

LA CULPABILITE DANS LES CHEMINS DE LA LIBERTE

LA CULPABILITE DANS LES CHEMINS DE LA LIBERTE

By

RICHARD PICKETT, B.A.

A Thesis

Submitted to the School of Graduate Studies

in Partial Fulfilment of the Requirements

for the Degree

Master of Arts

McMaster University

October 1982

MASTER OF ARTS (1982)
(French)

McMASTER UNIVERSITY
Hamilton, Ontario

TITLE: La Culpabilité dans Les Chemins de la liberté

AUTHOR: Richard Pickett, B.A. (McMaster University)

SUPERVISOR: Dr. G. Moyal

NUMBER OF PAGES: vii, 138

ABSTRACT:

Le but de cette thèse est de montrer comment la culpabilité fait obstacle à l'engagement, tel que Sartre le conçoit, dans Les Chemins de la liberté, et pourquoi Sartre pense que l'homme peut et doit pourtant franchir cet obstacle dans le monde réel.

ACKNOWLEDGEMENT:

Je tiens à remercier mon directeur de thèse,
Monsieur le professeur G. Moyal, dont les suggestions
m'ont été fort utiles.

TABLE DES MATIERES

	Page
INTRODUCTION -	1
CHAPITRE I: La Culpabilité du point de vue de Sartre.	6
CHAPITRE II: La Mauvaise Conscience et la mauvaise foi,	30
CHAPITRE III: La Culpabilité paralysante.	63
CHAPITRE IV: L'Action et le remords	92
CONCLUSION -	130
BIBLIOGRAPHIE -	137

INTRODUCTION

Le but de cette thèse est de montrer comment la culpabilité fait obstacle à l'engagement tel que Sartre le conçoit, obstacle qu'on peut et doit pourtant franchir. Pour illustrer ce propos, je ferai allusion aux personnages des Chemins de la liberté, tout d'abord parce qu'en tant que trilogie romanesque, cette oeuvre offre une excellente variété de personnages nécessaire à une étude détaillée. Par ailleurs l'époque où l'action des Chemins a lieu se prête à une étude de la mauvaise conscience: L'Age de raison dépeint la décadence morale de la société bourgeoise d'avant-guerre en France; Le Sursis, le malaise des Français après l'invasion de la Tchécoslovaquie et juste avant le pacte de Munich; La Mort dans l'âme, le sens de culpabilité chez les Français lors de leur défaite. Enfin, cette oeuvre offre deux excellents exemples de la manière dont la mauvaise conscience peut atteindre même l'homme engagé, en l'occurrence, Gomez et Brunet.

Que je sache, aucun des critiques de Sartre ne dément la proposition énoncée ci-dessus, à savoir, que la culpabilité s'oppose à l'engagement sartrien. J'ai trouvé néanmoins nécessaire de développer certaines de leurs idées dans la mesure où l'effet de la culpabilité sur l'engagement y reste souvent implicite. Brian Masters, par exemple, note bien que la tentative de Philippe pour se décider à s'enfuir en Suisse

en jouant à pile ou face, "is a mere mockery of freedom, adding to the gratuity of existence instead of injecting some meaning into it."¹ Mais il ne considère pas la possibilité que c'est à cause de sa mauvaise conscience que Philippe essaie ainsi d'échapper à la responsabilité de sa fuite. Ingrid Joubert fait savoir fort justement que maints personnages des Chemins se laissent stagner dans un état affectif pour ne pas avoir à faire face à un avenir douteux, sans préciser que le regret cause cette stagnation aussi bien que l'amour, la haine, et ainsi de suite.² Enfin, Maurice Cranston reconnaît que Daniel se sent coupable en ce qu'il est conscient d'être pédéraste aux yeux d'autrui; mais il passe sous silence le fait que, même seul, Daniel cherche à se voir comme s'il était un autre, au point de se torturer l'esprit.

Etant donné mon propos, je crois convenable de considérer dans le premier chapitre de ma thèse pourquoi Sartre croit que la culpabilité dépend de la volonté de l'individu. Je parlerai ainsi de l'homme comme conscience, de la manière dont il se rapporte en tant que tel au monde extérieur, à sa personnalité, à ses expériences. Il est clair dans Les Chemins de la liberté que certains personnages sont bien conscients de transcender ce qu'ils croient être. Dans ce chapitre, j'expliquerai comment la conscience transcendante modifie la notion de la responsabilité et des valeurs chez Sartre.

Dans le deuxième chapitre, je discuterai de la raison pour laquelle les personnages des Chemins choisissent de se sentir coupables devant autrui. Pourquoi veulent-ils bien souffrir cette vive douleur morale qu'est le remords? L'autre choix possible doit inspirer des sentiments encore plus désagréables, si désagréables qu'ils ont horreur même de le considérer. J'analyserai donc les différentes relations qu'on entretient avec autrui, même avec soi, pour déterminer ce sur quoi elles sont basées. En même temps, comme il est évident que ces personnages sont de mauvaise foi, je préciserai comment la culpabilité les y pousse.

Le troisième chapitre de ma thèse **examinera** dans quels sens ce choix d'avoir mauvaise conscience porte sur la possibilité de faire un choix absolu et d'agir en conséquence. Nous verrons pourquoi la notion de la culpabilité fait dégénérer les personnages en apathie, pourquoi même ceux qui sont engagés finissent par renoncer à leur prise de position. Il est clair que Sartre dépeint certains personnages qui se sentent coupables devant autrui, comme emprisonnés, éternels, morts, au sens figuré; nous verrons pourquoi. En plus, je montrerai comment les personnages des Chemins essaient d'échapper à leur remords en se trompant, au lieu de faire face à ce sentiment de façon authentique.

Enfin, je me propose de considérer la nature même des choix et de l'action que la culpabilité inspire, pour découvrir pourquoi ils ne sont pas authentiques. Je les évaluerai

selon plusieurs critères que Sartre trouve importants, tels la prise de conscience et le dépassement de la situation, la création des valeurs, la réalisation de la responsabilité, et le choix de la libération comme fin à réaliser. Dans chaque cas, je montrerai comment cet échec relève du choix d'être coupable. Compte tenu de ces critères, il sera clair alors pourquoi l'homme doit se déterminer indépendamment des systèmes conventionnels et du regard de l'Autre, pour s'engager de manière authentique.

NOTES

¹ Brian Masters, Sartre: A Study (London: Heinemann, 1970), p. 53.

² Ingrid Joubert, Aliénation et liberté dans Les Chemins de la liberté (Paris: Editions Marcel Didier, 1973), p. 140: "Nombre de personnages de la trilogie sont à la recherche du bonheur conçu comme un état rassurant et stable, les préservant de l'angoisse du projet."

³ Maurice Cranston, Sartre (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962), p. 73: "For Daniel is a pederast. Or rather he is not a pederast for himself; he is a pederast in the eyes of others. On the one hand, he wants to deny his homosexuality, to pretend that he is merely different. On the other hand, since he cannot escape being seen as a homosexual, that is being objectified as a homosexual by the look of the other, Daniel yearns to be a homosexual as a material object an object . . ."

CHAPITRE I

LA CULPABILITE

DU POINT DE VUE DE SARTRE

Les autorités ont inventé la notion de culpabilité pour engager l'individu à se conformer à elles. (On pourrait dire que c'était pour engager l'individu à respecter le Bien de l'Etat, s'il n'était pas douteux que les autorités suivent forcément ce Bien). Si l'individu ne se conforme pas, la culpabilité sert de prétexte aux autorités pour le mettre en échec en le condamnant soit à l'emprisonnement, soit à la mort. En effet, cette notion semble justifier les autorités: le chef qui fait exécuter un rebelle ne se croit pas coupable de meurtre. En même temps, cette punition doit décourager d'autres individus d'enfreindre les règles du système, s'ils ne se torturent pas déjà l'esprit en pensant à le faire.

Etant donné cela, on a l'impression que la culpabilité ne dépend pas tant de la volonté de l'individu, car s'il fait un acte qu'il juge bon, les autorités risquent toutefois de le condamner. D'ailleurs, si l'individu ne se sent pas coupable après avoir fait son acte, les autorités le jugeront encore plus irresponsable, même psychotique. Enfin une fois condamné, l'individu n'est vraiment innocent aux yeux d'autrui qu'au moment où les autorités lui pardonnent

son acte ou le déclarent innocent, même s'il est innocent en fait. Jusqu'à ce moment, la société tend à considérer la culpabilité de l'individu comme innée dans le sens où, pour elle, son acte coupable trahit sa "véritable" et "immuable" nature, comme s'il était né mauvais. C'est pour cela que la société trouve fou, par exemple, de confier de l'argent à quelqu'un qui a volé une fois. Selon l'Eglise, la culpabilité dépend encore moins de l'individu. Elle prétend que l'enfant naît coupable, héritant du péché originel d'Adam, et que sa mauvaise conscience est donc innée. Dès le moment où l'Eglise persuade l'enfant qu'il est coupable malgré lui, il doit se soumettre à son autorité, car elle seule sait comment le racheter. C'est au prêtre de l'absoudre, au Christ de lui sauver l'âme.

Or, dans Saint Genet: Comédien et Martyr, Sartre reproche aux autorités d'imposer la culpabilité à l'individu afin de le dominer. Selon lui, les "salauds" ont transformé Genet en "monstre" en le condamnant, afin de consacrer leur éthique: "Si, dans cette affaire, nous voulons trouver les vrais coupables, tournons-nous vers les honnêtes gens et demandons-leur par quelle étrange cruauté ils ont fait d'un enfant leur bouc-émissaire."¹ Pour Sartre, il est illusoire de croire que la question de la culpabilité ne dépend pas de l'individu, car, tout d'abord, c'est lui qui choisit en fin de compte d'avoir mauvaise conscience. Comme le sentiment de la culpabilité provient de la conscience d'avoir

mal pensé ou agi, il convient de déterminer ce que Sartre entend par la conscience pour comprendre l'origine de sa liberté.

Or Sartre considère la conscience comme mouvement plutôt que substance. Au contraire des objets, elle ne saurait exister seule, en soi; comme le dit Husserl, "toute conscience est conscience de quelque chose."² Abstraite, la conscience dépend donc du monde extérieur pour exister. C'est pourquoi, dans Le Sursis, quand Daniel essaie de ne plus être conscient de rien, il se trouve sur le point de s'endormir. Cependant, cette dépendance n'est pas mutuelle, car, si la conscience fait exister les objets pour l'homme, ils existeraient toujours sans elle. Evidemment, pour remarquer quelque chose, il faut que cette chose existe déjà. Seulement, l'homme croit se l'approprier en lui donnant un nom, un sens, et une intention, si bien qu'il a du mal à s'apercevoir de son indépendance, jusqu'au moment où il trébuche sur une pierre en regardant le ciel.

Prendre conscience de quelque chose, c'est donc se mettre en contact avec cette chose sans pourtant l'assimiler; c'est la "néantiser" en s'en trouvant distinct. Comme le dit Sartre, la conscience doit exister "comme conscience d'autre chose que soi."³ Aussi la conscience représente-t-elle le manque de quelque chose; elle existe comme projet, un vide à remplir, d'où ses possibilités. Ce n'est pas par hasard qu'en découvrant la véritable nature de sa conscience, Mathieu réalise sa

liberté: "Dehors. Tout est dehors.... Au dedans, rien pas même une fumée, il n'y a pas de dedans, il n'y a rien. Moi: rien. Je suis libre...."⁴ L'homme est donc sa conscience; c'est elle qui le distingue des autres existants, en dépit de son corps. D'ailleurs, c'est de sa conscience que sa liberté provient. L'homme est donc sa liberté.

N'est-il pas vrai toutefois, que la personnalité de l'homme fait partie de sa conscience à titre de réalité psychique, interne? N'existe-t-il pas dans sa conscience certains traits héréditaires qui définissent l'homme dans ses relations avec le monde extérieur? Sartre dirait que non: si ces traits n'étaient pas distincts de la conscience, il serait impossible, par exemple, de sentir autre chose dans une situation donnée. Or, selon Sartre, on ressent ce qu'on veut, en fonction de ses intentions. Citons un exemple du Sursis, le cas de Daniel. Assis dans son jardin à réfléchir sur lui-même, sa concentration est interrompue par une mouche. Il fait preuve alors de son aversion pour elle en la chassant aussitôt. Mais si sa conscience surprise est remplie de cette aversion à ce moment-là, il n'en reste pas moins qu'un moment après, son aversion devient l'objet de sa conscience. Par conséquent, se rappelant son intention originelle de se concentrer sur lui-même, il finit par se montrer indifférent à la mouche. Si cette aversion est instinctive en tant que sentiment irréfléchi, Daniel est au moins en mesure de dépasser à volonté ses instincts en y réfléchissant. En plus, même irréfléchi, son aversion n'est pourtant pas

inconsciente, il n'est pas nécessaire de réfléchir sur un sentiment pour en être conscient. Plutôt, comme dirait Hazel E. Barnes, Daniel en est conscient sans pour autant savoir pourquoi il l'a à ce moment-là.⁵ On ne peut donc pas dire qu'il ignore le mobile de son action.

La personnalité de l'homme doit alors être subordonnée à sa conscience, qui reste ainsi impersonnelle. En effet, l'homme se distingue des autres bêtes en ce qu'il est conscient non seulement du monde extérieur, mais aussi de lui-même, de ce qu'il est. Ainsi peut-il se détacher de ce qu'il pense ou ressent pour le mettre en doute, quitte à penser ou ressentir autre chose. C'est à cause de ce détachement que Mathieu fait observer dans L'Age de raison qu'on "ne peut jamais rager pour de vrai contre soi-même."⁶ Etant donné cela, le remords ne saurait être inné. Comme dirait Hazel E. Barnes, ce n'est pas la conscience qui est coupable, mais c'est elle qui fait exister ce sentiment en appréhendant le monde extérieur.⁷ Ceci est évident, par exemple, quand Mathieu apprend que l'armistice est signé. Il réagit à cette nouvelle par le remords, prévoyant qu'il sera tenu responsable de la défaite des Français. Il en résulte qu'il s' imagine coupable sous le regard de la foule imaginaire. Mais du fait même qu'il peut se voir ainsi, il est clair que Mathieu n'est plus un des "vaincus de 40" pour lui-même, qu'en prenant conscience de cette identité, il croit pouvoir s'en libérer.⁸ A ce moment-là, il se tient plutôt à part comme conscience et juge, face au Mathieu accusé. La mauvaise conscience explique ainsi

comment l'homme se divise en objet et en sujet. C'est alors à Mathieu de maintenir son remords, ou de se rapporter à cette expérience passée d'une autre manière, à travers un autre sentiment. Dans cette situation, il choisit de prendre la défaite à la légère, d'où son rire, car c'est la seule manière de s'y résigner sans le supplice du remords. L'intention de vivre l'emporte toujours sur son remords. Le dépassement de la conscience par soi est évident: "la cérémonie était terminée, l'armistice consacrée; ils étaient officiellement après."⁹

Cependant, si l'homme choisit d'avoir du remords, à quoi sert son remords? Provient-il d'un sens de la responsabilité? Le problème est que Sartre conçoit la responsabilité de façon à éviter ce sentiment, comme cela devient clair dans le chapitre "Liberté et Responsabilité" de L'Etre et le néant. Selon Sartre:

la responsabilité du pour-soi (de la conscience) est accablante, puisqu'il (le pour-soi) est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde; et, puisqu'il est aussi celui qui se fait être, quelle que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable . . .¹⁰

Or, dans La Mort dans l'âme, Pinette cherche par remords à persuader Mathieu qu'il n'est responsable ni de la guerre, ni

de la défaite des Français, maintenant que l'armistice semble déclaré. Il feint l'ignorance, prétendant être trop occupé pour s'intéresser à la politique, même pour voter. Il reproche à Daladier et à Gamelin d'avoir déclaré une guerre pour ensuite la perdre, et accuse ses chefs de l'avoir mal utilisé. Et pourtant, tout en essayant de s'en dégager, Pinette fait exister la guerre et la défaite pour lui-même. Seulement, il choisit de les assumer en ce moment par la protestation. Selon Sartre, du fait même que Pinette est un être humain, il doit répondre de la guerre et de la défaite, ne fût-ce que devant lui-même, "car ce qui arrive à un homme par d'autres hommes et par lui-même ne saurait être qu'humain."¹¹ Ce sont ces notions que la conscience humaine invente, même si c'est quelqu'un d'autre qui les déclare officiellement.

En plus, au niveau personnel, Pinette est l'auteur de la guerre en ce qu'il a choisi d'abord de s'y déterminer comme soldat, alors qu'il aurait pu désertier ou se suicider, comme dirait Sartre.¹² En se laissant mobiliser, Pinette convient avec Daladier, ne fût-ce que par inertie, que cette guerre vaut la peine. Ainsi, selon les termes de Sartre, "vivre cette guerre, c'est me choisir par elle et la choisir par mon choix de moi-même."¹³ De même, Pinette choisit la défaite comme nécessaire en se choisissant lâche et vaincu, en refusant de se battre. Puisque l'existence de l'homme est toujours en doute, selon Sartre, la nature même de sa conscience le force à être conscient de lui-même à travers le monde extérieur, à s'identifier de

façon autonome par son intermédiaire. Aussi Mathieu peut-il dire:

cette guerre, moi aussi, au début, je croyais
que c'était une maladie. Quelle connerie.
C'est moi. C'est Pinette. C'est Longin. Pour
chacun de nous, c'est lui-même; elle est faite
à notre image et l'on a la guerre qu'on
mérite.¹⁴

Or, si Pinette se sentait vraiment responsable de la guerre, de la défaite, des choix qu'il a faits de lui-même, il n'en aurait pas mauvaise conscience, car on ne saurait se reprocher honnêtement ce qu'on fait librement exister, ce qu'on choisit en toute connaissance de cause. Sartre conclut dans L'Etre et le néant:

Ainsi, totalement libre, indiscernable de la
période dont j'ai choisi d'être le sens, aussi
profondément responsable de la guerre que si
je l'avais moi-même déclarée, ne pouvant rien
vivre sans l'intégrer à ma situation, m'y
engager tout entier et la marquer de mon sceau,
je dois être sans remords ni regrets, comme je
suis sans excuse . . .¹⁵

Il s'ensuit qu'il est inutile et contradictoire pour Pinette de prétendre qu'il aurait voulu descendre un Nazi et se faire

tuer. Evidemment, Pinette regrette de ne pas avoir fait ces actes parce qu'il lui semble que les choix qu'il a faits de lui-même s'opposent à ce qu'il est vraiment, alors qu'en fait, ils contribuent à son être. Comme le dit Sartre:

celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'être jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement (sa naissance) n'a plus ni remords, ni regret, ni excuses; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside en cette découverte même.¹⁶

Se sentir coupable, ce n'est donc pas nécessairement se croire responsable. La raison pour laquelle on a tant de remords et de regret après avoir fait des gestes par émotion, c'est qu'on considère les émotions comme des forces étrangères et ses gestes comme peu caractéristiques de sa propre nature. Aussi s'excuse-t-on en disant: "Je ne sais pas ce qui m'a pris." Or, pour Sartre, il ne faut pas que les émotions servent de prétexte pour agir comme un fou possédé, vu que l'individu choisit également ce qui l'émeut. Selon Hazel E. Barnes, "Sartre insists that emotion is a mode of consciousness, a purposive conduct," comme la perception et l'imagination.¹⁷ Seulement, ajoute-t-elle:

in contrast with perception, which aims at the real, and with imagination, which introduces

the unreal, the emotional consciousness posits the real world as its object, but transforms the world by altering its own connections with the world, acting as if the world and its potentialities were governed by laws of magic.¹⁸

Dans Les Chemins de la liberté, les personnages ont recours à la colère, à la peur, etc., lorsqu'ils se trouvent incapables de mettre en pratique un choix qu'ils ont fait. C'est une attitude d'impuissance, puisqu'ils font des gestes mimétiques au lieu d'agir efficacement. A titre d'exemple: Daniel, qui décide de se châtrer avec un rasoir par honte de sa pédérastie. Se ravissant au dernier moment, il essaie de supprimer le rasoir qui le menace en y tournant le dos et ^{en} fuyant. C'est donc par ce geste de peur que Daniel se tire de cette situation qui devient trop difficile pour lui. Or, Daniel trahit l'intentionnalité de son émotion lorsqu'il s'avoue qu'il "savait qu'il n'irait pas jusqu'au bout."¹⁹ Il ne saurait donc se reprocher son échec.

Cependant, quoique l'individu soit maître de son remords, n'est-il pas vrai que la culpabilité constitue un fait objectif? En ce cas, il faudrait que l'individu soit, par exemple, un voleur en lui-même et que le vol soit une faute en soi. Or, l'existentialisme dément ces notions. Comme je l'ai déjà dit, l'homme naît avec une conscience impersonnelle, qui dépasse ce qu'il pense, ressent et fait, dès le moment où il prend conscience de lui-même pour la première fois. Dans L'Age de raison, par

exemple, n'étant pas arrivé à voler Lola, Mathieu rit tellement de lui-même qu'il a l'impression d'être transparent pendant quelques minutes. C'est qu'il considère ses expériences passées du point de vue de son échec actuel. Dans Le Sursis, après avoir appris qu'il a été mobilisé, Mathieu se voit également aliéné de lui-même parce qu'il se regarde dans la perspective de ses projets futurs comme soldat: "Il laissait sa vie derrière lui, j'ai mué . . . Il se sentait sinistre et léger: il était nu, on lui avait tout volé. Je n'ai plus rien à moi, pas même mon passé."²⁰

Bien sûr, c'est à ce moment-là que la conscience passe de la simple perception à l'imagination. Selon Philippe Thody, qui commente L'Imaginaire de Sartre, du moment que l'individu peut imaginer, il n'est pas prisonnier de la réalité.²¹ Grâce à cette forme de conscience, l'homme s'aperçoit qu'il n'est plus ce qu'il était, et qu'il n'est pas encore ce qu'il sera. La notion du temps permet d'exprimer ce processus moins paradoxalement que l'observation de Sartre, reprise par Hazel E. Barnes: "La conscience (au présent) n'est pas ce qu'elle est (au passé) et est ce qu'elle n'est pas (au futur)."²² En effet, de même que la conscience mesure en termes spatiaux la distance physique qui l'éloigne des objets, elle mesure en termes temporels la distance psychique qui l'éloigne de ses expériences passées et de ses projets futurs. Seulement, menant une existence routinière (comme celle de Mathieu), beaucoup de gens ne remarquent pas à quel point le temps les aliène de leur passé, jusqu'à ce qu'un événement interrompe leur **vie monotone**.

Tout de même, si éloigné que soit l'état actuel de l'homme de ses expériences passées, il en reste toujours responsable, seulement, il assume sa responsabilité en transcendant ses actes à titre de juge.²³ Car être ses actes comme un objet est un objet, ce n'est pas vraiment en répondre. Cela suggère plutôt qu'on n'est pas libre d'être autre. Bien sûr, cela n'empêche pas autrui de juger l'individu. Mais, bien qu'il lui soit impossible d'ignorer ces jugements, il incombe toujours à l'individu de les mettre en question au lieu de les accepter aveuglément. Car, si on ne peut pas changer le fait d'avoir agi de telle ou telle façon, la valeur morale de cet acte reste toujours douteuse. Comme les autres concepts abstraits, tels le cercle, le bien et le mal n'appartiennent qu'à l'esprit qui les évoque, afin d'imposer un sens et un ordre à la situation où il se trouve, et qui s'en persuade en inventant les notions d'innocence et de culpabilité.

