Minuit, Paris, 1992.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Le Seuil, Paris, 2001.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascalienes*, Le Seuil, Paris, 2003.

BOURDIEU Pierre, *Contre-feux 2, Raisons d'agir*, Paris, 2001.

DURKHEIM Emile, *L'individualisme et les intellectuels*, Mille et une nuits, Paris, 2002.

ENGELS Friedrich, MARX Karl, *L'idéologie allemande - Première Partie : Feuerbach*, Éditions sociales, Paris, 1974.

GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, Gallimard, Paris, 1978.

MAKHAÏSKI Jan Waclav, *Le socialisme des intellectuels. Critique des capitalistes du savoir*, Spartacus, Paris, 2014.

MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2006.

NIZAN Paul, *Les chiens de garde*, Agone, Marseille, 1998.

WEBER Max, *Le savant et le politique*, La Découverte, Paris, 2003.

II BOURGEOISIE, PROLETARIAT ET NEVROSE DE CLASSE

A) APPROCHES MARXISTES DES CLASSES SOCIALES ET DES PHILOSOPHIES BOURGEOISES

ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 2005.

BENSUSSAN Gérard (dir.), LABICA Georges (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, Paris, 1999.

ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Éditions sociales, Paris, 1979.

ENGELS Friedrich, *La situation de la classe ouvrière en Angleterre*, Éditions Science marxiste, Montreuil, 2011.

MARX K., *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Entremonde, Genève, 2010.

MARX Karl, *Critique de l'économie politique-Manuscrits de 1844*, Allia, Paris, 2007.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande - Première Partie : Feuerbach*, Éditions sociales, Paris, 1974.

MARX Karl, ENGELS Friedrich., *Manifeste du parti communiste*, Librairie Générale Française, Paris, 1973.

MARX Karl, *Le Capital in Œuvres, Tome 1*, Gallimard, Pléiade, Paris, 1963.

B) APPROCHES HISTORIQUES, SOCIOLOGIQUES ET CONCEPTUELLES DE LA BOURGEOISIE

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction*, Les Editions de Minuit, Paris, 1970.

BOURDIEU Pierre, *La distinction*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

DE BRUNHOFF Suzanne, GARO Isabelle, SERFATI Claude, *Bourgeoisie : état d'une classe dominante*, Editions Syllèpse, Paris, 2001.

GOBLOT Edmond, *La barrière et le niveau*, PUF, Paris, 2010.

ELLUL Jacques, *Métamorphose du bourgeois*, Éditions de la Table ronde, 1998.

C) INCONSCIENT ET POLITIQUE

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie - L'anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, Paris, 1972.

D) LA NÉVROSE DE CLASSE

ERNAUX Annie, *Les armoires vides*, Gallimard, Paris, 1974.

ERNAUX Annie, *La place*, Gallimard, Paris, 1983.

DE GAULEJAC Vincent, *La névrose de classe*, Payot, Paris, 2016.

III PAUL NIZAN

A) ÉCRITS DE NIZAN

NIZAN Paul, *Aden Arabie*, La Découverte, Paris, 2002.

NIZAN Paul, *Les chiens de garde*, Agone, Marseille, 1998.

NIZAN Paul, *Antoine Bloyé*, Grasset, Paris, 2005.

NIZAN Paul, *Le cheval de Troie*, Gallimard, Paris, 2005.

NIZAN Paul, *La conspiration*, Gallimard, Paris, 2012.

NIZAN Paul, *Intellectuel communiste 1926-1940*, Présentation et choix de textes de Jean-Jacques Brochier, La Découverte, Paris, 2001.

NIZAN Paul, *Articles littéraires et politiques, Volume I*, 1923-1935, Textes réunis, annotés et présentés par Anne Mathieu, Joseph K., Nantes, 2005.

NIZAN Paul, *Articles littéraires et politiques, Volume II*, 30 juin 1935-18 juillet 1936, Textes réunis, annotés et présentés par Anne Mathieu, Le Cherche Midi, Paris, 2014.

B) OUVRAGES ET ARTICLES SUR NIZAN

FLAJOLIET Alain, « Nizan et la critique du spiritualisme universitaire », *Revue Aden*, N°4, Nantes, 2005, pp.157-189.

LABICA Georges, « Le devoir de haine », *Revue littéraire Europe*, N°784-785, Paris, 1994, pp.25- 41.

