

## SARTRE ET LA MORALE<sup>1</sup> par ARNO MÜNSTER

Pour le Cercle Condorcet des Alpes-Maritimes, le jeudi 6 février 2014 à Nice.

### REMARQUES PRELIMINAIRES

Nous vivons dans une époque où il faut évidemment faire preuve de beaucoup de courage pour être à « contre-courant ». Et ce qui vaut pour la politique vaut aussi pour la philosophie et l'histoire de la pensée. L'année dernière a été placée sous le signe de la commémoration du centenaire de la naissance d'Albert Camus, et le grand nombre de colloques, d'articles, de livres et d'émissions de radio et de TV qui lui ont été consacrées, attestaient de l'estime croissante du public pour l'écrivain, l'essayiste et le dramaturge, l'auteur de *L'Etranger*, du *Mythe de Sisyphe*, et de *L'Homme révolté*, qui a dû faire sa percée et sa renommée, pendant de longues années, dans l'après-guerre, jusqu'au moment où le Prix Nobel de Littérature lui a été décerné (en 1957), plutôt à l'ombre de Sartre et des existentialistes du quartier de Saint-Germain, à Paris. « Revanche » tardive donc pour Camus, critiqué à l'époque, par la gauche, à cause de l'ambiguïté de ses positions politiques et philosophiques, à l'époque de la guerre d'Algérie et de la guerre froide. Maintenant, en revanche, il semble que la situation, à l'époque défavorable à Camus, ait été totalement renversée. On a pu lire dans la presse et entendre dans les médias que Camus l'aurait désormais remporté sur son rival et « ennemi » Sartre. Ainsi, à Nice, en novembre dernier, une Allée Albert Camus a été inaugurée sur la « Promenade du Paillon » par le Maire, Christian Estrosi, mais à Paris et dans la quasi-totalité des grandes villes de France aucune grande place, aucun boulevard, aucune station de Métro ne porte le nom de JEAN-PAUL SARTRE, le plus grand philosophe français du

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée le 7 Février 2014 dans l'amphithéâtre de « l'Espace-Association », place Garibaldi, à Nice, dans le cadre du cycle de conférences programmé par le « Cercle Condorcet 06 ».

XX<sup>e</sup> siècle, seul un pont sur la Seine, au niveau de la Bibliothèque Nationale de France « François Mitterrand », porte maintenant le nom de Simone de Beauvoir. Cette détestation de Sartre (certains critiques ont traité l'existentialisme sartrien d'« excrémentalisme » et Sartre d'« hyène dactylographe ») a bien sûr des origines politiques. Comme Sartre détestait et provoquait même, avec ses thèses philosophiques et politiques, la bourgeoisie, la bourgeoisie et la droite détestent Sartre, lui reprochant la radicalité – jugée « excessive » - de ses prises de positions politiques, notamment pendant la guerre d'Algérie, mais aussi par exemple pour son « flirt » avec les maoïstes, en mai 1968, son soutien à la « Cause du Peuple » (journal maoïste interdit, en 1970, par le gouvernement de Georges Pompidou), ou sa visite chez Baader, à la prison de Stuttgart-Stammheim, en décembre 1974, par laquelle le philosophe – grand témoin critique de son temps – voulait attirer tout simplement l'attention de l'opinion publique allemande sur les conditions de détention des membres du groupe terroriste d'extrême-gauche « Baader-Meinhof », sans pour autant vouloir justifier leurs actions terroristes. Ce sont des « risques » que Sartre avait évidemment pris, volontairement, en tant que *philosophe et écrivain engagé* qui, dans un article déjà publié, en octobre 1945, dans la revue « Les Temps Modernes », avait souligné la nécessité de l'intellectuel de s'intéresser aux affaires de la cité, en évoquant l'exemple de l'attitude de Voltaire, lors de l'affaire Calas ou celle d'Emile Zola, lors de l'affaire Dreyfus. Dans sa conférence prononcée en novembre 1946, à l'UNESCO, Sartre avait résumé la responsabilité morale et politique de l'écrivain, aujourd'hui, dans les cinq points suivants, après avoir souligné qu'« au nom de la liberté, l'écrivain doit condamner l'injustice, c'est-à-dire le mal, d'où qu'il vienne, il doit condamner la violence ».<sup>2</sup> Selon ces cinq points, il s'agit, (1) premièrement, de faire une théorie positive de la liberté et de la libération, (2) Il s'agit de se placer en tout cas pour condamner la violence du point de vue des hommes des classes

---

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *La Responsabilité de l'écrivain*, Verdier, Lagrasse, 1998, p. 53.

opprimées ; (3) Il s'agit enfin de déterminer un rapport vrai des fins avec les moyens ; (4) Il s'agit de refuser tout de suite, en son nom (...) à un quelconque moyen de violence de réaliser ou de maintenir un ordre ; (5) Il s'agit, au fond, de réfléchir sans trêve, toujours, sans cesse, au problème de la fin et des moyens, ou encore au problème du rapport de l'éthique et de la politique ».<sup>3</sup> Ainsi, Sartre est donc devenu, suite à ses interventions politiques courageuses, le « Voltaire de notre époque », selon une remarque du Général De Gaulle qui avait ordonné sa libération, après l'arrestation de Sartre, lors d'une action de distribution de « La Cause du Peuple », sur le Boulevard Saint-Germain, en 1970. Or, l'œuvre de Sartre est si grande, si riche, si originelle qu'elle résiste à tous les dénigrement, à toutes ces détestations (pour raisons idéologiques), car elle est un « multiversum », sinon un « chef d'œuvre philosophique et littéraire total », émanant une fascination qui a défié avec succès presque toutes les attaques et critiques dont il a été la victime. Cette œuvre a profondément marqué la pensée du XX<sup>e</sup> siècle, comme étant celle d'un « penseur de la liberté, de l'aliénation, de l'engagement et de la responsabilité, du pour-soi et de l'en-soi, de la conscience et du monde, du sujet et d'autrui, de la MORALE et de la mauvaise foi, du groupe-en-fusion et de la série, de la totalité et de l'histoire ».<sup>4</sup> En bref, il est « une voix originale de la Phénoménologie », comme le souligne, à juste titre, Nathalie Monnin. Au centre des réflexions de Sartre : l'homme est totalement libre mais toujours responsable de ses actes, l'homme qui est « conscience du monde, position de soi dans une situation qui n'a de sens que pour une conscience libre ».<sup>5</sup> Sartre adhère donc, dès ses tout premiers écrits, comme par exemple *La Transcendance de l'Ego* (1935/36) ou *L'Imagination* (1940), à la méthode de recherches phénoménologiques d'Edmond Husserl, en prenant comme point de départ de sa pensée « le rapport de l'homme avec le monde, avec le concept de « cogito pre-réflexif », au croisement de la problématique de

---

<sup>3</sup> Op.cit., p. 59.

<sup>4</sup> Nathalie Monnin, « Sartre », Les Belles Lettres, Paris, p. 217.

<sup>5</sup> Op.cit.

la liberté et de l'aliénation », mais en prolongeant en même temps ces recherches phénoménologiques, sous l'influence de Heidegger, dans la perspective d'une ontologie existentielle résolue à explorer les dimensions du Dasein (Être-là) comme être-dans-le-monde et comme projet du pour-soi se projetant en avant, dans le temps, en se « temporalisant », pour devenir un sujet (cogito) en-soi-pour-soi. Sartre est persuadé qu'au cœur même du pour-soi réside, comme une présence-absence, sa propre transcendance vers quoi tous ses actes convergent et en fonction de quoi ils prennent sens. Le problème philosophique majeur de Sartre est donc celui de la liberté et des aliénations : « Chacun cherche à être libre, et veut agir en conséquence. Se pose alors la question de savoir ce que l'on doit faire, comment on doit conduire sa vie pour être libre.... La morale reste l'affaire de chacun, aux prises avec ses aliénations ».<sup>6</sup>

C'est dans cette perspective que Sartre s'efforce d'esquisser, dès l'année 1947, dans les *Cahiers pour une Morale* (qui ne seront publiés qu'en 1983, à titre posthume, par les soins de sa fille adoptive Arlette Sartre-Elkaïm), une *phénoménologie de la morale* orientée vers la description de ce qu'est une expérience éthique et en même temps il affirmera aussi que « la morale aujourd'hui doit être socialiste révolutionnaire ».<sup>7</sup> Apparemment, Sartre préfère le terme d'*expérience éthique* au terme d'*action morale*. « L'expérience éthique est celle que nous faisons de la manière d'appréhender les impératifs comme indiscutables. » Cela touche en nous une certaine fibre, que Sartre nomme un automatisme d'obéissance.<sup>8</sup> *L'action morale* en revanche requiert « une pensée consciente, l'idée de volonté, l'intention de la part du sujet, de conscience, d'entreprise réfléchie ».<sup>9</sup> *L'expérience éthique* a un sens beaucoup plus large. Il s'agit là, en premier lieu, pour Sartre, de déterminer les conditions de possibilité

---

<sup>6</sup> Jean-Paul Sartre, *Morale et Histoire* (1965), p.