Malgré les sentiments de l'individu, aucun acte n'est donc bon ni mauvais en soi; le bien et le mal sont des concepts subjectifs et relatifs. Il s'ensuit que nul jugement n'est objectif ni absolu. La raison pour tout cela est qu'il n'y a pas de Dieu pour s'en porter garant; sans vérité absolue, il est impossible de savoir si le probable est vrai.²⁴ Or c'est un paradoxe que de prétendre qu'un être est parfait et libre à la fois, car la liberté implique le manque de quelque chose. C'est pourquoi, selon Sartre, l'individu naît comme une conscience impersonnelle et accidentelle; il n'est pas

d'Etre suprême pour le préconcevoir à la manière d'un artisan qui conçoit un marteau avant de le créer.²⁵ En effet, le concept de Dieu ne symbolise que la coïncidence idéale de l'être et de la conscience, à laquelle tous les hommes aspirent afin de rendre leur existence valable et nécessaire, sans jamais l'atteindre.²⁶

Si Sartre ne prêche pas d'éthique, c'est parce que pour lui, l'individu seul est censé inventer la sienne en toute connaissance de son autonomie. Selon Sartre, au lieu d'un système donné et absolu, l'origine des valeurs est le choix individuel. Du fait même qu'on opte pour une certaine possibilité, on donne à cette possibilité une valeur morale.²⁷ C'est bien cela que Mathieu reconnaît sur le Pont-Neuf: comme rien ne le pousse à se décider, ni ne l'en empêche, son choix sera en soi "un absolu. Toute une loi . . . toute une morale."²⁸ La question reste néanmoins: si tout le monde désire instinctivement être Dieu au point d'en faire la valeur ultime, comment peut-on choisir la liberté comme fondement de son éthique? Or, d'après Thomas C. Anderson, tout en désirant nécessairement cette coïncidence idéale, l'homme n'est pas forcé de la choisir comme son but.²⁹ En réfléchissant sur cet instinct, selon Anderson, l'homme se rendra compte que c'est sa liberté qui fonde cette coïncidence même comme valeur, car il la désire en tant que conscience.³⁰

Once I realize the non-absolute character of
this lived value, I see at the same time that

there is no necessity for me to choose to value it. I can 'neglect' it and confer value on something else. While I will still fundamentally desire to be God, this goal will not be one that I will deliberately attempt to achieve in my life through my actions.³¹

Une fois conscient de son désir, l'homme est en mesure de se déterminer vis-à-vis de lui. C'est bien cela qui est le but de la psychanalyse existentialiste, telle que Sartre la décrit dans le dernier chapitre de L'Etre et le néant.

Dès qu'on se rend compte que son existence est contingente, faute de Dieu, il est naturel d'avoir mauvaise conscience, du fait que rien ne nous justifie d'être ce que nous sommes. Par exemple, un homme riche peut éprouver la culpabilité lorsqu'il voit souffrir les pauvres et se demande pourquoi il n'est pas comme eux. Bien sûr, il est possible de se consoler en remarquant qu'on est né riche, mais, à moins de se croire en train de remplir ainsi une mission divine ou autre, il est difficile de justifier son choix de rester riche. En tout cas, de telles croyances sont illusoires. Dans L'Age de raison, Mathieu est angoissé de reconnaître, après avoir appris le massacre des Espagnols, qu'il demeure à Paris pour rien, que rien ne l'empêche de souffrir avec eux, mais que ce rien suffit. Il se sent alors coupable par manque de justification. Mais ce qui est important dans un cas pareil, c'est que ce sentiment de culpabilité pousse l'homme à se justifier lui-même en faisant

un choix absolu qui fonderait son éthique. Cependant, puisque Mathieu tient à se condamner, il est clair qu'il n'a pas encore tenu compte de ce parti possible, car s'il essayait de se justifier seul, il éprouverait l'angoisse et la solitude qui proviennent de la réalisation que l'individu seul décide de lui-même sans que rien ne garantisse qu'il a raison..

Pour échapper à l'angoisse et à la culpabilité, l'homme tente d'appuyer son choix sur des critères qu'il veut objectifs. Par contre, Sartre soutient que toute tentative de fonder son choix sur des critères objectifs doit échouer: "Le concept de liberté renferm(e) l'exigence d'une autonomie absolue . . . "32 Dans L'Existentialisme est un humanisme, Sartre montre pourquoi il est impossible d'éviter cette autonomie, par exemple en suivant l'éthique d'une religion ou d'une philosophie.³³ Tout d'abord, on aurait à se demander laquelle, puis à l'interpréter avant de la mettre en pratique, car la situation demande souvent qu'on modifie son éthique. Ainsi, en dépit des commandements de Dieu, l'Eglise permet de tuer à condition que sa propre vie soit menacée, par exemple, dans une guerre. Après tout, se laisser tuer, n'est-ce pas se suicider -- un autre péché? Il faut donc conclure avec Sartre que "la liberté humaine n'est pas limitée par un ordre . . . de valeurs qui s'offriraient à notre assentiment comme des choses éternelles, comme des structures nécessaires de l'être."³⁴

Ceux qui essaient par culpabilité de fonder leur choix grâce à leurs sentiments se trouvent également pris dans un

cercle vicieux, car c'est plutôt leur choix qui confirme leur état interne.³⁵ Selon Sartre, "c'est la liberté qui est le fondement du vrai . . ."³⁶ C'est pourquoi, dans La Mort dans l'âme, quand Boris essaie de décider s'il faut quitter Lola en se fiant à son amour pour elle, il a du mal à en déterminer la valeur. En effet, la seule manière dont Boris saura à quel point il aime Lola, c'est en choisissant de rester avec elle. En outre, s'il s'en remet au conseil d'autrui, il lui faudra choisir qui consulter et ensuite croire.³⁷ Mais il est clair que Boris décide de ne consulter ni Francillon ni Mathieu parce qu'il sait que leur réponse ne justifierait pas nécessairement le parti qu'il a déjà pris. Enfin, il est inutile d'avoir recours aux signes divins pour se décider, car c'est nous qui décidons ce qu'ils signifient, en fonction de nos propres intentions.³⁸ Boris, n'arrivant pas à se faire tuer dans la guerre, interprète cet échec comme le destinant à vivre, ce qu'il a déjà choisi. En somme, Sartre soutient donc que ce ne sont pas les éthiques, les sentiments, le conseil d'autrui et les présages qui justifient le choix de l'individu, mais que c'est en basant son choix là-dessus que l'individu les fonde.

Souvent on essaie par culpabilité d'échapper à l'angoisse existentialiste en se persuadant qu'on n'a pas le choix, d'où le remords. Mais, encore une fois, cette tentative est vaine. Si Mathieu et Marcelle se croient obligés de faire avorter le fœtus, c'est qu'ils ont déjà choisi de se passer d'enfants,

Si Pinette trouve nécessaire d'être mobilisé, c'est qu'il préfère la vie de soldat à la prison et au suicide. Pour Sartre, étant donné que la liberté représente le bien en tant que fondement des valeurs, le mal consiste donc à ne pas choisir sciemment; à s'accrocher au vide de la conscience dans la conviction que son existence a été déterminée malgré soi.

Cependant, la nature même de la liberté et de la responsabilité, telles que Sartre les conçoit, impose certaines limites au choix, limites qu'il faut respecter de peur d'être inauthentique. Tout d'abord, l'individu ferait mieux de tenir compte du fait qu'il est libre dans le monde, et qu'il doit donc faire face aux conséquences de son choix. Bien qu'il soit libre de tuer quelqu'un, il risque toutefois de se voir arrêté et exécuté en conséquence. C'est pourquoi Sartre soutient, dans Réflexions sur la question juive, que "l'authenticité, . . . consiste à prendre une conscience lucide et véridique de la situation, à assumer les responsabilités et les risques que cette situation comporte."³⁹ Par contre, l'homme se reproche souvent ses actes parce qu'il ne veut pas accepter les conséquences de ces actes.

D'ailleurs, il est nécessaire pour l'homme de respecter la liberté d'autrui; sinon, les autres porteront atteinte à la sienne. En effet, personne ne peut être libre sans que tous le soient, car le maître et l'esclave se définissent par une dépendance mutuelle. Ainsi, d'après Sartre, "au niveau de la pensée, l'authenticité consiste à reconnaître que l'homme est

un être chez qui l'essence est précédée par l'existence; qu'il est un être libre qui ne peut, dans des circonstances diverses, que vouloir sa liberté."⁴⁰ Il s'ensuit que Mathieu est malhonnête et a mauvaise conscience: il essaie de garder Marcelle sous son empire tout en la croyant libre, afin qu'elle confirme ce qu'il se sent être.

Or il est vrai que, dans L'Être et le néant, Sartre prétend que l'homme ne peut que démentir la liberté des autres; selon lui, rien qu'en les regardant, l'homme leur impose un dehors que les autres ignorent et fait d'eux un instrument de ses projets.⁴¹ Il va jusqu'à dire que l'individu est inéluctablement coupable en ce qu'il fait déchoir les autres ainsi du Bien et s'en voit lui-même déchu à cause d'eux.⁴² Aussi conclut-il, "le péché originel, c'est mon surgissement dans un monde où il y a l'autre, et quelles que soient mes relations avec l'autre, elles ne seront que des variations sur le thème originel de ma culpabilité."⁴³ Pourtant, même dans L'Être et le néant, Sartre semble reconnaître que ces observations ne suffiront pas; dans une note attachée au chapitre "L'Existence d'Autrui", il suggère que l'homme peut se déterminer vis-à-vis de son péché de façon à se sauver, idée qu'il développe par la suite dans d'autres oeuvres.⁴⁴

Enfin, il est nécessaire que l'individu se rende compte qu'en faisant tel ou tel choix, il donne l'exemple à autrui. Dans L'Existentialisme est un humanisme, Sartre écrit:

En effet, il n'est pas un de nos actes qui,

en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être. Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal; toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous.⁴⁵

Cela fait qu'on ne saurait honnêtement choisir de voler quelqu'un sans croire qu'il est bon de voler, sans être prêt à se laisser voler par quelqu'un d'autre. C'est dans ce sens que Daniel est malhonnête: il tient à choisir la pédérastie tout en croyant que l'homme ne devrait pas être pédéraste. En effet, il couche avec les hommes même s'il convient avec la société que c'est une faute. En son cas, non seulement il contribue ainsi à ce que l'homme doit être en principe, mais aussi il implique littéralement autrui en séduisant Philippe et Bobby.

Cependant, si, selon Sartre, on choisit toujours ce qui est bon pour soi et pour autrui, pourquoi l'individu se sent-il coupable? Le problème est que la valeur morale des actes, étant relative, dépend du futur. Le cas de Mathieu l'illustre bien. La raison originelle pour laquelle il a fait l'amour avec Marcelle le jour où elle a conçu l'enfant, c'est, à son dire, pour lui faire plaisir. Ainsi, jusqu'au moment où Marcelle lui fait part de sa grossesse, qu'il impute à cet acte, il ne considère

pas l'acte comme coupable. Cet exemple illustre que nul acte n'est mauvais en soi, mais dépend pour sa valeur de ses conséquences. Autrement dit, ce qui importe pour Sartre est la signification actuelle des actes, non le motif. Dès le moment où cette signification s'oppose à la réalisation du projet de l'individu, elle lui semble mauvaise. Si Mathieu a du remords alors, c'est qu'il juge son acte d'amour dans cette nouvelle perspective sans pour autant modifier son système de valeurs en conséquence. Il ne cesse de trouver mauvais de concevoir un enfant, comme si ce jugement était absolu. Comme le dit Brian Masters, "one can only regret that which one feels to be 'wrong' in a world of permanent values."⁴⁶ Mathieu préfère donc le remords à l'angoisse qui résulte du fait d'avoir à toujours inventer son éthique. Comme dirait Masters, Mathieu se sent coupable par inertie, parce qu'il refuse de se servir de sa liberté en recréant ses valeurs selon la situation.⁴⁷

Tout cela sert à confirmer le point de départ de cette dissertation: la culpabilité n'est ni un trait inhérent à la conscience de l'homme, ni une force indépendante qui l'accable malgré lui. Plutôt, c'est la conscience qui fait exister la culpabilité pour des raisons particulières. Dans le chapitre suivant, je me propose de considérer de plus près pourquoi les personnages des Chemins de la Liberté optent pour la culpabilité, et comment ce choix les porte forcément à la mauvaise foi.

NOTES

¹ Cité dans Brian Masters, Sartre: A Study (London: Heinemann, 1970), p. 53.

² Jean-Paul Sartre, Situations I (Paris: Gallimard, 1947), p. 33.

³ Ibid.

⁴ Jean-Paul Sartre, Le Sursis (Paris: Gallimard, 1945), p. 285.

⁵ Hazel E. Barnes, Sartre (Philadelphia: J.B. Lippincott Co., 1973), p. 109: Parlant de la colère de Hugo, qui tue Hoederer dans Les Mains sales, Barnes dit, "As it is, his emotional state at the time was dimly comprehended by Hugo but not known."

⁶ Jean-Paul Sartre, L'Age de raison (Paris: Gallimard, 1945), p. 214.

⁷ Barnes, Sartre, p. 59: "Consciousness itself is not timid or courageous or avaricious or generous. These qualities exist for consciousness. It evokes them, brings them into the world, for others and for itself."

⁸ Jean-Paul Sartre, La Mort dans l'âme (Paris: Gallimard, 1949), Collection Folio, p. 85.

⁹ Ibid., p. 86.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant (Paris: Gallimard 1955), p. 639.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.: "Je la mérite (cette guerre) d'abord parce que je pouvais toujours m'y soustraire, par le suicide ou la désertion."

¹³ Ibid.

¹⁴ La Mort dans l'âme, p. 95.

¹⁵ L'Etre et le néant, p. 641.

¹⁶ Ibid., p. 642.

¹⁷ Barnes, Sartre, p. 109.

¹⁸ Ibid., p. 110.

¹⁹ L'Age de raison, p. 277.

²⁰ Le Sursis, p. 72.

²¹ Philip Thody, Sartre (London: Studio Vista Ltd., 1971), p. 37: "But since we all can in fact imagine, then we must, in a very important sense of the word, be free. Our mind is not 'enlisée' (sucked down by quicksand) or 'embourbée' (bogged down) in reality."

²² Barnes, Sartre, p. 67: "Consciousness (in the present) is not what it is (past) and is what it is not (future)."

²³ Ibid., p. 69.

²⁴ Jean-Paul Sartre, L'Existentialisme est un humanisme (Paris: Les Editions Nagel, 1968), Collection Pensées, p. 37: "Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite."

²⁵ Ibid., p. 21: "Ainsi, le concept d'homme, dans l'esprit de Dieu, est assimilable au concept de coupe-papier dans l'esprit de l'industriel ... Dieu produit l'homme suivant des techniques et une conception, exactement comme l'artisan fabrique un coupe-papier. L'existentialisme athée ... déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence ..."

²⁶ L'Etre et le néant, p. 653: "... le possible est projeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi; et la valeur fondamentale, qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire, l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu."

²⁷ L'Existentialisme est un humanisme, p. 33.

²⁸ Le Sursis, p. 286.

²⁹ Thomas C. Anderson, The Foundation and Structure of Sartrean Ethics (Lawrence: The Regents Press of Kansas, 1979), p. 31.

³⁰ Ibid.

- 31 Ibid.
- 32 Situations I, p. 332.
- 33 L'Existentialisme est un humanisme, p. 42.
- 34 Situations I, p. 333.
- 35 L'Existentialisme est un humanisme, p. 44.
- 36 Situations I, p. 333.
- 37 L'Existentialisme est un humanisme, p. 46.
- 38 Ibid., p. 47.
- 39 Jean-Paul Sartre, Réflexions sur la question juive
(Paris: Gallimard, 1954), p. 109.
- 40 L'Existentialisme est un humanisme, p. 84.
- 41 L'Etre et le néant, p. 480.
- 42 Ibid., p. 481.
- 43 Ibid.
- 44 Ibid., p. 484.
- 45 L'Existentialisme est un humanisme, p. 25.
- 46 Sartre: A Study, p. 26.
- 47 Ibid., p. 27: "That Baudelaire should define himself
as 'he who suffers continual remorse for the evil which he
willfully commits' and feels safe in the protection of this
'essence' indicates that he has refused the Freedom which
would allow him to invent his own Good and Evil in each new
situation."

CHAPITRE II

LA MAUVAISE CONSCIENCE
ET LA MAUVAISE FOI

Comme je l'ai déjà dit, l'individu sartrien se trouve constamment hanté par son être, car, étant projet, il existe toujours un peu au-delà de lui-même. Dans L'Age de raison, Daniel remarque comment sa conscience se projette hors de lui-même; "Daniel s'aperçut qu'il était à quelques pas en avant de son corps, par là, au niveau du bec de gaz, et qu'il se regardait venir ..."¹ A cause de cette aliénation de soi, Daniel ne trouve pas naturel d'exister et jalouse ceux qui vivent sans ce souci, tels la femme qu'il voit dans l'autobus:

il la contempla avec une sorte d'avidité:
ces gens qui se reposaient, comment faisaient-ils? Elle s'était laissée tomber de toute sa taille en elle-même, et elle s'y diluait. Il n'y avait rien dans cette tête qui ressemblât à une fuite éperdue devant soi ...²

Il en résulte que Daniel veut que sa conscience existe en soi, non comme conscience de son être, qui lui échappe:

"Etre sans odeur et sans ombre, sans passé, n'être plus rien qu'un invisible arrachement à soi vers l'avenir."³

Mais du fait même que sa conscience est translucide, il faut que Daniel existe comme conscience de lui-même, ce qui l'empêche d'être lui-même. Ainsi: "il n'était plus qu'un pur regard. Mais la glace d'une teinturerie lui renvoya son image et l'illusion se dissipa."⁴

Comme il se voit trop pour être un pur regard ou pour s'enfoncer complètement en son être, Daniel emploie la tactique contraire: il cherche à prendre les distances nécessaires pour se voir du dehors, objectivement, tout en s'identifiant avec ce qu'il voit; autrement dit, il cherche à être comme un objet pour lui-même. C'est pourquoi il se met exprès dans des situations où il est amené à se haïr, à se condamner; il espère diviser ainsi sa conscience en juge et en accusé afin d'être deux. Ainsi: "Quand il se méprisait, il avait l'impression de se détacher de soi, de planer comme un juge abstrait au-dessus d'un grouillement impur ..."⁵

Il fait exprès le contraire de ce qu'il veut, soit qu'il s'habille de la veste de tweed violine qu'il déteste, soit qu'il s'avise de noyer les chats qu'il aime. Il résulte de cette intention une mauvaise conscience qui maintient l'illusion qu'il est autre que lui-même. D'une part, sa conscience choisit ce geste sans en faire un scrupule; d'autre part, elle considère ce choix comme une faute et se le reproche. Or, dans cette situation, Daniel ne peut que se sentir coupable, car s'il noie ses chats en fait,

il se traitera d'assassin, mais s'il se ravise, il se dégoûtera de lui-même comme lâche. Il s'ensuit que, sauvant finalement les chats, Daniel "avait trop honte pour parler devant soi ..."⁶

Dans Baudelaire, Sartre appelle une telle tentative de se persuader de sa dualité "la lucidité auto-punitive."⁷ En effet, tout en se jugeant, Daniel se torture l'esprit au moyen du remords et du regret. Au cours de son projet, il se parle à lui-même à la manière d'un bourreau qui menace sa victime. Par exemple, comme il hésite à rouvrir le cageot des chats, après avoir remarqué une goutte de sang sous ce cageot, Daniel se demande: "'Ah! tu ne pourrais pas le supporter? et si je le soulevais ce couvercle?'"⁸ Cette vive douleur morale que Daniel s'inflige ainsi pétrifie sa conscience; elle pèse sur son vide, assombrit sa transparence, fige sa libre spontanéité, à mesure que son choix coupable l'obsède. Comme le dit Sartre, les supplices "tendent à faire naître une chair sous ses doigts, sa propre chair, pour que dans la douleur elle se reconnaisse sienne."⁹ En effet, le rapport du bourreau à sa victime est tel qu'il la réduit à sa facticité, à l'état d'un objet. Alors, il semble à Daniel qu'une partie de sa conscience est devenue chose pour l'autre: "En lui, ça palpitait, ça demandait grâce et Daniel, dur et sec, se regardait gémir ..."¹⁰ C'est ainsi que Daniel espère se récupérer. Après tout, le but du bourreau est non seulement d'exécuter les condamnations, mais aussi

comme inquisiteur, de déterminer qui est la victime, de la pousser à trahir tous les secrets de son être, de son identité. Comme le dit Sartre de Baudelaire, "puisque'il n'a pas réussi à se voir, du moins se fouillera-t-il comme le couteau fouille la plaie, dans l'espoir d'atteindre ces 'solitudes profondes' qui constituent sa vraie nature."¹¹ Seulement, Daniel pense pénétrer son véritable être en tuant ce qu'il aime, car "on ne peut jamais s'atteindre directement."¹² Même quand il n'arrive pas à aller jusqu'au bout, il se supplicie toujours en ressentant du regret, d'autant plus qu'il considère ce projet comme nécessaire.

