

De l'analyse critique comme liquidation.

À propos de Isabelle Stal, *La philosophie de Sartre. Une analyse critique*, Paris, P.U.F., coll. « Thémis », 2007, 325 p.

Au premier abord, l'ouvrage d'Isabelle Stal — issu d'une thèse soutenue en 2005 à l'Université de Nice — développe une grande ambition : c'est toute la philosophie de Sartre qui se trouve convoquée afin de faire l'objet d'une « analyse critique ». Tel est du moins le but annoncé par le titre et la quatrième de couverture. L'introduction laisse néanmoins transparaître une intention plus radicale : nous désillusionner sur la profondeur de la pensée sartrienne, caractérisée comme étant d'une exceptionnelle « platitude » (p. 12) et dont les thèses essentielles sont facilement résumables, comme en témoignerait notamment *L'existentialisme est un humanisme* (p. 13) par rapport à *L'Être et le néant*. L'ouvrage progresse classiquement par ordre chronologique (de *l'Imaginaire* à la *Critique de la raison dialectique*) et problématique, de « la théorie du sujet » à « la théorie de l'objet » puis à celle de la connaissance. La question morale intervient dans les deux derniers chapitres, au travers de l'examen des *Cahiers*, du *Saint-Genet* et de *Qu'est-ce que la littérature ?* pour s'achever dans celui de la « solution politique de la question morale », consacré à la *Critique de la raison dialectique*. L'auteure aborde des aspects rarement pris en compte par les commentateurs, alors qu'ils jouent un rôle fondamental : la « théorie de l'objet » et la théorie de la connaissance. C'est surtout cet aspect que nous mettrons en évidence dans ce qui suit car il permet, d'une manière claire, de saisir le caractère problématique de la lecture proposée et les difficultés de méthode.

Théorie de l'objet ou théorie du phénomène ?

La lecture faite par l'A. de la théorie de l'objet, concentrée dans le chapitre « La transcendance » de *L'être et le néant*, est conditionnée par l'analyse de *l'Imaginaire* et notamment de Franconay imitant Maurice Chevalier (pp. 32-33). Selon I. Stal, la théorie sartrienne de l'objet n'amène qu'à une conversion de celui-ci en une structure métastable [ce terme est appliqué par Sartre à la structure nucléaire du pour-soi et est transposé par I. Stal à l'objet (p. 69)]. Cette démarche conduit à une « destitution ontologique de l'étant » (p. 97). L'A. préfère se concentrer sur la théorie du ceci ou de la qualité, ce qui lui permet d'orienter son analyse de la théorie de l'objet et de la relation à l'objet sous le signe de l'imaginaire, les passages de *L'être et le néant* alors sollicités étant ceux relatifs au désir originel d'en-soi-pour-soi.

I. S. refuse de reconnaître dans la démarche de Sartre un travail de construction, préférant évoquer « de brillantes interprétations rhapsodiques inspirées par une esthétique de l'impression » (p. 101), composées de « morceaux de bravoure dont on comprend qu'ils pourraient être indifféremment déplacés, remplacés ou permutés, tout comme les *ceci* et leurs *qualias* » (p. 101). Cependant, la perspective développée par I. Stal demeure problématique. Les analyses de Sartre n'ont pas pour but une théorie de l'objet (le mot est peu utilisé par Sartre) et ont une structure précise. Celle-ci présuppose l'ensemble des structures du pour-soi, notamment la temporalité¹ et la réflexion. Ces structures impliquent non seulement le monde (que ce soit pour l'analyse de la présence à soi, celle du circuit de l'ipséité, ou celle de la phénoménologie du présent) mais en exigent l'analyse.