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 20.

<sup>8</sup> N. Monnin, op.cit., p. 221.

<sup>9</sup> Op.cit., p. 224.

d'une attitude *authentique*. Mais qu'entend Sartre par attitude authentique ? C'est précisément, à ses yeux, l'attitude qui assume notre liberté, avec tous ses risques, en faisant des *choix*, mais en cessant d'être de *mauvaise foi* ! Elle présuppose la *transcendance du pour-soi* ; car, affirme Sartre, « une attitude authentique (qui assumerait l'être du pour-soi comme tel) est rendue impossible, car contradictoire par les prémisses mêmes de l'ontologie. Si l'on veut ce qu'on n'est pas et ne pas être ce qu'on est, alors on veut être au moins cela. Dès lors qu'on veut être, on rentre dans l'inauthentique ». C'est « le manque, par rapport auquel le pour-soi se détermine dans son être comme manque » qui - selon Sartre - engendre la *valeur* qui « surgit pour hanter son être-pour-soi. Il s'ensuit que les différentes tâches du pour-soi peuvent faire l'objet d'une *psychanalyse existentielle*, car elles visent toutes à produire la synthèse manquée de la conscience et de l'être sous le signe de la valeur ou cause de soi. »<sup>10</sup> Ainsi, conclut Sartre, dans le tout dernier chapitre de *L'Être et le Néant*, « la psychanalyse existentielle est une *description morale*, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains ; elle nous indique la nécessité de renoncer à la psychologie de l'intérêt, comme à toute interprétation utilitaire de la conduite humaine, en nous révélant la signification *idéale* de toutes les attitudes de l'homme ». <sup>11</sup> Le but de cette psychanalyse existentielle doit être la renonciation à l'esprit de sérieux. « L'esprit de sérieux a pour double caractéristique », affirme Sartre, « de considérer les *valeurs* comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère « désirable » de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. »<sup>12</sup> Cette défense de la subjectivité par Sartre contre les contraintes objectivantes des impératifs de des valeurs est équivalente à la conviction profonde de Sartre que « l'homme n'est pas reflet, mais *invention* qu'aucune de ses œuvres reflète la situation et l'exprime. Mais elle l'exprime en

---

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, p. 690.

<sup>11</sup> Op.cit., p. 690.

<sup>12</sup> Ibid.

la dépassant. Et la dépasser n'est point la nier mais (...) inventer à partir d'elle ». <sup>13</sup>

Cette « existentialisation » et « psychologisation » de la morale en vue d'esquisser en même temps une morale de la « situation » – Sartre fait d'ailleurs une distinction entre MORALE ET ETHIQUE, en soulignant que la Morale implique l'intentionnalité du sujet, la conscience, tandis que *l'Éthique* se rapporte toujours davantage à ce que sont *objectivement* les mœurs – conduit Sartre logiquement à relativiser et à resituer aussi, précisément dans la perspective d'une *psychanalyse existentielle* et de *l'expérience éthique*, le problème des NORMES et le problème des VALEURS, tout en prenant ses distances par rapport à l'approche de Kant et de ce celle de Max Scheler (1874-1928) qui, dans son livre *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* <sup>14</sup> (livre que Sartre a bien connu et lu, il a été traduit de l'allemand en français, par Maurice de Gandillac), avait défendu un système hiérarchisé des valeurs se réalisant à travers les actions. En opposant à la conception de Scheler l'affirmation que la réalité de la VALEUR consiste a priori dans son caractère inconditionnel et irréalisable, étant par-delà l'être, Sartre dresse pour sa part un inventaire des valeurs et des normes éthiques se présentant à nous dans l'expérience, en déconnectant en même temps la norme de tout déterminisme métaphysique. <sup>15</sup> La NORME, définie par son inconditionnalité, « elle est certes là » ; mais elle est toujours « par-delà l'être, donnant une fin à l'homme avec la possibilité inconditionnelle de l'atteindre. Il appartient à l'être de la norme que sa réalisation et les moyens de sa réalisation restent imprévisibles. L'inconditionnel est une possibilité, non une nécessité » <sup>16</sup>...Nous sommes donc loin de Kant. Nous sommes loin de Kant, parce que la VALEUR, même si elle se donne comme objective, n'a selon Sartre absolument rien d'un

<sup>13</sup> Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une Morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 80.

<sup>14</sup> Cf. Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. de Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.

<sup>15</sup> Jean-Paul Sarte, *Morale et Histoire*, p. 310.

<sup>16</sup> N. Monnin, op.cit., p. 227

commandement impératif. On n'obéit pas à une valeur. La valeur est objective et supra-historique ; elle est à la fois indépassable et irréalisable, étant par delà l'être.<sup>17</sup> Il s'agit donc pour Sartre d'esquisser une morale nouvelle défiant la normativité et les commandements des morales traditionnelles, s'appuyant beaucoup plus sur une psychanalyse existentielle rejetant « l'esprit de sérieux » et une « éthique de l'expérience » que sur une doctrine métaphysique des commandements éthiques et moraux.

Pour cette *éthique en situation*, de la relativité de la norme, de l'imprévisibilité de sa réalisation et son dépassement « révolutionnaire » possible, Sartre donne, dans ses « Conférences de Rome » de l'année 1964, prononcées à l'Institut Gramsci de Rome, et consacrées exclusivement au problème d'une future nouvelle morale existencialo-marxiste, s'opposant aux morales traditionnelles aliénées, un exemple concret : l'Affaire des mères infanticides de Liège. Il s'agit de l'affaire d'une dizaine de mères de la ville de Liège qui, en 1962, pour épargner à leurs nouveaux-nés atteints de graves malformations génétiques, la vie douloureuse d'handicapés à vie, avaient décidé de tuer leurs bébés.<sup>18</sup> A l'origine des ces malformations : la Thalidomide, un médicament prescrit aux mères enceintes qui devait être retiré de la circulation, mais qui avait déjà fait un grand nombre de victimes, non seulement en Belgique ; par exemple en Allemagne, l'équivalent de la Thalidomide, le « Contergan », avait lui aussi donné lieu à la naissance de très nombreux enfants handicapés. Selon le code pénal de l'Etat de Belgique, ces mères étaient coupables d'*homicide volontaire* et devaient, malgré l'existence de circonstances atténuantes, être jugées et condamnées à des peines de prison ferme allant jusqu'à quinze ans. L'affaire fit beaucoup de bruit dans la presse, et dans ce débat, les partisans de l'application rigoureuse de la loi, fortement marqués par les valeurs du catholicisme, et les partisan de la clémence, à cause de l'exceptionnalité des faits et des motivations

<sup>17</sup> Cf. Nathalie Monnin, op.cit. p. 226-227.

<sup>18</sup> Cf. Arno Münster, « L'Affaire des mères infanticides de Liège », in *Sartre et la morale*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 85 sq.

*éthiques* de celles qui les avaient commis, s'opposèrent violemment. Et Jean-Paul Sartre était dans le camp de ceux qui plaidaient, dans cette controverse, dans cette polémique, la compréhension pour ces pauvres femmes qui avaient tué leurs bébés pour leur épargner une vie de souffrances insupportables. Au terme d'un procès qui dura plusieurs semaines, les femmes accusées de meurtre furent finalement acquittées.