MATHIEU Anne, « Paul Nizan antifasciste : la révolution contre la barbarie », *Revue Aden*, N°2, Nantes, 2003, pp. 201-231.

MATHIEU Anne, « Nizan critique littéraire en 1935 dans la revue Monde », *Revue Aden*, N°4 Nantes, 2005, pp. 127-156.

PETIT Jean-François, « Paul Nizan et Emmanuel Mounier dans la contestation de la philosophie universitaire des années trente », *Revue Aden*, N°5, Nantes, 2006, pp. 467-485.

SARTRE Jean-Paul, *Préface à Aden Arabie*, La Découverte, Paris, 2002, pp. 5-52.

IV JEAN-PAUL SARTRE

A) ECRITS DE SARTRE

Nouvelles et romans

SARTRE Jean-Paul, *Ecrits de jeunesse*, Gallimard, Paris, 1990.

SARTRE Jean-Paul, *La nausée*, Gallimard, NRF, Paris, 1938.

SARTRE Jean-Paul, *Le mur*, Gallimard, Folio, Paris, 1972.

SARTRE Jean-Paul, *L'âge de raison-Les chemins de la liberté 1*, Gallimard, Folio, 1972.

Théâtre

SARTRE Jean-Paul, *Théâtre complet*, Gallimard, Pléiade, Paris, 2005.

SARTRE Jean-Paul, *Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris, 1992.

Philosophie

SARTRE Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris, 1981.

SARTRE Jean-Paul, *L'imagination*, PUF, Paris, 1983.

SARTRE Jean-Paul, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1985.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Tel, Paris, 1976.

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Folio, Paris, 1996.

SARTRE Jean-Paul, *La responsabilité de l'écrivain*, Verdier, Paris, 1998.

SARTRE Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, NRF, Paris, 1983.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique* précédé de « *Questions de méthode* », Tome 1 : « *Théorie des ensembles pratiques* », Gallimard, NRF, Paris, 1985.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la Raison dialectique*, Tome 2 : « *L'intelligibilité de l'Histoire* », Gallimard, NRF, 1985.

SARTRE Jean-Paul, *Les racines de l'éthique. Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964*, in *Études sartriennes*, Éditions Ousia, 2015.

Récits autobiographiques¹

SARTRE Jean-Paul, *Les mots et autres récits autobiographiques*, Gallimard, La Pléiade, 2010.

SARTRE Jean-Paul, *Les mots*, Gallimard, Folio, 1972.

¹ Les citations des *Mots* dans cette thèse se rapportent à l'édition de poche de 1972.

Volumes des Situations²

SARTRE Jean-Paul, *Situations II*, Nouvelle édition revue et augmentée par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, NRF, Paris, 2012.

SARTRE Jean-Paul, *Situations III, « Littérature et engagement »*, Nouvelle édition revue et augmentée par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, NRF, Paris, 2013.

SARTRE Jean-Paul, *Situations V, « Colonialisme et néo-colonialisme »*, Gallimard, NRF, Paris, 1964.

SARTRE Jean-Paul, *Situations VI, « Problème du marxisme, I »*, Gallimard, NRF, Paris, 1964.

SARTRE Jean-Paul, *Situations VII, « Problèmes du marxisme, 2 »*, Gallimard, NRF, Paris, 1965.

SARTRE Jean-Paul, *Situations VIII, « Autour de 68 »*, Gallimard, NRF, Paris, 1972.

SARTRE Jean-Paul, *Situations IX, « Mélanges »*, Gallimard, NRF, Paris, 1972.

SARTRE Jean-Paul, *Situations X, « Politique et autobiographie »*, Gallimard, NRF, 1976.

Politique

SARTRE Jean-Paul, « le Rassemblement démocratique révolutionnaire et le problème de la liberté », *La pensée socialiste*, N°19, 1949.

GAVI Philippe, SARTRE Jean-Paul, VICTOR Serge, *On a raison de se révolter*, Gallimard, Paris, 1974.

Biographies

SARTRE Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, NRF, Paris, 1952.

SARTRE Jean-Paul, *L'idiot de la famille, Tome 1*, Gallimard, NRF, Paris, 1988.

SARTRE Jean-Paul, *L'idiot de la famille, Tome 2*, Gallimard, NRF, Paris, 1988.

