NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 N° 2 1952

Le sartrisme et le Problème moral. II

Edmond BRISBOIS (s.j.)

p. 124 - 145

https://www.nrt.be/fr/articles/le-sartrisme-et-le-probleme-moral-ii-2571

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Sartrisme et le Problème moral

II. LA VIE MORALE SELON LE SARTRISME

Les divers aspects de l'ontologie de la condition humaine que nous avons analysés, et en particulier ce que nous venons de dire du projet fondamental qui exprime le sens de l'agir humain, nous ouvrent l'accès aux perspectives morales que laisse entrevoir le sartrisme. Ce sont ces aspects moraux qu'il nous faut maintenant exposer.

1. *Les conditions générales de la vie morale*

Par son agir, avons-nous vu, l'homme veut se faire être en se constituant en un en-soi conscient, en un en-soi-pour-soi, qui soit à lui-même le fondement de ce qu'il est. Ainsi il sera pleinement intelligible pour lui-même, il se comprendra pleinement selon ce qu'il est, puisque c'est de lui-même qu'il tiendra ce qu'il est.

Pourra-t-il ainsi échapper à l'absurdité de sa condition d'être existant ? Car c'est bien là, en définitive, ce que l'homme veut en tant qu'être raisonnable : se justifier à lui-même son existence en se faisant être suivant des raisons qu'il se donne librement, et qui n'impliquent pas une renonciation à ce qui le fait lui-même, un reniement, une négation de lui-même. De ce point de vue, son projet de se constituer en un en-soi-pour-soi est-il valable ?

L'alternative morale.

Ici réapparaît cette *bipolarité,* qui caractérise la nature propre de l'être-conscience, et avec laquelle doit se confronter son projet. D'une part, pour se faire être, il doit se constituer en en-soi, devenir objet, car il ne peut exister qu'en étant conscience d'objet, donc en devenant objet. Et d'autre part, pour rester lui-même en tant qu'être-conscience il doit échapper à toute forme d'objet, car par ce qui le constitue lui-même en tant qu'être-conscience, il est refus d'objet, il est liberté c'est-à-dire exigence de libération de toute forme de détermination de lui-même qui ferait de lui un objet.

On voit dès lors les alternatives qui s'offriront à l'être-conscience en situation, et qui doit se faire être par les objets, alternatives qui expriment l'*ambiguïté* essentielle de la liberté humaine. L'être-conscience peut d'abord se faire être en cherchant *hors de soi,* dans l'objectif, sa suffisance d'être, le point d'appui, le fondement de son être donc en cherchant à devenir un en-soi comme les objets du monde

auxquels il s'oppose (19). Il peut aussi chercher son être uniquement en soi, en renonçant à toute forme d'en-soi, à toute détermination de lui-même, pour s'affirmer comme pure liberté.

Mais ces deux attitudes sont également inauthentiques et ne peuvent aboutir qu'à l'échec. *En voulant s'installer hors de lui, dans l'objectif*, devenir une chose, un en-soi, l'homme contredit la première condition de sa nature d'être-conscience, qui est d'être négation d'objet. D'ailleurs, quoi qu'il fasse pour devenir un en-soi comme les choses, jamais il ne réussira à se libérer de son essence : *il n'aboutira qu'à installer en lui la contradiction.* De même, en renonçant à toute forme d'en-soi pour se constituer en liberté pure, en voulant échapper au monde et à toute situation pour garder dans cette attitude négative l'intégrité de sa liberté, en se refusant à tout engagement, il ne se perd pas moins qu'en se livrant aux objets, car en n'étant que sa liberté il n'est rien puisque celle-ci n'est par elle-même qu'échappement à toute détermination, c'est-à-dire négation, néant d'être. Dans cette attitude, en effet, il contredit l'autre condition première de sa nature d'être-conscience, qui est d'être conscience de quelque chose. « Il s'est dégagé de lui-même, dit M. Jeanson, en oubliant qu'un tel dégagement n'a de sens qu'au profit d'un engagement qu'il valorise, et qu'être libre, c'est choisir et c'est agir » (*o.c.*, p. 340).

La seule attitude authentique, en effet, la seule conforme à sa nature propre, que l'être-conscience puisse prendre en se faisant être, *la seule par conséquent qui soit morale*, ne peut être que celle qui sauvegardera en même temps les deux conditions essentielles de sa nature d'être-conscience. Il doit donc s'engager dans les objets, se déterminer par eux, mais en se conservant libre, c'est-à-dire sans devenir jamais l'esclave de cet en-soi qu'il se donne. C'est ainsi seulement qu'il se fera être d'une manière authentique, qu'il se constituera comme être libre, qu'il « existera » activement sa liberté, comme s'exprime Sartre.

Etre libre, selon Sartre, c'est donc ne dépendre que de soi, ne tenir que de soi ce qu'on est, c'est avoir en soi, et rien qu'en soi, le fondement de ce qu'on est. La liberté est la seule chose que l'être-conscience puisse ne tenir que de lui. Il doit l'engager dans l'en-soi, sans doute, dans l'objectif, dans les choses, pour qu'elle soit, pour qu'il l'« existe », *mais il doit l'engager sans l'y perdre, sous peine de se perdre* : donc avec le souci constant de se prêter seulement à ses engagements sans s'y aliéner jamais, de s'y maintenir toujours disponible, et ainsi de rester encore dégagé de ses engagements dans ses engagements mêmes.

Sans doute, en un sens, l'homme est essentiellement libre : il est « condamné à la liberté », avons-nous dit, en ce sens que sa volonté,

(19) Les diverses formes de cette objectivation « ek-statique » de l'être-conscience sont longuement analysées par Sartre dans « *L'Etre et le Néant* » ; et toute l'œuvre littéraire de Sartre n'est que l'illustration de ces ek-stases.

qui est son être même, échappe au déterminisme, est vide par elle-même de toute détermination, n'est donc naturellement asservie par rien, et est par conséquent absolument et totalement libre, en sorte que son exercice ne dépend que d'elle-même (20). Mais ce n'est là que l'aspect négatif de la liberté, une liberté en puissance, dirions-nous, qui, pour être réelle, doit s'exercer positivement. Et, dans son exercice, elle peut user d'elle-même pour s'asservir à autre chose qu'elle, comme elle peut rester elle-même en s'affirmant contre toutes les formes d'asservissement qui chercheraient à la capter, en ne se résignant jamais à aucun esclavage, même si sa situation l'enchaîne dans son exercice, mais en gardant toujours, même dans son impuissance à se libérer, la volonté de ne pas accepter son asservissement : « L'esclave, dit Sartre, est aussi libre dans ses chaînes que son maître ». L'être-conscience, quoique nécessairement libre, a donc encore à se faire libre, ou plutôt à conserver sa liberté dans les engagements par lesquels il se détermine, s'il veut sauvegarder en lui ce qui le fait lui-même, c'est-à-dire rester un homme, un être-conscience, et non devenir une chose.

L'attitude morale authentique envers les choses et les personnes.

Telle étant la condition essentielle de l'agir moral, de l'agir authentiquement humain, conforme à l'essence phénoménologique de l'homme, à sa nature d'être-conscience, précisons qu'elle devra être dès lors l'attitude de cet être vis-à-vis du monde des objets au milieu desquels il s'apparaît situé, pour qu'il se fasse être par eux d'une manière authentique, en s'affirmant comme liberté.

Comme l'a montré l'ontologie de la condition humaine, les objets qui apparaissent à l'être-conscience ont pour lui valeur d'ustensiles, ils sont pour lui des moyens, des instruments par lesquels il doit se faire être. L'être-conscience doit donc les traiter comme des instruments, comme des moyens, et non comme des fins. Tel est le cas d'abord pour les objets qui ne sont que de purs en-soi : l'homme doit en user non en s'y subordonnant, mais en se les subordonnant, car telle est bien leur nature : les choses-ustensiles renvoient au sujet, elles sont « l'image, projetée dans l'en-soi, de ses possibilités ». De toutes les choses, l'homme peut donc user librement, à condition de ne pas se perdre en elles, de ne pas mettre en elles son être propre, mais de garder toujours le souci d'en rester dégagé.