Bien sûr, Daniel a beau se figurer ainsi autre que lui-même. Son mépris de soi est forcément faible et éphémère parce que, comme le montre Balthazar dans la première pièce de Sartre, Bariona, quoi qu'on fasse, et de quelque manière qu'on regarde son acte, on le dépasse infiniment, car c'est exactement ce qu'on veut être.¹³ C'est pourquoi Daniel ne réussit pas à avoir du vrai remords. Selon Sartre, "victime et bourreau s'évanouissent dans l'indistinction totale, lorsque, par un seul et même acte volontaire, l'un réclame et l'autre inflige la souffrance."¹⁴ En plus, il adhère trop à soi pour noyer vraiment ses chats ou pour regretter de ne pas l'avoir fait. Même si Daniel se sent "dédoublé" après avoir attaché le cageot à une pierre, il ne peut pas maintenir cette impression. Prêt à le jeter, il lui semble exister comme simple conscience: "il pensa à Mathieu avec

une sorte d'orgueil: 'C'est moi qui suis libre,' se dit-il. Mais c'était un orgueil impersonnel, car Daniel n'était plus personne."¹⁵ Ensuite, lorsqu'il est temps de faire son acte, il ne peut plus se tromper; il cède à ce qu'il se sent être en fait: "tout d'un coup il sentit qu'il ne faisait plus qu'un. Un seul. Un lâche. Un type qui aimait ses chats et qui ne voulait pas les foutre à l'eau."¹⁶ Mais, peu après, il se trouve même trop complaisant pour se traiter de lâche: "C'est moi. L'immonde. Mais il y avait au fond de lui un drôle de petit sourire parce qu'il avait sauvé Poppée."¹⁷ A cause de sa conscience transcendante, quelque honte qu'il ait ne vient pas spontanément. Plutôt, il doit faire un effort constant pour rester dégoûté de lui-même, par exemple, dans le taxi: "Il n'arrivait même plus à se mépriser. Et puis la honte reprit le dessus et il recommença à se voir ..."¹⁸

Or, avant même de se raviser, Daniel admet que sa tentative de se haïr comme s'il était un autre est vaine, vu qu'il "n'y avait qu'un Daniel."¹⁹ Il s'avoue qu'il lui est impossible de se détacher de soi comme juge, car "tout d'un coup ... ça l'aspirait par en bas, il s'engluait en lui-même."²⁰ Il faut donc conclure que son projet ne fait partie que d'un jeu, lequel ne tirera pas à conséquence, comme il le sait d'avance. De même, après avoir décidé de ne pas se châtrer, il s'avoue qu'il "savait qu'il n'irait pas jusqu'au bout."²¹ N'empêche qu'en tant que masochiste,

Daniel atteint son but ultérieur tout en manquant à son projet. Comme le dit Sartre, le masochisme est "l'amour de l'échec."²²

Par ailleurs, Daniel cherche à être l'objet de son dégoût en refusant d'assouvir ses désirs de pédéraste, qu'il considère comme caractéristiques de sa nature. Du moment que Daniel s'abstient de la pédérastie et méprise les autres pédérastes à la kermesse, il trouve plus facile de considérer la pédérastie comme une faute lorsqu'il s'y livre de nouveau. Car, bien qu'il se sente libéré après avoir résisté à ses désirs, ce repentir ne représente nullement un dépassement de soi. Tant s'en faut, car il finit par se ressentir encore plus pédéraste. Selon Sartre, dans Baudelaire, "se tenir, se brider, c'est faire naître sous les doigts, sous les brides, le soi que l'on veut posséder."²³ Par son abstinence, Daniel réussit à intensifier ses désirs de pédéraste au point qu'ils l'obsèdent: "A présent il portait ce Mal en lui comme un chatouillement vivace, du haut en bas de son corps, il était infecte ... Il eût encore mieux valu s'assommer de plaisir et assommer le Mal en soi."²⁴

Ce repentir de Daniel se manifeste encore une fois vers la fin de L'Age de raison. Cette fois-ci, il va jusqu'à faire un acte impulsif qui contredit sa nature, pour ensuite se le reprocher. Bien que lâche, pédéraste, méchant, il s'offre pour épouser une Marcelle enceinte parce qu'il pense ressentir avec elle des remords intenses, qui lui confirmeront

son être, dont il pourra jouir alors en qualité d'autre. Cependant, si Daniel est vraiment surpris par son acte, comme il le prétend à Mathieu, il n'en reste pas moins que son étonnement et ses remords ne sauraient durer, à cause de sa conscience transcendante. Il finit en effet par s'habituer à son mariage et s'en trouve même fort bien, car il s'ennuie moins avec Marcelle: "Ce qu'il y a de plus fort, c'est que je m'ennuie plutôt moins quand Marcelle est là."²⁵

Comme Daniel, Mathieu se rend compte que son existence est gratuite et tente alors de considérer sa conscience comme objet. Après avoir cassé le vase de son oncle, il lui vient à l'esprit qu'il existe "sans attaches ... sans origines ..."²⁶ Mais, loin de l'inquiéter, cette réalisation l'exalte parce qu'il s'avise qu'il est "cause de soi," c'est dire qu'il a créé sa conscience, comme si c'était lui qui avait choisi d'être libre. Il est même d'avis que sa nature est d'être libre pour lui-même, étant né indépendant. Il décide par conséquent de vivre le reste de sa vie comme il a vécu ce moment. C'est pour cette raison qu'il refuse d'être dans le coup. Comme il l'explique à Marcelle, qui déplore son apathie: "Ecoute: je ... je ne voudrais me tenir que de moi-même."²⁷ Ainsi, comme dirait Hazel E. Barnes, son existence lui semble juste et nécessaire dans la mesure où elle s'accorde avec son être.²⁸ En suivant sa "nature," Mathieu espère échapper à l'idée qu'il existe seulement parce qu'il existe. Aussi déclare-t-il à Marcelle: "Si ... si je n'essayais pas de reprendre mon existence à mon compte

ça me semblerait tellement absurde d'exister."²⁹ Pourtant, tout en croyant s'être créé, Mathieu ne se voit pas responsable de ce qu'il fait, du moment que sa conduite provient fatalement de sa "nature." Il hésite même à répondre de sa lucidité, qui lui permet de choisir conformément à son être. Tout d'abord, il impute sa lucidité à son être même: "C'est comme ça que je suis"³⁰; puis à la condition humaine: "(les autres) sont comme ça, seulement ils ne s'en rendent pas compte."³¹

Cependant, quand Marcelle lui fait savoir qu'il l'a rendue enceinte, Mathieu doit admettre qu'il a fait un acte qui n'est plus conforme à ce qu'il croit être. Non seulement la conséquence de son acte d'amour -- l'enfant -- limitera son indépendance, mais aussi il s'aperçoit qu'il n'a pas agi lucidement: "Il avait été roulé. 'Un gosse. Je croyais lui donner du plaisir et je lui ai fait un gosse. Je n'ai rien compris à ce que je faisais.'"³² Or, si Mathieu acceptait en conséquence qu'il n'avait pas de "nature" nécessaire, que ce choix servait plutôt à créer son être, il n'aurait pas à se le reprocher. C'est seulement en vertu de sa "nature" indépendante et lucide que son choix constitue une faute pour lui. Mais, en ce cas, il aurait à faire face à l'angoisse et à la solitude qui proviennent du fait d'avoir à décider seul de son sort sans que rien ne le justifie. Il serait désespéré de trouver qu'il ne sera jamais lui-même. Nous avons déjà vu que Daniel aussi connaît de tels sentiments. Il les exprime éloquemment dans sa lettre à Mathieu: "Car, enfin,

j'existe, je suis, même si je ne me sens pas être; et c'est un rare supplice que de trouver en soi une telle certitude sans le moindre fondement, un tel orgueil sans matière."³³

Il s'ensuit que Mathieu préfère croire qu'il a enfreint sa "nature", d'où son remords. Il aime mieux que sa prise de conscience originelle détermine son état présent, parce que le passé est déjà; l'avenir est trop douteux pour justifier une transformation de sa part. C'est pourquoi, dans Baudelaire, Sartre considère le remords comme "le Progrès à rebours."³⁴ Ayant mauvaise conscience, Mathieu transcende son acte d'amour fâcheux pour ensuite retourner à sa "nature", que cet acte dément. Comme le dit Sartre de Baudelaire, "par (le remords), il affirme sa solidarité profonde avec l'homme qu'il fut ... Il se retourne vers ce passé qu'il est et qu'il croit avoir souillé; il réalise une appropriation à distance de son essence ..."³⁵ Or, en dépit des codes moraux qui ont cette notion pour base, c'est un paradoxe que de se croire libre et déterminé à la fois. Ou bien on n'a pas de nature à laquelle il faut se conformer, ou bien tous nos choix s'accordent forcément avec notre nature. C'est bien cela que Mathieu reconnaît dans L'Age de raison, en se rappelant son choix originel: "'Etre libre. Etre cause de soi' ... C'étaient des mots vides et pompeux, des mots agaçants d'intellectuel."³⁶

Daniel et Mathieu se rendent compte finalement que, seuls, ils ont beau justifier le fait qu'ils existent. En

tant que série d'expériences psychiques de plus en plus confuses et obscures qui se perdent dans le néant, leur conscience ne peut pas découvrir en elle une essence qui fonderait leur existence. Mais, en même temps, il leur vient à l'esprit que leurs dires et leurs gestes peuvent trahir cette essence aux autres, qui les voient du dehors, comme un objet dans le monde. Ils n'ont donc qu'à la saisir à leurs yeux. C'est pour cela que Mathieu **tient à** Marcelle; à son dire, il espère échapper ainsi aux "pensées de solitude," qu'il compare à des "poissons" obscurs et furtifs, comme pour insister sur la nature insaisissable du moi.³⁷ Daniel aussi, vers la fin de l'Age de raison, envisage la possibilité de faire appel à quelqu'un d'autre parce qu'il trouve sa "nature" trop inconsistante pour se dégoûter de lui-même.

Il en résulte que Daniel et Mathieu sont très sensibles au regard d'autrui, au point d'être égocentriques. Pour Mathieu, Marcelle et Brunet ne sont pas sa maîtresse et son ami respectivement, mais ses juges; il les a investis malgré eux du pouvoir de conclure sur son innocence ou sur sa culpabilité. De même, Daniel se croit condamné et persécuté par tout le monde. Dans La Mort dans l'âme, il fait clairement preuve de son esprit paranoïaque: "un procès en cours depuis 20 ans, des espions jusque sous son lit; chaque passant, c'était un témoin à charge ou un juge ou les deux; tout ce qu'il disait pouvait être retenu contre lui."³⁸ Mais cela ne l'empêche pas de faire de son mieux pour attirer des regards désapprobateurs,

par exemple en effrayant la petite fille dans L'Age de raison.

Dans L'Existentialisme est un humanisme, Sartre semble reconnaître que l'homme doit se connaître par l'intermédiaire de l'Autre: "Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'Autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi."³⁹ Bien sûr, cela ne veut pas dire qu'il approuve l'individu qui calque son existence sur l'image qu'il saisit aux yeux de l'Autre, aux dépens de sa liberté. Il fait observer seulement, à l'encontre de Descartes, que l'homme ne peut pas se connaître par l'introspection. Comme le dit Germaine Brée, "the act of introspection is an interrogation, not an affirmation, of the self."⁴⁰ On ne sera jamais sûr d'être amusant à moins de faire rire quelqu'un d'autre; c'est l'Autre qui objective les impressions de l'individu. Néanmoins, il serait illusoire de croire que l'Autre rit forcément parce qu'il vous trouve amusant. Tout en se fiant à lui, il est toujours nécessaire d'intérioriser ce qu'on est pour lui en interprétant ses dires et ses actions. C'est pourquoi, dans L'Etre et le néant, Sartre dit que l'être-pour-autrui est insaisissable.⁴¹ Enfin, il est impossible de considérer honnêtement les jugements d'autrui comme absolus.

Cette difficulté ne semble pourtant pas troubler Mathieu, qui fait grand cas de la subjectivité de Marcelle, et qui tient à penser qu'elle lui dit franchement tout. Quatre nuits par semaine, il va la consulter comme si elle était un oracle,

pour qu'elle lui donne des conseils "d'une voix sérieuse et légèrement autoritaire ..." ⁴² Il l'aime parce qu'elle lui paraît assez lucide pour pénétrer son véritable être, et pour lui donner une valeur à titre de juge. On pourrait même dire que, comme Baudelaire, il veut "placer (l'Autre) délibérément hors de la contingence originelle," afin d'être forcément comme elle le voit. ⁴³ Cela est encore plus vrai en ce qui concerne son attitude envers Brunet. Mathieu le trouve presque un Dieu, car, étant engagé, il est "bien réel," et tout ce qu'il touche "a l'air réel." ⁴⁴ Il l'adore comme une idole de pierre. Daniel aussi considère ses juges comme incapables d'erreur et accepte le système de valeurs qui le condamne comme nécessaire: "Pourquoi est-ce leur volonté qui est la bonne et non la mienne? On n'y pouvait rien, c'était comme ça. Quelque chose dans ce ciel, dans cette lumière, dans cette nature en avait décidé ainsi." ⁴⁵ Il s'ensuit que Daniel accueille l'invasion des Nazis, qui signale pour lui la fin de la loi bourgeoise. Toutefois, il ne cesse de considérer ses nouveaux juges comme divins, comme "des anges de haine et de colère." ⁴⁶

Tout de même, comme Baudelaire, Daniel et Mathieu ont trop d'orgueil pour consentir à être de simples choses aux yeux d'autrui. Nous avons déjà vu qu'ils veulent être liberté et objet; ils veulent s'être créés eux-mêmes. Comme le dit Sartre de Baudelaire, "il lui demande (à sa liberté) d'être assez forte pour qu'il puisse revendiquer comme son oeuvre

l'image que les autres ont de lui ..."⁴⁷ C'est pour cela que Daniel choisit le mal; il reste libre dans la mesure où il s'oppose à l'ordre bourgeois, sans pour autant cesser de se définir par cet ordre. C'est son désir d'être sa propre cause qui l'amène d'ailleurs à faire semblant de se repentir une fois qu'on le condamne. Comme le dit Maurice Cranston, "I do not wish to be so identified with myself that my own transcendence can never emerge. So I try to uphold my own subjectivity while the other sees me as an object."⁴⁸ C'est pourquoi Daniel garde tant de rancune contre ceux qui le jugent malgré lui, même s'il admet au fond leurs jugements. Il manifeste cette attitude ambivalente vis-à-vis de Bobby dans la kermesse:

Il se permettait de juger Daniel ... "Il s'imagine qu'il me connaît, qu'il peut me manoeuvrer." ... une image de Daniel était enkystée là, sous ce front étroit et elle y demeurerait toujours. Malgré sa répugnance, Daniel se sentait solidaire de cette trace flasque et vivante: c'était lui qui vivait ainsi dans la conscience de Bobby.⁴⁹

Mathieu aussi cherche à se faire regarder comme il se voit, pour que son être devienne certain. Malheureusement, au début de L'Age de raison, Marcelle ne cesse de mettre en question la valeur et la nécessité de sa "nature" indépendante

et lucide. S'il se dispute avec elle, c'est qu'il lui faut donc la ramener à son point de vue. Mais comme elle reste têtue, il admet au fond ses reproches: "C'était contre lui-même qu'il se défendait."⁵⁰ C'est alors que ce passage illustre la notion de Sartre, qui prétend que "le péché originel, c'est mon surgissement dans un monde où il y a l'autre ..."⁵¹ Quand Marcelle lui dit d'un ton ironique qu'elle n'a pas tant besoin d'être libre, Mathieu se rend compte qu'il l'utilise comme instrument pour se réaliser; de là son remords. En même temps, puisque Marcelle refuse de confirmer encore l'image qu'il s'est librement faite de lui-même, Mathieu s'aperçoit qu'il devient un simple objet pour elle. Cela est très clair lorsque Marcelle tient à se faire avorter par une faiseuse d'anges, en dépit de lui. Eloigné d'elle, sous son regard dur et défiant, il se sent réduit honteusement à sa facticité, à son corps. Nu devant elle, il cherche à cacher le sexe qui l'a rendue enceinte, tant il se voit coupable.

Cependant, Marcelle doit se sentir coupable devant lui en tant que maîtresse enceinte. C'est pourquoi Mathieu a l'impression pour la première fois qu'elle le hait, qu'elle veut nier son existence même. Mathieu ressent alors la gratuité de sa vie, à tel point qu'il en a la nausée. Il est étourdi et a envie de vomir, lorsqu'il émerge dans le néant que sa conscience projette. Même les objets autour de lui paraissent à Mathieu dépouillés de leur signification conceptuelle, de telle sorte qu'ils "déroutaient dans le vide leurs grêles

existences ... "52

Or, à ce moment-là, Mathieu peut choisir d'être indifférent au jugement apparent de Marcelle, et de tenir à la valeur inhérente à son choix de lui-même. Mais, face à la solitude écoeurante de ceux qui assument la responsabilité du sens de leur être et du monde, il choisit plutôt de se regarder comme salaud, tel que Marcelle le voit. Comme le dit Sartre de Baudelaire, "il préfère être condamné par elles (les valeurs de l'Autre) que blanchi au nom d'une éthique plus large et plus féconde qu'il devrait inventer lui-même."⁵³ Par ses reproches, Mathieu joue donc le rôle du coupable dans l'espoir que Marcelle l'absoudra et l'admettra de nouveau dans son monde. Car, tant que Mathieu peut être quelque chose pour Marcelle, il lui importe peu à quel titre, vu que, seul il a du mal à croire à sa "nature". Bien entendu, en s'excusant auprès d'elle, il cherche toujours à agir sur sa liberté, tactique que Sartre condamne.

Même lorsqu'il se trouve loin du regard de Marcelle, Mathieu a mauvaise conscience; il pense encore une fois à Marcelle pour échapper à sa solitude, à cette introspection qui l'amène à contempler le vide de sa conscience. Cependant, on pourrait se demander pourquoi il tient à se sentir coupable alors que Marcelle ne lui reproche rien. C'est qu'il interprète son air de façon à confirmer le remords qu'il ressent après être tombé de cet état parfait qu'il avait réalisé en cassant le vase de son oncle. Nous avons vu que

Mathieu ne cesse de garder la même éthique, selon laquelle tout ce qui limite sa liberté, tel l'enfant que Marcelle attend, est mauvais, car ce système est consacré par le passé. Pourtant, au lieu de tenir à la valeur de son choix de faire avorter Marcelle, il se reproche même l'idée de cet avortement, car face au système bourgeois, qui le condamne, le sien semble de trop. Il cherche donc toujours à procurer un avortement, seulement avec un sens de culpabilité. En effet, il se juge de plus en plus selon le système bourgeois au point de se juger salaud s'il n'épouse pas Marcelle.

Lors de sa rencontre avec Brunet, Mathieu ressent davantage de l'angoisse et du désespoir parce qu'il voit en lui un homme qui s'est engagé sans cesser d'être libre: "Il est plus libre que moi. Il est d'accord avec lui-même et d'accord avec le Parti."⁵⁴ Par conséquent, Mathieu doute encore plus de sa "nature". Il s'aperçoit que la liberté consiste à se lier à une cause, non à rester disponible, et que sa lucidité, loin de préserver sa liberté, lui pose un obstacle dans le sens où elle le décourage de prendre parti, par crainte de se contredire. Mais, malgré sa prise de conscience, il refuse encore de se faire communiste, car il ne se croit pas assez "communiste"; il ne reconnaît pas que, pour être quelque chose, il faut être engagé. Comme le dit Brunet, "une conviction, ça se fait."⁵⁵ Faute de cela, Mathieu, en conséquence, a besoin que Brunet justifie sa décision: "Convaincre Brunet, c'était le seul moyen qui lui restait de se convaincre lui-même."⁵⁶

Or, du moment que Brunet hésite à l'exonérer ou à le condamner, Mathieu se trouve encore une fois face au vide de sa conscience. Par l'introspection, il cherche en vain un motif pour son refus, car, à la différence des objets, l'homme n'est rien: "Le fauteuil est vert, la corde à sauter ressemble à une anse: ça c'est indiscutable. Mais quand il s'agit des gens, on peut toujours discuter ... c'est comme on veut."⁵⁷ A la recherche de la vérité, il préfère donc se fier encore une fois à l'Autre: "Qui déciderait? Brunet a décidé: il pense que je suis un salaud. Jacques aussi. Daniel aussi ... Ce pauvre Mathieu, il est foutu ... Et qu'est-ce que je peux faire, moi, contre eux tous?"⁵⁸ Ainsi, comme sa "nature" libre et lucide est mise en doute, il essaie de justifier son projet de rester apathique. Il choisit d'être coupable au niveau métaphysique parce que, ainsi condamné et puni d'avance, il n'a plus à agir. Damné, "je n'ai plus qu'à me laisser vivre!"⁵⁹ Il reste néanmoins lucide afin de se critiquer, de mieux se sentir salaud; mais c'est en vain parce que, en se jugeant ainsi, il fait preuve d'un sens aigu du bien et dépasse alors cette identité, par exemple, au Sumatra: "quand il se traitait de salaud, il n'était pas vraiment indigné. C'était un truc pour se racheter ..." ⁶⁰ Cela l'amène encore une fois à contempler le néant de sa conscience: "il se vit tout entier, béant: pensées, pensées sur des pensées ... il était transparent jusqu'à l'infini ..." ⁶¹

Daniel ne réussit pas non plus à se faire voir comme il

se sent être. Il veut être condamné, mais, quoi qu'il fasse, l'Autre ne s'indigne pas à ce point. Or, si l'Autre ne le hait pas, Daniel a beau se haïr lui-même et se persuader de sa méchanceté; cela ne l'avance en rien. C'est pourquoi Daniel, qui se croit pédéraste, accepte d'emblée la morale bourgeoise: elle juge la pédérastie une faute et doit le condamner. S'il tenait à une valeur morale de son choix de coucher avec les hommes, son être resterait donc en question; il serait exilé de cet ordre qui consacre son existence en ce que, même méchant, il remplit une fonction nécessaire au bon fonctionnement de sa morale: il perpétue la distinction qui existe en principe entre le bien et le mal. En même temps, puisque Daniel se définit à partir de ce sentiment, il veut croire qu'il ne choisit pas d'avoir honte, que c'est un trait inné de son être: "Tous les invertis sont honteux, c'est dans leur nature."⁶² Comme le dit Sartre de Baudelaire, Daniel est donc un "révolté", non un révolutionnaire: il s'oppose à l'ordre bourgeois sans pourtant le mettre en question, afin de se retrouver dans ce monde tout fait, qui le définit et lui donne une raison d'être.⁶³

Il lui faut toutefois que les autres lui confirment sa pédérastie et en soient dégoûtés. C'est pour cette raison qu'il se confesse à Mathieu malgré sa honte prétendue. Masochiste, il fait de son mieux pour s'humilier devant autrui dans l'espoir d'être réduit à un objet. D'ailleurs, plus il souffre de ses désirs de pédéraste, plus il lui semble en

être victime. Pourtant, cette tentative de Daniel pour être réduit à l'état d'objet ne réussit pas pour plusieurs raisons. Tout d'abord, bien que masochiste, il traite Mathieu en instrument afin de fonder son être; par conséquent, il cherche en vain à devenir un objet pour lui. En outre, même quand Mathieu accepte que Daniel est un pédéraste, cela ne le dégoûte pas. Enfin, même si Mathieu était dégoûté, Daniel ne pourrait se voir avec ses yeux, car, selon Sartre, "plus (l'homme) tentera de goûter son objectivité, plus il sera submergé par la conscience de sa subjectivité jusqu'à l'angoisse."⁶⁴ En effet, la négativité de son être échappe à Daniel. Dans Le Sursis, Daniel note: "je suis un pédéraste, il le disait et c'était encore des mots, ça ne le touchait pas ..."⁶⁵

C'est à ce moment que Daniel commence à vouloir être un simple objet: "Etre pédéraste comme le chêne est chêne."⁶⁶ Or, pour satisfaire ce désir, il s'avise de croire en Dieu. Evidemment, du fait qu'il croit faire le mal pour le mal, Daniel doit admettre l'existence du bien, d'une force absolue qui en répond. Comme le dit Sartre dans Baudelaire, l'athée ne fait pas un acte parce qu'il est mauvais, mais en dépit des croyants qui le considèrent comme tel, sachant qu'ils se trompent.⁶⁷ Bien que Daniel ait recours à Dieu, ce n'est donc pas pour se racheter: c'est pour s'enliser irrémédiablement dans le mal. Omniscient, Dieu doit en principe arriver à pénétrer sa véritable "nature" méchante, d'autant plus qu'il

l'a créée. Omniprésent, Dieu le regarde constamment. En outre, incarnant le bien, Dieu ne peut que mépriser Daniel tel qu'il est. Enfin, Daniel peut toujours compter sur le regard de Dieu, vu qu'il est nécessaire de par sa "nature". Daniel est ainsi en mesure d'être lui-même. Aussi écrit-il à Mathieu: "quelle joie, quel supplice! Je suis enfin changé en moi-même. On me hait. On me méprise. On me supporte, une présence me soutient à l'être pour toujours. Je suis infini et infiniment coupable. Mais je suis ... "68

Comme Mathieu et Daniel, Lola compte tant sur l'Autre pour avoir une raison d'être qu'elle accepte de se sentir coupable sous son regard. Il est évident qu'elle se voit en faute parce qu'elle tient à Boris, qui est beaucoup moins âgé qu'elle. Au Sumatra, l'attitude de Boris semble justifier sa mauvaise conscience: il fait si peu attention à elle que Lola a peur qu'il s'ennuie en sa présence. C'est pourquoi elle lui demande constamment ce qu'il pense. Elle éprouve le besoin de lui faire reconnaître son existence et de l'éprouver. Au lieu d'entamer des relations authentiques avec Boris, Lola cherche alors à soulager sa mauvaise conscience en faisant son mea-culpa. Mais ce n'est pas parce qu'il s'ennuie que Boris la néglige. C'est qu'il jouit du regard chaleureux de Lola, qui lui permet de se livrer à l'introspection sans se sentir gratuit: "Boris livrait docilement aux regards de Lola son corps, sa nuque maigre et ce profil perdu qu'elle aime tant; à ce prix, il pouvait s'enfuir profondément

en lui-même et s'occuper des petites pensées plaisantes qui lui venaient."⁶⁹ Or, s'il faisait attention à Lola, Boris ne saurait jouir de cet état de chose. C'est pourquoi le regard passionné de Lola le gêne: "les regards passionnés appellent en retour des gestes aimables ou des sourires, et Boris n'aurait pas pu faire le moindre mouvement. Il était paralysé."⁷⁰ L'attitude de Boris illustre pourquoi, selon Sartre, il est impossible en fin de compte de se faire justifier par l'amour: aimer quelqu'un, c'est vouloir se faire aimer de lui.⁷¹ Même quand Lola lui fait savoir combien elle dépend de lui, Boris répond qu'il ne peut rien pour elle.