SARTRE Jean-Paul, *L'idiot de la famille, Tome 3*, Gallimard, NRF, Paris, 1988.

B) OUVRAGES SUR LA PENSÉE ET LA VIE DE SARTRE

ASTRUC Alexandre, CONTAT Michel, *Sartre, un film*, Gallimard, Paris, 1977.

CONTAT Michel, RYBALKA Michel, *Les Ecrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970.

BAROT Emmanuel (dir.), *Sartre et le marxisme*, La Dispute, Paris, 2011.

BIRCHALL H. Ian, *Sartre et l'extrême-gauche française*, La Fabrique, Paris, 2011.

BOSCHETTI Anna, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985.

² J'ai utilisé la nouvelle édition des *Situations*, établie par Arlette Elkaïm-Sartre dans un ordre chronologique, pour la période de septembre 1944 à avril 1949 (Volumes II et II), mais j'ai choisi d'utiliser la première édition, établie de façon thématique, pour les textes postérieurs (Volumes V à X).

CABESTAN Philippe, ZARADER Jean-Pierre, *Lectures de Sartre*, Ellipses, 2011.

COHEN-SOLAL Annie, *Sartre - 1905-1980*, Gallimard, Paris, 1999.

DE BEAUVOIR Simone, *La force des choses*, Gallimard, Paris, 1963.

DE BEAUVOIR Simone, *La cérémonie des adieux, suivi d'Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Gallimard, Paris, 1981.

PAGES Claire, SCHUMM Marion (dir.), *Situations de Sartre*, Hermann Editeurs, 2013.

SIMONT Juliette, Jean-Paul Sartre- *Un demi-siècle de liberté*, Editions de Boeck, 2015.

C ARTICLES SUR SARTRE³

BOURGAULT Jean, « Cette contradiction dont je témoigne - Sartre et le RDR », *Europe*, N°1014, Octobre 2013, pp. 225-240.

BOURDIEU Pierre, « Sartre, l'invention de l'intellectuel total », *Libération*, 31-03-1983, repris dans *Revue Agone*, n°26/27, 2002, pp. 225-232.

DEGUY Jacques, « L'image de l'intellectuel dans les écrits de jeunesse de Sartre » in DEGUY Jacques (dir.), *L'intellectuel et ses miroirs romanesques*, Presses universitaires de Lille, 1993, pp. 195-208.

LEAK Andy, « Les enjeux de l'écriture dans les Carnets de la drôle de guerre » : prolégomènes à une théorie de l'engagement », *Études sartriennes*, N°8, pp. 49-62.

SIRINELLI Jean-François, « Le jeune Sartre ou la non-tentation de l'histoire », *Les Temps Modernes*, N° 531 à 533, Octobre à décembre 1990, pp. 1039-1055.

D LA QUESTION DE LA COLONISATION A L'ÉPOQUE DE SARTRE

ALLEG Henri, *La question*, Éditions de minuit, Paris, 2008.

FANON Frantz, *Les damnés de la terre in Œuvres*, La Découverte, Paris, 2011.

³ Sont référencés ici seulement les articles non inclus dans les ouvrages collectifs mentionnés dans le IV B.

V AUTRES EXPÉRIENCES D'INTELLECTUELS DE L'ALTÉRITÉ SOCIALE DES OUVRIERS ET DES DÉVIANTS

A REPRÉSENTATIONS D'UNE CULTURE OUVRIÈRE

HOGGART Richard, *La culture du pauvre*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970.

LÜDTKE Alf, *Des ouvriers dans l'Allemagne du XXe siècle. Le quotidien des dictatures*, L'Harmattan, Paris, 2000.

LÜDTKE Alf, « Ouvriers, Eigensinn et politique dans l'Allemagne du XXe siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 113, juin 1996.

PERROT Michèle, *Les ouvriers en grève. France : 1871-1890*, Éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2001.

THOMPSON Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Le Seuil, Paris, 2012.

VERRET Michel, *La culture ouvrière*, L'Harmattan, Paris, 1996.

B EXPÉRIENCES OUVRIÈRES D'INTELLECTUELS

WEIL Simone, *La condition ouvrière*, Gallimard, 2002.

LINHART Robert, *L'établi*, Les Éditions de minuit, Paris, 1981.