L'ensemble du chapitre de *L'Être et le néant* consacré à la transcendance est organisé selon une double approche. On passe tout d'abord des structures globales au ceci singulier et à ses aspects ; de plus, tout en ayant présent à l'arrière-plan le pour-soi comme totalité, on

¹ Aspect que l'A. a cru bon de laisser de côté sans le justifier (p. 86).

engage progressivement de manière différenciée l'ensemble des structures de présence, ce qui culmine par l'examen du « temps du monde ». Cette progression veut dégager les structures fondamentales de la phénoménalité ainsi que dégager leur statut à l'égard de l'indifférence fondamentale de l'être. Ainsi, la formule « le pour-soi qui se tient devant l'être comme sa propre totalité étant lui-même le tout de la négation, est négation du tout » (p. 85) est commentée par l'A. comme exemple d'« intimidation » (p. 86) de la part de Sartre. Il est plus productif de la saisir à partir de son contexte argumentatif. D'une part, la dimension de totalité est acquise par l'approfondissement des structures du pour-soi jusqu'à la temporalité qui fait apparaître la racine même de la dimension pour-soi, qui ne peut alors aller plus loin que par le biais d'une autre dimension, la réflexion. La dimension de présence à tout l'en-soi, acquise par la phénoménologie du présent, résulte d'une analyse. D'autre part, la dimension de négation est intégrée à la structure de chaque vécu, de telle sorte que la négation interne ne peut surgir que comme moment présent, passé et à venir du pour-soi. En ce sens, admettre que le pour-soi ne soit pas négation du tout, c'est admettre qu'une partie de l'être comme être du phénomène ne soit pas l'être du phénomène, ce qui est contradictoire. Il est donc nécessaire de reconnaître la structure argumentative au lieu d'en rester, à l'instar d'un V. Descombes (*Le même et l'Autre. Cinquante ans de philosophie française*, Paris, Minuit, 1979), à une *impression*, ce qui explique que l'A. soit « décontenancée » par ce qu'elle nomme un « emballement de l'argumentation » (p. 86).

De même, certaines affirmations auraient pu à juste titre être évitées. En ce qui concerne les analyses de l'essence, Sartre rejoindrait, selon l'A., une logique des arrières-mondes, pourtant fortement combattue dans l'introduction de *L'être et le néant*, en déduisant la présence de l'être de son absence (p. 95). Cette thèse est problématique. Les analyses de l'introduction critiquaient le rapport fini/infini auquel se réduisent les dualismes classiques dans leur prétention à fonder la transcendance du monde à partir du phénomène, sans recours aux arrières-mondes. Le rôle de l'en-soi est de déterminer cette condition de transcendance dans chaque structure intentionnelle, d'où ce que Sartre appelle — maladroitement — la preuve ontologique et qu'il faudrait plutôt rapprocher de la seconde preuve par les effets, telle qu'elle est formulée à la fin de la troisième des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Sartre ne déduit pas la présence de l'absence, mais il fait comparaître la présence actuelle par un processus de différenciation par rapport à l'ensemble des coprésences impliquées par la structure du pour-soi, mais néanmoins soutenues par l'en-soi. On ne saurait parler d'arrière-mondes séparés par essence de toute possibilité d'apparition, mais de richesse infinie d'un monde à découvrir. Ce qu'ajoute le pour-soi à l'être et à partir de quoi conscience et objet surgissent tous deux dans leur co-appartenance, c'est le sens et l'horizon de la réalité (ce qui n'est pas encore celui du vrai), à partir duquel pourra, à un tout autre niveau, se déterminer, sur le fond d'un monde déployant ses structures, une relation réalisante ou une relation imaginaire. L'articulation des descriptions qui clôturent l'*Imaginaire* et de celles de l'*Être et le néant* pose certes un problème : celui de la relation entre l'attitude réalisante et de l'attitude imaginante. Néanmoins, la solution proposée est plus présupposée que clairement démontrée. L'A. semble croire que Sartre assimile tout pour-soi au choix flaubertien. Elle est conduite à affirmer que la phénoménologie de Sartre est une ontologie de l'*Imaginaire* qui se donne pour but de soumettre l'être à son apparence et de posséder celui-ci par celle-là (p. 222). Ce problème ne peut être clairement posé que dans le cadre de la relation fondamentale de transcendance. Ce n'est que par rapport à une relation à un ceci qu'il se pose, et non au niveau de l'analyse des structures fondamentales de la phénoménalité.

La relation esthétique à l'Imaginaire ne saurait donc, comme le voudrait l'A., être considérée comme la clef de la relation au réel, et l'analyse de cette dernière être une simple traduction des positions de l'esthétique dans l'ontologie (p. 69) qui viserait à la « dissolution »

de ce dernier. Ce que I. Stal appelle ainsi n'est rien d'autre que l'effort de démonstration des conditions ontologiques du déploiement des catégories en fonction desquelles l'étant apparaît et qui déploient les horizons internes et externes de la manifestation du ceci.

