

Écriture et travail sur soi chez Sartre : de Gide à la psychanalyse existentielle

1. Introduction : l'héritage nietzschéen de Sartre

Lorsque Michel Foucault, à la fin de sa vie, met au centre de son travail la *création de soi par soi*, ses interlocuteurs de Berkeley, Dreyfus et Rabinow, l'interrogent sur son rapport à Sartre. Foucault concède les avancées décisives accomplies par Sartre dans *La Transcendance de l'Ego*. Dans son article de 1934, Sartre mène une critique radicale de l'ego transcendantal husserlien, dont l'existence entraînerait pour Sartre rien moins que la mort de la conscience. La conscience est donc un champ transcendantal sans sujet ; le Je n'apparaît qu'après coup, lorsque la conscience se retourne vers elle-même, « au niveau de l'humanité¹ », précise-t-il. Mais Foucault met en cause la notion sartrienne d'*authenticité*, accusée de subordonner la création de soi par soi, également revendiquée par son prédécesseur, à un rapport à soi conçu sur le mode de l'identité à soi. Foucault conclut cet entretien en assumant un propos de Nietzsche définissant la création de soi, correctement comprise, comme un travail sur soi « au prix d'un patient exercice et d'un travail quotidien² ».

Dans la réécriture de cet entretien pour sa publication en français, Foucault estompe sa proximité à Sartre et raccourcit sa réponse. Il signale simplement que « le rapport à soi doit pouvoir être défini selon des multiplicités de formes dont l'"authenticité" n'est qu'une des modalités possibles³. » Dans une autre interview, « Structuralisme et post-structuralisme », il regrette d'ailleurs que Sartre ait remplacé son nietzschéisme de jeunesse par la phénoménologie, que Sartre ait renoncé à une histoire légendaire de la vérité au profit d'une morale de l'adéquation à soi⁴.

On sait que le jeune Sartre, flanqué de Nizan, endossait la posture du *surhomme*. Plus profondément, Raymond Aron a raconté que Sartre aurait pour la première fois présenté sa théorie de la *contingence* à l'occasion d'un exposé dans le cours de Brunschvicg qui posait la

¹ Cf. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 96.

² M. Foucault, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress » (« A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours », 1983), in *Dits et Ecrits*, (désormais cités *DE*), Paris, Gallimard, « Quarto », t. II, 2001, p. 2112.

³ *DE*, II, p. 1436. Les éditeurs des *Dits et Ecrits* soulignent que Foucault a réélaboré ce texte à l'occasion de sa traduction française. Ils ne précisent cependant pas que les deux seules « corrections » ne sont pas anodines : l'une porte sur Descartes, l'autre sur Sartre. Il faudrait également lire de près la version inédite de la conférence « Sexualité et solitude », dont certains extraits sont cités par F. Gros dans son édition du cours de M. Foucault sur *L'herméneutique du sujet*. Foucault y redit sa « dette théorique » à l'égard de Nietzsche et indique que son projet consistait à prendre le contre-pied de Sartre : « Il s'agissait donc pour moi de se dégager d'un humanisme si facile dans la théorie et si redoutable dans la réalité ; il s'agissait aussi de substituer au principe de la transcendance de l'ego la recherche des formes d'immanence du sujet. » (Cf. F. Gros, « Situation du cours », in M. Foucault, *L'Hermeuticque du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 507)

⁴ M. Foucault, « Structuralisme et post-structuralisme », *DE*, t. II, p. 1263-1264.

question « Nietzsche est-il un philosophe ? » Remarquons qu'il s'agit pour Aron de préciser dans ce passage que Sartre avait dès cette époque sa philosophie propre : « Je soutiendrais volontiers par un autre souvenir, tout en la nuanciant, sa thèse qu'il ne doit rien à personne. C'est dans un exposé, au séminaire de Léon Brunschvicg, qu'il ébaucha la vision du monde (*Weltanschauung*) qui devint la sienne. La question qui lui était posée concernait Nietzsche. Léon Brunschvicg travaillait au *Progrès de la conscience dans la pensée occidentale* et s'inquiétait de son chapitre sur Nietzsche. Fallait-il le considérer comme un philosophe au sens rigoureux, presque technique, ou comme un littérateur ? Sartre choisit le premier terme de l'alternative et, par je ne sais quel détour, il esquissa l'opposition de l'en-soi et du pour-soi ; les choses, ces arbres, ces tables ne signifient rien, ils sont ici, là, sans raison, sans but et, en contrepartie, la conscience, à chaque instant, signifie et donne signification à ces réalités aveugles, massives, qui la nient et qui, pourtant, ne sont que par elle⁵. »

Dans un livre récent, Vincent de Coorebyter a récemment montré ce que le premier Sartre, celui d'*Une défaite*⁶ et surtout celui de *La Légende de la Vérité*⁷ jusqu'à *La Nausée*, avant sa rencontre avec la phénoménologie donc, devait très précisément à Nietzsche⁸. En réalité, dès le deuxième volet de la *Légende*, Sartre prend ses distances à l'égard de Nietzsche, lorsqu'il condamne les philosophes-fonctionnaires qui ne sont que les pâles copies des thaumaturges dissidents réfugiés dans la forêt, comme Zarathoustra, que le premier fragment préférerait aux scientifiques. Dans la deuxième partie du texte, en revanche, les scientifiques pactisent avec la foule contre le pouvoir qui s'est adjoint les philosophes. Par la suite, *La Nausée* fera une critique radicale de toutes les formes d'humanisme et retrouvera la figure de *l'homme seul*, mais ce ne sera plus pour vanter une quelconque volonté de puissance, moquée par le roman ; Sartre y dépeint au contraire l'universelle faiblesse du monde, et de l'homme dans ce monde, rien d'autre que la *contingence* déjà affirmée dix ans plus tôt dans le cours de Brunschvicg. En fait, Sartre se rend compte que l'homme seul de type nietzschéen déploie une essence idéale comparable à celle que la science dégage. Il s'y agit aussi, au fond, d'un

