

LE CHANGEMENT, LA LIBERTE, ET LE SOCIALISME (SOVIETIQUE ET AUTRE) CHEZ SARTRE

Dans mon livre, *Sartre's Political Theory*¹, je prends comme les points fondamentaux de toute la théorie du philosophe français, au moins en ce qui concerne sa théorie politique et sociale, les deux notions de la liberté et du socialisme, notions qui ont toujours été jumelées pour lui. Mais il y a, pour quelqu'un qui prend une telle position, un problème qui saute aux yeux de ceux qui connaissent même qu'un peu l'histoire de l'évolution de la pensée sartrienne: le problème d'un changement vraisemblablement profond dans ses idées à propos de l'une et de l'autre de ces notions à travers un quart de siècle.

A propos de la liberté, il faut seulement se souvenir d'une interview qu'a donnée Sartre vers la fin de sa vie, au moment de la publication de *L'Idiot de la famille*, dans laquelle il a dit ce qui suit:

"C'est la définition que je donnerais aujourd'hui de la liberté: ce petit mouvement qui fait, d'un être social totalement conditionné, une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de conditionnement qui fait de Genet un poète, par exemple, alors qu'il avait été rigoureusement conditionné pour être un voleur."²

La différence entre cette formule et quelques-unes dans *L'Être et le néant* qui (constatent) une liberté quasi-absolue est extrêmement frappante.

Quant au socialisme, il ne faut que citer les déceptions éprouvées par Sartre non seulement à l'égard de l'expérience socialiste soviétique, mais aussi à l'égard du régime castriste à Cuba et, comme on le voit dans la dernière interview qui a été publiée avant sa mort, interview avec Benny Lévy--malgré le titre positif, "L'Espoir, Maintenant," que les rédacteurs du *Nouvel Observateur* ont mis à la tête de cette interview--, à l'égard des possibilités pour un avenir socialiste dans le monde entier.

¹Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

²"Sartre par Sartre," *Situations* 9 (Paris: Gallimard, 1972), pp. 101-102.

Donc, à propos du socialisme également on voit un changement de perspective assez évident dans l'évolution de la pensée sartrienne.

Ici, je veux considérer ce problème allégué du changement dans la pensée de Sartre à propos de la liberté et du socialisme dans un esprit méditatif plutôt que dogmatique sous les quatre aspects suivants: (1) Le changement dans la pensée d'un philosophe, s'il y en a un, est-il à déplorer ou à applaudir? (2) Quelle est la signification du mot "changement" dans ce contexte en général, et surtout à propos de Sartre, et comment peut-on caractériser quelques-uns des changements les plus importants, tels qu'ils sont et s'il y en a, dans la pensée sartrienne à l'égard de la liberté? (3) La même question des changements les plus importants à l'égard du socialisme; (4) Comment évaluer aujourd'hui la valeur de l'histoire de ces notions sartriennes, comme elles ont évolué, à la lumière de certains événements historiques bouleversants de ces dernières années?

(1) Dans le dialogue qui mène à la quasi-définition de la liberté vue de sa perspective de 1969 que Sartre a offerte dans son interview avec les rédacteurs du *New Left Review* que j'ai citée, Sartre exprime lui-même un certain étonnement qu'il éprouve quand il relit certaines formules à propos de la liberté dans ses écrits de 1943, par exemple. On peut donc dire qu'il est certain que Sartre a été convaincu lui-même que sa perspective avait beaucoup changé--et il y a maints autres textes qui confirment cette constatation: par exemple, dans son autobiographie, *Les Mots*, dans l'interview publiée après sa mort par Simone de Beauvoir dans *La Cérémonie des Adieux*, etc. On peut dire la même chose à propos de ses perspectives sur le socialisme dont je ne donnerai que deux exemples. Il y a d'abord la renonciation à tout espoir pour le régime soviétique, dit socialiste, qu'on trouve dans la préface sartrienne, "Le socialisme qui venait du froid," qui apparaît dans un livre d'articles écrits par des intellectuels tchèques et slovaques qui a été publié en français deux ans après l'invasion soviétique de 1968. Deuxièmement il y a certaines remarques, parfois trop dures et à mon avis, à propos des positions politiques et pour ainsi dire anti-morales prises par Sartre au début des années 50 qu'il fait contre lui-même dans son long dialogue avec Lévy et Philippe Gavi, *On a raison de se révolter*.

Ceci dit, je pose encore la question suivante: si les perceptions sartriennes de sa propre évolution sont vraies--et j'ai suggéré qu'elles ne le sont pas toujours entièrement--,et s'il a vraiment changé de position à

propos de la liberté et du socialisme dans une période de 25 ans plus ou moins, est-ce une bonne ou une mauvaise chose? Ma propre tendan-ce actuelle est de dire que c'est une bonne chose en principe, pour la raison suivante: les gens de qui les points de vue sur la réalité n'on pas été beaucoup modifiés à travers un quart de siècle sont à soupçonner--ils sont des "suspects"--parce qu'on doit se demander dans de tels cas com-bien d'expériences vécues ces personnes ont pu avoir pendant cette période; et c'est l'expérience vécue qui est pour moi, comme pour le Sartre des années mûres, la source de ce qui est le plus valable dans la philosophie.