Le mariage d'Odette et de Jacques est basé sur une interdépendance semblable. Odette, par exemple, compte sur Jacques pour savoir quel sens il faut donner aux événements, quelle position il faut prendre vis-à-vis d'eux. Elle lui laisse le soin de la définir. Cependant, dans La Mort dans l'âme, Jacques fait appel à elle dans l'espoir qu'elle approuvera son choix de quitter Paris à la suite de l'invasion nazie, et qu'elle lui confirmera ainsi l'image sage et courageuse qu'il s'est faite de lui-même. Si Jacques, ayant mauvaise conscience, fait son mea-culpa, c'est pour que sa femme l'exonère. Du moins est-ce cela qu'elle sent. Ainsi, quand il dit qu'il est sûr que les Allemands se conduiront bien, elle dément cette observation malgré elle, afin de se mettre encore une fois de son côté: "C'était ce qu'elle avait toujours pensé. Mais elle lut dans les yeux de Jacques la réponse qu'il

attendait d'elle. Elle dit: 'Sait-on jamais? Et s'ils avaient mis Paris à feu et à sang!'"⁷²

Le vrai motif de Jacques se trahit lorsqu'il prétend s'être enfui à cause d'Odette, pour qu'elle reste hors de danger. De nouveau, comme il le veut, elle convient avec lui malgré elle. Si elle croyait qu'il mentait, qu'il avait quitté Paris par lâcheté, elle ne pourrait plus se fier à lui. C'est pourquoi elle a besoin de l'exonérer; comme elle le pense, "c'était terrible quand les hommes eux-mêmes avaient l'air de se sentir coupables."⁷³ Puisque ce sont eux qui proclament le Vrai et le Bien, ils ne doivent pas avoir tort. Comme Matthieu, Odette aime donc mieux accepter le blâme de l'Autre ~~que~~ ~~de~~ mettre en question son point de vue:

Qu'est-ce qui est vrai? Jusqu'ici, ce qui était vrai, c'était ce que disait Jacques; si je ne le crois plus, à quoi pourrais-je croire? Elle dit en baissant la tête:
'Je n'aurais pas aimé rester à Paris.'⁷⁴

Loin de saisir cette occasion pour se justifier indépendamment de Jacques, elle cherche même à se persuader de sa culpabilité: "Et de nouveau, sous ce regard d'aigle, sous ce regard de mari, elle se sentait coupable, 'peut-être a-t-il cru que j'avais envie de partir, peut-être avais-je l'air d'avoir peur, peut-être avais-je peur sans le savoir.'"⁷⁵

Mais même Odette ne saurait continuer à se tromper de

cette manière; elle ne peut pas s'empêcher de le mépriser à cause de sa lâcheté et de sa mauvaise foi. Cela devient clair quand Jacques s'endort, la laissant seule. Comme elle hésite maintenant à se voir avec les yeux de Jacques, et à occuper sa place auprès de lui dans l'ordre bourgeois, Odette ressent la gratuité de son existence: "Elle répéta: 'je suis indispensable,' mais elle ne savait pas à quoi ..."76 Sans lui comme autorité, elle retrouve "le monde obscur de son enfance, la forêt des questions sans réponse ..."77 Le problème est qu'elle n'est pas prête à faire face à ce nouveau monde: 'il dort, je le méprise et je ne sais rien; elle se sentait perdue dans ce monde inutilisable ..."78

Dans Le Sursis, Philippe commence par se sentir justifié parce que ses parents ont consacré son être en le créant. Comme il le dit, lorsqu'il se sent de trop plus tard, "pour- tant ma place était marquée puisque je suis né."79 Ses parents sont donc des dieux pour lui, existant par nécessité, le protégeant contre la contingence tant qu'ils apprécient son être. Ainsi, lorsqu'il lui vient à l'esprit qu'il ne se développe pas selon leur image, il se trouve exilé; face à son beau-père, un général, il se voit lâche, incapable de se mettre à sa hauteur aux yeux de sa mère. Philippe s'enfuit alors, non pour se révolter contre le système de valeurs inacceptable de ses parents, mais parce que ceux-ci refusent de l'y admettre. Il se sent criminel et cherche à se racheter à leurs yeux en faisant preuve de son courage. Mais, en même temps, comme Baudelaire,

Philippe essaie d'alléger sa faute en culpabilisant ses parents.⁸⁰ S'il enfreint leur système, il veut néanmoins leur faire observer qu'ils l'ont puni injustement; ainsi peut-il déprécier leur autorité sans la dépasser, afin de se sentir moins coupable.⁸¹ Quoique parti, il croit donc exister pour ses parents en ce qu'ils ressentent son absence et en ont du remords, du regret:

là-bas j'existe, j'existe enfin, je suis
solide, je m'impose, elle n'a pas pu avaler
une bouchée, elle a une boule de larmes dans
le gosier et lui, il est stupéfait, la main
qu'il a levée sur moi se dessèche, il ne
m'aurait pas cru capable de ça ...⁸²

C'est pour cela que Philippe se figure plus tard un martyr de la paix. Isolé tout d'abord de la société, le Christ, par exemple, devient nécessaire dans le sens où l'on croit lui avoir fait tort et devoir donc faire appel à lui en vue de se racheter. De même, Philippe espère exister de droit en vertu des torts d'autrui, de leur culpabilité.

Certains personnages dans Les Chemins de la liberté essaient d'échapper à la responsabilité existentialiste et à la culpabilité en même temps. Reconnaisant leur choix comme une faute, ils en blâment quelqu'un ou quelque chose d'autre. Par exemple, dans Le Sursis, Brunet se reproche de ne pas avoir répondu ce qu'il fallait à ses camarades, à

propos de la guerre: "'Un mot, un seul mot, quelquefois ça les éclaire, et je n'ai pas su le trouver.'"⁸³ Il finit alors par blâmer Zézette, qui "a l'art de poser des questions idiotes."⁸⁴ En outre, il impute son mépris pour elle au fait qu'elle se farde, puis, coupable à l'idée qu'il n'aime pas tous ses camarades, il fait appel à son origine bourgeoise pour expliquer son attitude distante vis-à-vis d'eux:

il pensait à Zézette et à Maurice, et il avait retrouvé sa vieille angoisse familière, sa honte devant ses souvenirs inexpiables: la maison blanche au bord de la Marne, la bibliothèque du père, les longues mains parfumées de la mère, qui le séparaient d'eux pour toujours.⁸⁵

Pierre est également coupable de cette espèce de mauvaise foi. Tout d'abord, il aliène sa liberté en ce qu'il décide de vivre l'être que lui impose le regard de l'Autre. Pour lui, avoir peur de la guerre ne trahit pas forcément la lâcheté; pourtant, cédant à la perspective de Maud, son amie, il se voit en fin de compte lâche. Il s'ensuit que Pierre ne considère pas sa lâcheté comme un libre projet de lui-même, mais comme son véritable être, contre lequel il ne peut rien. Né lâche, il n'a qu'à s'y résigner. Seulement, il s'avise de blâmer la guerre et son époque de lui avoir fait savoir sa culpabilité. Ce n'est pas lui qui a librement trahi cette

faute; ce sont les circonstances qui le compromettent: "Si j'étais né en 1860, par exemple. Il se serait promené dans la vie avec une certitude tranquille, il aurait sévèrement blâmé la lâcheté des autres, et rien, absolument rien, ne lui aurait découvert sa véritable nature."⁸⁶ Bien sûr, le regret de Pierre est vain. S'il était vraiment lâche, il ferait preuve de cette faute n'importe quand. D'ailleurs, comme le dit Sartre dans le chapitre "Liberté et Responsabilité" de l'Etre et le néant:

chaque personne est un absolu jouissant d'une date absolue et parfaitement impensable à une autre date. Il est donc oiseux de se demander ce que j'aurais été si cette guerre n'avait pas éclaté, car je me suis choisi comme un des sens possibles de l'époque qui menait insensiblement à la guerre; je ne me distingue pas de cette époque même, je ne pourrais être transporté à une autre époque sans contradiction.⁸⁷

Ce ne sont pas les circonstances qui définissent l'individu; c'est lui qui se définit librement par rapport à elles.

En Brunet et Pierre, on voit comment le sentiment de culpabilité porte l'homme à mener une existence inauthentique. Ils se laissent définir par leur passé comme s'il trahissait leur véritable être, pour ne pas avoir à répondre de leur état présent coupable. Par contre, dans La Mort dans l'âme, Pierné

dépasse son passé au point de le nier, pour ne pas avoir à se croire l'auteur de la défaite des Français. Maintenant que la guerre semble avoir abouti à cet échec, il essaie par remords de changer le fait qu'il a agi de façon à soutenir la guerre. Il a ce remords parce qu'il considère la défaite comme honteuse, avec les autres Français; il ne voit pas qu'en acceptant l'armistice, il lui donne valeur:

il se lavait les mains de cette guerre, il ne l'avait pas faite, il ne l'avait pas même vécue ... protestant contre les ordres par le zèle maniaque qu'il mettait à les exécuter ...⁸⁸

Ainsi Pierné mène-t-il une existence aussi inauthentique que celle de Brunet et de Pierre.

Les exemples de ce chapitre montrent pourquoi les personnages qui ont mauvaise conscience dans Les Chemins de la liberté sont coupables de mauvaise foi. Ils acceptent d'être coupables aux yeux de l'Autre parce qu'ils espèrent coïncider ainsi avec eux-mêmes. Au lieu de poursuivre la liberté comme valeur, ils cherchent donc à satisfaire leur désir d'être Dieu, afin de rendre leur existence valable et nécessaire. Ce faisant, ils abusent de la liberté des autres en en faisant un instrument de leur projet. Toutefois, ce projet est vain parce qu'il ne tient pas compte de la vraie nature de l'homme selon Sartre, telle que je l'ai résumée dans le premier chapitre. On peut

en dire autant du désir d'échapper aux remords en niant la responsabilité de son choix. Dans les chapitres suivants, je préciserai pourquoi la culpabilité contrecarre le projet de s'engager.

NOTES

- ¹ Jean-Paul Sartre, L'Age de raison (Paris: Gallimard, 1945), p. 93.
- ² Ibid., 94.
- ³ Ibid., 93.
- ⁴ Ibid., 94.
- ⁵ Ibid., 91.
- ⁶ Ibid., 96.
- ⁷ Jean-Paul Sartre, Baudelaire (Paris: Gallimard, 1947), p. 29.
- ⁸ L'Age de raison, p. 92.
- ⁹ Baudelaire, p. 30.
- ¹⁰ L'Age de raison, p. 95.
- ¹¹ Baudelaire, p. 30.
- ¹² L'Age de raison, p. 95.
- ¹³ Hazel E. Barnes, Sartre (Philadelphia: J.B. Lippincott Co., 1973), p. 34.
- ¹⁴ Baudelaire, p. 30.
- ¹⁵ L'Age de raison, p. 96.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Ibid.

18 Ibid.

19 Ibid., p. 91.

20 Ibid.

21 Ibid., p. 277,

22 Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant (Paris: Gallimard, 1955), p. 447.

23 Baudelaire, p. 155.

24 L'Age de raison, n. 140.

25 Jean-Paul Sartre, Le Sursis, (Paris: Gallimard, 1945), p. 107.

26 Ibid., p. 55.

27 Ibid., p. 18.

28 Barnes, Sartre, p. 71: "The person who wants to be his self, to be at one with himself, is asking that each act of consciousness, every choice and reaction, should issue unerringly from some source which he is absolutely. This would mean that his life would have absolute coherence and that each act would be 'right' because it would be in perfect harmony with its self-center."

29 L'Age de raison, p. 18.

30 Ibid.

31 Ibid.

32 Ibid., p. 24.

33 Le Sursis, p. 318.

- 33 Jean-Paul Sartre, Le Sursis (Paris: Gallimard, 1945), p. 318.
- 34 Baudelaire, p. 193.
- 35 Ibid., p. 199.
- 36 L'Age de raison, p. 55.
- 37 Ibid., p. 17.
- 38 Jean-Paul Sartre, La mort dans l'âme (Paris: Gallimard, 1949), Collection Folio, p. 101.
- 39 Jean-Paul Sartre, L'Existentialisme est un humanisme (Paris: Gallimard, 1968), p. 69.
- 40 Germaine Brée et Margaret Guiton, An Age of Fiction (New Jersey: Rutgers University Press, 1957), p. 217.
- 41 L'Etre et le néant, p. 447.
- 42 L'Age de raison, p. 13.
- 43 Baudelaire, p. 63.
- 44 L'Age de raison, p. 123.
- 45 Ibid., p. 140.
- 46 La Mort dans l'âme, p. 102.
- 47 Baudelaire, p. 78.
- 48 Maurice Cranston, Sartre (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962), p. 55.
- 49 L'Age de raison, p. 136.

- 50 Ibid., p. 16.
- 51 L'Etre et le néant, p. 481.
- 52 L'Age de raison, p. 20.
- 53 Baudelaire, p. 54.
- 54 L'Age de raison, p. 125.
- 55 Ibid., p. 126.
- 56 Ibid.
- 57 Ibid., p. 129.
- 58 Ibid.
- 59 Ibid., p. 168.
- 60 Ibid., p. 173.
- 61 Ibid.
- 62 Ibid., p. 306.
- 63 Baudelaire, p. 83.
- 64 L'Etre et le néant, p. 447.
- 65 Le Sursis, p. 106.
- 66 Ibid., p. 107.
- 67 Baudelaire, p. 81.
- 68 Le Sursis, p. 320.
- 69 L'Age de raison, p. 29.
- 70 Ibid., p. 29.

- 71 Barnes, Sartre, p. 81.
- 72 La Mort dans l'âme, p. 203.
- 73 Ibid., p. 201.
- 74 Ibid., p. 205.
- 75 Ibid.
- 76 Ibid., p. 207.
- 77 Ibid., p. 208.
- 78 Ibid.
- 79 Le Sursis, p. 335.
- 80 Baudelaire, p. 63.
- 81 Ibid.
- 82 Le Sursis, p. 136.
- 83 Ibid., p. 18.
- 84 Ibid., p. 19.
- 85 Ibid., p. 20.
- 86 Ibid., p. 131.
- 87 L'Etre et le néant, p. 641.
- 88 La Mort dans l'âme, p. 87.

CHAPITRE III

LA CULPABILITE PARALYSANTE

Si l'homme naît libre, selon Sartre, il s'ensuit que cette liberté est gratuite. Pour l'assumer vraiment, il faut donc s'en servir en toute connaissance de cause; c'est-à-dire qu'on doit faire constamment un libre choix absolu, sans quoi cette liberté restera gratuite. Comme le dit Brunet à Mathieu, "à quoi ça sert-il, la liberté, si ce n'est pas pour s'engager?"¹ / En s'engageant, on ne fait que suivre à l'extrême sa nature transcendante, dans le sens où l'on dépasse sa liberté même pour accomplir d'autres fins. Par contre, si la liberté représente une limite, une fin en soi, on en devient prisonnier. En effet, Mathieu se rend compte qu'il ne sera jamais libre à moins de franchir ce rien qui l'empêche d'aller se battre en Espagne. C'est pourquoi Brunet exhorte Mathieu: "Tu as renoncé à tout pour être libre. Fais un pas de plus, renonce à ta liberté elle-même: et tout te sera rendu."²

Or, ayant fait son choix, il est nécessaire de le traduire en action; seul l'acte irréparable témoigne à tout le monde qu'on croit assez à un sentiment ou à une notion pour s'y lier définitivement. Tant qu'on rêve de faire quelque chose ou qu'on en parle, il est possible de se tromper ou de tromper autrui; on peut toujours se raviser ou retirer une déclaration sans trop de difficulté. Mais les actes marquent: une fois qu'on a agi sur le monde, on a beau revenir sur ses pas; c'est

donc en agissant que l'individu passe de l'irréel au réel, en tout sens. Ce n'est pas par hasard que Mathieu, qui hésite à être libre dans le monde, finit par "perdre le sens de la réalité; rien ne me paraît plus tout à fait vrai."³

Cependant, l'effort que l'homme fait pour affirmer sa liberté l'amène souvent à l'inertie. Cela est vrai, par exemple, au niveau fondamental des besoins naturels et des désirs charnels. C'est que l'homme, étant une conscience pure et autonome, en veut à son corps, dont il dépend pour exister, et hésite donc à reconnaître cette dépendance en mangeant, etc. Comme le dit Ingrid Joubert, "sachant que l'abandon total à l'assouvissement du désir sera l'aliénation de la liberté, la conscience vit cette hantise comme déchéance, culpabilité même."⁴ En effet, dans Les Chemins de la liberté, les personnages tendent à considérer la satisfaction de ces besoins et désirs comme une faute. Dans L'Age de raison, Boris regrette d'avoir à coucher avec Lola parce que, ce faisant, "on se sent dominé ..."⁵ Par conséquent, tout en s'y livrant, il s'avise de s'abstenir complètement de la sexualité, dès qu'il abandonne Lola. De même, Marcelle, qui est tentée de se donner à la douce torpeur de la grossesse, "se sentit brusquement coupable et elle eut horreur d'elle-même," pour ensuite y céder dans Le Sursis.⁶ Enfin, Charles, ayant honte de se soulager devant les autres blessés, s'efforce de résister à ce besoin.

Pourtant, quelque effort qu'on fasse pour tenir le coup, on n'en reste pas moins pris dans un cercle vicieux, car, si on refuse de manger, etc., on tombe malade ou on périt malgré

soi, ce qui représente la défaite définitive de la conscience. Dans La Mort dans l'âme, Brunet illustre à quel point il est vain d'affirmer ainsi son autonomie. Tout d'abord, malgré sa faim, il refuse de manger le pain qu'un garde nazi jette aux prisonniers du camp, parce qu'il remarque comment cette action les dépouille de leur dignité. En outre, bien que las, il tient à se doucher d'eau froide et à faire trente tours de cour au pas de gymnastique, par honte de céder à sa fatigue: "le coeur lui bat jusque dans la tête, mais il est heureux: le corps, c'est fait pour obéir ..."⁷ Toutefois, il en résulte que Brunet ne peut plus remplir sa fonction de communiste: ayant rassemblé quelques camarades, il a du mal à se rappeler ce qu'il voulait leur dire, à cause de ses exercices. Ensuite, il tombe malade au point de délirer. Si Schneider ne l'avait pas nourri, il serait mort. Quand il reprend connaissance, Brunet reconnaît en riant combien il est ridicule de considérer la faim comme honteuse: "C'était ça, ce n'était que ça. Cet immense désir coupable, ce n'était que la faim," d'autant que sa maladie permet à ses ennemis, les curetons, de prendre le dessus.⁸ Pour réaliser son projet d'engagé, il est donc nécessaire que l'homme dépasse ce stade rudimentaire de honte et de culpabilité, car celui qui retarde l'assouvissement des besoins naturels ne peut plus agir de façon significative et risque même de périr. Or, pour Sartre, le suicide est un geste absurde.⁹

Tout de même, cela ne veut pas dire que l'homme doit passer tout son temps à satisfaire tous ses besoins et désirs aux

dépens d'une activité plus constructive. Ingrid Joubert a raison de soutenir que:

ce qui compte dans l'affrontement de cette réalité, c'est l'attitude que l'homme prend à son égard: ou bien il décèle le danger d'aliénation et s'affirme en le dépassant par subordination de l'inévitable à d'autres buts, ou bien il se laisse prendre au piège en consentant à l'abandon.¹⁰

Avant d'arriver au camp, Brunet choisit sagement le premier parti; ayant cessé de marcher, il se doute qu'il n'atteindra pas son but de propager le communisme parmi les autres prisonniers, s'il tient à rester debout: "il n'a pas envie de s'asseoir, mais c'est idiot, il ne faut pas les mépriser, c'est le meilleur moyen de faire du mauvais travail, et puis, qui sait où l'on va, il doit ménager ses forces ..." ¹¹ A la lumière d'autres fins, et comme libre projet, cette soumission à la fatigue ne devrait pas lui faire honte. Si Mathieu a mauvaise conscience en dînant avec Gomez dans Le Sursis, c'est qu'il mange seulement pour exister, non pour s'engager dans une lutte concrète comme Gomez. Quant à ce dernier, tant qu'il se bat en Espagne, son désir sexuel lui semble noble, "un soleil sec dans son ventre," mais, reprenant la vie civile dans La Mort dans l'âme, il le considère comme "des envies honteuses et furtives de voyeur."¹²

L'attitude d'Ivich à l'égard du physiologique est assez

ambiguë. Si elle en a horreur, elle est toutefois fascinée par son propre corps. Dans Le Sursis, elle résiste au besoin de manger et de dormir, et en veut aux blessés parce qu'ils lui font penser au corps; d'autre part, la seule action significative qu'elle fait est de coucher avec un ancien camarade. De même, dans L'Age de raison, son geste principal est dirigé contre elle-même; elle se fend la paume dans le but de s'approprier son corps: "'Je croyais que ma main était une motte de beurre ... C'est mon sang,' dit-elle. 'J'aime bien voir mon sang.'" ¹³ Bien qu'Ivich soit consciente de la menace que pose l'abandon physiologique, son corps l'obsède donc trop pour qu'elle puisse le dépasser vers d'autres fins.

Or, le personnage qui a le plus peur de s'abandonner aux désirs charnels ou bien aux émotions, c'est Mathieu. D'après lui, "il n'avait jamais pu se prendre complètement à un amour, à un plaisir ..." ¹⁴ C'est pourquoi il refuse de s'enivrer, soit avec l'homme qu'il rencontre au début de L'Age de raison, soit avec Boris et Ivich au Sumatra, soit avec les autres soldats dans La Mort dans l'âme. La raison pour laquelle il tient à rester lucide, c'est que, comme Ivich, il est fasciné par sa propre image. Comme Sartre dit de Baudelaire, qui faisait preuve aussi de narcissisme, "dans le plaisir normal, on jouit de l'objet et l'on s'oublie, au lieu que dans cette titillation énervante, c'est du désir qu'on jouit, c'est-à-dire, de soi." ¹⁵ En faisant du désir -- un mode de conscience -- l'objet de son désir, de sa conscience, Mathieu essaie d'exister et

d'être à la fois.