⁵ Cf. R. Aron, *Mémoires*, t. I, Paris, Julliard, 1985, p. 47. Un carnet de notes de Sartre, tenu par ordre alphabétique, atteste la question posée par Brunschvicg et l'intérêt de Sartre pour elle. Cependant, Sartre commence sa note sur Nietzsche en regrettant que ce poète ait été « pris pour un philosophe » et se termine par une remarque plutôt négative sur ses lecteurs : « ceux qui se plaisent moins au commerce des idées qu'à la forme qu'elles ont ». Cf. J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1990, p. 471.

⁶ Dans *Une défaite*, Sartre choisit comme thème un triangle amoureux qui rappelle celui formé par Nietzsche, Wagner et son épouse. Cf. J.-P. Sartre, « Carnet Midy », in *Œuvres de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1990, p. 189-286.

⁷ V. de Coorebyter a récemment édité les trois fragments conservés de la *Légende de la Vérité*, probablement écrite en 1930 et 1931, dont une partie seulement avait paru d'abord dans *Bifur* en 1931, avant d'être republiée dans les *Écrits de Sartre* en 1970. Cf. *Écrits posthumes de Sartre, II*, Paris, Vrin, 2001, p. 7-57.

⁸ Cf. V. de Coorebyter, *Sartre vers la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2005. Cf. aussi J. Simont, « La morale de Sartre, entre humanisme et anti-humanisme », *Daimôn*, n° 35, 2005, p. 1-22.

déterminisme, biologique, pulsionnel ou psychologique cette fois. V. de Coorebyter désigne au moins deux façons par lesquelles Sartre va dépasser sa position initiale : 1. Très tôt, Sartre proposera un dépassement matérialiste de Nietzsche, en faisant reposer le psychologique sur les conflits qui opposent l'homme à la matière et les hommes entre eux. 2. Il dépassera l'opposition du singulier et de l'universel, en dégagant la *dialectique* qui les noue l'une à l'autre. Son entreprise consistera, à force de patience, à « démocratiser l'homme seul », selon la belle formule de V. de Coorebyter. C'est dès lors dans son rapport au monde et aux autres que l'homme conquiert sa singularité, en rongant les valeurs établies, le langage commun, etc. Par son recours à l'intuition, c'est-à-dire à la *réceptivité* du regard, la phénoménologie ne fera que confirmer le déplacement philosophique de Sartre⁹. Bref, Roquentin dans *La Nausée* est un solitaire plus patient que Zarathoustra et plus oublieux de soi que Proust. Sartre a alors conquis la définition de la conscience comme *néant* – l'homme n'est pas ce qu'il est –, c'est-à-dire le recul par rapport à soi nécessaire pour ressentir la pesanteur nauséuse de l'existence.

Même après sa découverte de la phénoménologie, Sartre n'abandonnera pas sa référence à Nietzsche. L'introduction de *L'Être et le Néant* associe d'ailleurs intimement la figure de Nietzsche avec celle de Husserl et de Heidegger : « Mais si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait "l'illusion des arrière-mondes" [...] parvenons-nous à l'idée de *phénomène*, telle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la "Phénoménologie" et de Husserl et de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu¹⁰. » Mais c'est dans les portraits d'écrivains contemporains, notamment dans ses psychanalyses existentielles, que Sartre tirera les conséquences de la *mort de Dieu* affirmée par Nietzsche et dont Foucault donnait le dernier mot : la *mort de l'homme*. Je rappellerai rapidement la thèse défendue par Sartre à propos de Baudelaire, figure exemplaire de la *modernité* qui dessine le lieu d'un dialogue possible entre Sartre et Foucault¹¹. La figure de Gide, discrètement présente dans le *Baudelaire* de Sartre me permettra de dévoiler quel exercice de soi sur soi suggère l'écriture de soi que Sartre décèle dans le *Journal* de Gide dès ses *Carnets de la drôle de guerre*, puis dans l'hommage qu'il lui rend à sa mort. Cela me permettra d'abord de dégager la portée

⁹ En effet, V. de Coorebyter démontre que l'intuition sartrienne de la contingence est le renversement d'un schème personnel privilégiant l'idéal, sur le modèle de la nécessité artistique.

¹⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 1996, p. 12. Le projet plus tardif, entrepris vers 1947-1949, d'un essai de biographie de Nietzsche, confirme que l'intérêt de Sartre pour Nietzsche ne s'arrête pas avec sa rencontre de la phénoménologie en 1933.

¹¹ Cf. D. Giovannangeli, « L'invention de soi », conférence inédite. D. Giovannangeli y propose une lecture croisée du *Baudelaire* de Sartre et de « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Foucault. Quarante ans après Sartre, je ne fais que le signaler, l'article de Foucault trouve lui aussi dans le dandysme de Baudelaire le symbole de « l'ascétisme » de l'attitude moderne : « Être moderne ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux des moments qui passent, c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure. » (M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », (1984), *DE*, t. II, p. 1389)

originale de l'authenticité sartrienne, irréductible à la signification triviale d'adéquation à soi ; je proposerai ensuite quelques remarques sur le problème de l'imagination chez Sartre pour y discerner deux thèses contradictoires qui s'y côtoient. Ma conclusion consistera à relire le *Saint Genet, comédien et martyr* en essayant de montrer cette tension interne au projet sartrien.

