

L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(9^e séance : 28 janvier 2015)

Il nous reste, pour cette dernière séance, à examiner deux éléments qui nous permettront de saisir la proposition sartrienne dans une synthèse la plus complète possible, si pas dans le détail, en tous cas dans les articulations essentielles ; ce sont l'objection du déterminisme psychologique et la possibilité d'une action collective non aliénée.

Liberté et action : réfutation du déterminisme psychologique

La quatrième et dernière partie de *L'Être et le néant* revient à l'étude de la liberté au travers d'une théorie de l'action montrant que celle-ci est ce qui définit le plus proprement le pour-soi. En effet, toute action est intentionnelle : elle consiste à disposer des moyens en vue d'une fin, de sorte qu'on ne parle d'action que pour des êtres capables de poser une fin. Une action est toujours motivée par un manque, un non-être, une négation de la situation présente, accompagnée de la projection d'un possible désirable et réalisable. Si une action doit influencer sur le cours de l'histoire, l'ensemble de ces conditions doit être réuni, car la souffrance seule ne suffit pas pour susciter la révolte ; il faut qu'elle cesse d'apparaître comme inéluctable (c'est-à-dire soit naturelle soit impossible à supprimer en raison d'un rapport de forces), et qu'une autre situation apparaisse comme possible, qui éclairera rétrospectivement la situation actuelle comme insupportable. Il faut donc une double négation du présent, d'abord pour projeter un futur différent de ce qui est, ensuite pour réévaluer le présent à partir de ce futur projeté. Ces négations ne peuvent être effectuées par ce qui est déjà : ce n'est pas le passé du pour-soi qui produit la position d'une fin, c'est la négation du passé et de son résultat présent, c'est-à-dire un acte de création seul capable de donner une signification à ce qui est à partir de ce qui n'est pas encore. L'essence même du pour-soi constitue donc un premier argument contre le déterminisme, et aussi contre l'idée d'une « liberté d'indifférence », c'est-à-dire de la possibilité qu'une décision soit prise sans motif, de sorte que la liberté serait l'absence de causalité (cf. le *clinamen* des Épicuriens). Sartre y oppose le fait qu'il n'y a pas d'action sans motif, mais qu'un motif n'agit pas comme une cause au sens physique du terme : il agit en fonction d'un sens et d'une valeur qui lui sont donnés par le pour-soi, avec ou sans délibération. Par exemple, pourquoi accepte-t-on un salaire de misère ? Par peur de mourir de faim ou de froid, c'est-à-dire en fonction de la valeur qu'on donne à notre propre vie. Ce n'est pas un réflexe de survie, c'est-à-dire une détermination biologique ; c'est le seul moyen que l'on trouve pour réaliser notre fin de subsistance (p. 490-491).

Deux objections principales sont couramment opposées à cette conception de la liberté : le déterminisme psychologique et les contraintes matérielles.

En ce qui concerne le premier, Sartre écarte d'abord une réponse traditionnelle à l'objection par la conception du libre-arbitre, qui opposait au déterminisme le dualisme psychique entre une volonté libre et des passions déterminées. Il fait remarquer que, si l'on pose d'abord le psychisme comme un enchaînement de processus mécaniques (les désirs, les pulsions, ou quelle que soit la manière dont on nomme les tendances naturelles, nous contraignant à agir aussi impérativement que des forces physiques), on ne voit pas comment une seule faculté y ferait exception et pourrait agir sur les autres. De fait, ce n'est pas par hasard si cette théorie va de pair avec la supposition d'un principe divin en l'homme, y compris sous ses formes pré-chrétiennes comme le *Logos* universel des Stoïciens. Il faut au contraire reconnaître que les passions sont également des projets et des néantisations d'un état de choses ressenti comme insuffisant, de sorte qu'elles sont elles aussi des manifestations de la liberté. Souvent, d'ailleurs, passions et volonté ne s'opposent pas quant à la fin mais quant aux moyens : par exemple, devant un danger, la conduite de peur (le fuir) et la conduite de courage (l'affronter) sont toutes deux des moyens éligibles pour arriver à la même fin de se sauver. L'une n'est pas nécessairement plus spontanée que

l'autre, mais chacune peut être plus ou moins volontaire : la seule différence entre un acte dit volontaire et un acte spontané est que celui-ci est irréfléchi tandis que le premier est réfléchi et délibéré.