La lucidité de Mathieu le porte à l'apathie parce que, étant porté à se contempler, il n'essaie pas d'inventer son être en agissant, mais de le découvrir tout fait et nécessaire en lui à force de réfléchir. En conséquence, sa liberté devient intellectuelle. C'est pour cela que Mathieu refuse, par exemple, de se lier au parti communiste; s'étant creusé l'esprit, il conclut qu'il ne croit pas assez au communisme: "je ne peux pas m'engager, je n'ai pas assez de raisons pour ça."¹⁶ On peut même dire avec Brunet qu'il compte sur "une illumination intérieure" pour le décider, car il peut ainsi échapper à toute responsabilité de son choix.¹⁷ D'après Sartre, dans son article sur la liberté cartésienne, les lumières naturelles ou surnaturelles engagent l'individu à adhérer inéluctablement à la nature qu'elles lui font constater.¹⁸

Ce que Mathieu cherche donc, c'est une liberté de pensée, non d'action. Il réclame le droit de réfléchir, d'être convaincu avant d'agir, surtout le droit de ne croire à rien jusqu'à ce que le Vrai et le Bien se révèlent à lui. Ainsi il se rend compte: "Je n'ai jamais mordu, j'attendais, je me gardais pour plus tard ..."¹⁹ C'est dans ce sens que le scepticisme de Mathieu constitue "une défense,"²⁰ et fournit ce que Brunet appelle son "confort moral."²¹ Doutant de tout, refusant d'agir, il ne risque jamais d'avoir vraiment tort, d'être coupable. Comme le dit Ingrid Joubert, "ce culte de la lucidité fruit de la civilisation bourgeoise, selon Sartre, a créé une

sorte de rempart autour d'un Moi précieux, ainsi protégé contre les exigences d'une prise de position effective."²² C'est pour cette raison que son rêve de n'être rien est "orgueilleux et sinistre."²³ En tant que négation, il demeure pur, vierge, stérile; son véritable être est "un monde noir et torride qui puait l'éther."²⁴ Tant qu'il n'est rien et qu'il n'y a pas de système de valeurs absolu et donné, Mathieu se croit ainsi justifié. Et s'il en existait un qui l'inspirait à l'action, il n'aurait pas à en répondre, d'autant moins que, selon Sartre, "la claire vue du Bien entraîne l'acte comme la vision distincte du Vrai entraîne l'assentiment."²⁵

Enfin, comme Baudelaire, Mathieu accepte d'être insatisfait comme fin en soi plutôt que comme raison de dépasser sa situation de fonctionnaire bourgeois.²⁶ Il se définit non par un projet de dépasser les ordres conventionnels en agissant, mais par son refus de s'y conformer jusqu'au bout. Il cherche sa raison d'être et son unicité en ce qu'il s'oppose en principe à chaque institution, qui lui semble dès lors indigne. Du moins est-ce cela qu'il prétend après avoir refusé la proposition de Brunet:

ça me plaît de m'indigner contre le capitalisme et je ne voudrais pas qu'on le supprime parce que je n'aurais plus de motifs de m'indigner, ça me plaît de me sentir dédaigneux et solitaire, ça me plaît de dire non, tou-

jours non, et j'aurais peur qu'on essayât de construire pour de bon un monde vivable parce que je n'aurais plus qu'à dire oui et à faire comme les autres.²⁷

En effet, agir spontanément, naturellement, c'est faire comme tout le monde.²⁸ Alors, si son corps doit obéir à ses fonctions naturelles, il refuse toutefois de suivre ses penchants, de peur de souiller sa conscience.

Etant donné cette mise en question constante de toute nature acquise, et son refus de participer à une entreprise à longue échéance, Mathieu essaie de créer une unité du Moi en faisant un état psychique de ses sentiments. Il éprouve, par exemple, un regret constant dans L'Age de raison, en se rappelant toutes les occasions manquées où il aurait pu faire cet "acte libre et réfléchi qui engagerait toute sa vie et qui serait au commencement d'une existence nouvelle."²⁹ Or celui qui a du regret se rapporte au passé de sorte qu'il n'ait plus à se choisir par rapport à lui; il est comme mort. C'est pourquoi au lieu d'agir, Mathieu est content de se reprocher de ne pas avoir agi: "C'est à vingt cinq ans qu'il aurait fallu m'engager."³⁰ Ainsi peut-il figer le mouvement constant de sa conscience, qui oblige de se choisir sans cesse, et se préserver en même temps. On peut même dire qu'ayant atteint l'apogée de sa vie au moment de briser le vase de son oncle, il en vit le reste à regret, comme déchéance. A travers sa mauvaise conscience, il se définit ainsi par sa conduite passée

tout en la dépassant, à l'encontre de l'homme engagé, dont
 l'avenir détermine et explique son état présent. Par exemple,
 même quand Mathieu dément son caractère de salaud plus tard,
 il ne s'en sent pas moins coupable, puisqu'il se condamne d'a-
 voir joué "au type foutu avec accompagnement de musique."³¹
 Par conséquent, il se torture l'esprit du fait même qu'il ne
 souffre pas assez. Hésitant à éprouver les douleurs physiques
 de l'engagé, qui prend part à une lutte concrète, du moins
 peut-il s'infliger ce supplice, pour que sa conscience devienne
 fixe, inerte et opaque. Aussi fait-il observer, face à Lola,
 qui évoque le Christ :

Ce qu'il y avait de plus pénible dans la
 souffrance, c'est qu'elle était un fantôme,
 on passait son temps à lui courir après, on
 croyait toujours qu'on allait l'atteindre
 et se jeter dedans et souffrir un bon coup
 en serrant les dents, mais au moment où l'on
 y tombait, elle s'échappait, on ne trouvait
 plus qu'un éparpillement de mots et des
 milliers de raisonnements affolés qui
 grouillaient minutieusement : 'Ça bavarde
 dans ma tête, ça n'arrête pas de bavarder,
 je donnerais n'importe quoi pour pouvoir
 me taire,'³²

Cependant, au fond, il n'arrive pas à se torturer l'esprit, vu

qu'il juge sa lucidité même, la prenant à la légère: "cette lucidité ne lui coûterait rien, elle l'amusait plutôt."³³

Comme Sartre l'indique, la liberté intellectuelle est vaine parce que l'homme ne peut pas se connaître par l'introspection; il doit inventer son être et son système de valeurs en agissant dans le monde, "puisque finalement tout est dehors, tout jusqu'à nous-mêmes: dehors dans le monde, parmi les autres ..."³⁴ D'ailleurs, Mathieu a beau se préserver; tout en attendant, il fait ses gestes de tous les jours, qui l'engagent de plus en plus dans sa situation: "J'ai baïllé, j'ai lu, j'ai fait l'amour. Et ça marquait! ... Lentement; sûrement, au gré de mes humeurs, de mes paresse, j'ai secrété ma coquille."³⁵

La liberté de Daniel n'est pas productrice non plus. Loin de le pousser à agir, elle est réduite à un simple libre arbitre, car, comme Mathieu, il accepte qu'il existe déjà en lui une nature vraie et nécessaire et, en dehors de lui, un système de valeurs absolu et donné. Seulement, au contraire de Mathieu, il ne fait aucun effort pour les mettre en cause, pour les rejeter. Alors que Mathieu réclame le droit de dire non à tout ce qui ne représente pas le Vrai et le Bien, Daniel veut donc être libre de s'écarter de sa vraie nature et de refuser de faire le Bien. En effet, tels les Chrétiens dont Sartre parle dans son article sur la liberté cartésienne, Daniel se figure libre "pour le Mal, non pour le Bien, pour l'Erreur, non pour la Vérité."³⁶ C'est pourquoi, comme nous

l'avons vu, quelque effort que Daniel fasse pour dépasser sa pédérastie ne tire pas à conséquence. En effet, tout en essayant de se châtrer, par exemple, il sait qu'il n'ira pas jusqu'au bout.

Du reste, pour Daniel, ses gestes découlent fatalement de son essence; il couche avec les hommes non parce qu'il choisit d'être pédéraste, mais parce qu'il est pédéraste. De même, il fait le mal parce qu'il se trouve méchant selon la morale bourgeoise; c'est par là qu'il se définit. Etant donné cela, il est peu surprenant que, tout en admettant le triomphe de l'ordre nazi sur celui des bourgeois, Daniel ne cesse de se considérer comme méchant dans La Mort dans l'âme: "Moi, le Coupable, je règne sur leur ville,"³⁷ Il n'agit que pour se faire condamner aux yeux d'autrui, ce qui le rassure qu'il existe en tant qu'être méchant. En conséquence, bien que tout soit permis sans l'ordre bourgeois ni témoins, Daniel choisit de ne rien faire. Comme il aurait pu faire n'importe quoi, ce serait à lui de donner un sens et une valeur à ses actes, sans justification. Il s'ensuit que Daniel reçoit avec plaisir les Nazis qui doivent le faire exister en le haïssant et le punissant: "ils vont nous faire du Mal, c'est le Règne du Mal qui commence, délices!"³⁸

Or l'homme engagé ne saurait se sentir coupable, du moment qu'il a fait un libre choix absolu, en vertu duquel il agit indépendamment de toute nature et de tout ordre donnés. Si Gomez et Brunet ont mauvaise conscience, c'est qu'ils ne se

trouvent plus engagés activement dans une lutte concrète. Rien qu'à rendre une visite momentanée à sa femme dans Le Sursis, Gomez retrouve son ancien remords parce que Sarah le blâme d'aller se battre, alors qu'il devrait rester avec elle. Aussi attend-il impatiemment le matin où il doit partir de nouveau pour la guerre civile en Espagne: "Le matin, le grand large et là-bas, la vie sans remords, les petites fumées rondes des grenades sur le sol gercé de Catalogne."³⁹ En plus, dans La Mort dans l'âme, lorsque Gomez décide de devenir critique d'art en Amérique par suite de la victoire de ses ennemis, il recommence à se trouver en faute, cette fois-ci aux yeux des New-Yorkais pacifistes comme Ritchie, qui semblent le blâmer d'avoir pris part à la guerre et de s'y intéresser toujours:

Gomez eut honte, il avait envie de refermer
 le journal, comme si l'on y parlait indiscre-
 tement de ses secrets les plus intimes, ces
 cris énormes qui faisaient trembler ses
 mains, ces appels au secours, ces râles,
 c'étaient de grosses incongruités, comme sa
 sueur d'étranger, comme son odeur trop forte.⁴⁰

Lui seul semble faire exister la guerre pour lui-même. Cela l'amène à penser même que les New-Yorkais le châtieront: "Je sue, je suis pauvre, j'ai des pensées louches ... les beaux anges d'Amérique finiront bien par me brûler."⁴¹ Or la raison pour laquelle Gomez se sent soudain coupable, c'est que, à l'abri

Coupable d'être seul, coupable de penser et de vivre. Coupable de n'être pas mort."⁴⁴ Or, évidemment, c'est à cause de son apathie que Brunet a mauvaise conscience. Comme il le dit, "quand on ne fait rien, on a des états d'âme, c'est forcé."⁴⁵ N'empêche que, comme Mathieu, Brunet s'accroche à sa situation pour ne pas avoir à la dépasser vers d'autres fins; aussi décide-t-il de ne pas s'échapper du camp, décision qu'il se reproche plus tard quand un autre prisonnier y réussit.

Si Brunet paraît par la suite indifférent aux jugements de Schneider, il n'en reste pas moins que ce dernier le trouble beaucoup au fond. Schneider le critique surtout parce qu'il condamne les autres soldats pour avoir perdu la guerre, alors que Brunet approuve le pacte germano-soviétique qui, pour Schneider, a permis aux Nazis de se battre sur un seul front, et de vaincre les Français d'autant plus facilement. Schneider en veut à Brunet aussi parce que ce dernier espère que les Nazis traiteront mal les prisonniers, pour que ceux-ci acquièrent un esprit plus révolutionnaire, plus accessible à un recrutement communiste. C'est pour cela que Brunet veut que les Nazis les emmènent tous en Allemagne pour les travaux forcés. Mais, une fois que le train a démarré, l'influence de Schneider l'amène à se reprocher son projet de communiste:

Il pense qu'il devrait se réjouir; qu'ils vont enfin comprendre, qu'il pourra enfin travailler. Mais il sent contre son épaule

et son bras la chaleur fiévreuse du typo
 et il est pris d'un écoeuement sombre
 qui ressemble à un remords.⁴⁶

Au cours du voyage, il est évident que, aliéné de son travail communiste et corrompu par l'indolence pendant son emprisonnement, Brunet n'est plus l'homme que Mathieu enviait, cet homme qui "pensait par courtes vérités sévères, un homme droit, ferme, sûr de soi, terrestre, réfractaire aux tentations angéliques de l'art, de la psychologie, de la politique ..."47 Plutôt, comme Mathieu, il fait preuve d'une indécision paralysante, qui se manifeste quand Brunet essaie de décider s'il faut laisser le typo s'enfuir et éviter les travaux forcés. Alors, quand le typo apprend qu'ils vont en Allemagne, Brunet le serre et pèse le pour et le contre à la manière de Mathieu:

Brunet pense: 'Ai-je le droit de l'empêcher de sauter?' ... C'est une vie de communiste, il nous appartient tant qu'il vit. Il regarde cette petite gueule d'écureuil: tant qu'il vit, oui; mais vit-il encore? Il est fini, les ressorts sont cassés, il ne travaillera plus.⁴⁸

Voyant dans le typo un homme que le Parti ne peut plus aider, Brunet se met davantage à démentir le communisme. Lorsque le typo finit par être fusillé en remontant dans le train, il

s'ensuit que Brunet ne croit plus assez à la politique marxiste pour considérer cette mort comme nécessaire, quoiqu'elle incite les autres à haïr les Nazis pour la première fois: "Brunet voit toute cette haine, sa haine, son outil et il a peur."⁴⁹ Par conséquent, s'il évite jusqu'ici de mettre en cause la politique du Parti et sa propre identité communiste, il finit toutefois par les dépasser pour ensuite se trouver en sursis, obligé d'attendre. Dans l'absence de la justification du Parti, il lui faut alors le regard de l'Autre comme fondement: "il a besoin de toucher Schneider."⁵⁰

En Brunet, on voit comment l'emprisonnement amène l'homme à se concentrer sur lui-même au point de se voir coupable et apathique à la fois. L'homme qui est renfermé sur lui-même s'avère susceptible non seulement de remords, mais aussi du doute et de l'indécision qui découragent l'action. Réciproquement, Sartre dépeint la prise de conscience de la culpabilité devant l'Autre comme s'il s'agissait d'un emprisonnement. Dans Sartre: His Psychology and Psychoanalysis, Alfred Stern explique ainsi cette analogie:

Being seen by the other person makes us slaves; looking at the person, we are masters. I am a slave as long as I depend in my being on the freedom of another self, which is not mine, but a condition of my being. And I am master when I make the other self depend for its being on my freedom.⁵¹

En plus, l'être même que l'Autre impose à l'individu le contraint à une certaine conduite tant qu'il l'accepte. Même à l'abri du regard de Marcelle, Mathieu se sent prisonnier et se conduit comme tel, parce qu'il assimile l'oeil de l'Autre à sa propre conscience:

Il s'arrêta, transpercé ... Marcelle ne l'avait pas lâché ... elle pensait: 'Le salaud, il m'a fait ça ...' Il avait beau s'en aller à grands pas dans la rue déserte, noir, anonyme, enfoncé dans ses vêtements jusqu'au cou, il ne lui échapperait pas.⁵²

Dans Le Sursis, Pierre se voit également comme esclave de Maud, qui le juge lâche: "Mais elle sait, à présent. Elle sait. La garce, elle me tient."⁵³

Vu cet effet du regard de l'Autre, il convient que Mathieu voie le monde extérieur comme éternel après avoir décidé que Brunet le croit salaud: "la lumière était posée dans la rue et sur les toits, égale, fixe et froide comme une vérité éternelle."⁵⁴ La notion de l'éternité exprime cette sorte d'enchaînement dans le sens où, éternel, on n'évolue plus; on n'a plus d'avenir, plus d'espoir. Enfin, le temps, qui évoque le processus de la conscience, n'existe pas dans cet état. Mathieu projette donc cet état d'esprit d'homme condamné parce qu'il trouve impossible de changer aux yeux d'autrui.

Or l'homme n'est vraiment éternel que mort. A partir de ce moment, l'homme, n'étant plus conscient, coïncide pour toujours avec son être. Ainsi Mathieu décrit la vie de Lola, par exemple, comme "définitive, plus indestructible qu'un minéral et rien ne pouvait l'empêcher d'avoir été ..." ⁵⁵

D'ailleurs, puisque le regard intérieur est éteint, c'est aux autres de juger cette vie. Dans La Mort dans l'âme, Pinette, Pierné, et al. sont donc "morts," pétrifiés, dans le sens où ils se laissent réduire à l'identité des "vaincus de 40" et acceptent d'emblée le sens donné par la foule et l'Histoire à cette défaite. ⁵⁶ La raison pour laquelle ils se condamnent sans essayer de se battre toujours, c'est que cette identité et le remords qui en résulte satisfont leur désir d'être. Comme le dit Ingrid Joubert, "la conscience, lasse de son perpétuel pro-jet (sic) dynamique, cherche à s'identifier à la stabilité ..." ⁵⁷ Il en résulte que les soldats "restaient là, inchangés, sous ces regards changeants ... emprisonnés dans cette journée ineffaçable, ensevelis dans le bourdonnement des mouches et du canon ..." ⁵⁸ Il se peut qu'ils croient atteindre ainsi le même état de calme, de plénitude, de justification, dont l'homme engagé semble jouir, du moins à en juger par la description de Brunet.

Si les soldats réussissent à transcender l'en-soi du passé, c'est pour ensuite s'évader dans l'en-soi du corps, par manque d'un projet, par honte de leur remords. Ils se livrent aux désirs charnels, à la débauche, en s'enivrant.

Encore une fois, c'est donc le passé qui détermine l'état présent de l'homme au détriment de l'action. Puisqu'ils ne sont pas assez lucides pour mettre en doute cette identité de vaincus à la manière de Mathieu, les soldats cherchent à brouiller leur lucidité et à s'évanouir d'ivresse pour oublier ce qu'ils sont. Comme le fait observer Mathieu, ce sont des "vaincus qui buvaient la défaite jusqu'à la lie."⁵⁹ Il en est de même pour Pierre, qui, se croyant coupable de lâcheté, se livre au mal de mer, une autre sorte d'ivresse consolatrice. Rabaissé à sa facticité, dépouillé de sa dignité, il n'est plus sensible à la honte: "elle me méprise, elle pense que je suis un lâche, je m'en fous ..."⁶⁰ Quant à Philippe, il considère la honte elle-même comme une sorte d'abri confortable lorsqu'il s'aperçoit qu'il n'a pas encore fait son acte de martyr:

Un abîme de honte s'était ouvert juste
devant lui: il n'avait qu'à s'y laisser
tomber. Giflé, battu, chassé, même pas
parti ... La honte l'attendait au fond;
il n'avait qu'à choisir d'avoir honte.⁶¹

S'il a trop d'orgueil pour s'abaisser à ce point, Philippe arrive néanmoins à tromper sa lucidité en marchant jusqu'à s'évanouir: "Il flottait, il se baignait dans la fatigue, ce n'était pas désagréable mais il fallait s'y abandonner; simplement il n'y voyait plus très clair ..."⁶² Enfin, dans

Le Sursis, Marcelle dégénère de façon analogue; comme le fait remarquer Ingrid Joubert, "cette femme lucide, courageuse, qui ne ressent qu'ennui, dégoût et culpabilité au moment de la révélation de sa grossesse, se laisse gagner peu à peu par une sorte de complaisance envers son état."⁶³

Par ailleurs, ceux qui se sentent coupables cherchent à se duper moyennant l'imagination, afin d'échapper à la nécessité de dépasser leur situation coupable en agissant. Par exemple, Philippe, ressentant le besoin de se prouver héros aux autres, rêve d'un futur qui rachèterait son présent ignoble. Comme Mathieu, il est libre dans son esprit, non dans le monde; en effet, il est encore plus rêveur que Mathieu:

Ah, pensa-t-il avec rage, plus tard! plus tard! Il faut attendre. Plus tard, ils mettront une plaque de marbre sur le mur de cet hôtel, ici Philippe Grésigne passa la nuit du 24 au 25 septembre 1938. Mais je serai mort.⁶⁴

Imaginant tout d'abord le sort d'un artiste, il pense par la suite périr comme un martyr, ce qui justifierait toutes les petites humiliations qu'il essuie; car le martyr s'humilie exprès, par courage, non malgré lui, par lâcheté.⁶⁵ Malheureusement, il ne réalise jamais ces intentions qui sont censées compenser son apathie actuelle, car il ne cesse de tergiverser. Ainsi, ayant manqué une fois à son projet de

martyr, il tient toujours à s'amuser avec une prostituée en pensant, "demain je verserai mon sang pour la paix."⁶⁶ S'il proteste contre la guerre parmi une foule d'ouvriers, cet effort n'en semble pas moins vain en ce qu'il finit par retomber sur cette nature lâche et sotte imposée par autrui. Chose ironique, c'est son incapacité à distinguer nettement entre la fantaisie et la réalité qui le trahit: quand des passants essaient d'aider Philippe, qui s'est évanoui, ce dernier croit qu'ils vont l'attaquer. Ingrid Joubert conclut:

l'échec de Philippe illustre l'illusion de la liberté d'intention ... Evidemment, chaque homme est libre de projeter dans le futur une multitude de belles actions, mais si les actes réels ne correspondent pas aux intentions, celles-ci ne prêtent aucune-
ment à conséquence.⁶⁷

Les Juifs n'évoluent pas non plus, du moins selon Schalom, car ils s'imaginent damnés de Dieu. Comme ils se croient coupables au niveau métaphysique, les Juifs se résignent à leur souffrance, se persuadant qu'elle est nécessaire pour expier leur faute. Ainsi Schalom, voyant les Nazis torturer ses confrères, constate que "rien n'avait changé pour le peuple juif depuis le temps où ses fils passaient en chaînes entre les tours rouges d'Assyrie, sous l'oeil cruel des conquérants à la barbe annelée."⁶⁸ Comme pour maintenir l'illusion que

Dieu les punit, les Juifs sont portés à faire des gestes de victime, par exemple, quand Lévy refuse de donner de l'argent à Schalom: "Schalom s'était mis, lui aussi, à gémir et il avait levé ses bras tremblants vers le ciel," afin de demander merci à Dieu.⁶⁹ Chose ironique, l'éthique chrétienne est aussi basée sur ce principe, à savoir, que l'homme est destiné à souffrir pour se racheter ou racheter autrui aux yeux de Dieu. Comme le prétend le curé aux prisonniers dans La Mort dans l'âme:

Où, vous tous, paysans, ouvriers, bourgeois, qui n'êtes ni tout à fait innocents ni certainement les plus coupables, (Notre Seigneur) vous a choisis pour un incomparable destin: il a choisi que vos souffrances, à l'exemple des siennes, rachètent les péchés et les fautes de la France entière, que Dieu n'a cessé d'aimer et qu'il a punie à contrecœur.⁷⁰

En effet, Sartre raconte dans Situations III que les collaborateurs du gouvernement de Pétain ont propagé cette idée afin de tenir en échec toute résistance à l'invasion nazie: "Les collaborateurs commençaient par en appeler à notre bonne foi. 'Nous sommes vaincus,' disaient-ils, 'montrons-nous beaux joueurs: reconnaissons nos fautes,'"⁷¹ Cet effort de justifier le malheur, les échecs, de l'homme ne tient pas pourtant

compte de la liberté humaine. Car, en fin de compte, ce sont les Juifs, par exemple, qui choisissent de jouer à la victime. C'est pourquoi Birnenschatz est content d'avoir élevé une fille "qui ne s'amuse pas à se faire souffrir, qui trouve naturel d'être heureuse ..."⁷² A l'encontre de Schalom, Birnenschatz semble avoir dépassé son identité de Juif pour accomplir ses propres fins; il ne souffre pas passivement. Néanmoins, pour ce faire, il nie de façon irresponsable son héritage juif. Weiss au moins s'engage en tant que Juif dans la lutte politique contre les Nazis, dans le but de libérer son peuple.