Mais le monde auquel l'homme est présent, le monde des objets par

(20) Saint Thomas dit de même : *Voluntas violentiam pati non potest* (*Sum. Theol.*, *I*ª *II*ªᵉ, q. 6, a. 4) : rien ni personne ne peut contraindre la volonté à vouloir malgré elle; elle est dans l'être le dernier refuge qu'aucun assaut extérieur ne peut forcer sans son consentement. Sans doute Dieu peut toujours amener la volonté à vouloir ce qu'il veut qu'elle veuille, mais il ne le peut qu'en respectant cette condition essentielle de son exercice.

lesquels il doit se faire être, n'est pas seulement un monde de choses : c'est aussi un monde de personnes. Quel devra être le comportement de l'homme vis-à-vis d'autrui pour que ce comportement soit conforme aux exigences essentielles de sa condition d'homme et ait une valeur morale authentique ? Pour le déterminer, il faut se rappeler ce qu'est autrui pour l'être-conscience, et en même temps ne pas perdre de vue que le comportement de celui-ci vis-à-vis des autres hommes ne sera authentique, ne sera ce qu'il doit être, que s'il sauvegarde la liberté de l'être-conscience. Or autrui apparaît à l'être-conscience comme un objet, c'est-à-dire comme ce par quoi il doit se faire être ; et, de ce point de vue, l'être-conscience domine autrui, puisque celui-ci est pour lui. Mais d'autre part, l'être-conscience apparaît lui aussi à autrui comme un objet, et, comme tel, il est dominé par lui, car il est pour lui : il est donc, en tant qu'objet pour autrui, à la merci de celui-ci, comme autrui lui-même est à sa merci. De là résulte, selon Sartre, un conflit latent entre les êtres-consciences : « Le conflit, dit-il, est le sens originel de l'être-pour-autrui ». « C'est pourquoi, commente M. Jeanson, je ne puis jamais me sentir rassuré par mon objectivation d'autrui, et je demeure à son égard dans une atmosphère de conflit » (*o.c.*, p. 267). Pour me sauver moi-même de l'emprise d'autrui et me conserver libre, je n'ai d'autre ressource que de chercher à obtenir de lui qu'il respecte ma liberté par un libre consentement, une libre acceptation de ma condition d'être libre : ce qui ne sera possible que si moi-même je prends vis-à-vis de lui la même attitude. Ainsi l'être-conscience ne pourra sauvegarder sa liberté dans ses rapports avec autrui que par un accord mutuel librement consenti. Pour satisfaire aux exigences essentielles de la condition humaine, l'ensemble des hommes doit donc s'ordonner en une libre association de personnes, qui assure à chacune d'elles la possibilité de se faire être selon ce qu'elle veut être. « Si la liberté doit conserver la valeur que nous lui avons peu à peu reconnue, écrit M. Jeanson, ce ne peut être, du point de vue social, qu'au sein de groupes humains qui ne soient pas de simples collectivités indifférentes, où chacun vit sa propre solitude, et qui ne soient point non plus des sortes de tribus où l'individu se trouve englouti dans la participation à l'âme collective... Notre présence au monde (des personnes), nous la subissons d'abord soit dans l'avilissement consenti, soit dans la méfiance et l'hostilité ; puis nous croyons nous en dégager dans l'indifférence et le mépris. Ces deux attitudes sociales sont évidemment inauthentiques, et nous ne pouvons nous faire libres sans dépasser l'une et l'autre vers de libres rapports avec les libertés d'autrui, vers une communication interhumaine qui soit un ressaisissement, sur le plan moral, du fait ambigu de l'existence d'autrui » (*o.c.*, p. 342) (21).

(21) Pour rester fidèle à l'esprit du sartrisme, il importe de noter que cette

Ainsi, à partir de l'ontologie, se dégagent les structures maîtresses d'un ordre moral, d'un devoir-être, qui ne sera pas l'expression d'une nécessité physique impliquant un déterminisme naturel, ni non plus l'injonction d'impératifs extérieurs, mais qui ne fera que traduire les exigences de la nature propre de l'homme en tant qu'être-conscience, et qui s'imposera à sa liberté sans la violenter, parce qu'elle ne sera que l'expression de ce que la nature même de la liberté exige pour que son intégrité soit sauvegardée.

2. *L'accès de l'homme à la vie morale*

Cette conquête de sa liberté, en quoi consiste pour l'homme son accession à la vie morale, comment se réalise-t-elle ?

Les chemins de la liberté ne s'offrent pas à l'homme tout tracés : « Ni la communauté véritable, dit M. Jeanson, ni notre humanité authentique, — et nous venons de voir que ces deux valeurs sont nécessairement liées — ne nous attendent à notre naissance pour se donner à nous toutes faites : il nous faut les inventer » (*o.c.*, p. 343). Quelles seront les étapes de cette « invention » ?

Le projet initial et son échec.

L'homme, avons-nous dit, aborde le monde des objets par son action pour s'y faire être par eux. Son premier contact avec les objets se fait, selon Sartre, suivant un projet initial spontané, un choix de lui-même indélibéré, « irréfléchi », qui est déjà libre sans doute, mais d'une liberté purement négative, en ce sens qu'il ne procède pas d'un déterminisme naturel, mais s'accompagne d'un perpétuel pouvoir de reprise, c'est-à-dire de la conscience qu'a le sujet, au moins d'une manière obscure, de pouvoir se déterminer autrement, sans pour cela se préciser nécessairement comment et par quels moyens. Ce projet initial procède de la tendance de l'être-conscience à se faire être, qui le porte vers les objets : il est « ek-statique », dit Sartre, sortie de soi. Selon un tel projet, l'homme s'installe donc dans le monde des choses, des réalités objectives, pour se faire être par elles, se constituer en en-soi. C'est dire, par conséquent, que ce projet initial est fatale-

« communion interhumaine » dont parle M. Jeanson ne pourra jamais être une communion des consciences dans une communication mutuelle de leurs biens. « Pour Sartre, écrit M. Henry Duméry, on ne peut pas s'associer pour le bien... On ne peut que fuir loin de tout et de tous, dans la clarté mais en même temps dans le vide. C'est peut-être là un idéal de dépassement. Est-ce bien un idéal de réciprocité capable d'assurer une promotion mutuelle ?... Les vivants ne peuvent s'unir vraiment. Pour se faire et se faire chacun, il leur faut se défaire, se déprendre l'un de l'autre. Autant dire que pour Sartre le salut ne peut être *dialogué*. *On se parle, on se frôle, on se frotte les coudes. Mais au dedans de* soi, dans la virginité inaliénable de son cœur, on a déjà dit adieu à ceux qu'on aime. » (*Esprit*, février 1950, p. 249).

ment voué à l'échec, que ce choix initial de lui-même que fait le sujet d'une manière spontanée, irréfléchie, ne peut avoir pour lui une valeur authentique. En l'adoptant, dit Sartre, l'homme devient un être « visqueux », n'ayant plus cette fluidité naturelle du pour-soi, qui le fait disponible pour toute forme de « soi », et n'arrivant pas cependant à atteindre la rigidité et la fermeté de l'en-soi. Le visqueux, dit Sartre, c'est « l'homme qui a démissionné en faveur du monde », qui s'est livré au monde des choses et des événements, qui s'est livré à autrui, et qui, au lieu d'adapter à soi les objets du monde, s'adapte au contraire au monde et aux objets autant qu'il le peut. Tel est le cas de presque tous les personnages que Sartre a campés, d'une manière parfois si crue, dans la plupart de ses ouvrages. C'est le cas en particulier de ceux qu'il appelle « les sérieux », ou encore « les salauds », c'est-à-dire ceux qui cherchent un point d'appui pour leur agir non pas en eux-mêmes et dans leur liberté, mais dans des soutiens extérieurs : dans les choses, dans les autres hommes, dans des codes de morale tout faits, soit enfin en Dieu lui-même, conçu comme une réalité transcendante et la valeur suprême.

La nausée et l'angoisse.

Ces tentatives ne peuvent que provoquer chez l'homme malaise et déception, ce sentiment de « nausée », de dégoût devant la vanité, le vide, l'insuffisance de toute réalisation de lui-même selon un en-soi. Car, malgré tout, subsiste toujours en lui cette autre exigence de sa nature, qu'il méconnaît : son exigence radicale de liberté, de libération, de dépassement de toute détermination particulière de lui-même; et, quoi qu'il fasse, il ne peut l'éliminer.