Naturellement, on ne peut dire que tout changement semblable est positif. Les expériences vécues d'un certain philosophe ou ses réactions à ces expériences peuvent être telles qu'elles produisent une *Weltanschauung* philosophique plus stérile, moins intéressante pour la majorité de ses lecteurs que les ouvrages antérieurs. Mais c'est une possibilité, une chance, qu'on doit accepter. Par contre, si un philosophe ou une philosophe se limite à la répétition seule, et sans changement, de ses idées antérieures, on devrait croire que ce philosophe s'est éloignée des processus personnels et socio-historiques que Sartre dans ses ouvrages postérieurs appelle la totalisation; et on dirait d'une telle personne qu'elle est morte du point de vue spirituel.

(2) Qu'est-ce que cela signifie, *changer* de perspective sur une notion philosophique aussi riche et aussi compréhensive que la liberté? Et, dans le cas de Sartre, qu'est-ce que cela a signifié? Je pose ces questions comme quelqu'un qui, à travers un quart de siècle plus ou moins, a insisté sur la *continuité* plutôt que la *rupture* entre le Sartre antérieur et le Sartre postérieur à l'égard de la plupart des problèmes les plus importants, y compris, bien sûr, la liberté.

Est-ce que j'ai changé maintenant ma propre attitude à l'égard de cette question interprétative? Oui et non, surtout non. Est-ce que, alors, la perspective sartrienne sur la liberté a changé à travers ces années-là, entre 43 et 69? Oui et non, surtout non. Je vois la question même d'une façon très différente, comme Sartre est arrivé à voir d' une manière très différente tout le contexte de la réalité au-dedans duquel on peut et on doit poser des questions à propos de la liberté.

Pour moi maintenant, le mot-clé ici, c'est le contexte--un mot assez vague, je l'avoue, qui désigne quelque chose de complexe dans le mode de vivre, pour ainsi dire, d'une pensée philosophique quelconque,

quelque chose qui ne se réduit pas à des comparaisons faciles. Par exemple, il est assez facile de schématiser la différence entre la philosophie de la liberté dans *L'Être et le néant* et la philosophie de la liberté dans le premier tome de la *Critique de la raison dialectique* de la manière suivante: celle-là a à faire avec la liberté dans le champs individuel ou au plus dyadique, tandis que celle-ci concerne la liberté telle qu'elle existe dans les ensembles sociaux de trois personnes ou de plus de trois personnes. Ceci est vrai à un niveau élémentaire et peut même être utile pour distinguer ces deux ouvrages à ce niveau élémentaire. Mais ce même schématisme devient inadéquat ou sans importance quand il s'agit du rôle de la liberté dans les ouvrages sartriens qui portent sur l'histoire, sur l'évolution à travers le temps, soit dans des cas individuels tels que celui de Flaubert dans *L'Idiot de la famille*, ou celui de Sartre lui-même dans *Les Mots*, ou celui de Genet, soit dans les cas des nations entières telles que l'Union Soviétique à l'époque de Staline, objet principal d'analyse du deuxième tome de la *Critique*. Dans ces cas historiques, à la différence des structures abstraites considérées hors du temps réel qui font en fin de compte les objets d'analyse de *L'Être et le néant* et du premier tome de la *Critique*, les choix individuels ou collectifs, même si on a raison de dire qu'ils sont dans un certain sens *libres*, conditionnent tout de suite et d'une manière irrévocable le champs des choix qui deviendront possibles ultérieurement et même dans le prochain moment. D'ailleurs, dans la vie de n'importe quel individu ou pays, celle de Sartre ou de Flaubert ou de Genet ou de l'Union Soviétique lamentée, le champs du choix a été en tout cas déterminé d'avance. Voilà ce que je veux dire quand je parle du changement dans le *contexte* où Sartre essaie de comprendre la liberté, une fois ayant commencé à traiter d'une façon philosophique l'histoire réelle, par comparaison avec des notions purement abstraites de la temporalisation telles qu'on les trouve dans *L'Être et le néant*.

Sartre lui-même a jeté les bases, dans sa pensée, pour analyser la continuité et le changement à travers le temps quand il a introduit la notion du *projet fondamental* d'un individu dans *L'Être et le néant*. Mais il l'a très peu élaborée dans cet ouvrage, en partie à cause du fait, j'en suis convaincu, qu'il n'était pas certain de ce qu'il fallait dire à ce propos. Il a beaucoup voulu souligner la possibilité d'une conversion radicale, parce que ce phénomène, qui est réel même s'il est rare, fournit une preuve excellente d'un concept extrême et quasi absolu de la liberté pure. Il vaut peut-être la peine de noter la ressemblance entre le langage et l'orientation philosophique à propos de la liberté ontologique qu'on

trouve dans *L'Être et le néant* et la pensée cartésienne en ce qui concerne la contingence qu'on trouve, par exemple, dans la Troisième Méditation, où Descartes dit que Dieu doit me créer et me conserver à chaque moment de ma vie afin que je puisse continuer à exister. Sartre, qui, on le sait, avait bien étudié Descartes et avait favorisé le concept de la contingence plutôt que celui, très proche d'ailleurs, de la liberté dans ses années de jeunesse, écrit souvent dans *L'Être et le néant* comme si notre condition était précisément celle qu'a décrite Descartes, mais sans l'action créatrice et conservatrice d'un Dieu--c'est-à-dire, il conçoit un monde où les vies des individus sont infiniment discontinues et donc extrêmement libres par définition. Mais en même temps Sartre a cru, même à cette époque, qu'il y a quelque chose qu'on peut dire à propos de n'importe quel individu qui dure à travers le temps, qui est, précisément, son projet fondamental. Pour prendre un exemple qui m'a toujours fasciné, parce qu'il s'agit du sujet d'une des conversions radicales les plus fameuses dans l'histoire occidentale, Saul de Tarse est resté engagé dans le projet de poursuivre l'activisme religieux élé avant et après l'expérience qu'il a subie sur la route de Damas, même si les détails de sa poursuite de cet objectif ont beaucoup changé.