Comme les Juifs, les prisonniers français dans La Mort dans l'âme tentent de se consoler de leur échec en se voyant comme victimes d'une force contre laquelle ils ne peuvent rien. Ils considèrent les Nazis comme des surhommes pour ne pas avoir à regretter tant leur défaite. Même quand ils se détrompent en voyant quelques Nazis nager, les prisonniers tiennent toujours à rester défaits, malgré leur culpabilité, parce qu'ils peuvent ainsi se rendre à bon escient aux Nazis et jouir de ce que Brunet appelle "l'ivresse d'obéir."⁷³ Sous la commande des Nazis, ils n'ont plus à faire face aux demandes de leur conscience, qui les oblige à se choisir sans cesse; ils sont en mesure de suivre automatiquement les ordres. C'est par cette inertie que, une fois mis en marche, les prisonniers s'obstinent à marcher, alors qu'ils ont l'occasion de s'enfuir. Ce manque de volonté est évident

aussi en ce que, arrivé au camp, personne n'ose s'asseoir jusqu'au moment où le sergent le leur commande. Prisonniers, ils espèrent pouvoir s'oublier et attendent donc, selon Brunet, "un ordre, une catastrophe ou la nuit: n'importe quoi qui les délivre d'eux-mêmes."⁷⁴

Au mieux, faute d'action, les personnages des Chemins de la liberté tendent à avoir recours à la parole afin de persuader les autres de les regarder d'un oeil plus favorable. Ainsi Mathieu s'avise de s'excuser auprès d'Ivich de l'avoir embrassée. Ensuite, il cherche à convaincre Brunet qu'il a raison de refuser sa proposition. Dans Le Sursis Pierre a besoin de s'expliquer à Maud lorsqu'il trahit sa peur. Enfin, Philippe menace Irène en lui disant qu'elle regrettera de l'avoir traité de lâche. Mais cette tactique ne marche pas car, d'après Ingrid Joubert, "le langage doit nécessairement s'adresser à une autre liberté, qui le reprend et l'infléchit selon ses propres visées."⁷⁵ Autonomes, les autres sont libres d'interpréter les diverses connotations des mots comme ils veulent, d'autant plus que le langage est social. Odette surtout ressent cette difficulté: "Il lui semblait pourtant que Mathieu n'aurait pas pu la blâmer si elle avait su se faire comprendre."⁷⁶

Voilà donc quelques exemples qui montrent comment la culpabilité décourage l'homme d'agir. Ou bien l'individu reste apathique par crainte de commettre une erreur, une faute, ou bien, se voyant déjà condamné, il ne ressent pas le besoin de s'inventer et d'inventer sa propre éthique, même pour se disculper. Il croit avoir trouvé en lui-même

ou aux yeux d'autrui son vrai être, le vrai sens de sa vie, le Bien absolu, ce qui le fascine. S'il essaie de se disculper, c'est donc en s'excusant, en s'expliquant devant autrui plutôt qu'en se révoltant. Or, étant donné la nécessité d'agir pour s'engager, la culpabilité doit ainsi décourager l'engagement. Dans le dernier chapitre, je considérerai pourquoi, même quand ce sentiment pousse l'individu à agir, cette action ne correspond pas à un engagement authentique.

NOTES

¹ Jean-Paul Sartre, L'Age de raison (Paris: Gallimard, 1945), p. 123.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ingrid Joubert, Aliénation et liberté, dans Les Chemins de la liberté (Paris: Editions Marcel Didier, 1973), p. 71.

⁵ L'Age de raison, p. 41.

⁶ Ibid., p. 76.

⁷ Jean-Paul Sartre, La Mort dans l'âme (Paris: Gallimard, 1949), Collection Folio, p. 291.

⁸ Ibid., p. 300.

⁹ Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant (Paris: Gallimard, 1955), p. 624.

¹⁰ Aliénation, p. 72.

¹¹ La Mort dans l'âme, p. 259.

¹² Ibid., p. 14.

¹³ L'Age de raison, p. 199.

¹⁴ Ibid., p. 56.

¹⁵ Jean-Paul Sartre, Baudelaire (Paris: Gallimard, 1947), p. 218.

¹⁶ L'Age de raison, p. 126.

- 17 Ibid.
- 18 Jean-Paul Sartre, Situations I (Paris: Gallimard, 1947), p. 324.
- 19 L'Age de raison, p. 191.
- 20 Ibid., p. 173.
- 21 Ibid., p. 126.
- 22 Aliénation, p. 239.
- 23 L'Age de raison, p. 220.
- 24 Ibid., p. 179.
- 25 Situations I, p. 325.
- 26 Baudelaire, p. 219.
- 27 L'Age de raison, p. 129.
- 28 Baudelaire, p. 126.
- 29 L'Age de raison, p. 56.
- 30 Ibid.
- 31 Ibid., p. 178.
- 32 Ibid., p. 179.
- 33 Ibid., p. 173.
- 34 Situations I, p. 35.
- 35 L'Age de raison, p. 190.
- 36 Situations I, p. 330.

- 37 La Mort dans l'âme, p. 101.
- 38 Ibid., p. 103.
- 39 Jean-Paul Sartre, Le Sursis (Paris: Gallimard, 1945)
p. 83.
- 40 La Mort dans l'âme, p. 17.
- 41 Ibid., p. 35.
- 42 Ibid.,
- 43 Ibid.
- 44 Ibid., p. 314.
- 45 Ibid.
- 46 Ibid., p. 361.
- 47 L'Age de raison, p. 123.
- 48 La Mort dans l'âme, p. 375.
- 49 Ibid., p. 377.
- 50 Ibid.
- 51 Cité dans Maurice Cranston, Sartre (Edinburgh:
Oliver and Boyd, 1962), p. 62.
- 52 L'Age de raison, p. 23.
- 53 Le Sursis, p. 131.
- 54 L'Age de raison, p. 129.
- 55 Ibid., p. 212.

- 56 La Mort dans l'âme, p. 85.
- 57 Aliénation, p. 74.
- 58 La Mort dans l'âme, p. 85.
- 59 Ibid., p. 136.
- 60 Le Sursis, p. 145.
- 61 Ibid., p. 225.
- 62 Ibid., p. 206.
- 63 Aliénation, p. 73.
- 64 Le Sursis, p. 146.
- 65 Aliénation, p. 178.
- 66 Le Sursis, p. 226.
- 67 Aliénation, p. 181.
- 68 Le Sursis, p. 73.
- 69 Ibid.
- 70 La Mort dans l'âme, p. 306.
- 71 Jean-Paul Sartre, Situations III (Paris: Gallimard, 1949), p. 35.
- 72 Le Sursis, p. 77.
- 73 Ibid., p. 263.
- 74 Ibid., p. 264.
- 75 Aliénation, p. 91.
- 76 Le Sursis, p. 22.

CHAPITRE IV

L'ACTION ET LE REMORDS.

Dans le chapitre trois, nous avons vu comment la notion de culpabilité porte les personnages des Chemins à l'inertie. Cependant, il est évident aussi que la mauvaise conscience les pousse à agir. Pour ce chapitre, je me propose de considérer si l'action qu'elle inspire correspond à l'acte engagé tel que Sartre le conçoit. Or, selon lui, un acte doit témoigner du libre choix conscient qu'on fait de soi-même. Pour cette raison, agir par simple soumission à sa classe, à son corps, aux autres données de sa situation, ce n'est pas faire un acte engagé. Plutôt, il est nécessaire de se déterminer vis-à-vis de ces données, quitte à les dépasser, de sorte qu'elles servent de contexte à son choix autonome et au projet qui en résulte. Comme le dit Ingrid Joubert,

la situation d'un Pour-Soi dans le monde
limite toujours le champ de ses possibles,
mais en même temps, ces limites vont servir
de base au choix; celui ci ne peut s'opérer
que dans le cadre de certaines données
imposées, et l'idée d'un choix qui se ferait
sans rapport à des conditions concrètes
n'aurait pas de sens.¹

En effet, le pari de Mathieu d'être libre finit par ne

signifier rien pour lui, parce qu'il reste dans le vague.
Il faut donc faire face à sa situation avant d'agir.²

Comme la liberté existentialiste consiste dans l'autonomie du choix, la facticité de l'homme ne saurait la démentir, même si cette facticité contrecarre la réalisation de son projet. Tant s'en faut, sa liberté se manifeste à mesure qu'on lutte contre les obstacles, que l'homme fait d'ailleurs des choses neutres en agissant vers ses fins.
D'après Sartre,

les pires inconvénients ou les pires
menaces qui risquent d'atteindre ma
personne n'ont de sens que par mon
projet ... N'est-ce pas moi qui décide
du coefficient d'adversité des choses et
jusque de leur imprévisibilité en déci-
dant de moi-même?³

Si la grossesse de Marcelle contrarie le projet de Mathieu, c'est que ce dernier s'avise de rester indépendant de toute responsabilité.

Puisqu'il est question de se lier à une cause, il incombe à l'individu d'accepter les risques et les conséquences de son acte pour qu'il soit authentique, d'autant plus qu'un acte engagé doit être ^{conçu comme} irrémédiable. Or la responsabilité de l'engagé est surtout pesante en ce qu'il impose par son acte une signification au monde extérieur. C'est pourquoi Sartre

dénonce ceux qui font exprès des actions qui sont, pour eux, dénuées de sens et de valeur. Comme le dit Brian Masters, "meaningful acts, taken in full consciousness of absolute liberty, are the only road towards relieving the world of its contingent absurdity."⁴ Il s'ensuit que ce n'est pas une conduite authentique que de faire un acte simplement parce qu'une éthique conventionnelle l'oblige. Car, d'après Sartre dans son article sur la liberté cartésienne, "un acte libre (est) une production absolument neuve dont le germe ne pourrait être contenu dans un état antérieur du monde et que, par suite, liberté et création ne (font) qu'un."⁵ Comme nous l'avons vu, faute d'absolu, ayant fait un choix au lieu d'un autre, l'homme ne doit que reconnaître son acte comme un bien exemplaire, s'il est honnête et responsable.

Bien sûr, comme l'acte engagé est basé sur un choix autonome, il faut que l'homme vise la liberté comme valeur ultime, soit la sienne, soit celle des autres. L'objectif ultime de l'homme engagé doit donc être non seulement d'affirmer sa liberté mais aussi d'amener les autres à réaliser la leur, en participant à une action commune.⁶

Voilà la seule manière dont on peut éviter de traiter autrui en objet et de devenir objet pour lui, la seule manière dont il est possible de fixer la liberté des autres comme fin sans les forcer à être libres selon son projet. Il est clair que Sartre espère dépasser ainsi, dans L'Existen-

tialisme est un humanisme, les attitudes aliénatrices dont il parle dans L'Etre et le néant. Il suggère d'ailleurs dans une note attachée au chapitre "'L'Etre-Avec' (Mitsein) et Le 'Nous'" qu'il est possible d'atteindre un niveau de relations, "une morale de la délivrance," qui permet de respecter mutuellement la liberté.⁷ Or il ne s'agit pas d'une communion au sens religieux, vu le conflit de subjectivités, mais de s'unir dans une lutte coopérative pour libérer un peuple de forces qui le poussent à mener une existence inauthentique, telles que le fascisme.⁸ C'est ainsi qu'on affirme sa propre liberté, car, comme le dit Simone de Beauvoir dans La Force des Choses, si on reste en dehors d'une telle entreprise, "les Autres et l'Histoire manipulent (la liberté) du dehors."⁹ On devient victime des projets d'autrui. Enfin, entendant l'entreprise comme collective, Ingrid Joubert fait observer que les actes engagés doivent être politiques: "(la politique) est l'adresse directe de l'homme à d'autres hommes."¹⁰

Il est évident en ce qui a trait à l'engagement qu'il ne suffit pas de faire n'importe quelle action par culpabilité. Prenons le cas d'Odette. Assise sur la plage à causer avec Mathieu, qui fait peu attention à elle, elle le quitte soudain: "Dès qu'elle se plaisait un peu quelque part, elle se troublait, elle se sentait coupable et injustifiée."¹¹ Le plaisir, étant gratuit, lui donne mauvaise conscience parce qu'elle n'existe plus ainsi de droit, nécessairement. Pour Odette, c'est le travail, sa fonction de maîtresse de maison bourgeoise,

qui justifie son existence, car ce rôle est consacré par la société. Aussi rentre-t-elle exécuter les gestes que ce rôle demande, afin de se rassurer de son identité: "Elle prendrait le poulet, elle découperait une aile de ses propres mains, elle se sentirait justifiée."¹² Pourtant, en jouant ainsi un rôle imposé, elle ne se justifie pas de façon authentique; elle ne choisit pas ses propres fins. Tant s'en faut, son rôle lui sert de prétexte pour rester apathique, par exemple, à l'égard de la guerre:

Si elle en avait eu horreur jusqu'au bout, elle se serait levée d'un bond elle aurait couru jusqu'à la gare, elle aurait crié: 'Ne partez pas! Restez chez vous!' en étendant les bras. Elle se vit un instant, toute droite, les bras en croix et criant et elle eut le vertige. Et puis elle sentit avec soulagement qu'elle était incapable d'une indiscretion si grossière. Pas jusqu'au bout. Une femme bien, une française raisonnable et discrète avec des tas de consignes, avec la consigne de ne rien penser jusqu'au bout.¹³

Elle attend plutôt que les autres se prononcent là-dessus, comme Mathieu, pour ne pas se voir prise en faute. Le cas d'Odette nous indique donc pourquoi l'engagement demande le

dépassement de sa situation et, en même temps, pourquoi la mauvaise conscience, qui provient de la réalisation même de la gratuité de sa situation, pousse l'individu à l'embrasser encore plus, plutôt qu'à prendre activement parti. La raison de cela, c'est qu'Odette veut éviter tout sentiment pénible; pour elle, prendre une position effective, c'est agir en dehors de son rôle, ce qui entraîne le vertige de l'angoisse, de la liberté. Cependant, dans La Mort dans l'âme, comme nous l'avons vu, Odette se montre de moins en moins contente de sa situation et ressent le besoin de se déterminer, surtout vis-à-vis de la guerre, par manque d'opinion claire et précise à ce sujet.

L'inertie de Mathieu lui donne également mauvaise conscience. Par suite de la "mort" de Lola, il se rend compte que lui aussi pourrait mourir comme ça, tout à coup, sans avoir fait cet acte libre et réfléchi qui l'engagerait:

Les jours les plus anciens de son enfance,
 les jours où il avait dit: je serai libre,
 le jour où il avait dit: je serai grand,
 lui apparaissaient encore aujourd'hui ...
 ils avaient des droits sur lui, à travers
 tout ce temps écoulé, ils maintenaient leurs
 exigences, et il avait souvent des remords
 écrasants, parce que son présent nonchalant
 et blasé, c'était le vieil avenir de ces
 jours passés.¹⁴

Il a peur que les autres, qui concluraient sur sa vie, n'ignorent son véritable caractère, s'il mourait à ce moment-là: "personne ne saurait si j'étais foutu ou si je gardais encore des chances de me sauver."¹⁵ Ces sentiments l'amènent alors à tenter de voler Lola, dans le but de ramasser assez d'argent pour payer l'avortement de Marcelle. Pourtant, en dépit de ses remords personnels, Mathieu n'en reste pas moins vulnérable à la notion sociale de culpabilité, que crée la morale bourgeoise. Il ne cesse de se sentir méchant, même quand il se décide à faire cet acte malgré tout, après avoir manqué une fois à son projet.

C'est peut-être pour tromper sa mauvaise conscience que Mathieu considère ce vol comme un jeu, une blague, tout en l'exécutant: "Il sortit, il sentait le regard de la femme qui pesait sur son dos, il avait envie de rire."¹⁶ Cela est d'autant plus vrai que Mathieu ne semble pas s'inquiéter d'être pris en flagrant délit. Car, tant qu'il prend cet acte à la légère, il ne risque pas de contester sérieusement sa place dans l'ordre bourgeois. Ce vol devient d'autant plus absurde que Mathieu fait en sorte qu'il ne tire pas à conséquence. Cela n'est pas étonnant: la raison pour laquelle il vole l'argent semble être de payer l'avortement de Marcelle, c'est-à-dire, de supprimer la conséquence de son acte d'amour, qui portera atteinte à sa disponibilité. Ce motif devient néanmoins hors de propos du moment que Mathieu dit à Marcelle qu'il ne l'aime plus et la quitte. C'est en vain qu'il

laisse l'argent chez Marcelle qui n'en veut pas, voulant garder son enfant. Il finit par le rendre à Lola quand Daniel le lui rapporte.

Même avant cela, Mathieu semble n'agir que pour se prouver libre, indépendant de ses obligations envers Marcelle, qu'il a créées d'ailleurs en la rendant enceinte. C'est dans ce but qu'il sort avec Ivich: "Il avait laissé derrière lui Marcelle, Sarah, et les interminables couloirs d'hôpital où il traînait depuis le matin, il n'était plus nulle part, il se sentait libre ..." ¹⁷ Abandonnant ainsi sa situation, il cherche à faire preuve de son autonomie en la baisant sur les lèvres. Mais c'est une liberté illusoire, puisqu'il juge alors cette action même selon sa facticité. Il la condamne du point de vue de sa place dans l'ordre bourgeois: "'Un homme marié qui tripote une jeune fille dans un taxi,' et son bras retomba, mort et cotonneux..." ¹⁸, ce qui est ironique, vu que, comme il le répète ailleurs, Marcelle est sa maîtresse. En outre, il se reproche cette action dans la perspective de ses relations passées avec Ivich:

"Qu'est-ce que j'ai fait?" Cinq minutes auparavant, cet amour n'existait pas, il y avait entre eux un sentiment rare et précieux, qui n'avait pas de nom, qui ne pouvait s'exprimer par des gestes. Et justement, il avait fait un geste, le seul qu'il ne fallait pas faire ... ¹⁹

Enfin, Mathieu se juge aux yeux de l'Autre (Ivich): "Elle râle, elle me méprise, elle pense que je suis comme les autres."²⁰ Tel l'acte de rendre Marcelle enceinte, ce baiser lui paraît ainsi de trop, donc coupable, selon ces critères. Aussi se sent-il obligé de s'excuser auprès d'elle: "'Ça ne se reproduira plus,' dit Mathieu, 'je n'ai même pas compris comment ça a pu se produire.'"²¹ Mais, en se jugeant, en essayant de s'exonérer, ne fût-ce que devant sa lucidité, il fait de son action un geste gratuit, dépouillé du sens et de la valeur qu'il vient de lui donner en l'exécutant selon son projet. Cette conduite semble trahir aussi l'irresponsabilité de Mathieu: il a si peur d'accepter les risques et les conséquences de son geste -- il risque, par exemple, de compromettre sa réputation -- qu'il rejette aussitôt ce qu'il vient de choisir.

Il est donc clair que l'action même de Mathieu témoigne de son choix originel négatif de se refuser, au détriment de tout projet sérieux, en attendant l'occasion de faire son acte libre et réfléchi. C'est pourquoi ses actions sont vaines. A cause de son choix de se refuser, il n'arrive pas à prendre complètement conscience de sa situation afin de se déterminer une fois pour toutes vis-à-vis d'elle. Nous avons déjà vu que Mathieu n'aurait pas perdu son temps à voler Lola, s'il avait su ce que Marcelle pensait vraiment de sa grossesse. Mais sa situation lui donne tant de remords qu'il préfère même ne pas y penser. Par conséquent, au lieu de

résoudre son dilemme pour le dépasser, il ne cesse de faire des gestes qui lui permettent seulement d'y échapper momentanément. Au Sumatra, par exemple, il plante un couteau dans sa paume parce qu'Ivich, qui s'est fendu la paume, l'accuse d'être décent et inhibé comme un bourgeois. En plus, il veut défier Jacques et Brunet, qui lui reprochent son indécision. Il espère recommencer ainsi sa vie avec Ivich, et en effet, ayant pressé sa paume contre la sienne en signe de communion, "il avait l'impression d'être assis au dehors sur un banc: au dehors, hors du dancing, hors de sa vie."²² Pourtant, le lendemain, il se trouve de nouveau emprisonné dans sa vie, en proie aux mêmes soucis quotidiens, de sorte que la signification de son action devient illusoire. Encore une fois, l'ambivalence de Mathieu neutralise donc son action; de là son regret. Plus tard, hésitant à voler Lola, il se rend compte combien ce geste de blesser sa main était inauthentique, vu sa situation:

Ça n'était rien, rien qu'un geste à faire
pour l'empêcher (Marcelle) de souffrir ...
Et je n'ai pas pu ... Après ça, pensa-t-il
en regardant sa main bandée, je peux bien
m'envoyer des coups de couteau dans la main
pour faire le grand funeste auprès des
demoiselles: je n'arriverai plus jamais
à me prendre au sérieux.²³

Enfin, dans La Mort dans l'âme, Mathieu se désabuse encore plus, s'apercevant que les gestes n'indiquent pas la vraie liberté, la liberté créatrice: "Il prit le couteau sur la table, Ivich saignait, il s'envoya un bon coup dans la paume, des gestes, des gestes, de petites destructions, ça vous avance à quoi, j'ai pris ça pour la liberté ..."24

Ce geste est d'autant plus inutile que, le lendemain, Mathieu n'arrive même plus à épater Ivich. Or, en fait, vu la conduite capricieuse d'Ivich, cet échec n'est pas si étonnant. On peut même dire que la raison pour laquelle il s'intéresse à elle, c'est qu'elle se montre froide à son égard. Il peut ainsi jouer au jeune homme avec elle sans que cette fantaisie l'engage à rien. Elle ne risque pas de l'émouvoir, de le séduire par ses charmes, aux dépens de sa lucidité. Il veut que cette liaison demeure statique, comme ses relations avec Marcelle. Il s'ensuit que Mathieu ne ressent rien pour Ivich, ce qu'il s'avoue en fin de compte après avoir quitté Marcelle:

Il regardait les cheveux d'Ivich et il pensait: 'Est-ce pour elle que j'ai fait ça?' ... il aurait aimé sentir qu'il tenait à elle plus qu'à tout au monde, pour que cet acte eût au moins cette justification. Mais il ne sentait rien qu'une colère sans objet et l'acte était derrière lui, nu, glissant incompréhensible: il avait volé, il avait

abandonné Marcelle enceinte, pour rien.²⁵

Sa liaison avec Ivich reste donc un exercice à vide, comme il la veut, en attendant une révélation justificatrice.