### **L'AFFAIRE DES MERES INFANTICIDES DE LIEGE.**

C'est dans cette perspective critique que Sartre traitera aussi, en anticipant sur le débat contemporain - engagé sur le terrain philosophique - de la *bioéthique*, de la *mort volontaire assistée*, de l'IVG et des changements intervenus suite aux progrès de la médecine et de l'industrie pharmaceutique. Ces réflexions et prises de position sartriennes qui défient en effet les positions des traditionalistes (l'Eglise, le Vatican, les conservateurs) à propos de l'avortement et de la contraception, ont été influencées par un grand scandale qui avait éclaté en Belgique, en 1962, et qui avait suscité à l'époque autant de débats et de polémiques dans la presse : l'affaire de la Thalidomide, à savoir celle des *mères infanticides de Liège*. Il s'agit de l'affaire de plusieurs femmes de cette ville belge qui, ayant donné naissance à des bébés atteints de graves malformations génétiques, consécutives à l'absorption de la Thalidomide, un médicament insuffisamment testé par l'industrie pharmaceutique (qui était destiné à atténuer les douleurs de la grossesse), avaient décidé de tuer leurs bébés après la naissance au lieu de les élever comme handicapés à vie. Comme le note Sartre, nul ne peut nier que « le contrôle de la natalité ne se soit pas vraiment propagé avec l'avènement des sociétés bourgeoises ; et que l'infanticide de Liège ne soit qu'une radicalisation de cette attitude. »<sup>19</sup> C'est le moment pour Sartre de rappeler qu'en dépit de l'interdiction de l'avortement et sa condamnation par

---

<sup>19</sup> Sartre, *Conférences de Rome*, p. 3.



l'Église catholique, « le birth control et l'avortement sont [quand même] pratiqués depuis 150 ans dans le secret par une bourgeoisie encore hantée par l'Ancien Régime et qu'il a fallu tout le temps et deux révolutions industrielles pour leur conférer un statut qui va de la légalité à la semi-clandestinité ».<sup>20</sup> C'est dans ce contexte précis que les mères infanticides de Liège ont vécu leur attitude comme un conflit réel des normes. Autrement dit, qu'« elles ont vécu moralement comme une sollicitation de l'avenir par ce que les positivistes ont déjà défini comme expression d'un futur-passé ».<sup>21</sup>

C'est en opposition totale aux vues respectives du conservatisme religieux et du néo-positivisme structuraliste que Sartre affirme en effet qu'« à l'intérieur du système la norme est toujours avenir inconditionné et avenir limité [...] à la fois. Et cela signifie que l'impératif ou la valeur ne trouvent pas leur limite en eux-mêmes voire dans leur structure ontologique mais dans une inertie qui leur est imposée du dehors ». Ainsi l'impératif de l'homme - c'est l'exemple qui est cité par Sartre comme preuve de cette hypothèse - « ne se donne pas comme provisoire et relatif à la société où il se manifeste. Ce conflit réel des normes n'était rien d'autre que la conviction des uns que la possibilité de vivre doit être inconditionnelle et celle des Autres pensant qu'il est interdit de prolonger la vie d'un homme si l'on ne lui donne pas d'entrée de jeu toutes les chances de vivre une vie vraiment humaine ».<sup>22</sup> Par conséquent, l'action dictée par l'honneur ou l'action courageuse défiant les prescriptions morales traditionnelles ou se heurtant aux conventions morales (comme c'était le cas des mères infanticides de Liège) est avant tout manifestation de l'avenir (au-delà de tous les systèmes). On peut aussi être surpris, dans ce contexte, par la radicalité avec laquelle Sartre applique ici sa théorie des *limites* (concernant la *praxis* humaine dont la portée est toujours limitée par la contre-finalité du *pratico-inerte*) aussi à l'agir de

---

<sup>20</sup> C.R., p. 31.

<sup>21</sup> C.R., p. 32.

<sup>22</sup> C.R., p. 48.

*l'action morale*. Contrefinalité signifie ici en premier lieu que la *contre-force* de *résistance* vient toujours du contenu du *pratico-inerte*, c'est-à-dire de l'organisation matérielle dans le cadre de laquelle a lieu mon action. Elle se manifeste comme « possibilité inconditionnée de maintenir un système contre les forces naturelles, donc contre les hommes ». <sup>23</sup>

Par conséquent, l'aspect impératif de la norme ne vient pas – selon Sartre - de cette possibilité inconditionnée mais plutôt d'une *inertie* qui se révélerait dans l'extériorité et qui est soutenue par l'Autre; ce qui fait que « l'aspect impératif de la norme éthique lui vient dans un système de ce qu'elle est *inertie autre* ou *inerte détermination de la praxis par l'autre* ». <sup>24</sup> C'est en effet le vrai sens de ce que Sartre dénommait déjà dans la *Critique de la Raison Dialectique* l'aliénation chosale déterminée par l'Autre ; car la chose elle-même est toujours soutenue par les Autres. Transféré dans le domaine de la raison pratique ou de la Morale, cela ne signifierait donc rien d'autre que « les morales existent en tant qu'expression des systèmes ; elles sont donc des *faits*, mais des faits en tant que *praxis aliénée au système* ». <sup>25</sup> L'impératif est donc « la chose dictant ses lois à la *praxis* et il est la *praxis* cristallisée et refroidie au sens où le travail humain s'emprisonne dans le produit manufacturé ». <sup>26</sup>

Mais en tant que *marxiste* Sartre tient maintenant à souligner que c'est toujours à travers la lutte des classes et dans le mouvement même de l'histoire que l'action éthique inconditionnée est concevable. Et c'est cette réalité de la lutte des classes qui impliquerait que « l'histoire elle-même comme avenir au-delà du système demeure portée par les classes défavorisées ». <sup>27</sup>

Par conséquent, en fonction de cette présence permanente de la lutte des classes, l'Histoire est nécessairement selon Sartre le champ de bataille et du

---

<sup>23</sup> C.R., p. 40.

<sup>24</sup> C.R., p. 41.

<sup>25</sup> C.R., p. 41.

<sup>26</sup> C.R., p. 42

<sup>27</sup> C.R., p. 44.

combat rigoureux du pratico-inerte et de la *praxis* puisque « la *praxis* en s'objectivant dans la matérialité inorganique est toujours absorbée par le pratico-inerte qui la conditionne et l'aliène... »<sup>28</sup>

Avec ces affirmations, Sartre ne fait que rééditer la conception de la *praxis*<sup>29</sup> aliénée dans l'histoire qu'il avait déjà exposée dans la *Critique de la Raison Dialectique* où la *praxis* est définie a priori comme organisation [systématique] du champ environnant à partir d'une fin, c'est-à-dire comme « avenir qui se dévoile comme négation à effectuer de l'organisation présente ».<sup>30</sup>

Pour revenir au problème des mœurs, donc, de l'éthique et de la morale, il peut paraître assez étonnant que Sartre établisse ici un parallélisme entre la philosophie nietzschéenne de *l'éternel retour* (dans histoire) et la *morale*, en affirmant que « les mœurs sont faussement répétition, qu'elles se reproduisent autres et avec des sens autres, dans un système que l'histoire entraîne et disloque et leur répétition même, quand tout change, est l'indice de la dislocation du système ».<sup>31</sup>

Mais vouloir en conclure que l'acte des infanticides de Liège serait l'exemple même d'une pratique répétitive, donc de l'application répétitive d'une norme ou d'une maxime des mœurs, fondée sur une valeur avec un impératif, ce serait, une erreur ; car « cette conduite s'est donnée à la fois et dès le départ comme ayant à être tenue ». (Il y a eu débat, hésitations, crise intérieure et décision). Il s'agissait donc d'une conduite spécifique et régulière venue comme une conduite historique et non répétitive ;<sup>32</sup> autrement dit, comme une conduite qui

---

<sup>28</sup> C.R., p. 45.

<sup>29</sup> Pour le rôle important que joue le concept de *praxis* dans l'œuvre de la pensée de Sartre Cf. Arno Münster, *Sartre et la Praxis (Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de J.-P. Sartre)*, L'Harmattan, coll. L'Ouverture philosophique, Paris, 2005.

<sup>30</sup> C.R., p. 45.

<sup>31</sup> C.R., p. 47.

