

**Nathalie Monnin, *Sartre*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », n° 41, 2008, 281 p.**

La collection « Figures du savoir » se veut une collection clairement pédagogique visant à présenter « les contributions les plus importantes de l'auteur présenté ». Nullement limitée à une discipline, elle est riche d'ouvrages consacrés à des représentants de plusieurs domaines scientifiques (mathématiques, physique, sciences humaines) et à des philosophes. Elle accueille aujourd'hui un ouvrage sur Sartre. Son auteur, Nathalie Monnin, a déjà publié des articles sur Sartre et un petit ouvrage sur Simone de Beauvoir (*On ne naît pas femme, on le devient*, Pleins feux, coll. « Variations »).

L'ouvrage se présente de manière assez classique en commençant par une chronologie qui intègre non seulement des éléments de la vie de Sartre (vie personnelle, publications, actions publiques), mais aussi de la vie intellectuelle et politique de l'époque. L'introduction marque la spécificité d'une philosophie de la conscience dans un contexte marqué par l'émergence de l'inconscient et situe d'emblée les limites dans laquelle Sartre est un philosophe de la liberté. L'enquête est ouverte, faisant une forte place à *l'Idiot de la famille* et abordant l'esthétique, question moins abordée par les philosophes dans le cadre d'une introduction<sup>1</sup>.

La question de la parole et de l'action politique de Sartre est souvent la croix du commentateur. Au lieu de l'ignorer ou de la traiter *in fine*, N. Monnin aborde la question d'emblée dans son premier chapitre, sans éluder l'a-politisme premier de Sartre, ni l'absence d'engagement effectif dans la résistance. Le parcours politique est résumé de manière frappante comme un parcours « anti- » (anticommuniste, anti-anticommuniste, anticolonialiste et anti-impérialiste, antibourgeois), ce qui peut donner l'impression d'une trajectoire réactive, même s'il est vrai, comme le disait J.-F. Louette, que Sartre n'écrit pas directement « pour » les hommes, mais « contre les contre-hommes » (*Jean-Paul Sartre*, Hachette, 1993). Celle-ci est décrite ainsi par l'auteur : « Sartre n'a pas cherché à être *dans le vrai*, mais à suivre une valeur à ses yeux fondamentale : le respect de l'humain [...] La valeur suprême de ses engagements était l'idée d'égalité » (51-52). Il n'est pas certain que Sartre eût accepté une telle formulation, peut-être marquée par un langage politique récent, et qui ne rend pas forcément compte de la manière dont certains ouvrages — comme *L'affaire Henri Martin* — visent précisément à témoigner du vrai et dont, de manière plus générale, la question de la vérité est posée dans le champ de l'Histoire. C'est la question de l'écriture politique de Sartre qui est posée.

L'ordre des chapitres suivants renvoie à une certaine nécessité. Il n'est pas certain qu'on puisse, dans une présentation de Sartre, passer outre une perspective fondée sur l'évolution de la pensée de l'auteur en choisissant une perspective d'emblée systématique<sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit, la progression adoptée ici apparaît fort naturelle puisqu'on passe des structures de la conscience (« Sartre et la phénoménologie ») à l'Histoire (« Penser l'Histoire ») pour revenir à celle d'une conscience, d'un individu, qui sera bien sûr Flaubert (« Penser une histoire »). Le premier chapitre — divisé en trois points, A, B et C, non titrés — ne se limite cependant pas aux ouvrages philosophiques, mais intègre, à titre de développement parallèle et dans une logique à la fois pédagogique et totalisante, des passages de l'œuvre littéraire romanesque (*La nausée*) et théâtrale (*Les mains sales*). Le point A nous mène de l'exigence du concret vers l'être transphénoménal des phénomènes, le point B du

---

<sup>1</sup> Ainsi, André Guigot, dans l'ouvrage d'introduction, *Sartre. Liberté et histoire* (Paris, Vrin, 2007), se concentre sur les deux *opera magna*, et n'aborde *l'Idiot de la famille* qu'en conclusion. Les deux choix sont pareillement défendables. Il n'y a pas de manière unique d'introduire Sartre.