La question de la connaissance

L'A. voit dans la théorie de la connaissance de Sartre, une gnoséologie absolument « originale » (p. 120). Cette originalité consiste — contre toute philosophie de la représentation — dans l'affirmation de la connaissance comme une présence absolue et immédiate du pour-soi à l'objet, dont l'exemple est la fascination (p. 123), ce qui entrave selon l'A. toute possibilité d'une théorie de la connaissance puisque nulle médiation n'est possible. Le motif dernier d'une telle conception de la connaissance et d'un tel réalisme tiendrait selon l'A. au refus de toute limitation, de tout présupposé théologique. Pour I. Stal, l'important semble moins la démarche et l'argumentaire sartrien que l'intention décisive et le refus de toute humiliation face à des structures déjà présentes. Il s'agirait, dans le domaine de l'ontologie, de promouvoir une sorte de « démocratie directe » (p. 101), liée à un « mépris » (p. 143) pour l'accord des esprits. Il est vrai que le texte sartrien emploie l'exemple de la fascination et que celui-ci semble jouer le rôle de pendant concernant le remplissement husserlien. Néanmoins, il s'agit là d'un état-limite dont la fonction est moins de désigner le modèle de la connaissance de l'objet que celui de la présence radicale de l'être sur fond de néant, et de faire pièce ainsi à l'expérience heideggerienne décrite dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* pour en dégager le sens. C'est une manière d'exprimer que ni le remplissement ni l'angoisse — nous livrant l'être en totalité —, ne nous livre d'au-delà radical de l'être fondamentalement extérieur au régime de la présence.

Il y a néanmoins dans la manière dont Sartre formule le problème de la connaissance des affirmations déconcertantes qui ne sont peut-être pas pour rien dans la façon dont l'A. refuse à Sartre toute cohérence et n'y voit que « paradoxes [...] qui solidarisent des propositions contradictoires » (4^e de couverture). C'est la manière dont l'opposition réalisme-idéalisme se trouve reformulée. Au terme de l'analyse de la relation fondamentale de transcendance, Sartre décrit l'ontologie de la connaissance comme marquée par un jeu de renversement du réalisme à l'idéalisme. Cependant, ce jeu instable, analogue à la relation fond-forme mise au jour par la *Gestaltpsychologie*, est tranché en fonction du réalisme et est repris dans les aperçus métaphysiques qui lui donnent son sens définitif à partir des analyses du pour-autrui et de la liberté. Au premier abord, ces dernières ne semblent rien ajouter aux conclusions du premier examen de la transcendance. C'est inexact. En premier lieu, elles accomplissent le travail de déploiement de l'ensemble des structures ontologiques qui conditionnent la signification du réel singulier, et en second lieu, elles achèvent la critique des formes pouvant prétendre à une synthèse réelle en-soi-pour-soi sur les plans cosmologique, psychologique, anthropologique ou esthétique. Les aperçus métaphysiques ont alors pour fonction de réguler toute affirmation allant au-delà du phénomène tout en maintenant une priorité de l'être sur le pour-soi du point de vue de l'existence : l'immanence du réalisme et la transcendance du réalisme ont certes toutes deux un sens mais demeurent limitées l'une par l'autre. *L'Être et le néant* ne sombre donc pas dans la spéculation, mais au contraire en donne la règle en se présentant comme prolégomènes à toute future métaphysique du phénomène.

I. Stal n'a pas entièrement tort en disant que Sartre conteste l'ensemble des entités classiques de la métaphysique au nom de l'existence. Il y a une critique de la prétention de ces entités à la suffisance et au fondement. Mais ces structures existent malgré tout, quoique leur mode d'être soit spécifique : la transcendance psychique pour le moi, le champ de la phénoménalité pour le monde, la hantise de l'irréalisable pour Dieu. Quant à l'hypothèse

métaphysique de l'effort de l'en-soi pour se fonder et à la question du statut ontologique du phénomène, la part de « spéculation » est réduite au minimum, puisque son hypothèse est empruntée à la dynamique des structures du pour-soi et demeure hautement compatible avec celles-ci. Cependant, elles n'interviennent pas pour assurer l'insertion du pour-soi dans l'Être mais pour assurer le sens de la totalité en-soi-pour-soi.