2. Le *Baudelaire* de Sartre : travail sur soi ou négation du monde ?

L'argument du *Baudelaire* de Sartre est connu : Baudelaire ne reconnaît qu'une *liberté pour le mal*. L'*existence sans justification* de toute conscience se mue ainsi en *culpabilité*. Ses créations ne sont donc à proprement parler rien, ce sont des négations absolues (*poésie*) qui ne conduisent pas à la transformation des valeurs établies. La création d'une nouvelle table des valeurs réclame une *ascèse* dont Sartre renvoie le modèle à l'entreprise de Gide. Pourtant, le terme d'ascèse est d'abord associé à Baudelaire. Celui-ci affirme, en effet, dès l'enfance sa différence : « Mais cette préférence, acte défensif avant tout, est aussi, sous un certain aspect, une ascèse, puisqu'elle met l'enfant en présence de sa pure conscience de lui-même¹². » Cette différence par rapport aux autres et par rapport à soi exige de lui un « incessant *travail sur soi*¹³ ». Il intègre à sa façon le grand courant anti-naturaliste qui va de Saint-Simon à Mallarmé et Huysmans et croise les préoccupations de Comte et de Marx. Ainsi n'est-il jamais question de s'abandonner à soi, à son inspiration : « Elle vient quand elle veut et spontanément ; elle ressemble aux besoins ; il faut la transformer, la travailler. » Sartre poursuit, en citant Baudelaire : « Je ne crois, déclare-t-il, "qu'à un travail patient, à la vérité dite en bon français et à la magie du mot juste".¹⁴ »

Pourtant, si l'on se reporte à *L'Idiot de la famille*, Baudelaire accède là à une vérité abstraite ; on connaît la formule du *Flaubert* : « Il faut se tromper d'abord¹⁵ », se croire justifié, lancé dans un projet (rapport à soi inséparable d'un rapport au monde et à autrui) formé par les attentes et les anticipations des parents, des adultes ou de la société. Pour avoir

¹² J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴ *Ibid.*, p. 103-104.

¹⁵ Cf. J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, t. I, Paris, Gallimard, 1971, p. 142 : « le marteau est là pour marteler, l'homme n'est pas "là", il se jette dans le monde ; source de toute *praxis*, sa réalité profonde est l'objectivation ; cela veut dire que la justification de cet "être des lointains" est toujours rétrospective : elle revient sur lui du fond de l'avenir et des horizons, remonte le cours du temps, va du présent au passé, *jamais* du passé au présent. Mais ces vérités éthico-ontologiques doivent se dévoiler lentement : il faut se tromper d'abord, se croire mandaté, confondre but et raison dans l'unité de l'amour maternel, vivre une aliénation heureuse et puis ronger en soi ce faux bonheur, laisser les infiltrations étrangères se dissoudre dans le mouvement de la négativité, du projet et de la *praxis*, substituer à l'aliénation l'angoisse ; ces démarches sont indispensables ; c'est ce que j'appelais ailleurs la nécessité de la liberté... »

été trop tôt confronté à la réalité¹⁶, Baudelaire s'acharnera à dissimuler sa radicale autonomie. En vivant perpétuellement sur le mode réflexif, ce qu'il cherche, c'est à retrouver le témoin absolu que la mort de Dieu, datée par Sartre de 1848¹⁷ comme l'apparition de l'anti-naturalisme, avait fait disparaître. Il lui faut des juges. Bref, il « a choisi de ne pas choisir son Bien¹⁸ ». Par contraste, c'est André Gide qui aurait fait montre de cette « hardiesse nietzschéenne dans la recherche du Bien et du Mal – de *son* Bien et de *son* Mal¹⁹ » : « Dans le conflit originel qui opposait son anomalie sexuelle à la morale commune, il a pris le parti de celle-là contre celle-ci, il a rongé peu à peu, comme un acide, les principes rigoureux qui l'entravaient ; à travers mille rechutes il a marché vers *sa* morale, il a fait de son mieux pour inventer une nouvelle table de la loi. [...] il a compris qu'il se libérerait seulement par l'invention radicale et gratuite du Bien et du Mal²⁰. »

3. Gide et la patience de la liberté

Gide est présenté comme l'écrivain qui, dans la difficulté, a témoigné, tout au long de sa vie et de son œuvre, d'un patient *travail de soi sur soi*. Contrairement à Baudelaire que l'impatience condamne à une négation abstraite et imaginaire du monde²¹, Gide permet de penser une *patience de la liberté*, une invention de soi qui ronge la morale commune, qui y retombe parfois, mais qui, finalement, édicte sa propre table de la loi. La remarque incidente du *Baudelaire* concernant Gide est en quelque sorte développée dans l'hommage funèbre que Sartre rend à Gide²². Le titre « Gide vivant » fait signe vers le colloque « Kierkegaard vivant »