D'où viennent alors les différences entre les caractères, en particulier entre ceux qui semblent plus volontaires et ceux qui cèdent plus facilement aux désirs ? Sartre prend l'exemple d'un groupe de personnes, de constitutions physiques à peu près égales, qui fait une marche pénible en montagne. Au bout d'un certain temps, l'un d'eux se déclare trop fatigué pour continuer et s'affale sur le bord du chemin. Ce n'est pas un état objectif de son corps qui l'a poussé à renoncer ; son corps n'est pas plus mis à l'épreuve que les autres ; c'est la façon dont il vit sa souffrance, le sens qu'il lui donne. Les autres parviennent sans doute à lui donner un sens positif, par exemple le fait que par cet effort seul on appréhende la nature dans toute sa rudesse et son indifférence inhospitalière par rapport à nous, qui fait aussi qu'elle est grandiose. Mais il faut expliquer aussi cette différence d'attitude.

Sartre refuse l'explication par le déterminisme psychique tel que le conçoit la psychanalyse. Il s'accorde avec celle-ci sur l'absence d'un déterminisme « horizontal » ou linéaire, selon lequel chaque acte est considéré comme un effet de l'état psychique antérieur, selon un enchaînement causal inéluctable. En revanche, il refuse son déterminisme « vertical », qui explique certains actes par un complexe profondément enfoui, fixé dans le passé, et qui n'accorde aucune place au futur dans l'explication de l'acte (p. 513-514). Il adopte donc la méthode régressive de la psychanalyse, qui vise à remonter à un moment déterminant, mais en y ajoutant la dimension du futur : par exemple, un complexe d'infériorité n'est pas le résultat d'un échec ou de plusieurs échecs passés mais de *l'évaluation* de ceux-ci par rapport aux possibles projetés. Chaque acte doit être compris à partir du possible qu'il vise, et ce possible doit être lui-même compris à partir d'autres possibles visés antérieurement ou visés plus généralement, jusqu'à l'ultime possible que je suis, qui est « la synthèse unitaire de tous mes possibles actuels » (p. 515). Cette synthèse unitaire, toujours en évolution, correspond plus ou moins à ce qu'on appelle la personnalité ou le caractère, c'est-à-dire une disposition générale à réagir d'une certaine manière face à chaque événement. Elle remonte au projet initial ou au choix fondamental que chacun adopte à un certain moment, de manière non délibérée, mais pas non plus tout à fait inconsciente. Dans l'exemple de la résistance à l'effort de la marche, le projet initial de la personne qui renonce est peut-être une vision du monde où les difficultés paraissent ne pas valoir la peine d'être supportées. Sartre est donc d'accord avec les conceptions éthiques selon lesquelles nos actes dépendent de ce que nous sommes, mais pas avec le fait que ce que nous sommes est un état donné et non choisi. C'est pourquoi il dit que nous sommes « injustifiables » : nous ne pouvons pas nous justifier par ce que nous sommes ; celui qui dit « je n'y peux rien, je suis comme ça » est dans la mauvaise foi. Le projet initial peut toujours être modifié, soit de manière imprévisible et non délibérée, par un bouleversement dû à un événement particulier, soit volontairement, si l'on prend conscience d'une insatisfaction dans les fins mêmes vers lesquelles nous nous projetons. En outre, la relation entre le possible actuel et le possible global que nous sommes, n'est pas une relation de déduction (donc totalement prévisible, comme enchaînement linéaire), mais une relation de totalité à structure partielle (chacune de mes actions est une partie de ce que je suis, non une conséquence), car dans chaque cas il y a plusieurs possibles compatibles avec la même totalité ; il n'y a donc pas un déterminisme de la personnalité (p. 525).

Quant à la deuxième objection fréquente à la liberté, celle des contraintes extérieures qui nous empêchent de faire tout ce que nous souhaitons, Sartre la retourne complètement en affirmant qu'au contraire il ne pourrait y avoir de liberté sans ces contraintes, la liberté n'étant en aucun cas la satisfaction immédiate des désirs, comme elle semble l'être dans l'acception courante du terme, mais la mise en œuvre de moyens pour arriver à nos fins.

« Nous sommes libres lorsque le terme ultime par quoi nous nous faisons annoncer ce que nous sommes est une *fin*, c'est-à-dire non pas un existant réel, comme celui qui, dans la supposition que nous avons faite [c'est-à-dire l'atteinte immédiate d'un objet de désir], viendrait combler notre souhait, mais un objet qui n'existe pas encore. Mais dès lors cette *fin* ne saurait être transcendante que si elle est séparée de nous en

même temps qu'accessible. Seul un ensemble d'existants réels peut nous séparer de cette fin — de même que cette fin ne peut être conçue que comme état à-venir des existants réels qui m'en séparent [cette fin est une transformation des étants actuels]. [...] S'il en est ainsi, l'ordre même des existants est indispensable à la liberté elle-même. C'est par eux qu'elle est séparée et rejointe par rapport à la fin qu'elle poursuit et qui lui annonce ce qu'elle est. En sorte que les résistances que la liberté dévoile dans l'existant, loin d'être un danger pour la liberté, ne font que lui permettre de surgir comme liberté. Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu'à leur sens.

Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule « être libre » ne signifie pas « obtenir ce qu'on a voulu », mais « se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même ». Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté. La discussion qui oppose le sens commun aux philosophes vient ici d'un malentendu : le concept empirique et populaire de « liberté », produit de circonstances historiques, politiques et morales, équivaut à « faculté d'obtenir les fins choisies ». Le concept technique et philosophique de liberté, le seul qui nous considérons ici, signifie seulement : autonomie du choix. Il faut cependant noter que le choix étant identique au faire suppose, pour se distinguer du rêve et du souhait, un commencement de réalisation. » (*L'Être et le néant*, p. 539-540).

Ainsi, le prisonnier dans sa cellule est libre dans la mesure où il fait des plans pour son évasion et tâche de les réaliser — il n'est pas libre seulement au moment où il réussit son évasion. En revanche, la liberté est effectivement limitée par certaines contingences à assumer et qui forment la *situation* dont on ne peut jamais la détacher. Ce sont : ma place, mon passé, mes entours (c'est-à-dire l'ustensilité et son coefficient d'adversité), mon prochain, ma mort. On voit que ce sont des contingences de l'existence en général et non de tel événement en particulier. Le fait qu'elles doivent être assumées signifie qu'il est possible de leur donner librement un sens alors même qu'il n'est pas possible de les changer (théorie très proche de celle de Nietzsche, qui disait que, tout ce qu'il ne pouvait changer, il décidait de l'interpréter à son avantage). À propos du fait même d'être né, que certes nous n'avons pas choisi, voici comment Sartre réintroduit néanmoins une certaine responsabilité :

« Je suis responsable de tout, sauf de ma responsabilité même car je ne suis pas le fondement de mon être. Tout se passe donc comme si j'étais contraint d'être responsable. Je suis *délaissé* dans le monde, non au sens où je demeurerais abandonné et passif dans un univers hostile, comme la planche qui flotte sur l'eau, mais, au contraire, au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable ; me faire passif dans le monde, refuser d'agir sur les choses et sur les Autres, c'est encore me choisir, et le suicide est un mode parmi d'autres d'être-dans-le-monde. Cependant, je retrouve une responsabilité absolue du fait que ma facticité, c'est-à-dire ici le fait de ma naissance [...] ne m'apparaît jamais brut, mais toujours à travers une reconstruction pro-jective de mon pour-soi : j'ai honte d'être né ou je m'en étonne, ou je m'en réjouis, ou, en tentant de m'ôter la vie, j'affirme que je vis et j'assume cette vie comme mauvaise. Ainsi, en un certain sens, je *choisis* d'être né. Ce choix lui-même est affecté intégralement de facticité, puisque je ne peux pas ne pas choisir ; mais cette facticité à son tour n'apparaîtra qu'en tant que je la dépasse vers mes fins. » (p. 614).

Pour remonter au choix fondamental, Sartre propose comme méthode la psychanalyse existentielle¹. Il la pratique lui-même pour comprendre le projet et la vie de certains écrivains : Baudelaire, Jean Genet et Flaubert².

¹ Celle-ci n'a pas de visée thérapeutique, comme c'est le cas pour la *Daseinanalyse* du psychiatre suisse Ludwig Binswanger (1881-1966) (voir, par exemple, son ouvrage fondateur paru en 1930 : *Rêve et existence*, trad. Fr. Dastur, Vrin, 2012).