Qui plus est, dans L'Age de raison, Mathieu ne croit même pas agir librement. A titre d'exemple, s'il rend visite à la faiseuse d'anges pour vérifier les conditions de travail, cela ne représente pas, pour lui, le choix autonome qu'il a fait de lui-même, car c'est comme salaud qu'il l'exécute -- une identité que Marcelle semble lui imposer. En effet, ce projet évoque le repentir; Mathieu espère expier ainsi son acte d'amour. Il s'ensuit que, ayant rempli son devoir moral envers Marcelle, il se sent "délivré" et a bonne conscience encore une fois: "pour la première fois depuis qu'il l'avait quittée, il pouvait penser à Marcelle sans angoisse, sans horreur, avec une tristesse tendre."²⁶ Il en est de même lorsque Mathieu s'offre pour épouser Marcelle. Ce geste ne saurait représenter une décision volontaire du moment que Mathieu n'aime plus Marcelle et ne croit pas au mariage. Plutôt, c'est que Jacques et Daniel l'ont persuadé qu'un homme qui n'épouse pas la femme qu'il a rendue enceinte est un salaud. Cédant ainsi à la morale bourgeoise, il se croit donc forcé à mettre de côté ses croyances personnelles:

Il pensa: 'C'est fini, je l'épouserai.'

C'était l'évidence même. 'Il fallait

que je sois bien salaud pour m'imaginer que

je pourrais y couper.' Elle était là, elle souffrait, elle était malheureuse et méchante, et il n'avait qu'un geste à faire pour lui rendre le calme. Il dit: 'Tu veux qu'on se marie, n'est-ce pas?',²⁷

Du fait même qu'il pose la question de cette manière, il est évident que Mathieu ne croit pas agir volontairement.

Cependant, dans Le Sursis, Mathieu s'engage dans la guerre. Cet engagement semble prévoir un acte authentique de sa part en ce qu'il se détermine dans une situation qu'il partage avec les autres, et qui incite à agir. Seulement, comme il ne s'agit plus de gestes égoïstes, il prétend que ce sont les autorités qui le forcent à se battre: "Ben, dit Mathieu (à Jacques), je lui ressemble (à un mouton qu'on mène à l'abattoir) tout de même un peu ... Je pars parce que je ne peux pas faire autrement. Après ça, que cette guerre soit juste ou injuste, pour moi, c'est très secondaire."²⁸ En se figurant la victime du système, il nie en effet la valeur de son choix, pour lui-même et pour autrui. En même temps, résigné à son sort, il refuse d'accepter le sens que son choix donne à sa vie, pour ne pas avoir à répondre de la guerre: "Je pars pour la guerre et cela ne signifiait rien."²⁹ Mais il a beau se détacher ainsi de sa nouvelle situation; comme il l'admet plus tard dans La Mort dans l'âme,

refuser de se définir par rapport à une situation, c'est toujours une manière de l'assumer, car on est engagé là-dedans malgré tout: "je ne me décidais pas à choisir et pour de vrai, j'avais déjà choisi, j'avais choisi cette guerre, cette défaite, et j'étais attendu au coeur de cette journée."³⁰

Malgré son indifférence initiale, Mathieu finit par faire son acte en tuant des Nazis. Encore une fois, il agit pour se racheter à ses yeux: il n'a pas encore réalisé son projet d'enfance, échec qui le tourmente de plus en plus depuis qu'il prend conscience de l'angoisse et du vide de la vraie liberté. Il s'avère si désespéré que, dans La Mort dans l'âme, il n'est même plus question de faire un acte réfléchi: "S'enfoncer dans un acte inconnu comme dans une forêt. Un acte qui engage et qu'on ne comprend jamais tout à fait."³¹ Alors, il se met exprès dans une situation où il serait amené à agir spontanément, sans cette réflexion qui neutralise tout ce qu'il fait; il décide de se joindre aux soldats qui pensent entraver, ne fût-ce que pour quelques heures, l'invasion nazie. Comme le dit Ingrid Joubert, il espère trouver dans ce baptême du sang "le salut personnel" pour l'intellectuel apathique.³² La veille même de l'attaque, il croit triompher de l'esprit scrupuleux qui l'inhibait: "'Finis les remords, les réserves, les restrictions: personne n'est mon juge, personne ne peut décider pour moi.'" Il décida sans remords ..."³³ De plus,

en tuant les Nazis, il cherche à compenser toutes les occasions manquées qu'il se reproche: "Un coup sur Lola que je n'ai pas osé voler, un coup sur Marcelle que j'aurais dû plaquer, un coup sur Odette que je n'ai pas voulu baiser."³⁴ Il s'ensuit que Mathieu agit indépendamment du code moral conventionnel; en effet, il le détruit symboliquement en visant: "Il tirait, les lois volaient en l'air, tu aimeras ton prochain comme toi-même, pan dans cette gueule de con, tu ne tueras point, pan sur le faux jeton d'en face. Il tirait sur l'homme, sur la Vertu, sur le Monde..."³⁵ Il lui semble atteindre ainsi l'apogée de la liberté, en se débarrassant des contraintes de sa lucidité: "Il tira: il était pur, il était Tout-puissant, il était libre."³⁶

Le problème est que l'acte de Mathieu reste nihiliste; il ne sert pas à créer les valeurs. Tout d'abord, du point de vue politique, Mathieu sait que son effort pour combattre les Nazis sera vain, même irresponsable, puisque, au mieux, il ne fera que retarder un peu leur avance, et que, au pire, il les incitera à faire mal au peuple.³⁷ Aussi ne peut-il pas considérer son acte comme un bien pour les autres. Mais cela lui importe peu, du moment qu'il croit que "personne ne pense à moi, personne ne se souviendra de moi ..." ³⁸ En plus, la veille même de l'attaque, pensant se faire tuer par un Nazi, il admet que "je vais mourir pour rien."³⁹ Du fait même que Mathieu cherche à se faire tuer, il est clair qu'il a renoncé à la lutte pour donner un sens au monde, et qu'il évite donc

sa responsabilité existentialiste: "Je décide que la mort était le sens secret de ma vie, que j'ai vécu pour mourir; je meurs pour témoigner qu'il est impossible de vivre; mes yeux éteindront le monde et le fermeront pour toujours."⁴⁰

Enfin, pour Sartre, le suicide ne saurait constituer un acte engagé, car l'homme engagé justifie ses actes grâce à son projet futur, que le suicidé nie par sa recherche de l'inertie de la chose. En se faisant tuer, Mathieu rend son acte gratuit; il ne le dépasse vers rien. C'est pourquoi Sartre conclut dans L'Etre et le néant que "le suicide est une absurdité qui fait sombrer ma vie dans l'absurde."⁴¹ Il est possible de confronter la décision de Mathieu à celle de Brunet, qui choisit de se rendre aux Allemands au lieu de se faire tuer, parce qu'il croit encore à sa cause de libération et veut lutter en vue de l'avancer. Mais, bien sûr, ce contraste n'est pas étonnant: la vie de Mathieu prévoit son choix final en ce qu'il ne cesse de démentir le sens de son action selon son passé, de sorte qu'elle ne le mène nulle part.

L'action de Daniel ne constitue pas de véritables actes non plus. Tout d'abord, au lieu de dépasser sa facticité vers la réalisation de son libre projet, il y succombe. Comme il le suggère avant de séduire Philippe, il lui semble suivre fatalement ses penchants pour la beauté masculine en couchant avec de jeunes hommes. En outre, nous avons vu que, comme il juge cette action méchante selon la morale bourgeoise, il ne peut pas s'accepter. Par conséquent, Daniel se condamne à

faire des actes dont il nie la valeur exemplaire, et qui ne font que perpétuer le sens que donne cet ordre au monde. Il cherche à coïncider ainsi avec sa "nature" et avec sa place dans un système absolu, afin de rendre son existence nécessaire. En même temps, il ne veut pas se croire responsable de ce qu'il fait, de ce qu'il se sent être. Il se trompe exprès dans chaque cas; n'empêche qu'il tient à perdre son temps dans des exercices à vide, à pécher pour ensuite se châtier. Nous avons vu qu'il essaie de noyer ses chats et de se châtrer sans pour autant aller jusqu'au bout. De même, il pense épouser Marcelle dans le but de se châtrer, de se suicider, au sens figuré, peu après son premier échec. Ainsi, juste avant de s'offrir à Marcelle, Daniel a ceci en tête: "Il voudrait être mort et il existe, il pense qu'il voudrait être mort ... Il y a un moyen. Il eut un petit rire: il était toujours amusé quand il avait l'occasion de se faire une bonne farce."⁴²

Cette dernière phrase devrait indiquer à quel point son acte est dépourvu de valeur pour Daniel: il ne le prend même pas au sérieux. En ce qui le concerne, son mariage avec Marcelle doit être gratuit dans le sens où un méchant pédéraste lâche n'a pas de motif rationnel pour épouser une femme enceinte. En même temps, comme pédéraste, il croit abuser de la bonne foi de Marcelle et de Mathieu. Pour accomplir l'effet de son mauvais tour, il fait part de sa "nature" à Mathieu. Marcelle s'en trouve également victime lorsque Daniel l'aban-

donne dans La Mort dans l'âme. Bien entendu, lors de sa proposition dans L'Age de raison, il vient de les jouer en persuadant Mathieu qu'elle veut garder son bébé, pour ensuite lui suggérer que Mathieu veut bien l'épouser. Il en résulte qu'ils se querellent irréparablement. Daniel est en mesure de se livrer à ses jeux parce qu'il charge autrui de donner une signification au monde. A cet égard, comme Baudelaire, il ressemble à un enfant qui, justifié par le sérieux de ses parents, peut bien s'amuser sans travailler en vue de réaliser son propre projet fondateur.⁴³ Etant donné son irresponsabilité, il est peu surprenant que Daniel se croie à l'abri de la guerre dans La Mort dans l'âme, et ne ressent donc pas le besoin de prendre une position effective dans cette nouvelle situation afin de contribuer à ce que l'homme doit être. Aussi dit-il à Philippe, "leur guerre ne m'intéresse pas."⁴⁴ Plutôt, protégé par ses nouveaux maîtres, les Nazis destructeurs, il propose à Philippe de "liquider toutes les valeurs ... par le doute méthodique ..."⁴⁵ Il paraît finir ainsi par un projet aussi nihiliste que celui de Mathieu, car il parle apparemment non seulement des systèmes conventionnels, mais aussi des valeurs que l'homme crée en agissant pour accomplir ses fins. Seulement, Daniel n'est pas si sérieux. Qu'il joue une comédie devant Philippe devient évident quand il rentre dormir, pensant, "Six heures de marche et, pendant quatre heures, ce rôle corseté de prince du mal ..."⁴⁶ Il paraît que cette mise en question des valeurs doit seulement

encourager Philippe à se livrer à Daniel.

Etant donné sa mauvaise foi, il convient que Daniel finisse par où il a commencé dans L'Age de raison, par un projet sado-masochiste: en entretenant des relations avec Philippe, il pense se mettre dans une situation où il pourra se mépriser, se dédoubler en juge et en accusé, et se punir. Daniel le pressent bien:

A l'instant il y eut quelqu'un derrière son dos, il se retourna, ne vit personne et l'angoisse le fendit en deux. 'Encore une fois! Encore une fois!' Tout recommençait, il savait tout, il pouvait tout prévoir, il pouvait raconter minute par minute les années de malheur qui allaient suivre, les longues, longues années quotidiennes, ennuyeuses et sans espoir, et puis la fin immonde et douloureuse: tout était là. Il regarda la porte close, il souffrait, il pensait: 'Cette fois-ci, j'en crèverai.' ...⁴⁷

Le projet de Philippe s'avère également sado-masochiste: comme Daniel, il cherche à se punir et à punir ses connaissances parce qu'il a honte de ce qu'il se sent être, à savoir, un lâche. On ne peut donc pas dire que son projet témoigne du libre choix conscient qu'il a fait de lui-même. Seulement, à

la différence de Daniel, Philippe s'avise d'annoblir son auto-punition en se figurant martyr. Pourtant, en cette qualité, il n'assume pas complètement la responsabilité de ses actes; tant s'en faut, car son rôle de martyr lui permet d'en blâmer les autres. Il apprend, par exemple, à Maurice et Zézette que "c'est pour vous que j'ai déserté; et j'aurais aussi bien pu rester chez moi, où je mange à ma faim, et où je vis au chaud dans de beaux meubles avec des domestiques, mais j'ai tout quitté à cause de vous."⁴⁸ Chose ironique, c'est Maurice qui veut se battre, mais cela n'empêche pas Philippe de vouloir se sacrifier à la paix et au nom de tous ceux qui doivent partir pour la guerre, comme s'il n'avait pas fui par peur.

Or Philippe projette aussi de partir pour la Suisse en guise de protestation. Mais, cette fois-ci, il a du mal à se décider; il a déjà mauvaise conscience parce qu'il a quitté ses parents. Alors, encore une fois, il dément la valeur inhérente à sa décision, cette fois-ci en jouant à pile ou face. Puisqu'il nie ainsi tout motif rationnel pour son projet, celui-ci devient gratuit:

Eh bien, je pars! dit il à son image.

Non parce que je hais la guerre, non
parce que je hais ma famille, non pas
même parce que j'ai décidé de partir:
par pur hasard; parce qu'une pièce a
roulé d'un côté plutôt que de l'autre.

Admirable, pensa-t-il; je suis à
l'extrême pointe de la liberté. Le
martyr gratuit.⁴⁹

Bien sûr, pour Sartre, cette liberté est illusoire parce qu'elle est basée sur la contingence, non sur l'autonomie du choix, ce qui dépouille son acte futur de sa signification. D'ailleurs, en tout cas, Philippe choisit lui-même; c'est lui qui décide que pile signifiera qu'il doit partir. De même, Philippe se trompe en interprétant son ivresse, qui l'empêche de partir pour la Suisse, de façon à justifier son échec, comme si ce n'était pas lui qui avait choisi de s'énivrer pour cette raison.

En fin de compte, la prise de position de Philippe, sa protestation, est inefficace et inauthentique, car au fond, il se sent en faute, à l'encontre du vrai martyr, qui est sûr d'avoir raison. N'oublions pas que Philippe se figure martyr **au fond** pour se faire punir par culpabilité. C'est pourquoi, n'arrivant pas à se faire déchirer par la foule, il se constitue prisonnier au commissariat. S'il pense "purger sa peine" ainsi, ce n'est pas comme martyr, qui est persécuté malgré lui.⁵⁰ En se livrant aux autorités, Philippe admet en effet avoir tort; il maintient implicitement le système contre lequel il prétend protester. Dès lors, ses actes affichent pour lui et pour autrui la simple lâcheté, que lui et les autres jugent une faute; ils représentent ce que l'homme ne devrait pas être. Même quand son beau-père le

libère de la prison, faute de délit, Philippe tente toujours de se châtier: dans La Mort dans l'âme, ne pouvant plus s'accepter, il est sur le point de sauter d'un pont lorsque Daniel le rencontre.

Comme Philippe, Brunet a peine à décider de se battre, sans doute à cause de son origine bourgeoise et intellectuelle. Il veut qu'une force extérieure rende cette destruction et ce massacre nécessaires, de sorte qu'il n'en soit pas responsable. Ayant mauvaise conscience, il essaie de considérer la guerre non comme un libre projet venu de lui-même, mais comme destinée à avoir lieu, un fait accompli: "La guerre éclate: elle était là, au fond de cette inconsistance lumineuse, inscrite comme une évidence sur les murs de la belle ville cassable; c'était une explosion fixe ... Elle avait toujours été là ... des chutes arrêtées."⁵¹ Or, en ce qui concerne Sartre, Brunet n'en reste pas moins responsable. Car, comme il le dit dans le chapitre "Les Négations", de L'Etre et le néant, l'homme seul fait exister la destruction à cause de sa conscience qui, en tant que processus, "néantise" ses expériences passées en les considérant du point de vue de son état présent. Ainsi peut-elle s'apercevoir qu'un bâtiment ou un homme n'est plus ce qu'il était, alors que, sans elle, il n'y aurait qu'une transformation d'existence.⁵² Brunet a donc tort de prétendre que "la mort est inscrite dans les hommes et la ruine est inscrite dans les choses."⁵³ C'est lui qui perçoit ainsi la simple métamorphose de la matière,

et qui donne ce sens au monde. Sartre conclut :

Ainsi, c'est l'homme qui rend les
villes destructibles précisément parce
qu'il les pose comme fragiles (capables
de ne plus être) et comme précieuses,
et parce qu'il prend à leur égard un
ensemble de mesures de protection.⁵⁴

Si la fragilité est un fait objectif, c'est néanmoins l'homme
qui choisit de la faire exister pour lui en "l'intériorisant"
comme telle. Brunet ne peut donc honnêtement ni justifier
son choix, ni le condamner, de cette manière.

A l'encontre de Philippe et de Brunet, Boris se définit
par la guerre sans s'en faire un scrupule, du moins au début :
"C'est elle qui m'a fait, c'est moi qui la ferai; nous sommes
inséparables, je ne peux même pas m'imaginer ce que je serais
si elle n'avait pas dû éclater."⁵⁵ Pourtant, même s'il
s'est engagé dans cette situation, il n'assume pas toute la
responsabilité de sa prise de position vis-à-vis d'elle.
Plutôt, il préfère croire que ses parents le destinent à être
soldat au lieu de professeur :

Ils l'avaient mis au monde pour cette guerre,
ils l'avaient élevé pour elle ... Ils di-
saient que c'était pour qu'il devînt professeur,
mais ça lui avait toujours semblé louche; à
présent il savait qu'ils voulaient faire de lui

un officier de réserve.⁵⁶

Il cherche même à fonder ainsi son projet de mourir à la guerre: "Ils n'avaient rien épargné pour qu'il fût un beau mort tout neuf et bien sain."⁵⁷ S'il se ravise un peu, il refuse toujours de croire qu'il choisit librement de se faire soldat. Aussi pense-t-il: "On l'avait voué dès sa naissance, mais on lui avait laissé toute sa chance, sa guerre était une vocation plutôt qu'une destinée ... Mais on ne choisit pas sa vocation ..."⁵⁸ Cette croyance n'est pas étonnante: Déjà, dans L'Age de raison, Boris trahit le besoin qu'il a de l'approbation des adultes; de là ses relations avec Lola, dont l'amour rend son existence nécessaire, et avec Mathieu, qui justifie sa conception de la vie en tant que son professeur. Il dépend tant de ce dernier que, malgré son scepticisme emprunté, il n'ose pas mettre en doute son point de vue et en fait donc un absolu. En effet, il est clair que Boris se sert de sa jeunesse comme prétexte pour ne pas se déterminer indépendamment:

Dans cinq ans, dans sept ans, il aurait ses idées à lui, celles de Mathieu lui paraîtraient attendrissantes et vieillottes, il serait son propre juge ... Boris n'avait nulle envie que ce jour vînt, et il se trouvait parfaitement heureux, mais il était raisonnable et il savait que c'était une nécessité.⁵⁹

Or, puisqu'il s'en remet à Mathieu et à Lola, l'idée d'agir en dépit d'eux lui donne mauvaise conscience, sans forcément empêcher la réalisation de son projet. Par exemple, malgré "le blâme tacite de Mathieu," Boris arrive à voler un dictionnaire d'une librairie.⁶⁰ Bien entendu, il est motivé ici par le profit plutôt que par un sens d'engagement. Son sentiment de culpabilité ne le décourage pas non plus de s'engager dans la guerre, quoique Lola tienne toujours à lui. Le problème est que, à cause de ce sentiment, il hésite à accepter les risques et les conséquences de son engagement en faisant part de son acte à Lola. Ainsi n'ê-t-il en effet le bien de son engagement militaire. En ce qui concerne Sartre, "c'est ce que (l'individu) a décidé qui, par l'effet de sa décision même, est absolument bon."⁶¹ Ayant honte de sa prise de position, il ne veut pas s'en montrer responsable devant Lola; aussi attend-il l'annonce de Daladier dans l'espoir que ce dernier déclarera la guerre et rendra sa prise de position nécessaire. Ce ne serait donc plus lui qui est coupable; ils pourraient les deux blâmer Daladier. Cependant, lors même que Daladier déclarerait la guerre, Boris aurait beau déprécier l'importance de sa propre décision; ce serait toujours lui qui déciderait d'obéir à cette directive.

Or, si irresponsable que semble cet abus de la bonne foi de Lola, le projet de Boris suit toutefois l'objectif de l'engagement authentique en ce qu'il dépasse une liaison inauthentique, afin de participer à une entreprise collective

libératrice comme soldat. Pour Sartre, depuis L'Existentialisme est un humanisme, la collectivité est plus importante que les relations privées du couple, de la famille, etc., car, pour être efficace, toute éthique de libération doit viser l'humanité.⁶² Cette notion est d'ailleurs implicite dans la maxime, "En me choisissant, je choisis l'homme."⁶³

Quant aux autres personnages, ils tendent à adopter une attitude aliénatrice envers autrui. Sarah, par exemple, tient à se montrer généreuse envers des étrangers mêmes, pourvu qu'ils soient gentiles. Il est évident qu'elle est motivée par un sens racial de culpabilité. Se croyant maudite de Dieu en tant que juive, à cause de la crucifixion du Christ, elle croit devoir se racheter en s'humiliant devant les gentiles. Sa générosité évoque son masochisme; aussi Sartre décrit-il le visage de Sarah comme "disgracié," et Daniel dit que l'image de Sarah l'aide à comprendre le sadisme.⁶⁴ S'occupant des problèmes d'autrui, elle se réduit à un instrument et échappe à sa propre situation: "Elle se donnait à tous, elle s'oubliait, elle oubliait qu'elle était juive, parce qu'elle était elle-même persécutée, elle s'élevait dans une grande charité impersonnelle..."⁶⁵ Elle va jusqu'à vouloir souffrir pour autrui, par exemple, dans La Mort dans l'âme, quand elle s'offre pour porter le ballot d'une vieille femme: "La bonté monta dans ses seins comme du lait: je l'aiderai, je lui prendrai son paquet, sa fatigue, ses malheurs."⁶⁶

D'autre part, la générosité fait penser au sadisme: Sarah cherche à entamer la liberté d'autrui en réalisant son projet pour lui, de sorte qu'ils dépendent d'elle. En plus, selon Sartre, en même temps que Sarah se donne aux autres comme moyen d'atteindre leur but, elle les considère comme moyen de se racheter, de se récupérer. Les autres se doutent de cette menace à leur autonomie, surtout la vieille femme, qui refuse de céder son ballot à Sarah. Par contre, puisque le but de libération est commun, l'action réciproque en principe, tous ceux qui prennent part à une telle entreprise révolutionnaire doivent se voir solidaires dans leur travail.⁶⁷ Ainsi n'est plus pertinente la critique que fait Sartre dans L'Etre et le néant d'un tel projet: "Quoi que je fasse pour la liberté d'autrui, nous l'avons vu, mes efforts se réduisent à traiter l'autre comme instrument et à poser sa liberté comme transcendance-transcendée."⁶⁸

Si l'homme a mauvaise conscience en agissant sur la liberté d'autrui, on pourrait s'attendre à ce que cela le pousse à prendre une attitude plus authentique envers lui. Mais, comme le montre le cas de Mathieu, cela n'arrive pas dans Les Chemins de la liberté. Il se trouve pris plutôt dans un cercle vicieux. A cause de sa lucidité, il ne cesse de juger les autres soldats dans La Mort dans l'âme, et de se sentir jugé par eux. Par conséquent, ayant mauvaise conscience, il n'arrive pas à se sentir solidaire d'eux; ils lui sont soit supérieurs, soit inférieurs. C'est pour

cela que Colette Audrey dit dans Jean-Paul Sartre et la réalité humaine que, pour s'engager, il faut que "Les rapports avec l'Autre ... se trouvent dépassés. Ils deviennent les rapports avec les autres."⁶⁹ Bien entendu, rejeté par les villageois à cause de la défaite, Mathieu tente de se perdre parmi les autres soldats en rêvassant, à la recherche de l'anonymat. Mais, rappelé à la réalité par Pinette, il se voit d'un coup détaché des autres, qu'il compare à des bêtes:

Il frissonna, soudain seul et nu, un homme.