La construction est-elle soluble dans la description ?

C'est un problème de méthode dans la lecture de Sartre qui se trouve posé. Systématiquement, l'A. extrait de leur contexte théorique et systématique les descriptions opérées par Sartre, sans en envisager ni la place ni la fonction, ni *a fortiori* la structure et la logique. On comprend, qu'à partir de là, envisager ces descriptions revient pour l'A. à en donner une image, à les illustrer (p. 87), en « donner un équivalent imagé » (p. 89). Or, les descriptions — qui sont certes *aussi* des morceaux de bravoure — apparaissent dans une logique argumentative et obéissent à une structure spécifique. Pas plus dans *L'être et le néant* que dans la *Critique de la raison dialectique*, on ne décrit n'importe quoi n'importe comment. Pour bien comprendre ce qui est visé dans les descriptions de l'angoisse, de la mauvaise foi, de la conscience (de) croyance, de l'appropriation-destruction, il importe de le resituer dans la démarche régressive-progressive qui est celle de l'ouvrage et non d'en faire une lecture polémique et naïve, comme celle qui se trouve constamment pratiquée ici.

Par exemple, l'analyse de l'angoisse a une fonction précise par rapport à la dimension psychique et temporelle de la conscience. De même, l'analyse de la mauvaise foi a un but spécifique : montrer que, sur le plan de l'intrastructure spontanée de la conscience, la thèse d'un noyau d'identité à soi n'est pas valide et implique de dégager la logique d'une structure métastable, condition même de toute description de conscience. L'analyse de l'appropriation-destruction n'a pas pour but de fixer une fois pour toutes le sens du projet humain (p. 244), mais, dans le contexte spécifique du désir, de dégager le fait que la création appropriative ne peut être le symbole à partir duquel penser la solution du problème de l'être. On ne saurait donc en faire un des éléments pour affirmer que Sartre exalte l'être désirant. Enfin, on ne saurait, sans autre forme de procès, faire suivre l'analyse de la qualité (catégorie de manifestation de l'être) par celle du visqueux (p. 109-111) sans préciser le contexte de cette dernière, à savoir l'analyse de cette modalité particulière de vivre le projet originel qu'est le désir d'être et qui amène pour l'ensemble des catégories de la transcendance une couche de signification particulière.

Les analyses critiques auraient gagné à s'appuyer sur l'éclaircissement du contexte phénoménologique. L'objection soulevée par l'A. concernant l'antériorité ou la postériorité du monde sur la conscience (p. 86) résulte d'une part de la confusion entre le monde et l'être, d'autre part, de l'ignorance de la structure de l'ipséité classique en phénoménologie, notamment chez Heidegger². En ce sens, les critiques faites par l'A. devraient s'étendre, non seulement à ce dernier — qui est ici, tout comme pour la problématique de la conscience « personnelle », l'inspirateur de Sartre — mais aussi à Husserl et à Merleau-Ponty, voire à Kant. L'A. affirme la présence chez Sartre d'un dynamitage (p. 2) des entités de la pensée académique, une interrogation radicale de tous les penseurs antérieurs qui le ferait déboucher « hors du champ philosophique dans le sillage d'une contestation illimitée »³ (p. 184, n.).

² Cette remarque est également valable pour le commentaire de la transcendance de l'ego et pour le traitement de la question du caractère « personnel » (p. 57, 313) du pour-soi.

³ En fait, il nous semble que cette remarque — mis à part la sortie radicale du champ philosophique — est plus valable pour Michel Henry que pour Sartre. L'évolution de l'exclusion de la transcendance du champ phénoménologique l'empêche effectivement de produire une théorie positive du monde.

Outre qu'elle est fort classique en phénoménologie⁴, la démarche de Sartre s'entend de manière fort rationnelle comme l'organisation d'une systématique des solutions possibles au problème d'Autrui afin de s'assurer du socle phénoménal adéquat. De plus — la chose est particulièrement visible en ce qui concerne le néant, mais également en ce qui concerne Autrui — il n'y a pas contestation illimitée, mais réintégration à leur niveau spécifique d'expérience (le conflit, le nous, le monde commun) de l'ensemble des traits dégagés par la tradition philosophique et phénoménologique.