<sup>2</sup> Gerhard Seel l'a partiellement tenté dans *La dialectique de Sartre* (Lausanne, L'Age d'Homme, 1995), envisageant les structures de la conscience sous le double point de vue des différentes étapes de *L'être et le néant* et de la *Critique de la raison dialectique*.

problème de l'articulation en-soi/pour-soi à la découverte de la liberté à sa racine, le point C, de la liberté à — ou plus exactement aux — aliénations telles qu'elles se manifestent à partir du surgissement de l'Autre.

La définition que Sartre se donne de la tâche de la philosophie est de « comprendre le rapport de l'homme au monde » (53) et d'être une « philosophie du concret » au-delà de l'opposition entre réalisme et idéalisme. Cette présentation pour l'essentiel est issue du début du premier chapitre de *L'être et le néant*. C'est dans ce cadre qu'est explicitée la découverte de la conscience préreflexive, la manière différente de concevoir ce qu'on appelait faculté (à savoir l'imagination) et la relation à l'être transphénoménal des objets<sup>3</sup>. La division entre en-soi et pour-soi est ici utilisée pour dégager la structure propre du pour-soi pris dans son inconsistance radicalement, qui a toujours à être ce qu'il est dans un cadre de pleine absurdité. Les structures immédiates du pour-soi sont ainsi analysées en relation avec le choix à faire par le personnage de Hugo dans *Les Mains Sales*. L'évolution de celui-ci est comprise comme mouvement d'auto-constitution du choix originel.

Au terme de ces analyses, l'auteur, reprenant le début du paragraphe de *L'être et le néant* consacré à la situation, note une ambiguïté classique concernant la compréhension de la liberté absolue, qui lui permet d'introduire la question de l'aliénation, « revers » (86) de l'« avers » (id.) qu'est la liberté. C'est au travers de la question du temps, de l'Autre et de la situation que le problème est introduit sur le plan ontologique, ouvrant ensuite sur l'horizon de l'Histoire. La théorie de la temporalité est ici pensée à partir du mouvement d'unification non causal du pour-soi et de la distinction entre les deux temporalités et de la constitution de l'Ego. L'A. est ainsi conduite à faire une distinction entre deux plans, le plan ontologique et le plan existentiel (98), dans lequel elle situe l'Ego et la temporalité psychique, plongée au sein du monde<sup>4</sup>. Si la temporalité nous donne à saisir la liberté à sa racine, dans le mouvement premier qui donne son sens précis à son caractère absolu, le corps, lui, est à la racine de l'aliénation dans la manière dont il implique Autrui. Dans la présentation qui nous est donnée ici de cette problématique, c'est le corps qui nous conduit à l'Autre (et non l'inverse comme chez Sartre), l'analyse se concentrant particulièrement sur les célèbres descriptions sartriennes du regard et des relations concrètes avec Autrui.

Le problème de la pensée de l'Histoire est abordé directement à partir de la *Critique de la Raison dialectique*, les *Cahiers* étant abordés au titre de la morale. Penser l'Histoire doit se faire à partir de la *praxis*, certes, mais en maintenant l'exigence de la conscience individuelle comme point de départ, à la fois différent de la matière et de l'individu (128). La réflexion sur ce dernier est l'occasion pour N. Monnin de rappeler le sens de la — trop — célèbre formule du marxisme comme philosophie indépassable de notre temps (129) et la différence de perspective entre Sartre et Marx. Elle insiste également sur les parallèles méthodologiques entre les deux grands ouvrages de Sartre, en mettant en parallèle raison dialectique et *cogito* préreflexif (131) ou la construction en étagement des deux ouvrages (133), la différence essentielle, outre l'objet et le but de chacun d'eux, étant la prise en compte de l'intrication dans la matière de la *praxis* (144-148). L'apport de la *Critique*, malgré son inachèvement, est situé explicitement comme un apport de méthode, notamment dans sa fécondité à « accroître l'intelligibilité de nos aliénations historiques et sociales » (162).