Cette même notion d'un projet fondamental est l'idée-clé, comme on voit même dans le titre, des *Mots*, le chef d'oeuvre de Sartre du point de vue purement littéraire. Comme enfant, il avait fait le projet d'écrire, et il a continué à y adhérer comme projet même après que ses illusions de jeunesse à l'égard de la gloire littéraire et du pouvoir du mot écrit soient tombées en miettes. Autrement dit, l'écriture a duré, mais le *contexte* du projet d'écrire a été totalement altéré. Finalement, dans son dernier grand ouvrage, *L'Idiot de la famille*, Sartre s'approche de l'intuition postmoderne qui suggère qu'une biographie d'un individu ou une histoire collective d'un groupe, si elle est assez détaillée et attentive aux aspects psychologiques et sociopolitiques, peut être un morceau de philosophie, c'est-à-dire, un petit récit, pour me servir du langage qui est devenu quasi-officiel, par comparaison avec le grand récit qui est maintenant tant soupçonné. L'individu, soit-il Flaubert ou un autre, est regardé par le Sartre de cette époque comme un universel singulier, qui incarne, d'une manière unique, beaucoup de fragments de l'histoire humaine, ou plutôt du *roman* humain, qui ont un intérêt et une signification philosophique générale. Ici, j'ai souligné la continuité plus que la rupture.

Mais la continuité dont il s'agit maintenant pour Sartre est beaucoup plus complexe, plus subtile, et plus souple que celle qui est

implicite dans l'idée illusoirement claire d'une continuité (ou d'une rupture) théorique telle qu'on la voit dans la question suivante, qui est typique dans la littérature secondaire: "Le concept sartrien de la liberté dans *L'Idiot de la famille* est-il au fond le même que dans *L'Être est le néant*, ou y avait-il une coupure, une rupture, entre les deux?" Je vois maintenant dans quelle mesure une telle question, qui est, je répète, très typique dans la littérature philosophique, est beaucoup trop simplifiée. Comme je me rends compte maintenant que la réponse à cette question, si on se croit obligé d'y donner une réponse, est oui, le concept sartrien de la liberté reste effectivement le même; mais le contexte de sa manière d'aborder le thème de la liberté dans les ouvrages postérieurs est tellement différent qu'on ne devrait vraiment pas essayer de faire une simple comparaison entre cette manière de l'aborder et celle de ses ouvrages antérieurs.

Dans *L'Être et le néant*, la structure ontologique telle que Sartre la décrit a comme résultat l'élévation de la liberté à une position suprême, où elle devient la définition, pour ainsi dire, de l'humain, du fait d'être conscient. Mais il faut faire attention, parce qu'il ne prétend pas que tout ce qui est fait et tout ce qui est pensé par les êtres humains se fait sans obstacle. Il est vrai qu'il y a certaines remarques dans le texte qui sont très naïves et qui rappellent le poète métaphysique anglais quand il écrit: "Stone walls do not a prison make/Nor iron bars a cage." Et ce sont ces remarques qui ont gêné Sartre quand il les a relues un quart de siècle plus tard. Mais il est évident que Sartre était déjà très conscient des manques de liberté qui existent partout dans le monde quand il écrivait *L'Être et le néant*; il écrivait, après tout, sous l'occupation allemande. Il faut d'ailleurs se rappeler un mot technique dont Sartre se sert pour indiquer les obstacles qui font partie de la facticité qui nous environne toujours, c'est-à-dire les "coefficients de l'adversité." Pour Sartre, la conscience humaine, même dans *L'Être et le néant*, ne se trouve jamais sans corps; le corps fait partie, bien sûr, de la facticité.

Il y a une conclusion assez évidente, à mon avis, qu'on peut tirer de tout ceci, qui est que l'être-pour-soi, l'élément conscient et actif de l'ontologie sartrienne de *L'Être et le néant*, ne peut être qu'une abstraction intellectuelle et n'est jamais une réalité concrète. Chacun de nous est libre, vu d'une perspective abstraite; ou bien, pour nous servir du langage sartrien des derniers ouvrages, chacun de nous, en tant qu'universel singulier, incarne la liberté. Mais la liberté concrète que nous atteignons, quoiqu'elle soit, ne s'égale jamais à la plénitude de la liberté

absolue--formule très paradoxale, si on se rappelle que la liberté sartrienne est néant--, et en effet elle tombe toujours bien en deça de cet idéal abstrait qui est la liberté absolue. Néanmoins, cette liberté absolue peut bien nous servir comme guide ou comme idéal régulateur pour lutter contre les mystifications conceptuelles et autres, créés à l'extérieur et à l'intérieur, qui nous entourent et nous menacent constamment. Nous savons que nous ne réussirons jamais tout à fait dans cette lutte--en supposant qu'on savait exactement ce en quoi consisterait la réussite--, mais Sartre et Simone de Beauvoir ont semblé être plus confiants tous les deux d'un progrès réel dans leurs ouvrages antérieurs que dans leurs ouvrages postérieurs.