¹⁶ Je poursuis la citation de la note précédente : « la vérité n'est intelligible qu'au terme d'une longue erreur vagabonde : administrée d'abord, ce n'est qu'une erreur vraie. L'enfant mal aimé [...] est cent fois plus éloigné de sa condition réelle que le petit privilégié qui se prend d'avance pour justifié. Car l'un et l'autre s'attribuent l'être des choses mais le premier ne perçoit en lui-même qu'un écoulement vague et purement subjectif, il s'enferme dans l'instant présent, pointe extrême du passé, quand l'autre saisit en lui la vie comme entreprise de l'avenir comme structure fondamentale de la temporalité. »

¹⁷ J.-P. Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard, 1986, p. 15 : « 1848 : la chute de la monarchie prive la bourgeoisie de sa "couverture" ; du coup la Poésie perd ses deux thèmes traditionnels : l'Homme et Dieu. » ; *Baudelaire*, p. 96 : « L'action combinée des Saint-Simoniens, des Positivistes et de Marx a fait naître aux environs de 1848 le rêve d'une *anti-nature*. [...] Ce n'est plus par le seul travail de la Raison que l'homme impose son ordre à l'Univers ; c'est par le travail et, singulièrement, par le travail industriel. »

¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 48-49. Dans l'entretien déjà évoqué « A propos de la généalogie de l'éthique », Foucault s'accorde avec la position de Sartre ; il rapproche l'attitude de Gide des exercices de maîtrise de la sexualité prônés par la morale sexuelle des Grecs : « D'une certaine façon, c'est la même chose au 20^{ème} siècle lorsque les gens, afin d'avoir une vie plus riche et plus belle, ont essayé de se débarrasser de toute la répression sexuelle de leur société et de leur enfance. En Grèce, Gide aurait été un philosophe austère. » (*DE*, t. II, p. 1210)

²¹ Cf. J.-P. Sartre, « Ecrire pour son époque », in M. Contat & M. Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 674-675 : « l'insatisfaction baudelairienne figure seulement le schème abstrait de la transcendance et, puisqu'elle est insatisfaction de tout, finit par n'être insatisfaction de rien ».

²² La remarque du *Baudelaire* permet de compliquer un peu le jugement sévère que Sartre adresse à Gide, à la même époque, dans *Qu'est-ce que la littérature ?*. C'est en accentuant la portée de ce « durcissement » de Sartre

où Sartre, quinze ans plus tard, présentera sa conférence sur « L'universel singulier ». Dans cette conférence de 1966, Sartre indique d'entrée qu'un tel intitulé signifie d'abord que Kierkegaard est mort et que le sens de sa vie est livré aux diverses interprétations des vivants. Cependant, il reste notre contemporain dans la mesure où il témoigne de la temporalisation singulière de tout homme. Si un chrétien peut voir dans la vie de Kierkegaard la fragilité de la foi, Sartre y voit le témoignage que « le *devenir-athée* est une longue entreprise difficile²³ ». De la même façon, « Gide vivant » fait signe vers cette « expérience sévèrement menée²⁴ » que constitue toute vie humaine. Si Baudelaire a eu, selon Sartre, la vie qu'il méritait, Sartre conteste l'idée que Gide aurait manqué de courage. Il ne faut voir, dans sa prudence, que l'observation de règles, y compris des règles du bien-dire, autrement dit une « Règle pour la direction de l'esprit ». Sartre multiplie les oxymores pour décrire la discipline gidienne : « témérité réfléchie », « audace précautionneuse » ou « prudente audace²⁵ ».

D'ailleurs, Gide nous rappelle que tout peut être dit. Et si cela nous est permis, c'est précisément parce que Dieu est mort. Le problème de Dieu est un problème *total* : un problème qui engage notre vie entière et qui détermine l'attitude que l'on adopte à l'égard du monde, de soi-même et des autres. Baudelaire a cherché toute sa vie à se décharger du souci d'exister ; c'est pourquoi il est un « éternel mineur²⁶ ». Ce que Gide nous offre de plus précieux, c'est sa « décision de vivre jusqu'au bout l'agonie et la mort de Dieu²⁷ ». La figure sartrienne de Gide valorise ce qu'on pourrait appeler, après Foucault, le *courage de la vérité*, au prix d'une « lente maturation²⁸ ». Toute vérité est devenue : « Gide est un exemple irremplaçable parce qu'il a choisi [...] de *devenir sa vérité*. Décidé abstraitement à vingt ans, son athéisme eût été faux ; lentement conquis, couronnement d'une quête d'un demi-siècle, cet athéisme devient sa vérité concrète et la nôtre. A partir de là les hommes d'aujourd'hui peuvent devenir des vérités nouvelles²⁹. »

à l'encontre d'un « bouc-émissaire aux allures gidienne » que Pierre Masson avait naguère construit son article sur « Sartre lecteur de Gide », in C. Burgelin (éd.), *Lectures de Sartre*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, p. 217-237. P. Masson passe ainsi très rapidement sur les passages importants des *Carnets de la drôle de guerre*, dont je vais bientôt parler, et se contente de conclure rapidement à un « Retour à Gide » dans l'hommage de 1951. Sur l'influence de Gide sur Sartre, dans la période 1939-1949, je renvoie également à K. Hüttman, *Der Einfluss André Gides im Werk Jean-Paul Sartres von 1939 bis 1949*, Berne, Peter Lang, 2000 et au compte rendu de cet ouvrage par I. Grell-Feldbrügge dans *L'Année sartrienne*, n° 15, 2001, p. 229-232.

²³ J.-P. Sartre, « L'universel singulier », in *Situations, IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 189.