<sup>32</sup> C.R., p. 52.

ne renvoie pas à un autre système répétitif de valeurs mais plutôt à l'histoire en train de se faire.

En conséquence, cette conduite qui a incité les mères infanticides de Liège à tuer leurs enfants, nés gravement handicapés, à cause la Thalidomide (le Softenol), n'était donc rien d'autre que la réclamation – par cet acte « criminel » - d'une société *autre* « où l'ensemble des techniques permettent à tous les enfants de naître avec toutes les chances ». <sup>33</sup> C'est la raison pour laquelle cet acte ne devrait pas être interprété comme position d'une *valeur* mais plutôt comme le *signe* (à la fois dramatique et tragique) d'une révolte et d'un désespoir humain tout à fait compréhensible, voire comme signe d'une « lutte entreprise contre un état de choses au nom d'un sens à venir de l'homme ». <sup>34</sup> Cet état de choses était bien l'incompréhension voire le refus d'une société bourgeoise et des plus hauts représentants de l'Eglise (catholique) à l'égard de *l'avortement*, incompréhension et condamnation toujours justifiée au nom de la doctrine de L'Eglise que la vie humaine (donnée par Dieu) est la valeur absolue et suprême à laquelle personne n'a le droit de toucher. Autrement dit, l'infanticide de Liège n'est rien d'autre qu'un *acte* qui dénonce, à travers un cas-limite particulièrement grave, notre société comme invivable, au nom de notre avenir inconditionné. <sup>35</sup> C'est un acte qui « dénonce le présent par le surgissement même de l'avenir rapproché ». <sup>36</sup> Comme le note Sartre, c'est effectivement une histoire qui faisait éclater les mœurs ! <sup>37</sup> En tant qu'*acte unique* (« Je tue aujourd'hui un enfant ») elle défie les mœurs, les dévoile comme *praxis* aliénée, les démasque comme « retour éternel » du passé périmé. Il s'agissait donc tout simplement de commettre ce crime pour « contraindre le législateur à supprimer

---

<sup>33</sup> C.R., p. 54.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

les raisons nécessaires aujourd'hui de ce crime ». <sup>38</sup> Ainsi la *morale* apparaissait sous sa vraie forme qui est *agonistique*. « Cette contradiction se manifeste principalement dans la lutte de l'homme historique contre l'homme à répétition dont le *normatif* n'est que l'expression ou le reflet ». <sup>39</sup> Or, l'acquittement des mères infanticides par le Tribunal de Liège, à savoir le fait que des circonstances *atténuantes* larges ont été accordées à ces mères qui ont à la fois avoué et justifié leur « crime », au nom d'un droit non encore existant à une vie « normale » et digne de leurs nouveaux-nés, atteste bien que l'action de ces mères avait été cette fois-ci - et cela peut paraître bien surprenant - vu le contexte idéologique et les pressions exercées par les milieux conservateurs, en Belgique, dans le cadre de cette affaire - bien comprise par les juges comme le signe de révolte contre l'inacceptable et comme défi à une morale inadaptée à ce genre de cas-limite.

Ici, Sartre n'oublie pas de nous rappeler la vraie dimension sociologique de cette affaire. Cet acte, « n'était ni celui des classes inférieures [du prolétariat] ni celui des représentants du grand Capital, mais celui des classes moyennes emprisonnées dans le système mais tendant à le maintenir avec ses mœurs, dans la mesure où il a les avantages ». <sup>40</sup>

C'est la raison pour laquelle la contradiction majeure de l'infanticide de Liège est qu'il s'opposât à la fois comme se substituant aux normes bourgeoises et en même temps comme « affirmation effective d'un avenir qui se réalisera sur la destruction de la société bourgeoise ». <sup>41</sup> Or, celle-ci ne peut se faire – et sur ce point précis l'engagement de Sartre est pratiquement identique à celui de Marx – que la bourgeoisie et la petite bourgeoisie sont pénétrées elles-mêmes par les normes des classes antagonistes qui refusent les conditions inhumaines de la société capitaliste. Quant à la petite bourgeoisie elle est - presque en dépit d'elle-même - « médiation », c'est-à-dire « bien qu'elle trahisse au dernier moment le

---

<sup>38</sup> C.R., p. 57.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> C.R., p. 58

<sup>41</sup> C.R., p.59.

mouvement révolutionnaire, c'est elle qui parfois le découvre, à travers de mauvaises raisons, et qui tente de le capter à son profit, de le limiter à une révolte anarchique contre tout ordre social ». <sup>42</sup>

Dans le cas précis des mères infanticides de Liège, cela signifie que ces pauvres femmes issues de la petite-bourgeoisie ont effectivement voulu adopter contre les normes prédominantes de la morale bourgeoise presque contre leur gré la norme révolutionnaire que l'avenir inconditionné ne peut se manifester aux exploités que par la négation radicale des structures sociales existantes et par le refus d'accepter un avenir intolérable pour leurs nouveaux-nés handicapés. Mais Sartre sait aussi parfaitement que ce ralliement au camp des exploités, de la classe ouvrière, par une partie de la petite bourgeoisie est un phénomène relativement rare et tout à fait exceptionnel. Bien qu'il se soit produit, dans l'histoire sociale et politique de la France, par exemple sous la Révolution Française et pendant les insurrections populaires et tentatives révolutionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle, cela reste, globalement, un phénomène plutôt rare. (La victoire du fascisme, en Allemagne, en Espagne et en Italie, dans les années 30, et au Chili, en 1973, n'aurait pas été possible sans le ralliement massif des classes moyennes à cette forme spécifiquement dure et intolérante de dictature du Capital mise en place par la bourgeoisie se sentant « menacée » par le communisme.)

De toutes ces réflexions qui anticipent déjà le débat contemporain sur l'euthanasie et sur le droit de vivre et de mourir dignement, Sartre tire la conclusion provisoire suivante : 1) que « les positivistes et les structuralistes sont incapables de rendre compte du *normatif* parce qu'ils refusent l'histoire » ; 2) « qu'ils ont supprimé la *praxis* comme lutte inévitable, créatrice et non répétitive au profit de l'être ; et 3) « qu'ils ont fait cela parce qu'ils appartenaient aux classes moyennes ». <sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> C.R., p. 60.

<sup>43</sup> C.R., p. 61.

En conséquence la norme n'a de sens que comme possibilité inconditionnelle de devenir hommes en la personne de leurs descendants.<sup>44</sup>

C'est donc pour cette raison que la *morale alternative* devrait en conséquence être comprise comme « prenant ses racines dans les classes exploitées et dans leur lutte contre les classes dominantes »<sup>45</sup> qui maintiennent les morales aliénées. Adopter et concrétiser cette morale nouvelle signifie donc « bâtir un modèle d'avenir, condition pure des négations présentes, en remplissant les lacunes de cet imprévisible avec le passé. »<sup>46</sup> En bref, la véritable éthique fonde et dissout les morales aliénées en ce qu'elle est le sens de l'histoire, c'est-à-dire le refus de toute répétition au nom de la possibilité inconditionnée de faire l'homme.<sup>47</sup>

En ce sens précis, morale et *praxis* historique s'enchevêtrent donc au fur et à mesure où la *déconstruction des morales aliénées* ne peut s'accompagner que d'une volonté révolutionnaire de construire l'avenir (celui de l'homme intégral) par une *praxis* constituant, à travers sa dissolution dans le pratico-inerte, le vrai sens de l'avenir et de l'histoire. Mais, « quelle est la structure ontologique de la norme quand on la purifie de l'inertie du système ? »<sup>48</sup>

Comme il a déjà été montré précédemment, elle n'est ni celle de la valeur ni celle de l'impératif. Mais si tout doit être subordonné à l'exigence authentique et morale que l'homme est encore à faire, la réalisation concrète de cette demande ne doit-elle pas passer inévitablement par la destruction de l'être que nous sommes ? La réponse donnée à cette question est en effet affirmative : afin de pouvoir construire l'homme nouveau comme avenir inconditionné, une action radicale ayant pour but de réaliser cette fin est inévitable et cette action ne peut

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *C.R.*, p. 62.

<sup>46</sup> *C.R.*, p. 64.