C'est de façon logique qu'on passe de « Penser l'Histoire » à « Penser une histoire ». L'A. reprend d'abord certains des concepts et thèses de *L'être et le néant*, pour envisager la

---

<sup>3</sup> Il semble à cet égard plus pertinent de dire que l'être des objets est transphénoménal, et non les objets eux-mêmes (63).

<sup>4</sup> On peut néanmoins se demander s'il n'y a pas là une évolution entre *La transcendance de l'Ego*, texte dans lequel l'Ego est bien au milieu du monde, et *L'être et le néant*, qui adopte sur ce point une théorie plus nuancée, liée au souci de décrire les structures propres de l'Ego, dans leur différence d'avec les structures du monde. La relation à l'Ego est, de ce point de vue, différente de la relation au monde.

manière dont ils sont reformulés à partir des couches primitives du vécu. La lecture de *L'Idiot de la famille* ne peut, dans le cadre d'un ouvrage de présentation, suivre les méandres de l'ouvrage de Sartre. L'A. laisse donc de côté l'ensemble de l'analyse littéraire pour insister sur les apports généraux de l'anthropologie philosophique : le vécu du nourrisson et le sens d'une liberté (199-200), la dimension passive de la Chute de Gustave et l'action d'une liberté passive (accomplir son choix avec les moyens du bord). La question est celle de la maladie comme choix (ce qui oppose Sartre à Freud), ce qui pose la question de tout choix, et donc la question morale. Celle-ci n'est pas directement abordée sous la forme : « quelle est la morale de Sartre ? », mais au travers de la description par Sartre du plan moral, à commencer par la Valeur et son mode d'être. Cette perspective s'appuie sur l'inédit de Sartre, « Morale et Histoire », qui rompt avec le grand inédit antérieur, les *Cahiers pour une morale* (216-218). De fait, pour N. Monnin, « cette nouvelle conception morale [...] rend vaine [...] l'idée de proposer une attitude de vie authentique » (219), chacun ayant une compréhension préontologique de la morale et celle-ci demeurant « l'affaire de chacun, aux prises avec ses aliénations » (id.). Le dernier membre de phrase est important, pour ne pas tomber dans le relativisme moral. C'est donc d'abord l'expérience éthique qu'il importe de définir. Pour l'A., il s'agit d'abord de « connaître nos aliénations » (210), notamment celle des impératifs moraux eux-mêmes. En ce sens, la « lutte contre les aliénations constitue le fond de la pensée sartrienne » (241).

Il n'y a apparemment pas le même lien entre les grandes questions sartriennes déclinées par l'A. et la question de la littérature et de l'esthétique. Cette continuité peut être trouvée dans le caractère « pédagogique » (248) assigné par Sartre à la littérature en 1947. La question esthétique est plus spécifiquement abordée à propos du théâtre, notamment à partir des textes réunis dans *Un théâtre de situations*, mais on rejoint les problèmes moraux, avec l'idée d'un théâtre « moral » (259), c'est-à-dire présentant des situations de choix. C'est *in fine* que la question de l'œuvre d'art est posée de manière plus générale au prix d'un retour en arrière chronologique vers *L'Imaginaire*, puis en avant, prenant appui notamment sur la peinture. La conclusion de l'A., qui rappelle le caractère polygraphe de l'activité sartrienne, en voit néanmoins l'unité dans la manière dont il maintient, dans un siècle marqué par la destitution du sujet et de la conscience, le rôle fondamental de celle-ci et de ses implications morales.

Cette introduction assume et met en œuvre clairement la vocation pédagogique de la collection dans laquelle elle est publiée. L'auteur n'hésite pas tout d'abord à rappeler en note les données historiques et philosophiques qui peuvent manquer au lecteur ; elle met en dialogue les œuvres littéraires (surtout théâtrales, *Les mains sales* étant plus particulièrement sollicitées) et philosophiques de Sartre ; elle n'hésite pas à user de références extérieures au corpus sartrien pour éclaircir certains points (Pierre Boule, Jean Améry). Dans cette optique pédagogique, il aurait peut-être été souhaitable que les références précises aux passages des textes sartriens utilisés soient plus clairement indiquées.