²⁴ J.-P. Sartre, « Gide vivant », in *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 88.

²⁵ *Ibid.*, p. 87 et 88.

²⁶ *Baudelaire*, p. 80.

²⁷ *Ibid.*, p. 88.

²⁸ « Gide vivant », p. 89.

²⁹ *Ibid.*

Construire des vérités nouvelles, écrire pour son époque, c'est bien ce que fait Sartre dans ses *Carnets de la drôle de guerre*. Aux exercices militaires du soldat-météorologue s'ajoutent ces exercices d'écriture (de soi) et le projet, jamais renié ensuite, de « penser philosophiquement le présent³⁰ », selon la réponse qu'il donne à Simone de Beauvoir, en 1974, dans *La Cérémonie des adieux*. Face à l'« insouciance » de ses compagnons déshumanisés, Sartre convoque la définition heideggerienne du *Dasein* comme *souci* : la réalité-humaine *est* ses propres possibilités, quel que soit l'anonymat dans lequel la vie de soldat plonge les hommes. Plus précisément, ce qui permet à Sartre de relier ses réflexions sur la guerre et les réflexions qu'il développe sur la conscience, c'est la possibilité de la *mort* : « Je songe aussi, pour servir l'actualité, écrit-il à Paulhan, à des “Réflexions sur la mort” que j'aimerais donner à la N.R.F. » Sartre découvre en fait en 1939, presque simultanément, Hegel (dans les *Morceaux choisis* de Lefebvre et Guterman), Heidegger et Kojève qui propose une lecture anthropologique de Hegel qui met en avant la dialectique hégélienne de la maîtrise et de la servitude. Les *Carnets* en proposent une lecture originale : « ... la mort est un événement *au niveau* de l'homme³¹ ». Cette *mort de l'homme* libère la conscience transcendante, comme le fait la réduction phénoménologique chez Husserl. Libérée de son masque humain, la conscience meurt à chaque instant, autrement dit elle assume cette *mort perpétuelle*. Le passage, allégué par Foucault, de Nietzsche à la phénoménologie, ne peut donc pas être assimilé à un retour apaisé à un soi donné d'avance. La phénoménologie sartrienne est déjà inséparable d'une « psychologie de la liberté³² », que *L'Être et le Néant* appellera psychanalyse existentielle, et dont Sartre trace les linéaments dans ses carnets de 1939-1940.

4. Un paradoxe fécond : authenticité et travail sur soi

Mais le problème de la mort entraîne ni plus ni moins une « métamorphose³³ » intellectuelle ; c'est parce que la Guerre, avec un G majuscule, fait que « je suis n'importe où, n'importe qui, n'importe quand³⁴ » que se pose, de façon radicale, l'alternative entre *stoïcisme* et *authenticité*. La mort est moins chez Sartre une de mes possibilités qu'elle n'est « la projection, au cœur de moi-même, de mon investissement par le monde³⁵ ». Dans cette transition du stoïcisme à l'authenticité, le rôle de la lecture du *Journal* de Gide ne peut être

³⁰ S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1981, p. 359.

³¹ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1995, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 44.

³³ *Ibid.*, p. 61.

³⁴ *Ibid.*, p. 98.

³⁵ *Ibid.*, p. 48. La liberté chez Sartre est liberté *contre* la mort, et non *liberté pour* la mort.

sous-estimé. D'observateur soupçonneux de ce genre littéraire – Sartre disait à Paulhan quelques mois plus tôt son intention de s'interroger sur la signification du journal intime chez Gide³⁶ –, Sartre se fait d'ailleurs diariste³⁷ : « Mais j'en suis venu à me demander (dès le début de ce journal) si stoïcisme et authenticité sont compatibles. Stoïcisme, n'est-ce pas refus d'angoisse – et n'y a-t-il pas des ruses du stoïcien, un optimisme stoïque ? Et l'authenticité, au contraire, ne va-t-elle pas avec les gémissements ? Gide, qui a souvent recherché l'authenticité, le pire ennemi du stoïcisme³⁸ ? »

Comment comprendre dès lors l'affirmation selon laquelle il faut « endurer son temps³⁹ » ? S'agit-il de renoncer à soi, d'*accepter* le monde tel qu'il est ? Ou s'agit-il d'*assumer* cette patience et cette fragilité de la liberté que Sartre attribue à Gide⁴⁰ ? La réponse de Sartre est claire : être pour son époque, c'est assumer une « longue patience humaine qui s'entraîne à subir un exil quotidien⁴¹ ». Sartre en vient d'ailleurs à corriger son appréciation initiale du *Journal* de Gide, y décelant désormais « le rôle de l'exercice [...] au sens grec d'ασκησις⁴² » évoqué ensuite dans le *Baudelaire* : « J'avais alors jugé l'ouvrage fort ennuyeux. Mais je me trompais : tout y est. Seulement tout est enveloppé. Le souci de Gide n'y est point de connaître mais de réformer [...] Le souci originel est moral⁴³. » Dégageant dans la pratique du journal chez Gide une tension entre écriture spontanée et écriture dirigée, c'est Sartre lui-même qui repère chez Gide le souci d'un travail patient de l'écriture : « Le classicisme c'est l'art des méditations dirigées. En même temps – et ceci va en sens, mais la contradiction est chez Gide lui-même – le journal est un exercice d'écriture spontanée. Apprendre à écrire d'un seul jet. [...] Naturellement, à l'opposé de ce souci, il y a la préoccupation constante de *travailler*, d'écrire ferme et dur. Voici ce qu'il dit le 27 juillet 1914 d'un manuscrit de J.-E. Blanche : “[...] Les extraordinaires défaillances de son style m'éclairaient sur celles de sa peinture : il n'étreint jamais son objet ; ses qualités sont toutes

³⁶ Cf. lettre à Paulhan d'août 1939, citée par A. Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1985, p. 259.