Moi. Il fit un geste pour chasser Pinette, mais déjà le groupe s'était reformé contre lui; les yeux de vermine l'exilaient, ils le regardaient avec une gravité étonnée comme s'ils ne l'avaient jamais vu ...

Delarue se leva. L'inénarrable Delarue, le scrupuleux Delarue, le professeur Delarue s'en fut à pas lents retrouver Pinette.

Derrière lui le marécage, la bête aux deux cents pattes.⁷⁰

L'esprit lucide de Mathieu l'amène donc aussitôt à définir les autres et à se définir par leur regard. Ce même esprit le force à rester spectateur alors que les autres veulent qu'il se livre à leur action; aussi se sent-il de trop. Par exemple, Mathieu les regarde se saouler:

Mathieu ne savait plus que faire de lui-même:

il était entré sans penser à mal, pour porter secours à Longin. Mais il aurait dû prévoir que la honte et le scandale entreraient avec lui. A cause de lui, ces types avaient pris conscience d'eux-mêmes; il ne parlait plus leur langage et pourtant il était devenu sans le vouloir leur juge et leur témoin.⁷¹

Evidemment, Mathieu se reproche de juger les autres, par exemple, lorsqu'il leur reproche de regarder brûler Roberville sans rien faire. Mais cette clémence même lui donne mauvaise conscience "parce que c'était une manière de se placer au-dessus des autres. Indulgent pour tout le monde, sévère pour soi: encore une ruse d'orgueil."⁷²

Cela indique que, tout en se mettant à l'écart, Mathieu a besoin de l'amitié des autres soldats à cause de sa solitude. Voilà l'une des raisons pour lesquelles il décide d'accompagner Pinette quand ce dernier s'avise de descendre quelques Nazis. Mathieu se rend compte qu'il ne peut dépasser son isolation qu'en partageant son projet, sa responsabilité:

Pour briser cette coquille qui le sépare de moi, il faudrait ne plus vouloir d'autre avenir que le sien, plus d'autre soleil que celui qu'il verra demain pour la dernière fois; pour vivre en même temps les mêmes minutes, il faudrait vouloir mourir de la même mort.⁷³

Pourtant, engagé même dans une action commune avec Clapot, Chasserieu, Dandieu, il ne se voit pas vraiment des leurs; il se sent coupable devant eux parce qu'il s'est enfui avec sa troupe tandis que ces trois n'ont cessé de se battre. Encore une fois, il se définit par son passé plutôt que par leur projet, au détriment de toute solidarité. Il ne s'entendait pas avec sa troupe, car il était professeur. Il est d'ailleurs peu vraisemblable que Mathieu partage avec ces trois le même but en tirant sur les Nazis. Nous avons vu que le motif de Mathieu est d'atteindre l'apogée de la liberté en se libérant des contraintes de sa lucidité. Il est clair qu'il ne s'intéresse nullement à la libération d'autrui. Cela est évident à partir du passage dans L'Age de raison, où il apprend le massacre de Valence. Il n'arrive à ressentir rien de sincère pour les massacrés, à l'idée du fascisme; il ne peut que se sentir coupable parce qu'il n'est pas dans le coup comme eux. Son incapacité à s'émouvoir pour les Espagnols lui fait reconnaître qu'il pense à se battre en Espagne non pour redresser un tort, mais pour combler son rêve d'intellectuel frustré. On peut donc convenir avec Ingrid Joubert que "son échec vient de ce qu'il intercale son problème personnel entre l'action et lui, entre les autres et lui."⁷⁴

On peut en dire autant de Brunet: lui aussi a du mal à s'unir avec les membres de son Parti parce qu'il tient à les trouver coupables. Cette aliénation est déjà apparente dans Le Sursis, nous l'avons vu, en ce que Brunet blâme Zézette

de se farder et d'avoir les mains rongées. C'est que ces signes lui font penser au prolétariat, qu'il semble mépriser en raison de son enfance bourgeoise. Cependant, ce sentiment le tourmente parce qu'il sait que chaque membre du Parti doit franchir ces petites hostilités personnelles afin de former un tout: "Intellectuel. Bourgeois. Les aimer tous et toutes, chacun et chacune, sans distinction. Il pensa: 'Je ne devrais même pas vouloir les aimer, ça devrait se trouver comme ça, par nécessité, comme on respire.'" ⁷⁵ Mais, comme il lui faut choisir son attitude, il n'arrive pas à l'aimer, car il laisse son passé triompher de son projet. Cet exemple montre, en effet, combien il est nécessaire de dépasser sa facticité pour s'engager.

Dans La Mort dans l'âme, l'attitude de Brunet est d'autant plus importante qu'il projette de recruter des communistes parmi les autres prisonniers. N'empêche qu'il tend à les mépriser dans la mesure où ils se révèlent fragiles et complaisants envers les Nazis. Schneider fait observer cependant que son mépris contrecarre l'un des principes du communisme: "C'est difficile d'aider les gens quand on n'a pas de sympathie pour eux ... Nous devons tous nous aider." ⁷⁶ Chose ironique, c'est en essayant d'en faire des communistes qu'il les contrarie le plus: afin de leur inspirer l'esprit révolutionnaire, il cherche à les priver de tout plaisir pendant leur emprisonnement. Il en résulte que les autres prisonniers se montrent hostiles à lui à leur tour, par exemple, lorsque Brunet dit à Blondinet

de cacher son sexe bandé, qui les émerveille: "Ils ont tourné la tête vers lui, ils le regardent et Brunet pense: 'Ils ne m'ont pas à la bonne.'" ⁷⁷ Or il est vrai que Sartre semble reconnaître que le chef ne peut pas avoir de relations intimes avec ses hommes. ⁷⁸ Mais Brunet se sent si coupable devant eux que, par moments, il ne se voit même plus comme leur chef. Leur ordonnant, par exemple, de prendre garde à leurs cigarettes, "il se sent de trop." ⁷⁹ Bien sûr, en considérant les autres prisonniers comme des instruments de la révolution, Brunet ne fait que prendre l'attitude du marxiste. Sartre lui-même reconnaît qu'il faut souvent que le chef traite les autres comme des instruments dans la "praxis," même s'il vise la délivrance comme fin. ⁸⁰ Pourtant, Brunet n'arrive pas à réconcilier ses sentiments avec cette notion, d'où ce conflit qui se manifeste dans son délire: "Bien sûr je les aime, mais il faut qu'ils servent ..." ⁸¹ Ce conflit semble se résoudre lorsque le typo est tué. Brunet, s'en sentant coupable, finit par rejeter le communisme et cherche l'amitié de Schneider, attitude qui évite les jugements, en essayant de lui serrer la main dans le train obscur. Mais, en même temps, il renonce à son but communiste, qui consiste à mettre fin à l'oppression bourgeoise et fasciste. Evidemment, pour lui, la fin ne justifie pas le moyen.

Etant donné cela, on peut comprendre pourquoi tout être qui appartient à la société bourgeoise doit créer ses propres valeurs, sa propre justification, s'il veut bien s'engager au sens existentialiste. Autrement, il ne saurait remplir son

projet de libération en se révoltant contre cet ordre, qui opprime les ouvriers. Si, ce faisant, l'homme engagé a mauvaise conscience, il sera inefficace. Ceux qui ne trouvent pas de sens en dehors du système bourgeois, et qui trouvent la liberté absurde, ne sont pas en mesure de mettre fin à ce système, même s'ils les condamnent. C'est pour cette raison aussi que l'homme engagé doit dépasser le regard de l'autre, un autre élément de sa facticité. Puisque ce regard opprime autrui également, l'homme engagé doit trouver pour son être un autre sens que celui que ce regard lui impose -- un sens basé sur la liberté. En plus, dans la "praxis," ce regard risque de donner mauvaise conscience à l'homme engagé, ce qui entraverait, comme nous l'avons vu, sa participation à la lutte pour la libération.

NOTES

¹ Ingrid Joubert, Aliénation et liberté dans Les Chemins de la liberté (Paris: Editions Marcel Didier, 1973), p. 209.

² Ibid., p. 210.

³ Jean-Paul Sartre, L'Etre et le néant (Paris: Gallimard, 1955), p. 639.

⁴ Brian Masters, Sartre: A Study (London: Heinemann, 1970), p. 44.

⁵ Jean-Paul Sartre, Situations I (Paris: Gallimard, 1947), p. 332.

⁶ Aliénation, p. 236.

⁷ L'Etre et le néant, p. 484.

⁸ Robert Champigny, "Comedian and Martyr," dans Sartre: A Collection of Critical Essays, ed. Edith Kern (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1962), p. 88.

⁹ Cité dans Aliénation, p. 236.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Jean-Paul Sartre, Le Sursis (Paris: Gallimard, 1945) p. 28.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., p. 25.

- 14 Jean-Paul Sartre, L'Age de raison (Paris: Gallimard, 1945), p. 212.
- 15 Ibid., p. 213.
- 16 Ibid., p. 274.
- 17 Ibid., p. 69.
- 18 Ibid., p. 70
- 19 Ibid.
- 20 Ibid.
- 21 Ibid., p. 86.
- 22 Ibid., p. 203.
- 23 Ibid., p. 214.
- 24 Jean-Paul Sartre, La Mort dans l'âme (Paris: Gallimard, 1949), Collection Folio, p. 170.
- 25 L'Age de raison, p. 288.
- 26 Ibid., p. 26.
- 27 Ibid., p. 285.
- 28 Le Sursis, p. 87.
- 29 Ibid., p. 255.
- 30 La Mort dans l'âme, p. 85.
- 31 Ibid., p. 95.
- 32 Aliénation, p. 211.

33 La Mort dans l'âme, p. 220.

34 Ibid., p. 244.

35 Ibid.

36 Ibid., p. 245.

37 Ibid., pp. 192, 241.

38 Ibid., p. 220.

39 Ibid.

40 Ibid.

41 Sartre: A Study, p. 52.

42 L'Age de raison, p. 278.

43 Jean-Paul Sartre, Baudelaire (Paris: Gallimard, 1947),
p. 83.

44 La Mort dans l'âme, p. 154.

45 Ibid., p. 163.

46 Ibid., p. 180.

47 Ibid., p. 181.

48 Le Sursis, p. 154.

49 Ibid., p. 218.

50 Ibid., p. 335.

51 Ibid., p. 21.

52 L'Etre et le néant, p. 44.

- 53 Le Sursis, p. 22.
- 54 L'Etre et le néant, p. 44.
- 55 Le Sursis, p. 265.
- 56 Ibid.,
- 57 Ibid.,
- 58 Ibid., p. 266.
- 59 L'Age de raison, p. 146.
- 60 Ibid.
- 61 Situations I, p. 333.
- 62 Sartre: A Collection, p. 83.
- 63 Ibid.
- 64 L'Age de raison, p. 52.
- 65 La Mort dans l'âme, p. 28.
- 66 Ibid., p. 27.
- 67 Sartre: A Collection, p. 81.
- 68 L'Etre et le néant, p. 480.
- 69 Cité dans Aliénation, p. 234.
- 70 La Mort dans l'âme, p. 111.
- 71 Ibid., p. 141.
- 72 Ibid., p. 186.

- 73 Ibid., p. 193.
- 74 Aliénation, p. 241.
- 75 Le Sursis, p. 19.
- 76 La Mort dans l'âme, p. 270.
- 77 Ibid., p. 320.
- 78 Sartre: A Collection, p. 86.
- 79 La Mort dans l'âme, p. 315.
- 80 Sartre: A Collection, p. 86.
- 81 La Mort dans l'âme, p. 299.

CONCLUSION

Par l'entremise des personnages des Chemins de la liberté, Sartre nous suggère ce qu'il entend par l'engagement et pourquoi la culpabilité y fait obstacle. L'homme engagé se définit par le libre choix conscient qu'il a fait de lui-même, et par son projet qui en résulte. Il pense et agit volontairement en vue de mettre en pratique son choix et de réaliser son projet. Aussi n'hésite-t-il pas à assumer la responsabilité de ce qu'il fait. En plus, il juge ses pensées et ses actes en vertu de son projet, de sorte qu'ils ne lui sauraient être que valables et nécessaires. Il les justifie du fait qu'il les choisit en vue de réaliser son projet. Il n'a pas donc à amener les autres à confirmer son être, à le justifier, aux dépens de leur liberté. Cela est d'autant plus important que l'homme engagé vise la libération comme fin à réaliser puisque la liberté fonde toutes ses valeurs et constitue pour lui le bien ultime. Même si un incident imprévisible contrarie la réalisation de son projet, il sera sûr d'avoir fait son possible. Tout bien considéré, l'homme engagé n'a donc pas à se reprocher ou à regretter quoi que ce soit. En effet, la mauvaise conscience est une faiblesse qu'il ne saurait se permettre. Il doit être convaincu qu'il fait ce qu'il faut faire; sinon, il s'avèrera impuissant comme Gomez et Brunet. Car l'esprit qui a mauvaise conscience se voit en même temps accablé de doute et d'indécision.

Le but même de l'homme engagé est de contrecarrer ce à quoi la culpabilité sert. Les autorités ont inventé cette notion pour persuader ceux qu'elles veulent dominer qu'ils n'ont pas vraiment le choix: ou bien ils suivent ce qu'elles commandent, ou bien ils ont tort et sont passibles d'une peine. Par contre, l'homme engagé pense faire savoir aux hommes opprimés qu'ils ont la possibilité de choisir, d'agir; ils peuvent s'écarter de leur fonction dans la société et enfreindre les règles du système sans avoir tort, sans être anormaux, s'ils veulent bien assumer les conséquences de leur choix et de leur acte. Le besoin d'une telle prise de conscience est évident dans tout pays où les autorités conditionnent les enfants de sorte qu'ils obéissent aveuglément aux lois, et où le peuple se croit ainsi moral sans considérer si ces lois sont elles-mêmes justes. En même temps, l'homme engagé doit lutter contre les condamnations arbitraires et détromper les "coupables" qui se révèlent vulnérables à la manipulation des autorités. Non que l'homme engagé cherche à endoctriner le peuple à son tour. Il veut simplement lui donner une alternative pour qu'il puisse se déterminer intelligemment, au lieu de se résigner comme une bête à ce qu'il croit inévitable. Il veut l'encourager à transcender son état de chose, d'instrument du système, en donnant un autre sens, une autre valeur, au monde extérieur, en dépit de la propagande des autorités. C'est seulement alors que les peuples opprimés peuvent améliorer la vie qui semble dégénérer sous la plupart des régimes autoritaires.

S'ils veulent toujours suivre les autorités, du moins se rendront-ils compte qu'ils sont également responsables de cette dégénération en ce qu'ils hésitent à y résister. C'est ainsi que Sartre diffère des moralistes fascistes et bourgeois; ces derniers ne cessent de traiter le peuple en instrument du système, tandis que, si Sartre admet la nécessité d'aliéner la liberté d'autrui pendant la lutte, il vise sa libération comme fin.

Si aucun des personnages des Chemins ne satisfait tous les critères d'un engagement sartrien, leurs cas indiquent pourquoi il est nécessaire d'amener les peuples à réaliser leur liberté, à se rendre compte que la culpabilité dépend de leur volonté. Si ces personnages rejettent leur liberté radicale, c'est qu'ils croient, ou veulent croire, qu'il existe en eux une nature toute faite et donnée, qu'il existe en dehors d'eux un système de valeurs absolu, mais qu'ils restent toujours libres de les enfreindre sous l'influence du mal; de là leur culpabilité. On peut dire que cette croyance représente leur choix originel. Certains personnages font ce choix pour échapper à l'angoisse et à la solitude qui résultent du fait d'avoir à décider de son sort sans que rien ne garantisse qu'on ait raison; pour ne pas être désespérés en s'apercevant qu'ils ne seront jamais eux-mêmes. Les autres, conditionnés par la société ou par l'ordre où ils se trouvent, croient ne pas avoir le choix.

La culpabilité pose donc un obstacle à l'engagement en ce qu'elle suppose que l'homme et le monde extérieur sont déterminés dans une certaine mesure. Par conséquent, l'individu ne ressent pas tant le besoin de faire un choix absolu et d'agir en conséquence. Plutôt, les personnages des Chemins cherchent à découvrir leur véritable être et le Bien absolu en eux-mêmes ou aux yeux d'autrui. Mathieu croit les avoir trouvés en brisant le vase de son oncle, pour ensuite faire un acte dont la conséquence s'y oppose. Aussi a-t-il recours à la culpabilité pour rationaliser cette contradiction. Quant à Daniel, c'est en ayant des remords qu'il tente de s'éloigner suffisamment de lui-même pour se saisir comme objet. Mais, à cause de leur nature transcendante, ces tentatives ne suffisent pas. C'est pourquoi Mathieu et Daniel ont besoin d'exister pour autrui, afin de rendre leur existence valable et nécessaire. Comme les autres personnages, ils tiennent à se voir tels qu'ils croient paraître aux autres, qui, les voyant du dehors, doivent en principe pénétrer leur véritable être et lui donner un sens et une valeur objectifs. Daniel, par exemple, qui se définit par son désir de la beauté masculine, l'interprète dans la perspective de la société bourgeoise et le juge selon sa morale; en conséquence, il se voit pédéraste et méchant. De même, Pierre et Philippe se définissent par la peur qu'ils ont de la guerre; comme les autres trouvent ce sentiment un signe de lâcheté et le jugent une faute, ils se croient lâches et en faute. A cause de leur

choix originel, ils acceptent donc le blâme d'autrui sans se donner la peine de mettre en question leurs jugements. Ils veulent bien, à la rigueur, souffrir le supplice qu'est le remords, car cette souffrance possède au moins un sens et une valeur hors de cause, à la différence de l'angoisse existentialiste. En même temps, au contraire de l'homme engagé, ceux qui se sentent coupables devant autrui ne sauraient considérer sa liberté comme une fin à réaliser. Plutôt, c'est ce qui les réduit à l'état d'objet, et ce qu'ils cherchent donc à assimiler dans l'espoir d'être comme il se voient.

Mon travail aura cherché à montrer par la suite comment le choix de croire aux absolus, de se définir par le regard d'autrui et par l'introspection, porte les personnages des Chemins à l'apathie. Mathieu hésite à aller se battre en Espagne et à se lier au parti communiste, de peur d'enfreindre sa vraie "nature" et le Bien absolu, qu'il cherche dans une révélation. Puisqu'il ne trouve que le vide contingent de sa conscience, il se fait tuer en fin de compte par désespoir. La peur d'avoir tort fait que Gomez et Brunet renoncent à leurs engagements. Daniel, qui considère sa culpabilité comme établissant son être et sa place dans l'ordre bourgeois, pense qu'il n'a pas alors à s'inventer ou à inventer son éthique, et perd son temps à jouer des jeux futiles. Les autres personnages se résignent également aux jugements d'autrui car ils ne trouvent rien en eux qui puisse démentir ces jugements. En effet, l'homme qui a mauvaise conscience est trop susceptible

du doute et de l'indécision pour agir de façon autonome.

Lorsque les personnages des Chemins agissent par culpabilité, c'est conformément à ce qu'ils croient être pour autrui dans la société; ils ne font que s'engager davantage dans leurs situations données. C'est que, comme Odette, s'ils ne remplissent pas leur fonction, ils se sentent coupables, non justifiés. Il s'ensuit que, préférant les valeurs de l'ordre bourgeois à la valeur de la liberté, ils ne sauraient se rebeller contre l'oppression de cet ordre. Même quand Mathieu et Boris agissent de façon à dépasser leurs situations dans la société, ils en ont tant de remords par la suite qu'ils nient la valeur de leurs actes autonomes, faute de justification. Par exemple, Boris, s'étant engagé pour combattre les Nazis, a néanmoins trop honte de son engagement pour en faire part à Lola. Aussi veut-il attendre que Daladier déclare officiellement la guerre pour en éviter la responsabilité. C'est pourquoi son engagement n'est plus authentique. C'est que, à l'encontre de l'homme engagé, il juge son acte selon sa situation, non selon son projet de libération. Même Daniel et Philippe, qui s'opposent en principe à l'ordre bourgeois en tant que pédéraste et lâche, suivent leur facticité, ce que les autres pensent d'eux. Par conséquent, ils se sentent si coupables en fin de compte qu'ils n'osent aller jusqu'au bout dans leur révolte et s'avisent même de se châtier. S'y croyant condamnés, ils n'arrivent ni à accepter leur "nature", ni à la

dépasser vers d'autres fins plus constructives. Mais, en même temps, ils renforcent les valeurs mêmes qui les oppriment. Quand Daniel finit par rejeter l'ordre bourgeois français en faveur du régime fasciste nazi, il ne fait que troquer un système oppressif contre un autre. Ainsi Daniel et Philippe incarnent bien le type coupable que l'homme engagé doit éclairer pour réaliser son projet de libération. Car, tant qu'il y aura des gens qui veulent bien être victimes de l'oppression, ce mal posera une menace à la liberté de tous.

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Jean-Paul Sartre consultées

Sartre, J.-P. L'Age de raison. Paris: Gallimard, 1945.

----- La Mort dans l'âme. Paris: Gallimard, 1949.

Collection Folio.

----- Le Sursis. Paris: Gallimard, 1945.

----- Baudelaire. Paris: Gallimard, 1947.

----- L'Etre et le néant. Paris: Gallimard, 1955.

----- L'Existentialisme est un humanisme. Paris:

Les Editions Nagel, 1968. Collection Pensées.

----- Réflexions sur la question juive. Paris:

Gallimard, 1954.

----- Saint-Genet: Comédien et Martyr. Paris:

Gallimard, 1952.

----- Situations I. Paris: Gallimard, 1947.

----- Situations III. Paris: Gallimard, 1949.

Etudes Critiques consultées

a) Livres:

Anderson, Thomas C. The Foundation and Structure of Sartrean Ethics. Lawrence: The Regents Press of Kansas, 1979.

Audrey, Colette. Sartre et la réalité humaine. Paris: Editions Seghers, 1966.

Barnes, Hazel E. Sartre. Philadelphia: J.B. Lippincott Co. 1973.

- Beauvoir, Simone de. La Force des choses. Paris: Gallimard, 1963.
- Brée, Germaine, et Margaret Guiton. An Age of Fiction. New Jersey: Rutgers University Press, 1957.
- Cranston, Maurice. Sartre. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962.
- Joubert, Ingrid. Aliénation et liberté dans Les Chemins de la liberté. Paris: Editions Marcel Didier, 1973.
- Kern, Edith. Sartre: A Collection of Critical Essays. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1962.
- Masters, Brian. Sartre: A Study. London: Heinemann, 1970.
- Stern, Alfred. Sartre: His Psychology and Psychoanalysis. New York: Liberal Arts Press, 1953.
- Thody, Philippe. Sartre: A Biographical Introduction. London: Studio Vista Ltd., 1971.

b) Essai:

- Champigny, Robert. "Comedian and Martyr." Dans Sartre: A Collection of Critical Essays. Ed. Edith Kern. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1962.