Je fais référence ici à Simone de Beauvoir, avec qui Sartre a partagé toute sa vie intellectuelle et vice versa, par ce que je vois une certaine importance dans les titres des deuxième et troisième tomes de son autobiographie, c'est-à-dire *La Force de l'âge* et *La Force des choses*. Pendant que la vie s'écoule, les choses prennent une importance de plus en plus grande comme obstacles par rapport à la liberté, conçue d'une manière vitale: la "force." Sartre, dans ses écrits, n'a jamais fait attention de la même façon que Simone de Beauvoir aux phénomènes de la vieillesse et aux processus de vieillir, et en effet il a semblé essayer d'y résister et d'agir aussi librement que possible même quand ses problèmes de santé personnelle rendaient toujours plus formidables ses coefficients de l'adversité. Mais ses ouvrages théoriques, vus diachroniquement, montrent la même conscience croissante des limites concrètes de la liberté qu'on voit chez Beauvoir. Ce n'est pas par hasard, je pense, que l'essai sartrien d'autobiographie se termine avec l'adolescence, tandis que les ouvrages autobiographiques et quasi-autobiographiques de Simone de Beauvoir racontent presque leur vie entière, y compris "la cérémonie des adieux" de Sartre; Sartre, à la différence d'elle, a toujours résisté à l'admission de certaines réalités concrètes de la vie humaine, mais en fin de compte il les a admises.

Surtout, pour revenir à mon thème principal, c'est le contexte dans lequel Sartre traite la liberté qui change inéluctablement, soit dans ses ouvrages philosophiques soit dans ses ouvrages plutôt littéraires. (Et il faut ajouter que la distinction entre ces deux genres d'ouvrages devient de moins en moins claire). Il ne nous offrira jamais encore une ontologie abstraite comparable à celle qu'on trouve dans *L'Être et le néant*. La facticité, les *situations* dans lesquelles les êtres humains se trouvent prennent une importance toujours croissante, tandis que l'engagement

envers la liberté comme réalité et, à la fois, comme idéal n'est jamais abandonné. En même temps, Sartre souligne toujours davantage la dialectique entre la liberté et la nécessité, ce qui est très évident dans le premier tome de la *Critique de la raison dialectique* a contre-finalité s'y exprime d'une façon féroce: l'homme est bien né libre, et partout il est dans les fers; *homo homini lupus*.

Finalement, dans le deuxième tome de la *Critique*, nous voyons l'analyse des contre-finalités de la liberté telles qu'elles fonctionnent sur une échelle globale et terrifiante. Et c'est ici, précisément, qu'on commence à rejoindre la deuxième grande notion sartrienne que j'ai invoquée au début, celle du socialisme. La question principale de ce tome inédit est, bien sûr, la suivante: comment est-ce que la totalisation historique qui a commencé avec le projet de construire le socialisme comme une partie intégrale des idéaux jumelés, socialisme et liberté, est devenue la déviation gigantesque de son point d'origine qui fut l'Union Soviétique?

Je suis défenseur de ce texte sartrien contre ceux qui l'accusent de ne pas avoir assez condamné les événements qu'il y raconte. Sans entrer dans les détails, je suis tout à fait d'accord avec sa décision stratégique de ne pas répéter ni les slogans anti-soviétiques de l'époque ni les faits connus par tout le monde. Je veux rappeler tout simplement le texte spécifique qui est devenu peut-être le mieux connu de ce tome entier, où Sartre, en analysant l'évolution linguistique de la signification du mot, "socialisme," anciennement plus ou moins équivalent au communisme, montre comment, dans le contexte soviétique, le "communisme" a commencé à être utilisé pour désigner un état de choses désirable dans un avenir très éloigné, tandis que le "socialisme" est devenu le nom de l'état nécessairement préalable au communisme et qui peut donc contenir des éléments très opposés à cet idéal éloigné. Puis il dit:

"Le *socialisme*, dans cette synthèse théorique, est foncièrement *homogène* au communisme dans la mesure où la transformation radicale des structures économiques et sociales s'est opérée dans les toutes premières années de la Révolution; il est tout simplement la médiation entre le moment abstrait de la *socialisation* et le moment concret de la jouissance commune. Cela veut dire que, dans certaines circonstances historiques, il peut être synonyme d'enfer.¹⁸

¹⁸Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome II, 9Paris: Gallimard, 1985), p. 128.

Ce qui fait de l'URSS sous Staline, pendant la période analysée par Sartre, particulièrement infernale, c'est la condition du manque extrême de liberté, bien sûr. Cependant, à ses origines, la Révolution avait exprimé l'action collective de beaucoup de gens--pas une majorité du peuple russe, probablement, mais de beaucoup de gens, en tout cas. Le but de Sartre dans cette analyse-ci, c'est la compréhension de ce qui est arrivé. Sa méthode, la compréhension dialectique, totalisante, et de l'intérieur, est l'opposé même du déterminisme des "lois de fer" ainsi dites du marxisme-léninisme. Il rend très plausible les manières dans lesquelles et les raisons--menaces de l'extérieur, besoin d'une industrialisation très rapide, niveau moyen assez bas, du point de vue enseignement technique, des ouvriers russes, etc.--pourquoi tout cela a dû, dans un certain sens, arriver comme c'est arrivé. Oui, il admet que certains aspects personnels de Staline ont rendu particulièrement brutal le processus entier, et sans doute ils l'on fait dévier à beaucoup d'autres égards aussi. Mais un leader possible autre que Staline aurait eu, lui aussi, des traits personnels capables de faire dévier le processus d'une autre manières, et le besoin général historique, de la part du peuple russe à l'époque, de faire incarner leurs souverainetés humaines dans un seul Souverain, un "homme fort," était énorme dans les circonstances concrètes telles qu'elles existaient. D'un point de vue abstrait, peut-être, on pourrait s'imaginer un socialisme démocratique et participatoire, modelé sur les soviets, à tous les niveaux depuis les plus locaux jusqu'au niveau national. Mais l'histoire réelle et l'histoire imaginée et abstraite sont deux choses bien différentes. En d'autres mots, il y avait un très grand élément de nécessité dans tout ce qui est arrivé.