<sup>47</sup> *C.R.*, p. 64.

<sup>48</sup> *C.R.*, p. 64.

viser que le but de mettre un terme à notre sous-humanité.<sup>49</sup>C'est, pour l'essentiel, ce que Sartre comprend par le terme de « *praxis pure* », à savoir un agir, une activité qui ne peut être limitée ni par l'inertie, ni par l'Autre. Mais dans la mesure où elle désigne une fin totale, elle est normative. Comme on l'entrevoit, le problème des normes, de leurs fondations, de leur origine, de leur contenu, n'est plus du tout une affaire de principes universels mais plutôt une affaire des structures ontologiques fondamentales de l'homme, en premier lieu de la *praxis*, et, en second lieu, une affaire de l'avenir inconditionné et du but que *l'homme est à faire*. Le caractère ontologique de la norme est donc double : 1) elle est *praxis* ; 2) morale et *praxis* ne font qu'un et définissent l'homme comme l'être toujours futur.<sup>50</sup>La fin ne s'impose pas comme une obligation ni comme un devoir et pourtant elle s'impose comme une démarche logique (éthique) ayant pour but de *faire l'homme*. Le normatif est donc pour Sartre par principe *temporalisation de la praxis*, à partir de sa fin inconditionnelle. La pureté de la norme, du normatif apparaît de préférence dans les mouvements insurrectionnels de l'histoire, lorsque nécessité et obligation se confondent avec la spontanéité.<sup>51</sup>Car c'est le moment unique où l'homme vivant produit dans l'action sa propre norme. Sur ce point précis Sartre ne décrit, par rapport à la structure ontologique de la norme et de la *praxis*, rien d'autre que ce que Walter Benjamin<sup>52</sup>dénomme pour sa part, dans ses *Thèses sur le concept de l'Histoire* (1940), les moments *messianiques* de l'histoire où la *praxis* révolutionnaire des opprimés apparaît comme manifestation d'une *praxis* pure de la rupture avec la continuité de l'histoire, se temporalisant et anticipant en même temps sur la fin humaine et morale de l'humanité tout entière. Mais cela se passe bien sûr chez

---

<sup>49</sup> C.R., p. 66.

<sup>50</sup> C.R., p. 67.

<sup>51</sup> C.R., p. 68.

<sup>52</sup> Cf. Walter Benjamin, *œuvres Choisies*, t. 2, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Denoël, Paris, 1971.



Sartre, à la différence précisément de Walter Benjamin, sans aucun recours au théologique ou à l'intervention d'une quelconque « présence divine ».

Si ainsi tout semble donc plutôt bien s'ordonner selon la logique interne du système sartrien de pensée, une incertitude se manifeste cependant à propos du problème des *impératifs* ; car il est évident que dans la réalité, les normes et impératifs des morales aliénantes et dominantes ne peuvent être contestées et dépassées que par le recours (au moins provisoire) à d'autres impératifs, même si ceux-ci n'ont qu'une existence temporelle et éphémère. Toujours est-il que la *norme radicale* débouche et dépasse les normes composées par les morales aliénantes : « Le normatif est l'avenir capté qui d'un même coup fonde et conteste les morales aliénées dans la mesure où l'homme fin de l'homme dénonce l'homme du système comme homme du passé ». De fait, il s'agit bien d'un débordement des impératifs et des valeurs de la classe dominante par celles d'une autre classe ou contre-force (politique, morale ou sociale) qui ne peut s'effectuer que par le positionnement, c'est-à-dire par l'opposition radicale (spontanée), d'*anti-normes* et d'*anti-impératifs* aux normes et valeurs imposées par la classe au pouvoir.

Cela n'est cependant pas un démenti ou une réfutation de la thèse que *l'éthique* comme structure ontologique de la *praxis* - et ainsi se termine la première conférence de Sartre à Rome- tant que cet ébranlement et ce dépassement révolutionnaire ne se produisent pas - continue de s'incarner dans toutes les formes aliénées de la morale dominante, et notamment dans celles des classes privilégiées.

## **LA CRITIQUE DU LIBERALISME ETHIQUE<sup>53</sup>.**

L'autre aspect caractéristique de la conversion morale proposée par Sartre s'exprime dans sa critique du *libéralisme éthique*, dans le contexte précis de la

---

<sup>53</sup> Cf. Arno Münster, *Sartre et la morale*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 97-109.

critique sartrienne de la domination idéologique, économique et politique exercée par la classe dominante, sous les conditions du *colonialisme*.

Dès le début de la seconde conférence de Sartre à Rome, Sartre aborde la problématique de l'éthique comme structure ontologique de la *praxis*, cette fois-ci exclusivement dans le contexte du colonialisme français en Algérie et de la révolte/l'insurrection des musulmans algériens contre ce système d'oppression et de surexploitation. (Il renoue ici directement avec les réflexions consacrées au problème du rapport « *praxis*-processus-violence », dans le tout dernier chapitre de la *Critique de la Raison Dialectique*.) Réitérant son affirmation déjà exposée auparavant dans ce même livre que le « colonialisme », à partir de 1880, ne s'impose que comme un *système annexe* au capitalisme métropolitain, conçu expressément pour « fournir des marchés et pour servir, en cas de crise, de soupape de sûreté », <sup>54</sup> Sartre exposera ici de nouveau sa critique sévère et impitoyable de ce système de bas salaires et de surexploitation de la population indigène et de la répression violente par l'armée (défendant l'ordre colonial), tout en justifiant le droit des Algériens musulmans de se révolter contre ce système, même si cela implique l'utilisation de moyens violents. Il s'agit ici, de prime abord, de démystifier, de démasquer le *libéralisme* (éthique), dans son application par la bourgeoisie, pendant la période de la colonisation, depuis la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, comme une « éthique négative limitée d'office par la chose, c'est-à-dire la propriété réelle, <sup>55</sup> car « ce libéralisme éthique n'est que la superstructure idéologique de la libre concurrence instaurée dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, si bien que la liberté du citoyen, ce grand acquis de la Révolution française, n'est devenu dans la pratique du système du colonialisme, rien d'autre que la justification de l'exploitation ». <sup>56</sup> Ainsi la célèbre devise « Liberté, égalité, fraternité » (étant toujours la première grande référence de la République des « citoyens », même à l'époque du colonialisme), a donc été tout simplement

---

<sup>54</sup> C.R., p. 75.

<sup>55</sup> C.R., p. 77.

<sup>56</sup> C.R., p. 76.

vidée de son contenu et substituée dans les faits, dans le système du colonialisme, par une « éthique de l'exploitation », s'accompagnant d'une « oppression visible et permanente ».<sup>57</sup>

En même temps, « le colon, produit de la société bourgeoise, adopte celle-ci pour se maintenir dans ses droits de colon ». Il peut donc se réclamer sans vergogne de l'universalité des droits de l'homme et du citoyen et de toutes les libertés instituées par la République, tout en maintenant en même temps cyniquement un système extrêmement inégalitaire : « L'indigène doit être sous-payé, il doit être astreint au travail forcé. Autrement dit, « la machine humaine doit être sous-alimentée » ; car le but de l'exploitation coloniale<sup>58</sup> est la multiplication des chômeurs et la liquidation successive et systématique du travailleur ».<sup>59</sup> On lui refusera aussi la culture ; « car la colonisation ne veut avoir affaire qu'à des analphabètes, et parce que le travailleur indigène est institutionnellement et normativement un *non-homme*<sup>60</sup> voire un *sous-homme* ».<sup>61</sup> Or, la première caractéristique du système normatif du colonialisme est le maintien de cette sous-humanité du colonisé, comme la surexploitation est son impératif catégorique.<sup>62</sup> L'idéologie dominante du système colonialiste fonctionne selon le renversement cynique suivant de la célèbre formule de l'impératif catégorique de Kant : « Agis de telle sorte que tu traites en tout cas l'indigène comme un moyen inessentiel et jamais comme une fin. Sois tel en toutes circonstances que tes relations avec lui demeurent inhumaines et sans réciprocité. De son côté, la crainte d'un animal dressé et le respect ; de ton côté, l'autorité souveraine de l'homme sur un animal domestique ».<sup>63</sup> C'est l'impératif d'un système d'oppression et d'exploitation qui se reproduit constamment par la

---

<sup>57</sup> C.R., p. 77.