C'est cette exigence qui ressurgit dans la conscience en face de l'échec, et qui s'y manifeste sous la forme d'un sentiment particulier que Sartre a appelé *l'angoisse*. Cette angoisse, qui joue un si grand rôle dans l'existentialisme contemporain, comment Sartre la conçoit-il ? Elle n'est que la conscience aiguë que l'homme prend, en présence de l'échec de ses engagements dans le monde, de son exigence essentielle de libération; elle est l'appréhension de ce néant qu'il est en tant qu'être-conscience, de ce vide qui le constitue et de la nécessité pour lui de le combler, de se décider, de prendre parti, en un mot, d'assumer sa liberté. Replacé ainsi brutalement devant lui-même, il éprouve alors une impression d'isolement, d'abandon total : il est seul et ne peut compter sur rien ni sur personne pour s'y appuyer et affronter l'usage de sa liberté qui s'impose à lui; il ne sait vers quoi se tourner dans son impuissance à trouver son équilibre. Cette angoisse, il veut la fuir à tout prix, échapper à son étreinte en s'engageant dans le monde, en s'y étourdissant, en s'y perdant; mais elle le retrouve toujours tôt ou tard dans tous ses engagements, dont elle

lui dénonce impitoyablement les échecs, l'empêchant de se reposer jamais dans une sécurité définitive en aucune forme de lui-même qu'il puisse se donner par les objets.

Réflexion et conversion.

Ainsi l'échec, en ramenant l'être-conscience à lui-même, suscite en lui la réflexion, qui lui fait reconsidérer ses engagements, pour découvrir les causes de leur échec. Pour éviter cet échec et se libérer de son angoisse, il peut chercher à corriger, dans certains de ses aspects secondaires, le projet auquel il adhère, mais sans abandonner celui-ci cependant. Une telle attitude, qui procède de ce que Sartre appelle « une réflexion-complice », née d'une « mauvaise foi » plus ou moins consciente (22), ne peut évidemment avoir rien de valable. Seule une renonciation totale au projet en question peut amener l'homme à retrouver sa liberté effective : c'est ce que Sartre appelle « la conversion » ou réforme volontaire de soi. Une telle conversion amorce donc un nouvel engagement totalitaire du sujet. Mais ce nouveau projet peut lui aussi être voué à l'échec, s'il procède d'une volonté non conforme à la double condition de l'essence de l'être-pour-soi. La conversion véritable, par laquelle l'homme se détermine à une vie humaine authentique, ne peut procéder ni d'une volonté irréfléchie, comme celle d'où est né le projet initial, ni d'une réflexion-complice, mais d'une « réflexion purifiante », pleinement consciente des exigences essentielles de la condition humaine.

Sens du problème moral.

Ainsi, c'est au niveau de cette réflexion purifiante qu'apparaît *le problème moral*. Il se présente à l'homme sous la forme d'une alter-

(22) Cette réflexion-complice et la mauvaise foi qu'elle implique ne doivent pas être comprises comme si l'homme se mentait sciemment à lui-même, ce qui serait impossible. Elle représente une attitude de fuite devant le sentiment qu'a toujours l'homme, d'une manière confuse au moins, des exigences de sa liberté, un effort pour en neutraliser l'évidence, et maintenir ainsi l'unité de sa conscience dans une conduite qui contredit sa nature. Chez ceux que Sartre appelle « les sérieux », « les gens normaux », ou encore « les salauds », une unité illusoire de la conscience semble réalisée, mais elle représente pour Sartre une véritable perversion du sens moral : ils ont renoncé définitivement à leur liberté et à la responsabilité que comporte son usage, ils n'en assument plus les risques mais s'en déchargent sur les cadres sociaux auxquels ils s'accrochent comme aux seuls points d'appui solides et sûrs ; et en même temps ils se refusent à reconnaître les échecs auxquels ils aboutissent, parce que cette reconnaissance les obligerait à changer d'attitude et à ressaisir leur liberté, ce qu'ils veulent éviter par-dessus tout.

Un autre type de mauvaise foi est représenté par ceux qui cèdent volontairement aux impulsions qui les entraînent vers les objets malgré les échecs qu'ils ont éprouvés déjà dans cette voie ; mais espérant quand même en tirer profit, ils risquent de nouveaux essais dans ce sens, quitte à accepter les conséquences de nouveaux échecs. Sartre semble beaucoup moins sévère pour ceux-ci que pour les salauds.

native : se faire être *ou bien* en conformité avec les exigences de la condition humaine et ainsi donner à son action et à sa vie une valeur morale authentique, *ou bien* en refusant toute valeur morale. A partir de cette alternative, le problème moral apparaît comme irrécusable : « même si je choisis le refus, je manifeste encore par là une attitude qui m'engage moralement » (*o.c.*, p. 333). Tel est le sens de cette « ambiguïté » qui, selon Sartre, caractérise la vie morale : « Exister, pour l'homme, c'est être un problème pour soi-même », dit M. Jeanson (*o.c.*, p. 345) ; c'est avoir à se choisir, à se donner *son essence d'homme*, sa manière d'être homme, qui sera pour chacun sa personnalité propre. Et celle-ci ne résultera pas d'un déterminisme naturel ; c'est donc à chacun de la découvrir, de l'inventer ; et c'est cette invention qui place l'homme devant le problème moral, devant *son* problème moral personnel. Et ce problème, chaque homme a à le résoudre pour lui à chaque moment de son existence, car jamais il n'est résolu une fois pour toutes : dans chacune de ses situations concrètes l'homme doit se remettre en question, pour ressaisir en chacune sa liberté.

Cette solution concrète de son problème moral, comment l'homme la découvrira-t-il ?

Elle est essentiellement personnelle, avons-nous dit, et chacun doit la trouver pour lui-même dans chacune des situations singulières dans lesquelles il se trouve placé. Elle n'aura donc rien d'universel et d'absolu, car l'universel ne peut exister que dans l'esprit et non dans le réel, l'existant, où tout est concret et singulier. Et dans cette création de lui-même par lui-même, l'homme est nécessairement laissé à lui seul : « il ne trouvera pas sur son chemin, écrit M. Jeanson, de poteaux indicateurs le dispensant de s'interroger sur la route authentique ». Cette route, il doit la trouver lui-même, ou plutôt se la frayer, car elle n'est pas toute tracée à l'avance.

Sens des impératifs sociaux.

Est-ce à dire qu'il faille tenir pour vaine et rejeter toute forme d'indication morale objective qui s'offrirait à l'homme pour éclairer son choix ? Non certes, répond M. Jeanson ; mais, ajoute-t-il en y insistant, il importe de bien noter qu'aucune de ces indications objectives, qu'il s'agisse d'impératifs moraux ou d'exemples à imiter, ne pourra suppléer à l'effort d'invention que requiert de chacun, dans les diverses situations concrètes dans lesquelles il se trouve placé, la découverte de son « moi » authentique et des attitudes pratiques qu'il a à prendre pour le réaliser. L'homme ne peut jamais s'autoriser d'impératifs universels pour se dispenser de juger par lui-même de l'attitude qui doit être l'objet de sa décision ; il ne peut s'en remettre paresseusement à des modes de détermination de lui-même fixés à

l'avance et valant uniformément pour tous : « La pensée de Sartre, écrit M. Jeanson, n'a de sens qu'en tant que lutte contre tout ce qui est statique » (*o.c.*, p. 32), contre tout ce qui est impersonnel, figé et définitif, car tels sont les caractères de la « chose », de l'être-en-soi, à quoi s'oppose, par sa nature même, l'être-pour-soi. Cependant, dit encore M. Jeanson, « cela n'implique pas qu'on doive méconnaître l'influence du social sur l'individu, mais il faut conserver à cette influence son caractère strictement social. Le sujet n'invente pas les cadres sociaux, ceux-ci se présentent à lui dotés déjà d'une certaine allure générale, d'un sens anonyme... Nous reconnaissons donc, autour de nos initiatives et de ce projet rigoureusement personnel qui est nous, une zone d'existence généralisée et de projets déjà faits, des significations qui traînent entre nous et les choses ; nous admettons même que tout homme soit en 'situation morale', puisque l'Histoire et son époque le relient sans cesse à d'autres hommes qui ont accompli avant lui ou qui accomplissent en dehors de lui des actes de libération, des efforts vers l'authenticité. Mais ces actes ou ces efforts, ou bien il se guidera sur eux en les objectivant spontanément sous forme de valeurs ou d'exemples à « imiter », ou bien il tentera résolument de dépasser le sens inerte et refroidi qu'ils offraient ainsi, pour les réinventer à partir de sa propre situation, elle-même remise en question » (*o.c.*, p. 321).

Les conditions d'une conversion véritable.