Voici donc le destin du concept sartrien de la liberté tel qu'il a évolué depuis 1943. Dans *L'Idiot de la famille*, écrit une décennie après la *Critique*, le concept de la liberté peut *apparaître* un peu plus élargi que dans le deuxième tome de celle-ci, mais ceci s'explique par le fait qu'il s'agit, dans *L'Idiot*, des choix d'un seul individu, Flaubert, plutôt que du résultat collectif et historique d'un très grand nombre de choix comme dans le cas de l'Union Soviétique. Pour Sartre, le site du choix reste toujours l'individu humain, et le choix de celui-ci est en dernière analyse--Sartre ne l'a jamais nié--libre. Mais le changement du contexte à travers les décennies de sa vie d'écrivain explique pourquoi le langage dans lequel il a caractérisé le choix libre de l'individu a évolué à partir de l'affirmation cosmique et grandiose de la souveraineté individuelle qu'on voit dans certains textes de *L'Être et le néant*, jusqu'au "petit mouvement" mentionné dans l'interview de 1969 que j'ai citée au début.

(3) Très brièvement, qu'est-ce qu'on peut dire à propos des changements dans le concept sartrien du *socialisme*? Est-ce qu'on peut appliquer la même rubrique de changement de contexte à cet aspect-là de l'évolution de sa pensée? Je crois que oui. Dans le cas du socialisme, Sartre a toujours gardé, depuis les débuts de ses engagements politiques dans les années 40, une certaine vision assez ouverte d'un monde libre-- c'est-à-dire, d'un monde où chacun aurait beaucoup plus de contrôle sur sa vie que n'ont le plus grand nombre de personnes aujourd'hui. Pour lui, comme il est naturel, cette vision a impliqué la nécessité morale de mettre fin aux relations inégales du travail, etc., qui dominent nos sociétés d'aujourd'hui, y compris le monopole des forces productrices économiques gardé par quelques-uns. Le contexte qui a changé à cet égard pour lui, à travers 30 ou 35 ans, c'était, bien sûr, celui des événements historiques mondiaux. Dans les années 50-55, plus ou moins, Sartre était convaincu que l'avenir du socialisme était très lié avec le mouvement communiste. Je dis le *mouvement* communiste plutôt que le *parti* communiste parce qu'on voit, par exemple, dans la préface écrite en 1950 pour le livre de Louis Dalmas intitulé *Le Communisme yougoslave depuis la rupture avec Moscou*, que Sartre était assez pris par le système plus expérimental, un peu moins rigide, que Tito commençait à mettre en marche. Il faut se souvenir de la "conversion," ainsi décrite par Sartre lui-même, qu'il a subie en Italie en 1952, quand il a lu, dans les journaux, l'histoire de l'arrestation de Jacques Duclos, le leader du Parti Communiste Français, pour des raisons tout à fait sans substance. Il est vite rentré en France, où il a écrit la première partie de son texte très important, au moins du point de vue historique, "Les Communistes et la paix." Je peux résumer son argument le plus important de ce texte, à propos du socialisme comme praxis, en disant que, pour Sartre, le seul soutien réel et pratique du mouvement ouvrier, à *cette époque en France*, c'était le Parti Communiste.

On voit donc une liaison évidente, dans l'esprit de Sartre de ces années-là, entre le socialisme comme idéal et le communisme comme pratique, une liaison que je défends dans mon livre, *Sartre's Political Theory*, contre ceux qui prétendent qu'il est légitime de juger les prises de position du passé comme si elles étaient actuelles, tout compte tenu de ce qui est arrivé entretemps. Sans prendre en considération cette liaison telle qu'elle fut à l'époque, on ne peut pas comprendre le thème principal du deuxième tome de la Critique de la raison dialectique écrite, en grande partie, moins de huit ans après la "conversion" politique sartrienne que j'ai mentionnée, qui est la déviation énorme du socialisme

comme idéal qui avait été opérée par l'Union Soviétique et le stalinisme. Car, dans l'intervalle, le "gel" de Khrouchtchev a été suivi par l'invasion de Budapest, et on voit dans l'évolution de la pensée sartrienne les débuts du découplage du lien "socialisme//communisme."

Mais le lien "socialisme//marxisme" a duré bien plus longtemps. C'est dans ce cadre que commencent mes propres relations intellectuelles avec la théorie politique de Sartre. On se rend compte, bien sûr, de son adhérence à l'étiquette "marxiste" comme par définition dans *Questions de méthode*, et on voit qu'il s'est cru toujours marxiste à l'occasion du colloque dans lequel il a participé à l'Institut Gramsci à Rome en 1964. Je possède une copie de la vidéocassette d'une interview faite avec Sartre à Dubrovnik en été 1969 par mon amie Eleonora Prohic pour les services de télévision de Sarajevo, où il parle toujours comme si le socialisme était étroitement lié avec le marxisme. (Je devrais mentionner, comme un fait archival intéressant et maintenant très amer, que les services de télévision de Sarajevo ont utilisé certaines parties de cette vidéocassette en blanc et noir comme les entr'actes, pour ainsi dire, d'une interview en couleurs que j'ai donnée moi-même à Madame Prohic au printemps 1989 à Sarajevo ainsi qu'à Dubrovnik, interview qui a été diffusée deux semaines après dans toutes les républiques de ce qu'on appelait la Yougoslavie). Le sartrologue très connu Michel Rybalka, qui était au courant de l'existence de cette interview mais qui ne l'avait jamais vue avant, a été assez surpris, en en regardant la copie que j'avais acquise, du fait que Sartre parlait encore comme un marxiste aussi tard que 1969.