<sup>58</sup> C.R., p. 78.

<sup>59</sup> C.R., p. 59.

<sup>60</sup> C.R., p. 81.

<sup>61</sup> C.R., p. 81.

<sup>62</sup> C.R., p. 83.

<sup>63</sup> C.R., p. 83.

reproduction du système de dépendance maître-esclave et les liens de réciprocité existant entre les colons.

Comme Sartre le met en évidence, ce système est tel que « chaque colon se sent responsable devant tous les autres du maintien du système ». Ainsi le colon fait de la colonisation « une œuvre, c'est-à-dire un produit de la volonté se déterminant par des normes ». <sup>64</sup> Car, pris en tenaille entre l'insurrection indigène et le mécontentement de la métropole, le colon « découvre l'œuvre à défendre comme une norme impérative ». <sup>65</sup> Il s'agit là non seulement de faire valoir un *droit* mais plutôt d'un pathos au sens hégélien comprenant en lui-même une norme et d'un devoir (défendre l'œuvre colonialiste). En s'identifiant avec les valeurs républicaines (« Liberté-Egalité-Fraternité »), il se trouve en permanence dans la contradiction de refuser ces mêmes droits aux indigènes (c'est-à-dire aux colonisés), puisque leur accorder ces droits (comme par exemple le suffrage universel, l'égalité des salaires, la Sécurité Sociale, etc.) entraînerait bien la ruine économique du système colonial existant. Sur ce point précis, l'hypocrisie du colon est donc totale.

En conséquence, en ce qui concerne la morale, le colon a donc en principe le choix entre trois attitudes :

- 1) la conscience malheureuse (résignation, position de faiblesse) ;
- 2) la morale nietzschéenne (volonté d'instaurer le règne du « surhomme » sur le dos des opprimés) ; et
- 3) la solution de limitation de l'espèce humaine (par l'épuration ethnique, les massacres, la répression etc.).

La somme de ces trois attitudes ne peut que consolider par sa logique interne un système colonialiste et raciste inhumain, dont le racisme est (a) pensée *pratico-inerte* et b) *impératif* forgé par la *praxis* cristallisée. <sup>66</sup> Ce racisme comme système et comme éthique est apparemment fondé sur la contradiction

---

<sup>64</sup> C.R., p. 85.

<sup>65</sup> C.R., p. 85.

<sup>66</sup> C.R., p. 88.

que l'indigène n'est ni une machine ni un animal mais « un homme qui n'est pas homme »,<sup>67</sup> autrement dit, « un *être inférieur* dont l'infériorité est considérée comme une norme. En bref, pour le colon, le racisme n'est rien d'autre qu'un ensemble complexe de normes réglant les conduites envers les indigènes ».<sup>68</sup>

L'impératif « moral » de cet ensemble de normes se résumerait comme suit : « Agis de telle sorte à ce que l'indigène que tu n'oublies jamais, que l'homme en lui est une bête. Agis de telle sorte avec l'indigène que tu n'oublies jamais que la bête en lui est un homme ». <sup>69</sup>

La morale du colon est donc une *morale de répétition*.<sup>70</sup> Le paradoxe de cette *morale de répétition* consiste en ceci qu'elle est en fait en tant que système renfermée sur son inertie ; qu'elle est, deuxièmement, *norme* en tant que « la *praxis* retient perpétuellement le système de s'anéantir ; qu'elle est, troisièmement, *répétitive* en tant que le passé se glisse entre l'action et sa fin absolue, se substitue à cette dernière, l'occulte et fait de son être passé la fin pratique de l'homme ». <sup>71</sup>

Comme le souligne Sartre, « les morales sont objectivement des impératifs en ce sens que l'avoir à être est tout en même temps que la structure même de la *praxis* pénétrée par l'inertie de l'être dépassé. Le commandement se donne comme une chose. Le devoir est réification de la norme ». <sup>72</sup> C'est en ces termes que Sartre esquisse effectivement les traits caractéristiques généraux de ces *morales aliénantes* inhumaines qui refusent à l'homme tout devenir. Car la fin inhumaine n'est autre que « l'homme limité enchaîné ». <sup>73</sup> La racine des morales aliénées se trouve donc dans la *praxis*, c'est-à-dire dans l'action (inhumaine, cruelle, égoïste) de l'agent historique.

---

<sup>67</sup> C.R., p. 88.

<sup>68</sup> C.R., p. 90.

<sup>69</sup> C.R., p. 92.

<sup>70</sup> C.R., p. 93.

<sup>71</sup> C.R., p. 94.

<sup>72</sup> C.R., p. 94.

<sup>73</sup> C.R., p. 95.

Or les indigènes incarnent une *force incompressible* qui sera conduite par le statut d'inhumanité que leur impose le système colonial : « Il s'agit d'une *contre-violence* liée directement à la situation matérielle de l'indigène. Et pourtant, elle ne peut se déchaîner sans se faire normative parce qu'elle réclame la fin de la sous-humanité de l'homme ».<sup>74</sup> C'est la racine même de l'éthique, son jaillissement au niveau de la matérialité la plus profonde. Elle dérive sa légitimité directement du besoin au sens que lui donne Marx. C'est le besoin qui produit la *praxis*. C'est le besoin qui « pose la *praxis* comme subordination à réaliser la fin et la *praxis* comme domination à réaliser du monde à l'organisme. C'est le besoin qui pose l'homme comme sa propre fin et la *praxis* comme domination à réaliser par le travail de l'univers à l'homme ».<sup>75</sup> C'est par le besoin que l'impossibilité de vivre se change en possibilité de l'homme. Avec ces affirmations, Sartre ne fait que reformuler, en la transposant sur le niveau de la morale, la théorie de la genèse de la *praxis* exposée dans la *Critique de la Raison dialectique* où l'origine de la *praxis* est fondée sur la rareté, c'est-à-dire le besoin.

En substituant la rareté par le besoin, Sartre s'aligne apparemment maintenant de plus en plus sur les positions respectives de Marx. En même temps, il procède à sa reformulation, précisément au niveau de la théorie de la *praxis*, à partir de sa propre théorie de la *contre-finalité* et du *pratico-inerte*, en affirmant que « la *praxis* née du besoin ne se heurte pas à l'inertie des choses mais à la résistance d'une *autre praxis* qu'elle reconnaît<sup>76</sup> comme sienne et *autre* à travers l'environnement déjà organisé que son besoin éclaire. » Autrement dit : « Contre l'oppression il y a toujours une possibilité d'affirmer – par la résistance et par la révolte - une *praxis autre* qui sera celle de l'homme *libre* prêt à mettre sa vie en jeu ». <sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> C.R., p. 95.

<sup>75</sup> C.R., p. 100.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> C.R., p. 103.

Ce faisant, l'homme peut effectivement affirmer sa *liberté*, même dans la mort, en réalisant ainsi son refus du système. Cette apologie (justification) sartrienne de la *révolte* de l'homme libre contre le système ne doit pourtant en aucune manière être interprétée comme un alignement du philosophe existentialiste sur les positions respectives exprimées par Albert Camus, dans *L'Homme révolté* (1952) ; car ce qui sépare Sartre de Camus – et ce qui est aussi à l'origine de la rupture, de la mésentente manifeste et du conflit entre les deux philosophes éclatant quelques mois seulement après la publication du livre d'Albert Camus - c'est son refus d'accepter et d'intérioriser la position a priori critique de Camus<sup>78</sup> à l'égard de toute violence, donc aussi à l'égard de la *contre-violence* légitime des opprimés que Camus condamne au même titre que la violence des oppresseurs. Comme l'adoption de cette position a conduit Camus à refuser aux Algériens le droit à l'insurrection violente (armée) contre la puissance coloniale (française), aucune entente politique n'était plus possible entre Camus et Sartre<sup>79</sup> (qui a d'ailleurs rejeté en des termes assez violents les positions philosophico-politiques défendues par Camus, dans *L'Homme révolté*.) Dans ses *Conférences de Rome*, Sartre reconferme donc tout simplement ce point de vue en affirmant que « l'homme algérien qui lutte et risque la mort est aliéné à un système national et lutte contre une aliénation étrangère pour maintenir la sienne ». <sup>80</sup> Autrement dit, « l'activité guerrière est restitutive puisqu'elle vise à rétablir la structure brisée par le colonialisme ». Mais cette restitution devient par la force même des choses « *instauration du neuf*, puisque le combattant [algérien] l'envisage par-delà la destruction de la chose ennemie et comme l'effet d'un regroupement de forces qui modifiera nécessairement les structures instituées ». <sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Cf. Albert Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951.