³⁷ Comme il l'écrit dans une autre lettre adressée à Paulhan : « Je me suis décidé, voici deux mois, à tenir un journal, malgré le dégoût que m'inspirait ce genre d'exercice. C'est une manière d'hygiène : j'y déverse tout ce que m'inspirait la guerre et ma condition de soldat C.T. ; de la sorte, ayant payé ma dette à l'actualité, j'ai l'esprit libre pour écrire un roman très pacifique qui se passe en 1938. » (Lettre à Paulhan du 13 décembre 1939, citée dans *ibid.* Par ailleurs, Sartre écrit à Simone de Beauvoir, le 18 octobre 1939, qu'il a l'intention d'écrire un article sur Gide. Cf. J.-P. Sartre, *Lettres au Castor*, Paris, Gallimard, 1983, p. 361)

³⁸ *Carnets de la drôle de guerre*, p. 49.

³⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 296 : « Non pas *accepter* ce qui vous arrive. C'est trop et pas assez. L'*assumer* (quand on a compris que rien ne peut vous arriver que par vous-même), c'est-à-dire le reprendre à son compte exactement *comme si* on se l'était donné par décret et, acceptant cette responsabilité, en faire l'occasion de nouveaux progrès *comme si* c'était pour cela qu'on se l'était donné. »

⁴¹ *Ibid.*, p. 235.

⁴² *Ibid.*, p. 293.

⁴³ *Ibid.*, p. 292.

d'*impatience* : il se contente facilement. Dès qu'en la recopiant, il a porté quatre retouches sur une page, il croit qu'il l'a "beaucoup travaillée". ».

Comme Foucault beaucoup plus tard, et dans des termes très proches qui témoignent du même héritage heideggerien, Sartre prend soin de distinguer le *souci de soi* gidien d'un projet de *connaissance de soi*. La morale sartrienne est une morale spinoziste de la *conversion*, c'est-à-dire de la transformation totale de soi. Chacun a une œuvre à accomplir qui exige de suivre ce qu'on pourrait appeler des règles de vie. Ce n'est qu'au prix d'une « réelle discipline de nous⁴⁴ » et d'un patient exercice de compréhension du monde qu'un changement est possible, « une porte ouverte sur le dehors, sur des avenir inconnus⁴⁵ ». Dans ces passages décisifs, Sartre assume aussi loin qu'il le peut sa proximité avec Gide, même si, lorsqu'il donne le sens précis de l'authenticité, il tient à préciser ce qui les sépare. L'authenticité n'est pas la « ferveur subjective » de la pureté gidienne, puisque la conscience sartrienne n'est que le dehors d'elle-même : « L'authenticité est un devoir qui nous vient à la fois du dehors et du dedans parce que notre "dedans" est un dehors. Etre authentique, c'est réaliser pleinement son être-en-situation, quel que soit par ailleurs cette situation⁴⁶. »

L'attention au présent, caractéristique de la modernité, est, il faut y insister, inséparable de la détermination d'une *sortie* du présent⁴⁷. L'actualité est grosse d'un avenir, d'une « émancipation concrète et actuelle » que les *Cahiers pour une morale* définissent avec précision : « ... il faut voir l'avenir dans les perspectives de ce présent, comprendre que c'est *l'avenir de ce présent*, donner à chaque présent avec l'avenir qu'il préfigure une valeur absolue⁴⁸ ». La négativité qui fait le prix de l'authenticité sartrienne passe par un « apprentissage patient de ce que la situation exige⁴⁹ » qui permet de découvrir des « lignes de franchissement possible⁵⁰ ». En relisant « Ecrire pour son époque » en 1996, à l'occasion du cinquantième anniversaire des *Temps modernes*, Jacques Derrida a parfaitement dégagé

⁴⁴ *Ibid.*, p. 393.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 420.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁷ Contrairement à l'écrivain du 18^{ème} siècle dont l'attention au présent se borne à en faire l'inventaire : parce que celui-ci découvre que « cette heure-ci, qu'il est en train de vivre et qui fuit, [...] est unique et qu'elle est à lui, qu'elle ne cède en rien aux heures les plus magnifiques de l'Antiquité attendu que celles-ci ont commencé comme elle par être présentes : il sait qu'elle est sa chance et qu'il ne faut pas qu'il la laisse perdre ; c'est pourquoi il n'envisage pas tant le combat qui doit mener comme une préparation de la société future que comme une entreprise à court terme et d'immédiate efficacité. » (J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, in *Situations, II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 153-154) Cf. aussi *Baudelaire*, p. 153 : « après le XVII^e qui redécouvrait le passé, et le XVIII^e, qui faisait l'inventaire du présent, le XIX^e croyait avoir dévoilé une nouvelle dimension du temps et du monde ; [...] l'avenir existe, c'est lui qui donne son sens au présent, l'époque actuelle est transitoire, elle ne se comprend vraiment que par rapport à l'ère de justice sociale qu'elle prépare. »

⁴⁸ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 203.