Ce choix de lui-même, opéré selon une réflexion purifiante consécutive à une conversion véritable, procédera donc d'une volonté pleinement consciente des exigences essentielles de toute réalisation de soi authentique, pleinement consciente aussi « des menaces d'engluement que font peser sur elle le monde des objets, son propre passé, son corps et l'existence d'autrui : autant de facteurs réclamant d'elle des projets secondaires dans lesquels elle risque de s'engourdir et de perdre de vue son projet fondamental » (*o.c.*, p. 301). Le choix authentique qui constituera la conversion morale ne sera donc pas un choix spontané et immédiat, mais un choix laborieux, impliquant un dégagement total et mettant en jeu un effort de délivrance par lequel le sujet s'efforce d'une manière constante et réfléchie de ressaisir sa liberté selon les exigences essentielles de son exercice, en tant que cette liberté est l'étoffe même dont doit se faire sa personnalité authentique.

Ainsi, pour Sartre, toute vie humaine commence nécessairement par l'échec, comme si l'homme était affecté dans sa nature même d'une déchéance originelle dont il doit lui-même se racheter. Elle n'accède à l'authenticité que par « une conversion rédemptrice », par laquelle elle conquiert vraiment sa liberté, non pas seulement cette

liberté selon laquelle elle n'est encore que négation du déterminisme naturel, mais sa liberté comprise dans son sens positif et plénier, qui fait d'elle un pouvoir d'engagement et en même temps une volonté de dépassement de tous ses engagements, pour n'être jamais l'esclave d'aucun d'eux. C'est pourquoi la vie humaine, réalisée dans son sens authentique, impliquera, dans chacune des attitudes volontaires qui la constituent selon son déroulement temporel, une perpétuelle remise en question de son projet totalitaire d'être soi, pour le maintenir toujours conforme à ce que réclament de lui les exigences essentielles de la condition humaine, qui se ramènent toutes à l'exigence de libération de sa spontanéité, « en lui maintenant sa direction de meilleure efficacité ».

« Ce sera précisément le rôle d'une Ethique de décrire une telle libération orientée » (*o.c.*, p. 311).

3. *Les conditions d'une Ethique selon le sartrisme*

Il suit de ce que nous avons dit qu'une Ethique conçue dans l'esprit du sartrisme ne peut que préciser les conditions de cette libération. Elle doit ainsi permettre à l'homme la réflexion purifiante qui lui rendra possible cette conversion véritable dont doit naître son « moi » authentique. Son rôle sera donc un rôle de préparation. Et à cela doit servir ce que Sartre a appelé *la psychanalyse existentielle* qui doit assurer le passage de l'ontologie à l'Ethique.

Cette psychanalyse existentielle ne se cantonnera pas, comme l'ontologie, sur le plan de la généralité. Elle se constituera au niveau de l'expérience et s'attachera aux diverses formes des comportements humains pour les considérer non plus du point de vue du sujet mais objectivement, et pour en dégager la signification des choix fondamentaux selon lesquels la liberté est *concrètement* vécue et orientée en chacun d'eux. Ces comportements, elle les envisagera sous l'angle spécial des désirs, des tendances, des inclinations dont ils procèdent normalement, pour y discerner les projets qu'ils symbolisent. Elle sera guidée, dit Sartre, par ce principe selon lequel l'homme « s'exprime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ses conduites — autrement dit, qu'il n'est pas un goût, un tic, un acte humain qui ne soit révélateur ». Ainsi, on aperçoit le point par où elle s'apparente à la psychanalyse freudienne. Son but sera de « déchiffrer les comportements empiriques de l'homme, c'est-à-dire de mettre en pleine lumière les révélations que chacun d'eux contient, et de les fixer conceptuellement ». Sa méthode consistera à comparer ces comportements, pour en dégager, par delà les caractères occasionnels qui le masquent, le choix fondamental symbolisé à sa manière par chacun d'eux : par là elle fera « jaillir la révélation unique qu'ils expriment tous d'une manière différente » (*o.c.*, p. 318-319).

L'ontologie ayant précisé les divers types possibles de rapports de la réalité humaine à l'être, les modes généraux selon lesquels l'être-conscience peut se faire être en fonction des objets, la psychanalyse existentielle permettra d'interpréter les comportements d'un homme selon le choix de l'un d'eux, et ainsi de dévoiler le *sens éthique* des divers projets humains, c'est-à-dire leur conformité ou leur opposition aux conditions essentielles de toute attitude humaine authentique. Cette détermination de la signification morale des diverses formes empiriques de projets humains, des diverses formes de choix que le sujet peut faire de lui-même : tel semble être pour Sartre l'objet propre de l'Ethique (23). Et son but sera de préparer la conversion d'un choix spontané, irréfléchi, ou procédant d'une réflexion complice, vers un choix authentique, en aidant l'homme à éviter que sa liberté, spontanément mise en jeu, ne se retourne contre elle-même.

L'Ethique se constituera donc, grâce à la psychanalyse existentielle, comme une classification des principaux *styles de vie*, dont elle déterminera la qualification morale en se fondant sur les conclusions de l'ontologie de la condition humaine concernant l'authenticité du choix que l'homme peut faire de lui-même (24).

4. *Signification de l'attitude morale selon le sartrisme*

Nous l'avons vu, ce qui, pour Sartre, donne son sens fondamental à l'activité de l'être-conscience, c'est le projet de se constituer en un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement, d'être un en-soi-pour-soi, dont l'idéal serait d'être tout l'être, d'être Dieu. Quelle signification prend ce projet dans les perspectives morales du sartrisme telles qu'elles nous sont apparues ?

Ce projet d'être Dieu, qui est la structure formelle de tous les pro-

(23) Une telle Ethique correspondrait donc à ce qu'on appelle communément « la morale spéciale » ; la morale générale n'étant autre chose que l'ontologie même de la condition humaine. Cette Ethique, selon Sartre, — et cela nous paraît une vue juste et féconde —, ne doit pas s'arrêter aux aspects extérieurs des conduites humaines concrètes, mais elle doit s'attacher à les déchiffrer, pour discerner à travers elles les dispositions intérieures qu'elles impliquent dans le sujet : car ce sont ces dispositions qui donnent leur forme morale aux objets d'action, et c'est aussi selon elles que le sujet se construit lui-même, ce sont elles qui expriment le vrai « moi » qu'il veut être. Telle est bien la pensée de saint Thomas : « *Operationes morales*, dit-il, *non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur, ut in 6 Eth. (cap. 3) dicitur; sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes, et eos perficientes aut corrumpentes* » (*in II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 3). C'est donc de ce point de vue que la Morale doit envisager et juger les conduites humaines, c'est-à-dire selon leur signification intérieure, qu'incarnent sans doute leurs aspects extérieurs mais d'une manière imparfaite et même parfois équivoque.

(24) Un des rôles principaux de cette psychanalyse existentielle sera de déceler les divers types de « mauvaise foi », dont l'œuvre littéraire de Sartre présente de si nombreux cas, et en particulier les diverses formes de ces « ekstases » dont nous avons parlé plus haut.

jets humains concrets, de tous les choix de lui-même que l'homme peut se proposer, n'est selon Sartre, ne peut être, qu'*un idéal inaccessible*, il ne signifie pour l'être-conscience que sa vocation à un perpétuel dépassement, au dégagement de toute forme déterminée de lui-même qu'il pourrait se donner par les objets. « Cet être, vers quoi la réalité humaine se dépasse, n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle-même comme totalité ». Totalité irréalisable d'ailleurs, projet contradictoire : car si l'homme parvenait à se réaliser en en-soi selon toutes ses possibilités d'être, il cesserait par là-même d'être lui-même, d'être un être-conscience, il ne serait plus qu'une chose, puisque le propre de la chose, de l'être-en-soi, est précisément d'être pleinement elle-même ; il se nierait comme liberté, car celle-ci est essentiellement dépassement de tout en-soi. « Chaque réalité humaine, dit encore Sartre, est projet direct à métamorphoser son propre pour-soi en en-soi-pour-soi ; elle est *une passion*, en ce qu'elle projette de se perdre pour fonder l'être et pour constituer du même coup l'en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l'*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ (qui s'est perdu en tant que Dieu pour que l'homme renaisse), car l'homme se perd en tant qu'homme (projette de se perdre) pour que Dieu naisse (pour se faire exister comme Dieu). Mais l'idée de Dieu est contradictoire, et nous nous perdons en vain : l'homme est une passion inutile ».