<sup>79</sup> Cf. Jean-Paul Sartre, *Réponse à Albert Camus*, in *Les Temps Modernes*, n° de juin-juillet 1952.

<sup>80</sup> C.R., p. 104.

<sup>81</sup> C.R., p. 105.

« En choisissant *son* aliénation contre l'aliénation étrangère, l'Algérien reste produit de son produit mais manifeste sa vocation pour l'autonomie [...] dans le choix qu'il fait de reproduire son produit au péril de sa vie ».<sup>82</sup> Cela signifie forcément que les *normes éthiques* de ce combat sont relativement figées et se donnent comme des impératifs fixes.<sup>83</sup> Or, à ce propos, « *l'aliénation* n'est jamais le *besoin* n'est jamais une aliénation ». <sup>84</sup> Le *besoin* n'est que « la revendication vivante de l'homme nu », <sup>85</sup> de l'homme surexploité, chroniquement sous-alimenté et réduit à une sous-humanité scandaleuse. Il est cependant la racine de l'autonomie puisqu'il se pose lui-même et s'extériorise comme « négation autonome d'un manque ». <sup>86</sup> Réduit à l'état de sous-homme, le colonisé fait, dans le système du colonialisme, figure de « l'indigène sans droit coupé de sa propre culture et de ses traditions ». <sup>87</sup> Il revendique les droits du colon comme les moyens réels de s'assouvir. Ainsi, une structure normative du *besoin* fait de ces morales aliénées « non point des règles à observer [...] mais un ensemble de *normes* à intérioriser pour l'indigène ». <sup>88</sup> Or ces normes relèvent toutes de la supériorité éthique autoproclamée des colons sur l'indigène, l'opprimé les découvre à la fois comme l'*exis* de l'opresseur et comme sa propre frustration.

« L'indigène ne peut donc les refuser qu'en revendiquant en même temps l'être aliéné aux mœurs et aux droits de l'homme tels qu'ils existent pour le colon ». <sup>89</sup> Mais le colonisé assimilé de cette façon aux normes de l'opresseur sera forcément considéré par la grande masse des colonisés, comme on l'a vu en Algérie, comme un « traître » (harki), puisqu'ils sont, eux, complètement exclus de cette intégration sociale. Donc, dès que la morale des classes dominantes est

---

<sup>82</sup> C.R., p. 105.

<sup>83</sup> C.R., p. 106.

<sup>84</sup> C.R., p. 109.

<sup>85</sup> C.R., p. 109.

<sup>86</sup> C.R., p. 109.

<sup>87</sup> C.R., p. 110.

<sup>88</sup> C.R., p. 111.

<sup>89</sup> C.R., p. 112.



devenue celle de toute la société tout entière, le *devenir-homme* du colonisé, constate Sartre, est constamment « dévié vers le *devenir-colon* », parce que le colon se présente comme « le terme ultime de l'évolution ».<sup>90</sup>

Ainsi le colonisé est doublement aliéné par la surexploitation et l'oppression [répression politique et militaire] et par l'aliénation du colon, c'est-à-dire par le retour sur lui-même, méconnaissable, de sa *propre aliénation*.<sup>91</sup> C'est la frustration et la conscience de cette double aliénation qui incite le colonisé - nommé en général par Sartre dans ce texte « l'indigène » - à la *révolte*, révolte qui est autant celle du défi que du désespoir. Intervient ici ce que Sartre dénomme, dans la dernière Partie des ses *Conférences de Rome*, « la dialectique de l'impossibilité ». Celle-ci n'est qu'un autre concept d'explication pour l'échec de l'intégration des Algériens dans le système colonial par la voie de l'assimilation. Celle-ci est en effet rigoureusement *impossible* pour la raison que le système ne repose que sur leur surexploitation. Par conséquent, « l'indigène, le colonisé ne peut se réaliser dans son humanité que *contre* la chose, c'est-à-dire contre la France ».<sup>92</sup> Désormais il ne s'agit donc plus de « s'insérer », de « s'adapter », de « s'assimiler » à ce système, mais de le renverser, « sans poser concrètement ce qui viendra après sinon que le monde sans oppression peut seul donner l'homme intégral ».<sup>93</sup> La condition préalable à cette émancipation de l'oppression et de l'aliénation est, effectivement, le dépassement de l'atomisation et la genèse d'une véritable union pratique entre les opprimés, en vue de la création, sur les ruines du système colonial, d'un véritable Etat *indépendant* et national. Pour Sartre, contrairement à Camus, il n'y a donc pas de « troisième voie », pour résoudre la crise et le drame algérien, puisqu'il serait naïf de penser que les deux communautés antagonistes, les colons européens et les musulmans algériens puissent coexister et vivre ensemble harmonieusement

---

<sup>90</sup> C.R., p. 115.

<sup>91</sup> C.R., p. 116.

<sup>92</sup> C.R., p. 117.

<sup>93</sup> C.R., p. 118.

et pacifiquement, dans le cadre d'un statut d'autonomie qui permettrait que l'Algérie continuerait d'appartenir à la France. Il faudrait donc, en conséquence, appuyer le combat des algériens musulmans pour l'émancipation nationale et leur revendication de créer un Etat national *indépendant*. Comme Sartre le met en évidence, dans cette dernière conférence de Rome, dans ce combat de l'indigène pour l'émancipation, la force du besoin du colonisé se manifestant de façon violente, n'est que le résultat de la *violence coloniale*.

Celle-ci est, plus précisément, la forme d'expression d'une *praxis* qui s'est constituée comme *contre-violence*. Par cette contre-violence, « la satisfaction du besoin n'est plus l'objectif immédiat mais d'abord la reconstitution de toute *praxis* d'assouvissement ». <sup>94</sup> Son objectif ne peut être que la « destruction des interdits et des hommes qui les imposent ». <sup>95</sup> Elle est non pas une action organisée, mais « l'action la plus violente et la plus simple : le meurtre, le massacre, puisque la violence intériorisée se fait *contre-violence spasmodique* : c'est la désorganisation même de la *praxis* se donnant pour objectif la reconstitution de la *praxis unitaire* à travers et par la désorganisation même. » <sup>96</sup> Ainsi la *contre-violence* du colonisé n'est que la *violence du colon intériorisée* voulant s'extérioriser pour que la *praxis* naisse et se recompose d'elle-même. <sup>97</sup>

Autrement dit : « La violence est volonté normative du désordre et se recompose par le refus radical de l'ordre pratico-inerte imposé en ordre pratique, c'est-à-dire en *unité organique de la praxis humaine* ». <sup>98</sup> C'est en tant que telle qu'elle s'impose donc comme *refus* des conditions inhumaines. Dans le contexte de ce refus, l'impératif catégorique kantien (« Tu dois, donc tu peux ») peut et doit se transformer spontanément dans l'impératif du refus, de la révolte et de la

---

<sup>94</sup> C.R., p. 122.

<sup>95</sup> C.R., p. 122.

<sup>96</sup> C.R., p. 123.

<sup>97</sup> C.R., p. 123.