On trouve à l'œuvre une stratégie analogue dans l'examen des *Cahiers pour une morale* et de la *Critique de la raison dialectique*. Certes, l'A. n'a pas entièrement tort en écrivant que les analyses des *Cahiers* n'arrivent pas véritablement à dépasser celles de *L'être et le néant* (p. 302), mais elle oublie de dire que Sartre lui-même abandonne cette démarche et elle n'en fixe pas la signification. Certes, I. Stal n'a pas tort de poser la question du degré de radicalité de la théorie de l'aliénation comme problème central (p. 236, note). Cependant, outre qu'elle ne se demande pas vraiment si cette dimension a toujours la même signification tout au long de la *Critique*, les arguments donnés demeurent parfois faibles : pourquoi la théorie sartrienne de l'aliénation n'est-elle pas crédible ? Parce que les exemples convoqués sont triviaux — critique reprise de R. Aron (p. 284). Qui plus est, la contestation des exemples, outre qu'elle n'invaliderait pas par elle-même l'ensemble de la pensée de Sartre, pose le problème d'une autre description. On accordera tout de même à l'A. que la question de l'aliénation⁵ est effectivement cruciale et l'usage sartrien du concept peut-être invasif. Raison de plus pour y accorder une attention toute particulière. Or, l'A. semble tout y englober et ne pas distinguer les analysées constituantes (pour la *psychè*), les problématiques morales et anthropologiques ou la problématique historique.

Sartre non-philosophe ?

On pourrait continuer la discussion des thèses développées par l'ouvrage, dans la mesure où leur affirmation repose sur les mêmes démarches méthodologiques, notamment le refus d'une analyse véritablement philosophique ; une mise en avant des exemples dans ce qu'ils peuvent avoir de plus superficiels ; une herméneutique concluant quasi-systématiquement au pire et ne semblant avoir pour objet que la réduction de l'A. commenté à une figure à la fois dérisoire et quasi-pathologique. Tout cela aboutit à la conclusion selon laquelle la philosophie — non, car il n'y en pas vraiment (p. 311-312) —, la « rhétorique sartrienne » (p. 309), ne doit pas être prise au sérieux. Il n'y a là pour l'A. — qui prend à témoin une formule de J.-F. Louette (Sartre n'écrit pas directement pour les hommes mais contre les contre-hommes) — qu'une théorie mue par l'affectivité et « la haine de ce qui est » (p. 309), dans la façon dont elle récuserait l'ensemble des concepts et des problématiques de la tradition philosophique (p. 304) : le moi, l'intériorité, la représentation, la connaissance, l'idée, le contrat, la raison, etc. Sartre est contradictoire, et gare à celui qui essaierait d'y trouver une cohérence en appliquant le classique principe de charité herméneutique que l'A. retourne comme un gant : il tomberait inévitablement dans l'erreur (pp. 60-61). L'A. semble avoir les plus grandes difficultés pour envisager que les problèmes soulevés par Sartre puissent être des problèmes réels. De fait, ce qui gêne ici I. Stal c'est, plus simplement, que Sartre puisse mettre en question le statut et la fonction traditionnelle des concepts du moi (p. 316), du monde et de Dieu. Tout comme la conscience est perçue par Sartre comme essentiellement affective, le rapport de Sartre à la problématique philosophique est lui-même

⁴ On la retrouve dans *La phénoménologie de la perception*, qui se construit par un renvoi dos à dos des thèses antagonistes pour libérer le socle de la description.

⁵ Qui semble aujourd'hui revenir sur le devant de la scène philosophique avec les travaux d'Axel Honneth et de Stéphane Haber.

essentiellement affectif⁶ : il est conditionné par le refus, l'exécration (p. 69) et le ressentiment⁷. À Sartre, l'A. ne trouve comme écrivain analogue que... Sade (pp. 10-11, p. 309), dont le style n'apparaît que dans la polémique et la destruction (p. 309). Bien que l'ouvrage d'I. Stal date de 2007, la conclusion nous ramène à la violence des polémiques de l'après-guerre, sans qu'on sache d'ailleurs clairement à partir de quelle position elle est menée⁸. Sartre disait que pour lui, la célébrité, ce fut d'abord la haine⁹. Il n'avait pas tort et l'on ne connaît guère aujourd'hui d'auteurs qui, par leur seule philosophie, puisse susciter des propos aussi tranchés¹⁰.