Elle s'oppose à une interprétation des actes par une simple réduction à des catégories abstraites (par exemple, Pierre aime canoter parce qu'il aime l'effort sportif et la vie au grand air) ; en effet, une classification sous des genres plus généraux n'est en rien une explication. Il s'agit au contraire de « retrouver, sous des aspect partiels et incomplets du sujet, la véritable concrétion [c'est-à-dire la synthèse concrète] qui ne peut être que la totalité de son élan vers l'être, de son rapport originel à soi, au monde et à l'Autre, dans l'unité de relations *internes* et d'un projet fondamental » (p. 622). Cette unité est nécessairement individuelle et unique, irréductible à une structure simplifiée, parce qu'elle est plénitude et que chaque attitude empirique exprime la totalité du choix. La méthode sera dès lors une herméneutique consistant à déchiffrer les comportements empiriques, tous révélateurs de la totalité, en procédant par comparaison de ces multiples manières d'exprimer le projet. Sartre reconnaît la proximité de cette méthode avec la psychanalyse freudienne, si ce n'est deux différences essentielles. D'abord, le projet initial n'est pas à rejeter dans un inconscient : il est conscient, mais il n'est pas connu, car la conscience préreflexive n'est pas une connaissance ni une compréhension analytique de soi, mais seulement un vécu. Quant à la réflexion, elle peut saisir tout ce qui est vécu, mais elle est incapable d'analyser ces matériaux bruts de façon à comprendre l'importance de chacun pour la totalité ; l'intervention d'un tiers est nécessaire. Le fait qu'à une certaine étape de l'analyse, le sujet se reconnaît dans l'image atteinte de lui, éprouve une illumination ou une évidence sur ce qui a été trouvé, ce fait montre aussi que ce qui était à trouver n'était pas inconscient, sinon il serait incapable de le reconnaître. Il vaut donc mieux considérer que cela faisait partie de sa conscience (de) soi, mais pas d'une connaissance ou d'une compréhension de soi. La deuxième différence est que la psychanalyse freudienne a décidé de son irréductible (au sens de ce qui ne peut plus être réduit, ramené à une explication antérieure) : c'est la libido ou la volonté de puissance. Cependant, d'après Sartre, il s'agit là du résultat contingent d'une observation empirique, qui n'atteint aucune nécessité de la réalité humaine : on pourrait très bien concevoir une conscience dont ce ne soit pas le projet ultime. Au contraire, la psychanalyse existentielle considère le choix fondamental comme singulier et non généralisable.

Possibilité d'une action collective sans aliénation : la théorie du groupe

La question du rapport entre l'individu et le collectif reçoit sa dernière formulation dans la *Critique de la raison dialectique* (1^{er} tome publié en 1960, 2^d tome posthume, en 1985). Sartre annonce que le but de cet ouvrage est de chercher l'intelligibilité dialectique des totalisations, détotalisations et retotalisations observables dans le passé ou projetables dans l'avenir, c'est-à-dire la production des ensembles par les individus et des individus par les ensembles³. Il distingue principalement deux types de rassemblement : les *séries* et les *groupes*.

La série est le mode le plus courant de rassemblement. Il s'agit d'une pluralité dont l'unité est produite par les exigences et la structure d'un objet commun, par exemple une file d'attente à un arrêt de bus ou dans une administration, où les individus sont rangés dans un certain ordre imposé par cet objet (par exemple, l'ordre d'arrivée, l'ordre d'inscription, la date de naissance,...). Les individus y sont caractérisés par la passivité et l'impuissance ; leur action n'est pas vraiment une *praxis*, car elle est dominée par le *pratico-inerte*. Cette expression est centrale dans l'ouvrage ; elle exprime l'aliénation de l'action par l'intermédiaire des relations aux objets et aux autres agents liés aux mêmes objets. L'aliénation est comprise par Sartre tantôt dans un sens étroit, marxiste, tantôt dans un sens plus large. Au sens marxiste, elle caractérise toute la structure de la production dans le

² Respectivement, dans *Baudelaire* (1947), *Saint Genet, comédien et martyr* (1952) et *L'Idiot de la famille* (1971-72). Dans ce dernier, la dimension de la situation historique est beaucoup plus présente.

³ C'est pourquoi il s'agit d'une théorie philosophique (on vise à évaluer la puissance d'une méthode de compréhension des événements humains historiques) et non d'une théorie politique au sens d'un projet d'organisation de la société. Il est inutile de chercher à y trouver le programme politique de Sartre, ou même la justification théorique de ses positions politiques. On trouvera plutôt celle-ci dans ses articles de revues (notamment dans *Les Temps modernes*).

système capitaliste : chaque travailleur est aliéné au sens où il est dépendant d'une production dont à la fois les fins et les moyens lui échappent ; et le travail lui-même est aliéné parce qu'il n'est pas commandé par la satisfaction des besoins mais par la production de plus-value, de profits à la seule destination des investisseurs. Par conséquent, les relations entre les travailleurs sont tout autant aliénées, dans la mesure où elles ne se nouent pas autour des fins des individus mais uniquement par la médiation des objets du travail aliéné. C'est pourquoi Sartre peut écrire : « C'est dans le rapport concret et synthétique de l'agent à l'Autre par la médiation de la chose et à la chose par la médiation de l'Autre que nous pourrions trouver les fondements de toute aliénation possible. » (*Critique de la raison dialectique*, tome 1, p. 181).