<sup>98</sup> C.R., p. 123.

rébellion contre la condition de sous-humanité et de surexploitation qui pourrait être formulé comme suit : « Tu dois affirmer pratiquement *l'homme* parce qu'il est toujours possible de supprimer le *sous-homme* en toi personne et en celle de ton oppresseur ». <sup>99</sup> Comme la violence du système colonial est *a priori* une violence meurtrière qui exclut définitivement le colonisé des structures de la société, il est pratiquement devenu inévitable que la *violence du refus* éclate comme une *contre-violence* à partir de la violence intériorisée subie par ce système. Cette violence n'est pas *a priori*, une spontanéité créatrice, elle est plutôt destructrice en tant que « possibilité de s'arracher au système en se faisant condamner par lui [...] et de se dresser comme organisme nu contre tout le pratico-inerte. » <sup>100</sup> Il intervient alors que dès que la possibilité de mourir est assumée comme la norme fondamentale de l'action commune [de la Résistance], la connaissance pratique est transformée et le système révèle sa fragilité. « Plus cette possibilité de mourir par l'action se manifeste, plus le système colonial d'oppression se fissure. L'alternative à lui se construit et se consolide dans la lutte, dans ce combat militairement inégal. La victoire de la révolution est donc inévitable. Quels que soient les moyens impressionnants de la répression utilisée pour la mater, elle restera finalement victorieuse ». <sup>101</sup>

C'est le point de vue que Sartre avait déjà défendu dans sa Préface au Livre de Frantz Fanon <sup>102</sup> *Les damnés de la terre*. Or, la substitution du colonialisme « classique » par le *néo-colonialisme* s'accompagna bien de la propagation d'une illusion qui a été vite dissipée par les nouvelles dures réalités : « Le *sous-homme* devient alors homme en puissance : il le deviendra au terme d'une longue évolution que les néo-colons s'offrent à lui faciliter ». <sup>103</sup> Le néo-colonialisme sera pourtant *monde aliéné* tout autant que l'autre. On donne,

---

<sup>99</sup> C.R., p.125.

<sup>100</sup> C.R., p.126.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Cf. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1960.

<sup>103</sup> C.R., p. 129.

officiellement, aux sous-hommes la chance de s'élever au niveau des citoyens de l'ancienne métropole. Mais n'est-ce pas une grande illusion ? Car il n'y a pas le moindre doute que « l'évolution prévue par le néo-colonialisme éthique consiste dans la réification anticipée de l'homme futur »<sup>104</sup> car le sous-homme, objet de cette éthique, « n'a pas à se faire homme mais à se laisser faire ».<sup>105</sup> Ce n'est rien d'autre qu'un rejet de l'exigence profonde de l'éthique de la libération qui est l'émancipation des sous-hommes par eux-mêmes. La dépendance économique et aussi politico-militaire des nouveaux Etats officiellement « décolonisés » et « indépendants » (mais gouvernés désormais par des élites locales choisies par l'ancienne puissance coloniale) de l'ancienne métropole sera toujours telle qu'une véritable libération de cette domination n'aura pas lieu. Elle ne s'effectue que d'apparence. Sartre va par la suite tenter d'exposer et de définir les « différents niveaux historiques de la *norme* en tant que structure *ontologique* de la *praxis* ».

Le « bon sauvage », l'indigène est ainsi hors de la civilisation ; car « il n'y a d'homme que par la culture ».<sup>106</sup> Il est sous-homme, c'est-à-dire « un homme qui se définit par l'impossibilité d'être homme ».<sup>107</sup> L'homme est pourtant notre possibilité fondamentale, une possibilité se manifestant sous forme de dénonciation violente de l'impossibilité actuelle d'être homme. Nul ne peut ignorer ou contourner l'évidence ontologique que « l'homme est *l'être de l'homme* ; que l'homme est celui qui a « à se faire » ; que l'homme est un *avenir potentiel*, son avenir, comme il est toujours un projet tendu dans la temporalité vers l'avenir. Il n'est ni sera jamais d'homme dont l'avenir ne soit l'homme ».<sup>108</sup> En un sens le mot d'ordre, le mot-clé de *l'éthique humaniste-révolutionnaire* de Sartre est donc la croyance en *l'homme de l'avenir* comme

---

<sup>104</sup> C.R., p. 130.

<sup>105</sup> C.R., p. 131.

<sup>106</sup> C.R., p. 131

<sup>107</sup> C.R., p. 133.

<sup>108</sup> C.R., p. 134.

possibilité inconditionnée, c'est-à-dire en *l'homme* qui est toujours possible pour son « impossibilité ». <sup>109</sup> C'est la victime du système, c'est-à-dire *l'homme surexploité* qui va découvrir dans la pratique les déterminations fondamentales de l'homme ; car il n'y aura pas d'*homme intégral* tant que le pratico-inerte aliénera les hommes, « tant qu'ils ne s'uniront pas dans une *praxis* autonome [...]. Il n'y aura pas d'homme intégral tant que chaque homme ne sera pas tout l'homme pour tous les hommes ». <sup>110</sup> Il est évident que cet objectif ne peut être atteint que par la *lutte*, en l'occurrence, par le *combat* des colonisés contre le système colonial ayant pour but l'avènement d'une communauté fondée sur le besoin. Ainsi, « les colonisés en insurrection se déterminent pratiquement et immédiatement en fonction de la possibilité inconditionnelle de réaliser « l'homme total ». <sup>111</sup> Par conséquent, « 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 ». <sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> C.R., p. 135.

<sup>110</sup> C.R., p. 135.

<sup>111</sup> C.R., p. 136.

<sup>112</sup> C.R., p. 137.

## RESUME

On entrevoit bien qu'au cours des années, chez Sartre, comme le souligne entre autres Gérard Wormser<sup>113</sup>, une « phénoménologie de l'action morale » s'est greffée sur une « ontologie phénoménologique », fortement influencée par la philosophie heideggerienne du « Dasein »- élargie vers une psychologie ontico-existentielle qui considérait, comme Sartre l'affirme, à la fin de *L'Être et le Néant*, l'angoisse comme la principale source des valeurs et qui revendiquait, au nom de la liberté, une éthique de la responsabilité « à titre d'existant par qui le monde vient à l'être ».<sup>114</sup> Car l'homme est toujours responsable de ses actes, de ses choix éthiques. Pour cette *morale nouvelle*, fondée sur la *liberté* totale du Pour-soi, « ni morale prescriptive ni soumission de l'action à des normes cognitives ne sont compatibles avec la conscience morale. »(G. Wormser) Dans les *Cahiers pour une Morale*, Sartre envisage le développement des formes de conscience et d'action qui dérivent des structures du Pour-soi et du Pour-autrui, et il se questionnera ultérieurement, dans la *Critique de la Raison dialectique* (1960), comment cette liberté se découvre, dans le monde de l'exploitation et de l'oppression, comme *aliénée*. De toute façon, pour Sartre, la morale est en un sens le terrain par excellence où les obligations qui pèsent sur chacun sont, dans l'agent même, toujours « praxis d'un autre » et où les acteurs doivent saisir les possibilités concrètes de la situation. Et cette morale doit aussi, nécessairement, rendre compte des symétries et asymétries de situations définissant la compréhension d'ensemble et les horizons d'action dont dispose chaque agent (G.Wormser). En faisant le deuil des morales de la pureté et de l'authenticité, Sartre revendique donc une *morale incarnée, concrète* « en situation », puis une morale socialiste, révolutionnaire (Cf. *Les Cahiers pour une morale ; Les Conférences de Rome !*) qui, refusant la normativité des morales bourgeoises ou

<sup>113</sup> Cf. Gérard Wormser, Notice « Sartre » in « Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale »(sous la direction de Monique Canto-Sperber), vol. 2, PUF,Paris, 1996, p. 1722.

<sup>114</sup> J.-P.Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 692.

religieuses, ne cesse d'affirmer que l'action morale de l'existentialisme ayant rapproché le marxisme doit se donner ses propres normes et valeurs selon les situations concrètes respectives, dans un climat d' « indépassable impossibilité » et dans une « non-coïncidence » avec soi. Cette morale *alternative* ne s'appuie donc non pas sur une quelconque normativité donnée, ni sur une théorie de la « communication » (J. Habermas), mais elle devrait émerger et se construire, spontanément, dans des *situations* de conflit, dans les luttes, dans toutes les luttes d'*émancipation* ayant pour but de mettre fin à toutes les situations où, comme le disait déjà Marx, l'homme est « un être humilié, opprimé, méprisé, abandonné et privé de sa dignité humaine. »<sup>115</sup>

\*\*\*

ARNO MÜNSTER\*

Nice, le 6 février 2014.

- Maître de conférence honoraire de philosophie/Université de Picardie Jules Verne (Amiens).

---

<sup>115</sup> Karl Marx, *Introduction à la Critique de la Philosophie hégélienne du Droit* (1843).