⁴⁹ *Carnets de la drôle de guerre*, p. 244.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 263.

l'intérêt de la notion sartrienne d'*époque*. Il s'appuyait sur une formule de la « Présentation des *Temps modernes* » : « une époque, comme un homme, c'est d'abord un avenir⁵¹ ». Derrida y voit comme un *hapax* chez Sartre. Il aurait cependant pu s'appuyer aussi sur les *Carnets* : « pour une époque quelconque, être présente c'est avoir des horizons. Passer c'est perdre ses horizons⁵². » Ou tout simplement citer l'article dans lequel il puisait le titre de son hommage : « elle [l'époque] se dépasse perpétuellement, en elle coïncident le présent concret et l'avenir vivant de tous les hommes qui la composent⁵³ ». Derrida commente comme suit : « Voilà une contradiction ou une non-coïncidence ([...] du présent à soi en tant qu'il doit “revenir à lui à partir de cet avenir”), voilà une déhiscence ou une discordance à laquelle je me sens plus “accordé”, aujourd'hui encore, précisément parce qu'il y va d'une disjonction dans l'identité à soi de l'époque et du présent⁵⁴. » Tel est le paradoxe fécond⁵⁵ de l'authenticité que Derrida accorde avec réserve à Sartre et que Foucault semble ignorer.

5. Conclusion : la temporalité concrète, entre psychanalyse et matérialisme

Il me semble par conséquent que le projet sartrien recoupe de façon significative le *travail critique* aux limites de nous-mêmes que Foucault esquisse dans « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Rappelons que les derniers mots de ce cours invitaient à un « labeur patient qui donne forme à l'impatience de notre liberté⁵⁶ ». Chez Sartre, l'enjeu est important, puisqu'il y

⁵¹ J.-P. Sartre, « Présentation des *Temps modernes* », in *Situations, II*, p. 14. Cf. J. Derrida, « Il courait mort », *Les Temps modernes*, n° 687, mars-avril-mai 1996, p. 19.

⁵² *Carnets de la drôle de guerre*, p. 38. Il s'agit bien sûr toujours d'un dépassement *fini* : « On ne saurait être homme ni se faire écrivain sans tracer au-delà de soi-même une ligne d'horizon, mais le dépassement est en chaque cas fini et singulier. » Ce passage important, dans lequel je souligne une autre occurrence d'*horizon*, précède le passage déjà évoqué qui critique l'insatisfaction baudelairienne : « On ne dépasse pas *en général* et pour le simple plaisir orgueilleux de dépasser ; l'insatisfaction baudelairienne figure seulement le schème abstrait de la transcendance et, puisqu'elle est insatisfaction de tout, finit par n'être insatisfaction de rien. » (« Ecrire pour son époque, p. 674)

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ « Il courait mort », p. 32. Ce passage est légèrement modifié dans J. Derrida, *Papier machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 192.

⁵⁵ E. Delruelle parle, dans le même sens, de l'« aporie féconde » de l'ontologie sartrienne. *Aporie* parce qu'« il y a *coïncidence* du sujet avec lui-même quand il y a justement *non-coïncidence* ». *Féconde* dans la mesure où « le sujet ne s'accomplit que *dans le monde* tel qu'il est donné, et tel qu'il s'agit de le transformer ». Cf. E. Delruelle, *Métamorphoses du sujet*, Bruxelles, De Boeck, 2004, p. 285-286. L'autonomie de l'homme chez Sartre ne peut se définir que comme *négativité*, ce dont Simone de Beauvoir tirait déjà parfaitement, en marge de la morale kantienne, les conséquences pratiques dans *Pour une morale de l'ambiguïté* : « Nous définissons nous aussi la moralité par cette adhésion à soi [...] Seulement, à la différence de Kant, l'homme ne nous apparaît pas comme étant essentiellement une volonté positive : au contraire il se définit d'abord comme négativité ; il est d'abord à distance de lui-même, il ne peut coïncider avec soi qu'en acceptant de ne jamais se rejoindre. » (S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, « Folio », 2003, p. 43-44.

⁵⁶ « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE, II*, p. 1397. Sur ce jeu de patience et d'impatience que nous essayons de déployer chez Sartre, avec Nietzsche et Foucault, je pourrais également insister sur les derniers mots des *Nourritures terrestres* de Gide, dont Sartre se souvient notamment dans les pages du Genet que nous lirons pour conclure : « Ne t'attache en toi qu'à ce que tu sens qui n'est nulle part ailleurs qu'en toi-même, et crée de toi, impatientement ou patiemment, ah ! le plus irremplaçable des êtres. » Pour une évaluation équilibrée du

va du sens même de l'*imagination*. On pourrait conclure ainsi : Baudelaire est l'homme qui a vécu au plus profond de lui-même la difficulté de ce courage d'imaginer que Gide a peut-être davantage assumé. Prendre le point de vue de Dieu ne signifie rien d'autre pour Sartre que préférer une création stérile – surtout ne pas donner – à la construction d'un monde : « Au bout de cela, il y a l'espoir d'une création absolue, quintessence du luxe et de la prodigalité, inutilisable en ce monde parce qu'elle *n'est pas du monde* et qu'elle n'en rappelle rien : l'imagination est conçue comme faculté inconditionnée de *nier* le réel et l'objet d'art s'édifie sur l'effondrement de l'univers⁵⁷. » Mieux vaudrait cependant, me semble-t-il, dégager, à partir des psychanalyses existentielles, une tension inhérente à la conception sartrienne de l'imagination, entre impatience et patience, négation du monde et travail transformateur de ce monde.