Et il faut en dire autant de toute valeur objective par laquelle l'homme tenterait de se valoriser en se faisant être suivant des manières d'être positives qui se donneraient comme bonnes en soi, et qui prétendraient rendre bonnes les volontés qui les accueillent. Il ne peut y avoir pour l'homme de bonté objective, car tout ce qui est de l'ordre de l'objet est de l'ordre de l'en-soi, de l'ordre des choses, à quoi s'oppose le pour-soi, l'être-conscience : celui-ci ne peut donc trouver dans l'objectif, quel qu'il soit, son « soi » authentique. Pour Sartre, toutes les activités de l'homme, considérées en elles-mêmes, c'est-à-dire selon ce qu'elles réalisent objectivement, sont équivalentes, ou plutôt n'ont comme telles aucune valeur, et sont toutes vouées à l'échec si l'homme veut y mettre sa fin : « Ainsi revient-il au même, écrit-il, de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une de ces activités l'emporte sur l'autre, ce ne sera pas à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal (c'est-à-dire de sa volonté de dépassement de toute forme d'en-soi) ; et dans ce cas, il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emporte sur l'agitation vaine du conducteur de peuples ». Ceux-là seuls, ajoute M. Jeanson, sont authentiquement humains « qui ont opté pour une existence dont le perpétuel dépassement ne soit point polarisé par quelque fin extérieure à elle, pour une liberté qui se saisisse elle-même comme sa propre valeur et sa propre fin » (*o.c.*, p. 337).

La liberté, valeur suprême.

Pour l'homme donc, le but idéal de son existence, ce qui constitue pour lui la seule valeur, la seule fin authentique, c'est sa liberté, c'est l'affirmation de lui-même comme être libre, ne dépendant que de lui-même. Ce n'est donc pas des objets, de ce qui lui est extérieur, que l'homme doit tirer sa valeur ; c'est lui au contraire qui leur donne leur valeur, en tant qu'ils sont pour lui ce par quoi sa liberté peut s'exercer, se manifester, se faire exister : mais si c'est par le choix qu'elle fait d'elle-même qu'elle doit se faire exister comme liberté réelle, elle ne sera vraiment elle-même qu'en évitant de se compromettre dans ce choix, de s'y aliéner en s'y attachant, en se refusant à le dépasser. La seule attitude authentiquement humaine, *la seule attitude vraiment morale par conséquent,* sera donc une attitude de libre engagement, sans rien de définitif et d'irrévocable, mais impliquant au contraire une perpétuelle remise en question de ses engagements : s'engager, mais sans jamais être dupe de ses engagements, n'être jamais pris par eux, mais les prendre toujours en en restant détaché, et sans illusion sur leurs objets, qui en eux-mêmes n'ont aucune valeur.

Et, comme la liberté de l'homme est absolue, puisqu'elle n'est naturellement liée à aucune forme objective de détermination, elle n'a pas à chercher hors d'elle-même la justification de ses engagements, dans des normes qui prétendraient donner à ceux-ci leur valeur : c'est elle seule qui valorise ses engagements en les voulant librement. L'homme peut donc tout vouloir, rien ne lui est interdit que ce qu'il s'interdit à lui-même librement.

Mais, demandera-t-on peut-être, si l'homme est absolument libre, n'est-il pas au moins tenu de se vouloir d'une manière authentique, de se comporter selon les exigences de son essence d'être-conscience ? Et s'il en est ainsi, qu'est-ce qui l'assurera que son comportement authentique vaut mieux que ses comportements inauthentiques ? Pourquoi la liberté conquise l'emporte-t-elle sur l'asservissement consenti ?

C'est la question que se pose aussi M. Jeanson : « Mais, écrit-il, si je veux n'attacher aucune importance à l'humanisation de l'homme, s'il me plaît de me choisir résigné : résigné à l'engluement, résigné à la dégradation, résigné à la mauvaise foi... Telle est la dernière et suprême contestation : ' A quoi bon tout cela ? '. Par elle, le problème moral, la mise en question de l'homme par l'homme, se trouve à son tour mis en question. C'est ainsi que même la décision d'adopter l'attitude morale ne saurait permettre à l'homme de se prendre au sérieux, elle ne s'appuie sur rien, elle ne se fonde sur aucun signe absolu, aucune garantie ne la justifie du dehors... la liberté d'où elle procède

est libre pour se renier autant que pour se conquérir » (*o.c.*, p. 356). Et rien non plus, ajouterions-nous, ne la justifie du dedans, car l'être-conscience, en tant que liberté, n'est rien, puisque par lui-même il n'est que refus de tout objet, qu'un constant effort de libération de toute détermination positive, qu'un perpétuel dépassement de tout ce qu'il peut être, mais un dépassement vers... rien.

Tel semble être le dernier mot de la morale sartrienne : l'homme n'est qu'un néant, qui ne peut se faire être que comme néant, en néantisant toutes les déterminations qu'il peut se donner. « Que pourrait être une liberté, dit encore M. Jeanson, sinon cette double exigence de demeurer toujours libre, — c'est-à-dire de n'être rien —, et d'exister selon quelque absolue plénitude pour jouir de soi-même et s'apparaître entière ? Ne jamais s'enchaîner à soi mais se goûter sans cesse : être et ne pas être, tout à la fois s'ignorer et totalement se posséder, se manifester sans jamais se livrer ; toujours se refuser, fuir, se fuir, s'évader des autres et de soi-même, — tout dépasser et échapper à tout —, et s'assurer pourtant de soi en s'affirmant dans cette négation. Être ce néant, mais à la façon même de l'Etre. Être Dieu, l'Être suprême... » (*o.c.*, p. 164). Bref, l'idéal de la réalisation authentique de soi pour l'être-conscience, c'est, selon Sartre, celui d'une liberté qui se grise d'elle-même éperdument, pourrait-on dire, qui ne se refuse aucune de ses possibilités d'être, à laquelle tout est permis, qui rejette toute contrainte, toute restriction qui prétendrait la lier contre son gré, et en même temps qui ne s'attache à rien, ne se lie à rien de ce qu'elle choisit d'être ou de ce qu'elle fait.

III. REMARQUES CRITIQUES

Notre exposé de la solution du problème moral, qui semble se dégager de l'œuvre de Sartre publiée jusqu'ici, s'est inspiré moins d'un souci matériel de fidélité à la lettre et à la terminologie de l'auteur, que du désir de comprendre l'esprit qui anime son œuvre et lui donne sa cohérence et son unité, cherchant, comme le demande M. Jeanson de tout critique simplement soucieux de probité, à « nous en rendre maître par un effort de compréhension poussé en toute indépendance aussi loin que possible » (*o.c.*, p. 28).

1. *Sens général de la morale sartrienne.*

S'il nous fallait caractériser cette conception de la vie morale, nous dirions qu'elle apparaît comme *une morale de désespoir* résultant d'une déception : la déception d'une espérance que l'homme aurait mise spontanément dans son avenir, dans sa destinée, et que semblaient confirmer les merveilleux progrès réalisés par lui dans tous les domai-

nes de son activité, mais qui n'a abouti en fait qu'à lui faire prendre une conscience plus aiguë de sa misère et de la radicale insuffisance de toutes choses à satisfaire ses désirs profonds. Ainsi Sartre en est-il arrivé à cette vision du monde si désespérément pessimiste qui se dégage de toute son œuvre (25). Il semble voir le monde comme un chaos d'objets inertes au milieu desquels s'agitent des fantoches à la remorque de leurs impulsions, et se perdant en vains efforts pour trouver leur équilibre, tâtonnant en tous sens à la recherche d'une voie qui donne à leur vie une cohérence et une valeur. Telle semble être pour Sartre la condition naturelle de l'humanité.

A l'homme jeté dans un tel monde sans l'avoir voulu, et qui doit y prendre attitude, Sartre dit : Ne cherche pas à trouver un sens à ce monde, ou à l'améliorer : car ce monde est irrémédiablement absurde. La seule chose à faire pour toi est de ne pas te laisser prendre par ce monde dans lequel tu es nécessairement engagé par ton existence et par ton action. Quelle que soit celle-ci, elle n'a par elle-même aucune valeur. Ce qui importe pour toi, c'est de te garder toujours libre dans tes engagements. Tel est le seul sens authentique que tu puisses donner à ta vie, et qui puisse te sauver de l'échec et de la déception, et du dégoût de toi-même et de tout. Rien donc à espérer du monde et des autres hommes, car toute espérance est fallacieuse et fatalement décevante. Jouis donc autant que tu le peux de ce que t'offrent le monde et les hommes, mais sans jamais t'y laisser prendre. Garde-toi surtout de toute forme d'idéal; ne cherche pas à te donner des raisons héroïques de vivre, car tout idéal est chimérique, et l'héroïsme n'est qu'une duperie.