Quel enjeu pour une critique de Sartre aujourd'hui ?

Au-delà de la non-pertinence de la plupart des critiques formulées par l'A. et de la satisfaction paradoxale que les sartriens, secte étrange et membres d'une « chapelle confidentielle » (p. 3) vouée à la stérilité, peuvent éprouver en constatant que le cadavre sartrien vit toujours et trouble certaines consciences, cet ouvrage pose un problème de méthode. Que peut vouloir dire aujourd'hui étudier l'œuvre de Sartre pour un universitaire ? Nous n'en sommes plus aux années cinquante et l'œuvre de Sartre peut désormais être considérée d'une manière analogue à celle de celle de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty ou même Michel Henry. Des ouvrages comme celui-ci ont le mérite tout relatif de nous rappeler de bien nous assurer de la cohérence des thèses sartriennes en prenant en compte et en réfutant ces objections avec la plus grande rigueur possible et en oubliant les motivations pas toujours très claires. Outre une reprise rigoureuse du travail d'interprétation toujours utile, on peut suggérer un certain nombre d'aspects qui font cruellement défaut dans cette « analyse critique », mais que d'autres ont développés.

En premier lieu, il s'agit bien d'une œuvre non datée, mais tout de même située et qui se construit en situation sous des formes diverses. De ce point de vue, même des textes aussi problématiques et violents que *Les communistes et la paix* ou la préface aux *Damnés de la terre* doivent être repris dans ce contexte. En second lieu, il peut s'agir de mettre à l'épreuve les thèses sartriennes en essayant de repérer les points précis où les formulations de celles-ci s'avèrent trop directement orientées par les préoccupations éthiques de Sartre, ou en

⁶ La figure de Sartre est celle d'un écrivain quasiment possédé par des émotions dont la philosophie apparaît comme l'exutoire (p. 312).

⁷ Que l'A. évoque implicitement à propos du groupe, assimilant le mouvement de constitution de ce dernier au principe négatif de la morale « réactive » (p. 286) telle que Nietzsche la définit.

⁸ Nous n'avons pas pu nous empêcher, en lisant cet ouvrage, de penser à celui qu'Emmanuel Faye a récemment consacré à Heidegger (*Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Fayard, 2006), notamment dans sa manière de conclure systématiquement au pire, le tout dans un style fortement polémique. Néanmoins, l'ouvrage d'Emmanuel Faye présentait l'avantage de dire clairement à partir de quelle conception de la philosophie il envisageait Heidegger. On aurait aimé qu'I. Stal en fasse autant ici, ce qui aurait permis de clarifier le débat.

⁹ Entretien avec Michel Contat, « Autoportrait à soixante-dix ans », in *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 154.

¹⁰ Tout en étant aux limites de la contradiction. Ainsi, tout l'ouvrage évoque une originalité des théories de Sartre, pour conclure *in fine*, que cette philosophie n'en a aucune. Ainsi l'A. prétend ne pas vouloir distinguer entre plusieurs morales (p. 256, n.), mais semble pourtant bien prendre cette voie quelques pages plus loin (p. 271). Peut-être pas contradictoire, mais tout de même problématique apparaît également la façon dont, en conclusion, l'A. évoque un « pathétique » sartrien, la force d'une expérience « affective » de l'« immédiat » (p. 312) après avoir affirmé que l'« expérience réflexive » est pour Sartre cruciale (p. 310-311). La philosophie de Sartre — assimilée au romantisme — est un retour à l'immédiateté du vécu (p. 312), alors même que les médiations prennent une place de plus en plus importante, notamment dans la façon dont Sartre intègre les sciences humaines et leurs méthodes dans ses analyses. Mais I. Stal a-t-elle lu *Questions de méthode* ? Le terme d'« exclusion » [Sartre « exclut [...] tout ce qui viendrait faire écran à l'immédiateté du vécu » (p. 312)] conviendrait beaucoup plus à la démarche de Michel Henry qu'à celle de Sartre.