L'aliénation déborde ainsi sa signification étroite, car il est clair que le rapport sériel entre individus a précédé le capitalisme, de même que la contrainte de travailler pour d'autres fins que les siennes propres (on pense à l'esclavage ou au servage, mais le salariat aussi existe depuis l'Antiquité). On appellera donc « pratico-inerte », dans n'importe quel système économique, le domaine où la *praxis* est aliénée dans son travail sur l'inerte, c'est-à-dire sur l'en-soi, qui englobe la matière et la rigidification de l'action passée. La subjectivité y est abstraite ; elle est « la condamnation qui nous oblige à réaliser librement et par nous-mêmes la sentence qu'une société « en cours » a portée sur nous et qui nous définit a priori dans notre être ». Cette formulation de l'aliénation, beaucoup plus générale que celle qui concerne la seule dimension économique, peut être appelée ontologique, puisque c'est notre être même qui est empêché de se réaliser, comme le dénonçait Heidegger, et avant lui Hegel.

Une classe sociale existe le plus souvent sous la forme de la série, non pas par manque de *conscience* de classe, mais par manque d'*action* de classe, parce que les individus atomisés sont incapables d'agir les uns sur les autres autrement que par des formes de conduite inefficaces, comme la récurrence ou la fuite (la récurrence signifie que, si nous voulons convaincre les autres d'une action commune, nous devons prendre les individus un à un pour le faire, car il n'y a pas déjà de communauté à qui s'adresser en tant que telle — d'où le peu d'efficacité de cette démarche).

C'est donc comme négation de cette impuissance, contre la sérialité et contre le pratico-inerte que, dans certaines circonstances, se constitue le *groupe*. Il ne peut pas se constituer seulement sous l'effet des circonstances, du besoin ou d'un danger commun, même si ce sont des conditions nécessaires (voir aussi p. 465). Il faut en plus que soit définie une *praxis* commune en vue d'un objet commun. On peut en trouver des exemples inessentiels, qui sont de l'ordre de la « superstructure » et non de la subsistance, comme une amicale de pêcheurs à la ligne ou un groupe de vieilles dames s'occupant d'une bibliothèque. Dans le domaine politique, une démocratie au sens d'une assemblée délibérative constitue un groupe, mais au sens d'un scrutin électoral, elle constitue un processus passif et sériel (p. 455). Le groupe est une totalité, c'est-à-dire un être où le tout se trouve dans chaque partie et où les parties entretiennent des relations nécessaires entre elles (comme exemple de totalité, Sartre propose une symphonie ; on peut aussi penser à un organisme vivant). Mais une totalité est toujours guettée par l'inertie, toujours menacée de redevenir un en-soi parce qu'elle ne poursuit plus son acte mais n'est plus que le résultat d'une action passée ; elle redevient alors divisible en chacun de ses composants. Par exemple, « L'unification synthétique d'un habitat, ce n'est pas simplement le travail qui l'a produit, c'est aussi l'acte de l'habiter : réduit à lui-même, il retourne à la multiplicité d'inertie » (p. 162).

Il y a une étape intermédiaire dans la constitution d'un groupe à partir d'une série : c'est le groupe en fusion. Le terme de « fusion » indique la dissolution de la série dans une homogénéité où n'est pas encore instituée de nouvelle structuration (Sartre prend comme exemple la ville de Paris au moment de la prise de la Bastille). Si une nouvelle structuration n'a pas lieu, le groupe en fusion retombe très vite dans la sérialité. C'est le problème des insurrections qui ne sont pas suivies d'une organisation durable de la situation nouvelle qu'elles ont créée. D'où la nécessité d'avoir un projet révolutionnaire et de mettre en œuvre immédiatement les moyens de l'instituer. La rareté de ces épisodes dans l'histoire s'explique par l'essence même du groupe et du collectif (autre nom du

rassemblement sériel) : on ne peut pas dire si l'un est antérieur à l'autre chronologiquement, mais en tous cas le collectif est antérieur logiquement, car le groupe se constitue toujours par négation d'un collectif, en le conservant en lui (c'est une négation dialectique) et donc en contenant en lui les raisons de retomber dans l'être inerte du rassemblement. À l'inverse, le collectif ne contient pas en lui les raisons de son dépassement par le groupe. C'est pourquoi un groupe ne se maintient que par une action continue. Autrement dit, il ne faut pas viser le règne des libertés comme un état de repos et de tranquillité, mais comme un état dynamique, toujours créatif, sous peine de disparaître : la révolution est nécessairement permanente.