Philosophie, morale du désespoir, disions-nous. Non cependant un désespoir découragé et qui s'abandonne ou cherche à s'illusionner, mais un désespoir lucide, qui refuse de fermer les yeux sur l'état réel de la condition humaine et d'être dupe de ces mirages séduisants auxquels l'homme est si porté à s'accrocher pour échapper à son angoisse; mais un désespoir qui se veut pleinement conscient de l'absurdité de la condition humaine et prétend bien l'assumer comme telle (26).

---

(25) « La réalité humaine, dit Sartre, est souffrance dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur. »

(26) Mais, demandera-t-on peut-être, une telle morale ne mène-t-elle pas logiquement au suicide ? A cette question Sartre répond que l'être-pour-soi ne peut projeter sa propre mort : « C'est parce que le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qu'il est pour soi ». Le suicide, dit-il encore, « ne saurait être considéré comme une fin de vie dont je serais le fondement. Etant acte de ma vie, en effet, il requiert lui-même une signification que seul l'avenir peut lui donner; mais comme il est le dernier acte de ma vie, il se refuse à cet avenir... Le suicide est une absurdité qui fait tomber ma vie dans l'absurde. »

Peut-être faut-il voir dans ces vues pessimistes la cause principale du succès, vraiment déconcertant dans sa rapidité et son extension, qu'a connu le sartrisme dans ces dernières années, surtout auprès du grand public. Cette cause, il ne faut pas la chercher, croyons-nous, dans la structure rationnelle de cette philosophie, bien trop subtile et complexe pour être accessible à la masse de ceux qui disent l'approuver et la partager. Mais ce qui a éveillé un tel écho chez beaucoup, c'est qu'ils ont retrouvé dans l'œuvre de Sartre, exprimés en traits d'une vigueur poussée souvent jusqu'à l'outrance, cet écœurement que leur faisaient éprouver « les exhalaisons malsaines d'une civilisation pourrissante », comme dit Thierry Maulnier, leurs révoltes devant le désordre et les injustices d'une société désaxée, où semblent régner la seule loi de la jungle; cette angoisse, cette insécurité, ce fond d'incertitude de la vie humaine, qu'ils sentaient obscurément en face du spectacle du monde contemporain, d'où a disparu la foi dans la destinée de l'homme, cette foi robuste des hommes de jadis, qui soutenait leur effort et les consolait dans leurs épreuves. Cette foi-là est devenue rare à l'heure présente : la critique l'a minée peu à peu dans les âmes, elle l'a sournoisement dissoute, ou tout au moins amollie, même chez beaucoup de ceux qui en gardent encore les gestes extérieurs, sans qu'ils s'en rendent compte le plus souvent et veuillent se l'avouer à eux-mêmes; les fondements mêmes de la raison, qui lui servaient d'assise, ont été ébranlés. Dans le monde actuel, beaucoup d'hommes ne croient plus à rien, n'espèrent plus en aucun absolu. Il n'y a de sûr pour eux que la vie présente, avec ses aléas et ses risques mais aussi avec les agréments et les avantages qu'elle peut présenter. Pourquoi s'embarrasser de prescriptions morales ou de croyances métaphysiques invérifiables, qui ne peuvent apporter que trouble et inquiétudes. C'est à la réalité présente, existentielle, qu'il faut s'attacher, sans cependant faire fond sur elle car elle est inconsistante, mais pour en prendre ce qu'elle peut présenter de bon. C'est cet état d'esprit que Sartre a exprimé en des images et des formules d'une vigueur et d'un relief poussés parfois jusqu'au cynisme; c'est à cette mentalité qu'il a voulu donner une consistance rationnelle. Rien d'étonnant dès lors que tant de nos contemporains aient retrouvé chez lui ce qu'ils sentaient obscurément et lui aient apporté leur adhésion. Toutes les époques ont la philosophie qu'elles méritent, et celle de Sartre, comme l'a dit très justement Thierry Maulnier, s'est trouvée de plain-pied avec son époque (27).

(27) « Sartre, écrit-il, s'est trouvé de plain-pied avec son époque. Il lui a tendu le miroir où elle s'est reconnue. On peut dire en un certain sens qu'elle l'attendait. Je ne veux pas dire par là que les hommes du milieu du XXe siècle étaient exactement prêts à recevoir la doctrine philosophique que Sartre a élaborée au point de convergence de Descartes, de Hegel, de l'existentialisme et de la phénoménologie allemande. Le public — le grand public — ne va rien chercher si loin. Le climat, la couleur d'une pensée, lui importent plus que ses

2. *L'erreur fondamentale du sartrisme et ses conséquences.*

Notre intention n'est pas, après cet exposé de la conception morale qui se dégage du sartrisme, d'en faire maintenant une critique complète et détaillée, et d'y relever les diverses positions qui nous paraissent arbitraires ou contestables. Nous voudrions seulement signaler, en manière de conclusion, ce qui nous paraît être l'erreur initiale qui en vicie les développements. Cette erreur gît, selon nous, dans *cette opposition radicale entre l'être-objet et l'être-conscience* qui est à la base de toute la construction de Sartre; c'est de là, croyons-nous, que dérivent toutes ses erreurs et, en particulier, ce *refus obsédant de Dieu,* qui est un des traits caractéristiques de toute l'œuvre de Sartre ([28]). Sans doute le sujet et l'objet sont distincts; mais, loin de

---

articulations dialectiques. A vrai dire, ce n'est pas tant par son éthique de la liberté que Sartre a éveillé des échos si retentissants et si lointains; c'est parce que ses lecteurs, ou ses spectateurs, ont retrouvé dans son œuvre l'angoisse générale, le malaise métaphysique, dont nos devanciers immédiats avaient cru un moment se délivrer par l'euphorie intellectuelle du progrès scientifique, l'euphorie physique de la libération amoureuse, des conquêtes de l'hygiène, du sport. Les exhalaisons malsaines d'une civilisation pourrissante, un univers étouffant et poisseux, une volonté générale de nos contemporains de se refuser à l'idéalisme, de regarder en face leur propre position dans ses pires aspects avec une sorte d'horreur masochiste, voilà ce que nos contemporains ont découvert dans Sartre : un contemporain. C'est-à-dire un désespéré, un nihiliste. » (*Hommes et Mondes*, septembre 1948, p. 690).

(28) On peut lire à ce sujet dans l'organe officiel du mouvement sartriste : *Temps Modernes* (mars 1951), la page suivante, écrite par J. P. Sartre à l'occasion de la mort d'André Gide : « ... Le problème de Dieu est un problème humain qui concerne le rapport des hommes entre eux, c'est un problème total auquel chacun apporte solution par sa vie entière, et la solution qu'on lui apporte reflète l'attitude qu'on a choisie vis-à-vis des autres hommes et de soi-même. Ce que Gide nous offre de plus précieux, c'est sa décision de vivre jusqu'au bout l'agonie et la mort de Dieu. Il eût pu, comme tant d'autres, parier sur des concepts, décider à vingt ans de sa foi ou de son athéisme, et s'y tenir toute sa vie. Au lieu de cela, il a voulu *éprouver* son rapport à la religion; et la dialectique vivante qui l'a conduit à son athéisme final est un cheminement qui peut se refaire après lui, mais non pas se fixer par des concepts et par des notions. Ses interminables discussions avec les catholiques, ses effusions, ses retours d'ironie, ses coquetteries, ses ruptures brusques, ses progrès, ses piétinements, ses rechutes, l'ambiguïté du mot Dieu dans son œuvre, son refus de l'abandonner alors même qu'il ne croit plus qu'à l'homme, toute cette expérience rigoureuse, enfin, ont fait plus pour nous éclairer que cent démonstrations. Il a vécu *pour nous* une vie que nous n'avons qu'à revivre en le lisant; il nous permet d'éviter les pièges où il est tombé ou d'en sortir comme il en est sorti; les adversaires qu'il a déconsidérés à nos yeux, ne fût-ce qu'en publiant leur correspondance, ne peuvent plus nous séduire. Toute vérité, dit Hegel, est « devenue ». On l'oublie trop souvent, on voit l'aboutissement, non l'itinéraire, on prend l'idée comme un produit fini sans s'apercevoir qu'elle n'est rien d'autre que sa lente maturation, qu'une succession d'erreurs nécessaires, qui se corrigent, de vues partielles qui se complètent et s'élargissent. Gide est un exemple irremplaçable parce qu'il a choisi au contraire de *devenir sa vérité.* Décidé abstraitement à vingt ans, son athéisme eût été faux; lentement conquis, couronnement d'une quête d'un demi-siècle, cet athéisme devient sa vérité concrète et la nôtre. A partir de là les hommes d'aujourd'hui peuvent devenir des vérités nouvelles. »

s'opposer et de s'exclure, ils sont entre eux comme deux principes complémentaires : l'homme ne peut être pleinement lui-même qu'en s'unissant aux autres êtres pour se faire être lui-même par eux, dans son union même à eux : aux êtres inférieurs, aux choses, pour les faire servir à réaliser sa perfection d'homme; aux autres hommes, pour réaliser en union avec eux la totalité des valeurs humaines, expression de la perfection divine dans le monde humain, et ainsi, par les autres êtres, à s'unir lui-même à Dieu.