essayant de les prolonger et de les mettre en œuvre sur des champs qui demeurent inexplorés (par exemple ce qu'il en est de la sérialité et du groupe dans le cadre du web). I. Stal aurait été bien avisée d'y réfléchir avant d'écrire qu'il n'y avait pas chez Sartre «d'anthropologie positive» (p. 181). Certes, on ne trouve pas chez Sartre une anthropologie en bonne et due forme, mais le champ anthropologique est tout de même plusieurs fois circonscrit par celui-ci au moins depuis *l'Esquisse d'une théorie des émotions* et est même un des enjeux du livre sur Flaubert. La «stérilité» (p. 3, p. 304) supposée de Sartre est un jugement pour le moins péremptoire, puisqu'il se limite à la sphère de l'Université française en philosophie. De fait — et, paradoxalement, l'ouvrage auquel nous venons de consacrer ces lignes le montre à son corps défendant, comme le peuvent, à un niveau supérieur, même si ce n'est pas toujours explicite, le montrer aussi bien Merleau-Ponty de Michel Henry — l'influence de Sartre demeure suffisamment importante pour que, trente ans après sa mort, il demeure nécessaire de se poser en s'opposant à lui. En troisième lieu, Sartre use d'une écriture polysémique, qui n'est pas pour rien dans les contresens qu'on peut faire sur lui. On peut certes neutraliser le problème en essayant de saisir dans leur rigueur les structures conceptuelles. Il est également possible de voir comment l'écriture philosophique de Sartre est travaillée par des «convictions préthéoriques»¹¹ ou des «attracteurs métaphysiques»¹² et de rendre compte de leur dynamisme. Ce travail est d'autant plus nécessaire que le rapprochement entre philosophie et littérature s'est parfois réduit à une stratégie polémique pour bloquer toute analyse. Les stratégies rhétoriques du présent ouvrage montrent ainsi un des pires usages du rapprochement entre philosophie et littérature, notamment dans la manière dont l'écriture philosophique de Sartre se trouve (dis)qualifiée (p. 86, 93, 107, 200, 201, 293, 309) et dont, *in fine*, le jugement *ad hominem* faisant de Sartre un «personnage pathétique» (p. 310) remplace l'interprétation philosophique.

On peut même, si l'on veut, retrouver chez Sartre un «projet originel» à l'œuvre (et Sartre lui-même souhaitait en partie cette lecture), mais autrement que le Père Troisfontaines glosant sur «le choix de Jean-Paul Sartre»¹³. Il faut saisir les pièges et les mythes dans lesquels il s'est laissé lui-même prendre mais en comprenant ce qu'il essaie d'en faire pour répondre à des problématiques philosophiques et politiques, au lieu de disqualifier la tentative faite simplement parce qu'elle ne répond pas à la pensée communément acceptée ou à certains aspects de la tradition philosophique. Bref, quels que soient les sentiments que peut susciter la figure de Sartre, il y a encore des choses à faire avec lui. On peut essayer certes de le tuer, je n'ose dire de le liquider, avec les armes de l'incompréhension et de l'*a priori* stérile¹⁴, mais aussi le faire vivre, y compris avec les problèmes et les apories qu'il pose à la réflexion philosophique.

Laurent Husson (IUFM de Lorraine)

¹¹ Pour reprendre une formule de G. Seel dans *La dialectique de Sartre*, Lausanne, L'âge d'homme, 1995.

¹² Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Paris, Champion, 2008.

¹³ Roger Troisfontaine, *Le choix de Jean-Paul Sartre. Exposé et critique de l'Être et le néant*, Paris, Aubier, 1945.

¹⁴ Toute critique ne conduit pas à une telle attitude. L'ouvrage de Jacques Marchand, *Introduction à la lecture de Jean-Paul Sartre*, Montréal, Liber, 2005, est également critique, puisque pour lui, Sartre ne fait, à son corps défendant, que montrer l'impossibilité de la posture idéaliste et de l'affirmation d'une liberté radicale. Il soulève par ailleurs également le problème de l'aliénation comme revers de cet idéalisme. La critique rejoint celle d'I. Stal. Mais les termes dans lesquels elle est formulée sont tout autres.