Car le contexte était encore en train de changer, et on sait que Sartre, tout en gardant son engagement envers le socialisme, l'a découplé éventuellement du marxisme aussi. D'une importance capitale est l'interview qu'il a donnée en 1975 à Rybalka et à deux autres personnes qui essayaient de lui poser, parce qu'il était aveugle et ne pouvait plus lire, les questions principales soulevées dans une trentaine d'articles préparés pour le tome sur Sartre dans la série américaine, *Library of Living Philosophers*. C'est moi qui avait écrit l'article intitulé "Sartre and Marxism," et c'est surtout en répondant aux questions que j'y avais posées--alors que l'on ne mentionne pas personnellement--qu'il a désavoué le marxisme. Pourquoi? Les raisons qu'il y donne sont assez brèves et assez banales: il n'y a pas assez de place pour la liberté dans le marxisme, le marxisme en tant que philosophie du 19^{ème} siècle est mal situé pour comprendre le capitalisme monopole de la fin du 20^{ème} siècle, Marx a trop peu fait attention au phénomène de la rareté. Je

pourrais répondre à toutes ces objections en me servant de certains textes antérieurs de Sartre lui-même, mais je ne crois pas que ça vaille la peine. Car, à mon avis, les vraies raisons pour ce changement sartrien à propos du marxisme se trouvent ailleurs, précisément dans le contexte des autres changements historiques qui avaient lieu en même temps. Dans la mesure que le Parti Communiste Français et les autres partis communistes nationaux avaient continué à insister sur leur orthodoxie marxiste pure, tandis que leur prestige et leurs forces disparaissaient peu à peu et le cynisme absolu devenait l'atmosphère universelle en Europe de l'Est, le besoin de souligner la distinction entre ce soi-disant marxisme-léninisme "orthodoxe" et les marxismes ou quasi-marxismes ouverts tels que celui du Sartre des années 60 devenait de plus en plus ennuyeux. Etant donné que la sclérose du marxisme officiel déjà décrite par Sartre dans *Questions de méthode* continuait sans changement, et que ses défenseurs, toujours moins nombreux, semblaient vouloir regarder le marxisme (pour me servir du langage sartrien) comme une totalité rigide plutôt qu'une totalisation historique en cours, l'étiquette "marxiste" ne valait plus une messe. C'est au moins mon explication de l'abandon de cette étiquette par Sartre.

Mais cela ne veut pas dire qu'il a abandonné le socialisme, et je peux démontrer cette constatation par beaucoup de texte, parmi lesquels l'article qui s'intitule "Le Procès de Burgos" et qui préconise le socialisme basque comme une espèce de socialisme ouvert, expérimental, et non-jacobin, et peut-être le plus définitif.

(4) Comment évaluer aujourd'hui la valeur de ces notions sartriennes de la liberté et du socialisme, comme elles ont évolué, à la lumière des événements historiques bouleversants de ces dernières années? Mes réponses seront forcément très personnelles. Je commencerai avec la notion de la liberté. Pour moi, la liberté sartrienne, comme idéal moral à la fois individuel et social, est magnifique, aussi longtemps qu'on n'oublie pas le gouffre énorme qui sépare l'idéalité de la réalité dans la pensée de Sartre, dans la vie de Sartre, et dans la vie en général. Cet idéal est assez romanesque, ce qui veut dire qu'il peut être facilement abusé si on ne se rend pas compte du fait que, à chaque étape de l'évolution sartrienne, la liberté et la responsabilité ne font qu'un. Quand on s'en rend compte, la liberté sartrienne peut servir comme base d'une éthique vraiment globale. Aucun de nous ne sera vraiment libre, Sartre l'a dit très souvent, avant le moment où nous serons tous libres.

Mais l'idéal est une chose; sa correspondance avec la réalité en est une autre, et il faut ajouter que, en fin de compte, ces deux questions sont liées. J'ai déjà indiqué certaines réserves que je garde à propos de la nature de l'être-en-soi dans *L'Être et le néant* et donc à propos de l'ontologie phénoménologique sartrienne en général, ontologie qu'il n'a jamais entièrement abandonnée. Jusqu'à quel point suis-je prêt à aller en regardant l'ontologie sartrienne de la liberté comme la vérité ultime, la clef de voûte d'un système universel et suprême? Pas plus loin, je suppose, que Sartre lui-même dans ses dernières années, quand il l'a rarement mentionnée--et probablement pas aussi loin que ça! Dans certains textes assez obscurs qui se trouvent vers la fin du deuxième tome de la *Critique*, par exemple, il a écrit, quoiqu'avec pas mal de gêne, sur la possibilité *science fiction* d'une espèce d'être conscients, caractérisés par la libre *praxis*, qui vivent sur des planètes très éloignés et très différents du nôtre. Quelles nouvelles perspectives est-ce que cela pourrait donner à sa pensée très anthropocentrique et humaniste des années antérieures? Je ne sais pas, mais je suis ouvert à l'hypothèse même s'il pouvait y avoir d'autres mondes, d'autres royaumes, qui n'ont pas été rêvés dans le cadre de la philosophie sartrienne. Et je suis convaincu que la tendance postmoderne, à laquelle Sartre a beaucoup contribué malgré le fait que l'on ne le reconnaît pas souvent, dévalorise l'espèce même de grand récit philosophique que le Sartre de *L'Être et le néant* voulait encore nous raconter.