Le sujet et l'objet, en effet, sont tous deux de l'être, et il y a naturellement entre eux sous ce rapport une conformité, une *convenientia*, selon le mot de saint Thomas (*Ver.*, q. 1, a. 1, c), une parenté, dirions-nous, en raison de laquelle le sujet est naturellement ordonné à trouver dans l'objet quelque chose de lui-même, quelque chose de sa forme, c'est-à-dire ce complément de lui-même qui doit lui permettre d'être plus pleinement lui-même. Tel est le vrai sens de cette « intentionalité » qui ordonne le sujet à l'objet. Loin donc qu'il y ait entre le sujet et l'objet cette opposition d'exclusion qu'y voit Sartre, et qui ferait que le sujet est essentiellement refus de l'objet, ils sont au contraire reliés entre eux par une relation de complémentarité qui les ordonne l'un à l'autre sans les identifier mais en maintenant entre eux leur distinction. Tel est, du point de vue métaphysique, le vrai sens du rapport sujet-objet dans la condition humaine; et c'est bien ainsi qu'il répond le mieux aux données de l'expérience, alors que Sartre fait manifestement violence à ces données dans l'interprétation soi-disant phénoménologique qu'il veut en donner.

Ce refus de l'objet qui, selon Sartre, caractériserait l'être-conscience, ne résulte nullement d'une analyse phénoménologique de la réalité humaine pleinement respectueuse des données de l'expérience : elle ne procède que d'un *a priori* purement gratuit (29). Sans doute le sujet

(29) On peut en dire autant, croyons-nous, de toute la philosophie de Sartre : elle est bien moins une description phénoménologique objective et exempte de tout préjugé qu'une interprétation tendancieuse des données de l'expérience, s'inspirant, inconsciemment sans doute, non pas du sens naturellement suggéré par ces données, mais de vues *a priori* dont leur auteur cherche à trouver des justifications dans le donné vécu. Un tel procédé n'est-il d'ailleurs pas conforme à la conception sartrienne de la connaissance, selon laquelle la conscience ne trouve dans les objets que ce qu'elle y cherche ou plutôt ce qu'elle y projette ? L'art de Sartre, et il est prodigieux, il faut le reconnaître, est de souligner exclusivement, dans les données de l'expérience, les aspects qui peuvent confirmer ses vues, et de suggestionner vraiment ses lecteurs en leur donnant l'impression très vive de la justesse des interprétations qu'il propose. C'est d'ailleurs en cela que réside la faiblesse et le danger de la méthode phénoménologique et ce qui en rend le maniement si délicat : le critère de vérité, ici, n'est plus, comme dans la philosophie traditionnelle, le principe d'identité, exprimant la nécessité pour tout être de sauvegarder son essence, de rester ce qui le fait lui-même, mais « l'irrésistibilité » d'une saisie intuitive des essences concrètes des objets, qui, malheureusement restera toujours affectée d'un coefficient subjectif.

tend vers l'objet, non toutefois pour s'identifier à lui, pour le devenir ontologiquement, ce qui serait pour lui se nier et s'anéantir, mais il va à l'objet pour s'unir à lui et se faire être par lui : c'est le sentiment de son indigence qui le pousse vers les objets, le besoin qu'il a d'eux pour être pleinement lui-même. Il est vrai également, comme Sartre l'a aussi noté, que la tendance de l'homme vers les objets le porte à dépasser toujours les réalisations particulières de lui-même selon lesquelles il se fait être par eux; mais ce dépassement, loin d'être un rejet du dépassé, apparaît au contraire comme une intégration progressive de celui-ci, acheminant le sujet par étapes successives vers la pleine actuation de ses possibilités d'être et la saturation de son désir d'être. Et ce désir, comme Sartre lui-même le reconnaît, c'est bien un désir de Dieu : non pas un désir de devenir Dieu, mais un désir de s'unir à Dieu, en s'assimilant, autant que le comporte la nature de l'homme, la perfection divine, la plénitude de l'être : *Omnia naturaliter appetunt assimilari Deo,* dit saint Thomas (*III c. Gentes,* c. 19). Et si Sartre déclare ce désir « une passion inutile », la raison en est, croyons-nous, que pour lui l'être-conscience, parce que refus de l'objet, ne peut être aussi que refus de Dieu (30).

Si ce désir, ce besoin d'absolu, c'est-à-dire de Dieu, enraciné au cœur de l'homme, est vain dans son terme dernier, il suit logiquement que tout désir humain ne peut être que vain et décevant, n'ayant plus aucun objet sur quoi se fonder en dernier ressort. L'homme est ainsi livré à ses préférences subjectives, nécessairement relatives et changeantes; et il n'y a plus dès lors pour lui rien d'absolument sûr, rien qui compte définitivement, rien qui vaille absolument la peine, qui doive être pris au sérieux : tout se vaut, c'est-à-dire tout est vain et inutile. Et le monde dès lors ne peut être qu'absurde, et la condition humaine que misère et contradiction. Et il n'y a plus non plus de morale possible, car une morale sans valeur absolue, sans rien qui compte absolument, est un non-sens : s'il en est ainsi, si Dieu n'est plus là pour fonder la vie morale, pour lui donner une consistance qu'elle ne peut avoir dans l'ordre de la contingence, on comprend l'ironie féroce de Sartre bafouant sans pitié ces « sérieux » qui croient pouvoir trouver un refuge et un point d'appui solide dans des formes objectives de vie morale sans Dieu : pourquoi, du point de vue objectif, du point de vue de la froide raison, le dévouement, l'amour des autres, le courage, la sincérité, vaudraient-ils mieux que l'égoïsme, l'hypocrisie, la lâcheté ? Tout cela peut être objet de préférence sentimentale, mais combien fragile, à elle seule, est une telle raison!

(30) Telle est bien, croyons-nous, la raison fondamentale de la négation de Dieu dans la philosophie sartrienne. Sans doute, comme nous l'avons dit plus haut, Sartre apporte encore d'autres motifs pour nier la possibilité même d'un Dieu personnel, réalisation objective de la plénitude de l'être, mais ces motifs ne semblent là que pour appuyer sa position première.

D'ailleurs la liberté elle-même, qui, seule, pour Sartre, a valeur d'absolu, n'échappe pas non plus à cette inconsistance des valeurs objectives, car elle ne vaut pas par elle-même, pas plus que la santé ou les forces physiques ou l'énergie de la volonté : la liberté ne vaut que par l'usage qu'on en fait, c'est-à-dire pour une tâche à remplir, une réalisation de soi à accomplir, et si celle-ci est vaine, la liberté elle aussi est absurde et sans raison, car par elle-même elle est vide, et si elle n'est que pour elle-même, elle est pour rien!