C FOUCAULT ET LES DÉVIANTS. L'EXPÉRIENCE DU GIP.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.

FOUCAULT Michel, *Théories et institutions pénales* – Cours au Collège de France (1971-1972), EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2015.

FOUCAULT Michel, *La société punitive* – Cours au Collège de France (1972-1973), EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2013.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

FARGE Arlette, FOUCAULT Michel, *Le désordre des familles – Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris, 2014.

FOUCAULT Michel (présentation), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé, ma mère, ma sœur et mon frère...*, Gallimard, Paris, 1994.

FOUCAULT MICHEL (présentation), *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Gallimard, Paris, 2021.

ARTIERES Philippe (Présentation), *Groupe d'information sur les prisons, Intolérable*, Gallimard, Paris, 2013.

ARTIÈRES Philippe, QUÉRO Laurent, ZANCARINI-FOURNEL Michelle, *Le Groupe d'Information sur les Prisons, Archives d'une lutte 1970-1972*, Editions de l'IMEC, Paris, 2003.

D UNE PAROLE OUVRIÈRE AUTONOME- L'HOSPITALITÉ DISCURSIVE DE JACQUES RANCIÈRE

DERRIDA Jacques, DUFOURMANTELLE Anne, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997.

RANCIÈRE Jacques, *La parole ouvrière*, La Fabrique, Paris, 2007.

RANCIÈRE Jacques, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Hachette, Paris, 2005.

RANCIÈRE Jacques, *Le philosophe et ses pauvres*, Flammarion, Paris, 2007.

RANCIÈRE Jacques, *Le maître ignorant*, 10/18, Paris, 2004.

GAUNY Louis Gabriel, *Le philosophe plébéien*-Textes réunis par Jacques Rancière, La Découverte, Paris, 1983.

VI SAVOIRS-POUVOIRS ET RAISON MODERNES

A APPROCHE PHILOSOPHIQUE DE LA RAISON MODERNE

HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W., *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974.

B APPROCHES ANTHROPOLOGIQUE ET SOCIOLOGIQUE DE L'INDIVIDUALISME MODERNE

DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, 1983.

DUMONT Louis, *Homo aequalis I – Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1985, Paris.

DURKHEIM Emile, *L'individualisme et les intellectuels*, Mille et une nuits, Paris, 2002.

C DISCIPLINES ET NORMES

FOUCAULT Michel, *Le pouvoir psychiatrique - Cours au Collège de France (1973-1974)*, EHESS, Le Seuil- Gallimard, Paris, 2003.

FOUCAULT Michel, *Les anormaux - Cours au Collège de France (1974-1975)*, EHESS, Le Seuil- Gallimard, Paris, 1999.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

D NEOLIBÉRALISME ET INÉGALITÉS SOCIALES

CHANCEL Lucas, PIKETTY Thomas, SAEZ Emmanuel, ZUCMAN (dir.), *Rapport sur les inégalités mondiales 2022*, Le Seuil, Paris, 2022.

DARDOT Pierre, Laval Christian, *La nouvelle raison du monde – Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2010.

HARVEY David, *Brève histoire du néolibéralisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2014.

VII AUTRES OUVRAGES CITÉS

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2005.

DIDEROT, *Œuvres philosophiques*, Garnier, Paris, 1961.

HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? » in *Cahier de l'Herne* consacré à Heidegger, L'Herne, Paris, 2016, pp. 47-58.

HEIDEGGER, *Être et Temps*, Gallimard, Paris, 1986.

ILLICH Ivan, *Une société sans école*, Le Seuil, Paris, 1971.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 2012.

FILMOGRAPHIE

- ANTONIONI Michelangelo (réalisateur), *L'Aventurra*, 1960, 143 minutes.
- ANTONIONI Michelangelo (réalisateur), *La Notte*, 1961, 125 minutes.
- ANTONIONI Michelangelo (réalisateur), *L'Eclipse*, 1962, 118 minutes.
- BUÑUEL Luis (réalisateur), *Belle de jour*, 1967, 101 minutes.
- BUÑUEL Luis (réalisateur), *Journal d'une femme de chambre*, 1964, 98 minutes.
- PASOLINI Pier Paolo (réalisateur), *Théorème*, 1968, 98 minutes.
- PASOLINI Pier Paolo, *Théorème* (scénario théâtral), Gallimard, Folio, Paris, 1988.