Paradoxalement, cependant, la notion de la liberté telle qu'on la trouve même dans les premiers ouvrages de Sartre me semble soutenir le scepticisme que j'éprouve à l'égard de la vérité ultime de ce récit-là. ma propre expérience m'apprend que l'avenir ne peut être ni prévu ni prédit; la notion sartrienne de la liberté renforce cette leçon. En même temps, des méthodes d'analyse sartriennes, telles qu'on les trouve surtout dans la *Critique de la raison dialectique* et dans *L'Idiot de la famille*, méthodes qui sont dictées par sa notion de la liberté, nous permettent de retracer retrospectivement les voies suivies par l'Europe de l'Est et par l'ancienne Union soviétique comme elles *devaient* évoluer pendant la mort lente et pénible du socialisme dévié--et comme elles devaient évoluer, bien sûr, sur la base d'un très grand nombre d'actions humaines libres et individuelles. En nous servant de ces méthodes, je pense, nous verrons, par exemple, pourquoi quelqu'un semblable à Eltsine, sinon quelqu'un avec tous les traits personnels d'Eltsine, a dû apparaître à cette époque actuelle, étant donné toutes les exigences de la Russie et de la *Res Publica* des pays indépendants; et nous verrons pourquoi vous, mes

lecteurs, ont dû devenir, comme moi, ce que nous sommes en ce moment. Bref, nous pourrions comprendre à la fois le caractère absolu et l'espace très limité (le "petit mouvement") de la liberté telle qu'elle s'exprime dans les vies des nations et des individus.

Quant à la valeur actuelles de la notion sartrienne du socialisme, sous lesquelles je comprends sa théorie sociale et politique dans un sens assez large, je vais me limiter ici, parce que l'espace me manque et parce que je m'intéresse beaucoup à l'Europe de l'Est, à ce que Sartre peut nous contribuer pour *comprendre* les phénomènes parfois très tragiques qu'on y voit maintenant; mais je suis sûr qu'il n'y aurait pas de problème si on voulait élargir l'étendue des applications de cette théorie. Je prendrai, d'une manière assez arbitraire, trois aspects de cette théorie, tandis qu'il y en a beaucoup d'autres--par exemple, l'analyse de l'anti-sémitisme dans les *Réflexions sur la question juive*, dont on pourrait se servir pour analyser les comportements des serbes, des croates, et des musulmans les uns envers les autres en Yougoslavie. Les trois aspects que je vais considérer sont: a) l'image sartrienne de l'homme social; b) sa critique de la démocratie, et c) sa conception complexe de l'histoire comme totalisation.

a) L'image sartrienne de l'homme social.

Une comparaison qui a été souvent mentionnée à propos de la première moitié du premier tome de la *Critique* est celle qu'on peut faire avec l'état de nature de Hobbes. Qui peut oublier, une fois l'ayant lu, le texte sartrien où il parle d'une espèce intelligente, carnivore, cruelle, capable de l'emporter sur l'intelligence humaine, et dont le but serait précisément la destruction de l'homme? Cette espèce, a-t-il dit, est évidemment la nôtre comme saisie par chacun dans les Autres dans le milieu de la rareté⁴. Il y a sans doute beaucoup de gens, y compris la plupart des socialistes optimistes, qui ont été offensés par ce texte et par la vision sartrienne de notre monde comme fondamentalement conflictuel qui l'inspire, y préférant une vision du monde comme *Mitsein*. Chez Sartre, il faut ajouter, il y a toujours le côté de l'espoir en même temps qu'une possibilité--socialiste, au fond--d'une communauté et d'une fraternité au moins temporaires. Alors, je veux suggérer que les

⁴Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, 2ème édition (Paris: Gallimard, 1985), p. 243.

événements récents en Yougoslavie, dans certaines régions de l'ancienne Union soviétique, etc., renforcent beaucoup cette perspective sartrienne. Je fais appel à mes expériences personnelles en Yougoslavie et à mes connaissances yougoslaves. C'est un mythe de croire, comme ont dit, par exemple, certains dirigeants français, qu'il s'agit d'une férocité millénaire et des haines inéluctables qui sont intrinsèques à certains peuples balkaniques. J'ai traversé le pays entier en voiture au printemps de 1991, peu de temps avant le début de la guerre, et je peux dire que, malgré les tensions évidentes, les peurs, exagérées par une presse récemment libérée, et la connaissance approfondie de l'existence de la rareté (sartrienne), à cause surtout des problèmes économiques mondiaux, il y avait néanmoins une certaine civilité et même, parmi certains, un nouvel optimisme. Des marchands et des restaurateurs à Dubrovnik en Croatie, par exemple, m'ont parlé de leur jouissance capitaliste, pour ainsi dire-- c'est-à-dire, de leur libération du gouvernement dit "communiste" de Belgrade. Ils ignoraient ou oubliaient le fait que le gouvernement de Zagreb possédait un plus haut pourcentage de son industrie, au nom de la défense nationale, que celui de Belgrade. Ces gens n'ont pas eu l'air d'attendre le bombardement et l'assaut qui seraient bientôt imposés sur eux par d'autres membres de leur propre espèce "intelligente, carnivore, et cruelle," y compris sans doute quelques-uns qui se promenaient très tranquillement dans leurs rues pendant le weekend de Pâques. Ni l'optimisme cérébral de l'âge des Lumières qu'on trouve chez Marx, ni l'enthousiasme un peu adolescent inspiré anciennement par le régime de Tito ne les soutenait plus; non, c'était plutôt un enthousiasme pour la démocratie libérale et pour le marché libre.

b) La démocratie libérale.