Mais précisément ne faut-il pas voir là, dans ces conséquences logiques de la position sartrienne, la preuve que l'homme, en s'enfermant dans le monde présent dans lequel il est naturellement situé, s'est mis en contradiction avec la première condition de sa nature d'être fini, essentiellement dépendant de Dieu, et qui ne peut trouver son équilibre que dans son union à lui. On pourrait dire que Sartre, par toute son œuvre, a fait la preuve qu'une vie humaine, coupée de son rapport à un Dieu transcendant, ne peut aboutir qu'à l'incohérence et à l'absurde et qu'une morale sans Dieu qui voudrait conserver quand même ce patrimoine commun des valeurs morales traditionnelles dont vit pratiquement l'humanité, ne peut être que vaine et inconsistante ([31]). Que représente en effet cette œuvre, dans l'intention qui l'inspire, sinon l'effort suprême d'une raison qui a refusé Dieu pour *donner quand même à la vie humaine un sens et une valeur* ? Et cet effort aboutit précisément à faire apparaître que, ainsi comprise, elle n'a plus aucun sens et ne peut échapper à l'absurde. « L'athéisme sartrien, écrit M. Emile Bréhier, n'est pas du tout l'athéisme du matérialisme, celui qui va sans dire et qui s'exprime avec une parfaite sérénité; la vision existentialiste du monde pose un problème qui serait résolu si Dieu était possible; l'exil, le dénuement, le sentiment du néant, l'impression d'être hors d'une réalité à laquelle on ne peut devenir identique, la déception dans notre essai pour nous appuyer sur autrui, le sentiment d'étrangeté du monde qui nous entoure, tous ces traits sans exception sont la peinture de ce qu'est l'homme « après le péché » (comme dirait Malebranche), qui n'a retenu du christianisme que cette vision pessimiste des choses, et qui ignore sa contre-partie qui est la rédemption. L'existentialisme est comme l'écho de croyances disparues et dont la disparition a laissé l'homme dans sa solitude... L'existentialisme exprime une déception, celle de l'être qui cherche un appui dans les choses et qui n'a pu l'y trouver; l'homme est en-

(31) « Sartre, écrit Emmanuel Mounier dans *Esprit* (juillet 1946, p. 97), reproche aux morales laïques et radicales-socialistes de vouloir supprimer Dieu avec le moins de frais possible. Dieu n'existe pas, ont-ils dit, mais rien ne sera changé. Bien au contraire, répond Sartre avec raison, si Dieu n'existe pas, tout est changé. Il n'y a plus de valeurs intelligibles, de bien *a priori*, de lumière intérieure. »

touré d'un monde sans lequel il ne pourrait être, mais qui ne peut rien pour lui, et qui lui fait sentir d'autant plus sa solitude. Et ainsi, par une sorte de retournement, l'existentialisme, qui protestait contre les analyses et les abstractions qui isolent, nous rend étrangers à l'univers » (32).

Cette opposition que Sartre met entre l'objet et le sujet n'aboutit pas seulement à diviser l'homme d'avec le monde et Dieu, mais aussi à le diviser d'avec lui-même, en opposant, à l'intérieur même de la réalité humaine, sa facticité selon laquelle l'homme se fait être, et sa subjectivité qui est son essence. Mais ainsi le sartrisme, après avoir rejeté le dualisme cartésien qui prétendait reconstruire l'homme à partir de deux principes essentiellement inconciliables, en arrive à lui substituer une autre forme de dualisme, tout autant, pour ne pas dire plus inintelligible encore.

Cette opposition aboutit aussi nécessairement à un atomisme de l'action, qui est bien ce qu'il y a de plus contraire à cette continuité de l'agir humain que révèle la conscience : l'exercice de l'activité humaine n'est pas fait de refus successifs et indépendants, comme le veut Sartre, mais il apparaît au contraire comme un acheminement progressif vers la réalisation d'un projet, dont les actions diverses marquent les étapes, et qui donne à celles-ci leur unité.

3. *Conclusion.*

Quelles sont dès lors les perspectives d'avenir d'une telle doctrine ?

On ne peut nier, croyons-nous, que le sartrisme n'ait fortement mis en relief, quoique d'une manière exagérée et fausse, un aspect vrai, nous dirions même chrétien, de la condition humaine : cette insatisfaction, ce sentiment d'insuffisance, de dégoût même, que laisse dans l'homme le monde des réalités terrestres, quand il y veut chercher sa fin. L'*Imitation* ne dit-elle pas elle aussi, après l'*Ecclésiaste* : *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas* ? Et cette vérité n'a-t-elle pas toujours trouvé un écho dans la tradition chrétienne ? Il n'y a d'ailleurs là rien de bien nouveau, ni même de spécifiquement chrétien : ne retrouve-t-on pas déjà de telles réflexions désabusées chez des philosophes de l'antiquité : un Héraclite, un Platon, un Lucrèce ? Et n'est-ce pas encore un tel sentiment qui fait le fond de la philosophie bouddhique ?

L'erreur de Sartre a été de ne voir que cet aspect de la réalité humaine, et d'aboutir ainsi à ce nihilisme que nous avons dit. Ce nihilisme, l'homme ne pourra jamais se résoudre à l'accepter. Il ne peut vivre dans la seule considération de sa misère ; cette considération,

(32) *Transformation de la philosophie française.* Paris, Flammarion, 1950, p. 202-205.

l'homme a besoin de la dépasser, pour voir au delà d'elle les perspectives optimistes de la vocation qui est la sienne en tant qu'homme. Un tel masochisme moral est essentiellement antinaturel. Aussi pensons-nous que cet engouement presque morbide pour une philosophie à ce point stérilisante ne peut être que passager : c'est une sorte de nouveau « mal du siècle », comme on l'a dit, qu'expliquent en partie les conditions particulièrement troublées de l'époque où nous vivons; mais il heurte trop violemment ce fond de bon sens et de santé morale de l'homme pour s'implanter définitivement en lui. Aussi la vie elle-même se chargera d'en faire justice (33).

É. BRISBOIS, S. I.

(33) Est-ce à dire que rien dans l'œuvre de Sartre ne soit utilisable pour une conception authentique de la vie morale ? Il serait certainement injuste de le prétendre, et la remarque de M. Jeanson que nous citions au début de cet article ne manque pas de vérité : « Toute l'œuvre de Sartre témoigne du scandale qu'il éprouve en face de personnes qui vivent à la façon des choses, et de son besoin de leur opposer l'existence authentique d'une conscience ». Combien de vies d'hommes, en effet, qui ne sont qu'un asservissement à des réalités objectives : à l'argent, au plaisir, à l'opinion ! Ces portraits, si férocement crayonnés, des divers types de mauvaise foi, de fausse bonne conscience, que présente l'œuvre de Sartre, ne sont pas, il s'en faut bien, de pures fantaisies : pour combien d'hommes, même parmi les croyants, la vie morale est-elle autre chose qu'une garantie de sécurité ? Combien se réfugient dans le conformisme par peur d'assumer leur liberté et les responsabilités que comporte son usage ! Trop rares sont les hommes qui ont pris conscience que la vie morale n'est authentique qu'à la condition d'être une œuvre d'humanisation. Même cette revendication de liberté, qui caractérise la conception sartrienne de la vie morale, n'est pas sans se comprendre jusqu'à un certain point. Non pas sans doute que la liberté de l'homme soit absolue comme le veut Sartre, car l'homme n'est libre que dans la mesure où son être dépend de lui-même; or, pris selon sa nature, l'homme ne dépend pas de lui-même : cette nature, il ne se la donne pas, il doit la recevoir. Mais il la reçoit comme une ébauche d'humanité, dessinée seulement selon ses traits essentiels, et qu'il doit achever par le libre exercice de son activité. Sans doute, dans cette libre construction de lui-même selon sa personnalité propre, l'homme devra respecter les assises essentielles de sa nature, sur lesquelles le « moi » qu'il veut se donner doit se fonder, et qui lui révèlent les directives générales imposées à son action; mais pour le détail de ses conduites, c'est lui-même qui aura à découvrir, à inventer, dans chaque situation, ce qu'exigent de son action la mise en œuvre de ces directives et la sauvegarde des exigences de sa nature d'homme, car c'est ainsi seulement que son action sera authentiquement morale. La vie morale exige donc la liberté, et une liberté qui ne se réduise pas à la simple faculté d'accepter des impératifs extérieurs; et Dieu se contredirait si, après avoir donné à l'homme une nature douée de raison et dès lors capable de juger de son bien et de se diriger elle-même, il lui imposait encore le détail de ses actions. C'est ainsi qu'il faut comprendre, selon saint Thomas, la conformité à la volonté divine comme critère et principe formel de la bonté morale : non pas *in volito*, c'est-à-dire selon la matière de l'action, mais *in ratione volendi*, c'est-à-dire selon la direction générale qu'impriment à l'activité de l'homme les exigences essentielles de sa fin dernière.