Un ouvrage d'introduction implique des choix, à la fois au sein des œuvres et dans la manière de les aborder, ainsi que par la construction d'une logique. Celui-ci n'échappe pas à la règle et s'en tient à une ligne directrice, celle de l'éclaircissement de la relation de l'homme au monde comme conscience et liberté aux prises avec l'aliénation. De ce fait, certains textes se trouvent sous-exploités (les *Carnets de la drôle de guerre*, les *Cahiers pour une morale*), et certains aspects inévitablement écartés (la théorie de la transcendance, la sérialité, la question de la violence, peu traitée), ou abordée de manière rapide (la question de l'en-soi, celle des aspects de la situation), certaines formulations sont également trop rapides. On peut de ce point de vue penser à la formule : « l'autre reste "un scandale insurmontable" » (110), empruntée à *L'être et le néant* et qui laisse prise à une image et à un contresens classique chez Sartre, à savoir une vision unilatérale du rapport à Autrui.

Ici, certaines formules de Sartre lui-même, dans les *Cahiers* ou à propos de *Huis clos* dans *Un théâtre de situations*, auraient pu être citées afin d'éviter ce contresens<sup>5</sup>. Une autre formule est également ambiguë : « Il n'y a rien de *vrai* dans le monde des affaires humaines » (275). Il aurait été utile de préciser en quoi cette formule se différencie d'un quietisme ou d'un relativisme auquel on a voulu parfois réduire Sartre.

Enfin, certains choix ont leur revers. La question de l'aliénation est un des fils directeurs de la présentation de la liberté sartrienne. Elle permet à la fois d'ouvrir un des principes unificateurs de la pensée du second Sartre. En même temps, la radicalité de la notion et de son point d'ancrage selon Nathalie Monnin laisse face à un travail de Sisyphe, de telle sorte qu'on se retrouve devant une tâche impossible (ce qui pour Sartre est à un moment donné le cas). De même, le choix de l'impasse faite sur la question de l'élaboration d'une morale en faveur de la description de l'existence morale laisse un peu trop de côté le projet originel de Sartre et la question de l'impossibilité de la morale qui en marque un tournant. S'il n'y a pas chez Sartre de valeurs objectives, il semble qu'il y ait malgré tout des anti-valeurs, impliquées même par l'homme comme valeur absolue (275). Un dernier point peut souligner la réflexion à propos du projet d'une esthétique. Il n'est pas certain qu'une esthétique générale — mais peut-être pas une théorie du Beau ou de l'Art à la manière de Hegel — de Sartre soit impossible et qu'elle doive se réduire à une collection d'expériences esthétiques liées à l'univers de chaque artiste (267). Il y en a tout de même les linéaments dans les premières pages de *Qu'est-ce que la littérature ?* et N. Monnin esquisse d'ailleurs cette esthétique (267-268).

Ces dernières questions ne visent qu'à montrer que, pour des lecteurs familiers de Sartre comme pour les débutants, il est toujours bon de lire les introductions, à la fois pour la manière dont l'A. résout de manière singulière un problème pédagogique et philosophique difficile (introduire) et pour faire naître des questions que l'attention un peu myope aux textes conduit à mettre au second plan.

**Laurent Husson (IUFM de Lorraine)**

---

<sup>5</sup> Il y a également certaines simplifications dans les exemples : il n'est pas sûr qu'on puisse mettre sous la rubrique des groupes en fusion 1789 et la Commune avec les formes premières du totalitarisme (notamment le nazisme) (153). Cette dernière ne renvoie-t-elle pas plutôt aux analyses de *L'être et le néant* concernant le « nous », ces analyses restant valables sur ce point ?