Devant ces gens, je voulais invoquer la sagesse de Sartre qui a toujours eu des soupçons à l'égard de la bonté de notre espèce; je voulais invoquer en particulier les soupçons qu'il a toujours exprimés à propos de la démocratie libérale. En effet, tandis qu'il ne l'a dit formellement que dans certains textes assez obscurs, Sartre a bien vu que le marché capitaliste est incompatible, théoriquement aussi bien que pratiquement, avec une société vraiment démocratique, c'est-à-dire, libre pour tous. La société du marché libre, comme il l'a montré dans certaines analyses du premier tome de la Critique, est en principe une société sérialisée et aliénée. On voit aujourd'hui dans certains pays de l'Europe de l'Est comme c'est vrai, comment la réintroduction d'un capitalisme primitif a renforcé une nouvelle intolérance et a produit un retour en arrière dans l'histoire.

c) L'histoire comme totalisation.

A première vue, les événements récents dans l'Europe de l'Est nous feraient croire qu'il faut rejeter non seulement le modèle simpliste du progrès qu'on trouve chez Marx et Engels, mais aussi tous les efforts pour comprendre l'histoire comme une chaîne d'événements qui mènent quelque part, n'importe où. En relisant récemment une histoire diplomatique du Montenegro dans la décennie avant la première guerre mondiale, je me suis rendu compte du fait que les jeunes gens qui se battent actuellement en Yougoslavie sont en train de renouveler les guerres de leurs *arrière-grands-pères*, plutôt que celles de leurs grands-pères. J'aime citer les mots presque immortels, publiés en Angleterre (où le Premier Ministre, John Major, a déclaré récemment que c'est le socialisme qui produit le crime), d'un philosophe et Parlementaire hongrois de ma connaissance, Gaspar Miklos Tamas, où il dit:

"Tout dépend du résultat de la 'revolution': jusqu'à quelle heure faut-il mettre l'horloge en arrière? La plupart des gens voudraient remettre leurs montres aux années 1930. Nous remettrions les nôtres aux années 1830. La culture hongroise a été au fond une culture de la noblesse, et non pas de la bourgeoisie ni du 'peuple' (Volk). Nous savons cela--et nous n'en avons pas honte.⁵"

La Tchechoslovaquie vient de se diviser en deux, le Canada semble être capable de faire la même chose, on entend des bruits à ce propos en Italie, etc. Tout cela étant vrai, y a-t-il aucune possibilité de voir une rationalité dans les efforts préconisés par Sartre, surtout dans la Critique de la raison dialectique, pour saisir une signification quelconque dans l'histoire, c'est-à-dire pour la voir comme étant en quelque sorte une totalisation en cours? Je ne peux que donner une esquisse de ma réponse à cette question qui terminera cet exposé.

D'abord je pense que la conception sartrienne du passé--des sociétés du passé--comme des totalités détotalisées est un moyen très utile pour comprendre la renaissance de ce qui avait été vraisemblablement mort et terminé, phénomène qui a lieu constamment dans le monde actuel, et qui est particulièrement évident dans l'Europe d'aujourd'hui. Deuxièmement, tandis que Sartre, comme intellectuel progressiste du mi-

⁵ Farewell to the Left, " *Eastern European Politics and Societies* 5 1 (Hiver 1991): 109 (trad. de l'auteur).

siècle de l'Europe de l'Ouest, a très souvent négligé les possibilités de la renaissance des nationalismes régionaux qui dormaient plus ou moins à cette époque, il y a néanmoins certaines tendances dans ses derniers écrits, comme par exemple dans l'article sur le procès des séparatistes basques que j'ai déjà mentionné, qui montrent sa reconnaissance croissante de l'importance des *différences* dans les programmes, qui peuvent être socialistes et pas forcément conservateurs, des groupes régionaux, ethniques, etc. De même, en abordant avec Benny Lévy et Arlette Elkaim, vers la fin de sa vie d'une manière approfondie l'étude de l'histoire du peuple juif, Sartre a démontré comment on peut beaucoup faire attention aux différences entre les peuples sans pour autant abandonner ni l'idéal socialiste ni le sens de l'histoire comme totalisation. En effet, toute la structure de ses analyses de la formation, de la déformation, et de la recréation des groupes renforce une image de l'histoire comme quelque chose de complexe et plein de rupture incessantes, au lieu de l'idée plus habituelle du progrès dialectique qu'on voit chez Hegel et Marx. Finalement, je veux insister encore une fois sur un des thèmes principaux de la communication que j'ai donnée à Gènes en 1991 dans un colloque sur les oeuvres posthumes de Sartre, qui est la réalité du "One World" dont il parle surtout dans le deuxième tome de la *Critique*,⁶ réalité qui me semble encore plus évidente qu'il y a deux ou trois ans--il y a eu beaucoup d'événements depuis qui l'ont renforcée--, et pour laquelle Sartre nous a donné des techniques d'analyse mais sans aucune garantie qu'il s'agira d'un monde bon et harmonieux. Car une telle garantie n'est pas possible.

Purdue University

WILLIAM L. MCBRIDE

L'exposé ci-dessus a été présenté le 27 août 1993, sous l'auspice de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française et de la Société Sartre, au Congrès International de Philosophie qui a eu lieu à Moscou du 22 au 28 septembre 1993.

⁶ "La Philosophie politique sartrienne d'après le deuxième tome de la *Critique de la raison dialectique*," Gli scritti postumi di Sartre, rédigé par Giovanni Invitto et Aniello Montano (Gènes: Marietti, 1993), pp. 227-238.