Une incursion dans le *Saint Genet, comédien et martyr* me permettra de souligner cette tension. Un des chapitres de cet ouvrage est intitulé « Un travail quotidien long et décevant ». Sartre y décrit « l'entraînement sévère, auquel Genet se soumet pour atteindre “peu à peu” au pire⁵⁸ », autrement dit « le courage de s'enfoncer⁵⁹ » dans le Mal jusqu'à renoncer à tout courage. Il faut pour cela, ajoute Sartre, « une patience à toute épreuve⁶⁰ ». Cependant, ce travail de Jean Genet ne veut pas et ne peut pas produire d'effets ; « le surgissement éblouissant de sa subjectivité⁶¹ » est comparable aux *spasmes* de l'obsessionnel décrits dans *L'imaginaire*⁶² : « Communiste, Genet serait digne de la haine des bourgeois ; il n'est que méchant : ses souffrances, ses spasmes et le travail terrible qu'il fait sur soi ne parviendront pas à troubler le calme de ces bonnes consciences ; il se torture en vain⁶³. » Chez Genet, il s'agit de liquider toute morale, toute perspective d'évolution sociale ; Genet n'attend l'avènement – je retrouve ici mon point de départ – ni de l'homme ni du surhomme : « Pour

« nietzchéisme sans Nietzsche » de Gide, cf. P. Sabot, « Gide disciple de Nietzsche ? *L'immoraliste* en 1902 », in F. Worms (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 315-330.

⁵⁷ J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, in *Situations, II*, p.172.

⁵⁸ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 2001, p. 185.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 185.

⁶¹ *Ibid.*, p. 209.

⁶² Cf. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, « Folio », 1998, p. 298 : « Il y a des *spasmes du moi*, une spontanéité qui se libère ; il s'est produit comme une résistance du moi à lui-même. » Pour une interprétation de *L'imaginaire* et de la philosophie de Sartre qui insiste sur cette formule, cf. le beau livre de R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Million, 2005.

⁶³ *Saint Genet*, p. 194. On pourrait faire l'hypothèse que la poésie est selon Sartre une écriture par *spasmes*. C'est en tout cas ce qu'il suggère dans son article sur Bataille, dont l'entreprise radicalise en quelque sorte l'écriture poétique : « La poésie se borne à sacrifier les mots ; M. Bataille veut nous donner les raisons de ce sacrifice. Et c'est avec des mots qu'il doit nous exhorter à sacrifier les mots. [...] Il s'exprimera par brefs aphorismes, par spasmes, que le lecteur puisse saisir d'une seule vue et qui figurent comme une explosion instantanée, limitée par deux blancs, deux abîmes de repos. » (J.-P. Sartre, *Situations, I*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, p. 137-138)

Genet la fin de l'homme ce n'est pas l'homme, pas même ce surhomme qui ne peut apparaître qu'au terme d'une évolution sociale : c'est de détruire en soi le temps, l'histoire et l'humain pour que naisse *dans l'instant* le règne de l'éternel et du divin⁶⁴. »

Bref, ce qui manque à Genet, comme à l'obsessionnel mentionné plus haut, c'est « la représentation du possible⁶⁵ », c'est-à-dire une affirmation de soi qui passe par un rapport au monde matériel et humain, qui renonce à être *création absolue* pour s'inscrire dans la durée. Face à Genet, c'est encore une fois Gide qui est posé en contre-modèle : « Gide réussit à édifier une morale laïque de la libération par un lent et patient affinement des concepts sacrés qui finissent par n'être plus que des rubriques commodes et sans danger⁶⁶... » Il s'agit pour lui de substituer une morale à une autre, de travailler dans l'optimisme à l'élaboration d'une société nouvelle.

L'approfondissement de la notion de *travail sur soi* se prolongera bien au-delà du *Saint Genet*. Sartre y revient pour définir la *réflexion pure* dans un entretien de 1971 sur *L'Idiot de la famille*⁶⁷, puis, en méditant précisément une page célèbre du *Flaubert*, à propos de son parcours politique dans l'« Autoportrait à soixante-dix ans » : « Les vérités sont “devenues” et ce qui compte c'est le chemin qui y mène, le travail qu'on fait sur soi et avec les autres pour y arriver. Sans ce travail, une vérité peut n'être qu'une erreur vraie⁶⁸. » Il n'est pas anodin que Sartre n'ait guère publié de textes importants dans les années cinquante. Certes, Sartre s'engage à cette époque auprès du Parti communiste, puis dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie. Mais ces années-là sont surtout l'occasion d'un intense travail intellectuel qui pose les jalons des ouvrages postérieurs, *Critique de la Raison dialectique*, *Les Mots* et *L'Idiot de la famille*. Vers 1954-1955, juste après les premières tentatives autobiographiques, Sartre écrit une première version de son *Flaubert*, reprise dix ans plus tard dans des articles des *Temps modernes* qui ne le satisferont pas, puis en 1971 et 1972 dans les trois volumes de *L'Idiot de la famille*. Quinze années de travail et l'écriture de milliers de

⁶⁴ *Saint Genet*, p. 276.

⁶⁵ *L'imaginaire*, p. 99.

⁶⁶ *Saint Genet*, p. 260. Cf. aussi p. 258 : « Gide, protestant, entraîné au libre examen, habitué dès l'enfance à se sentir responsable, sans intermédiaire, devant un Dieu abstrait et plus proche d'un législateur que d'une puissance métaphysique et créatrice, s'efforce de liquider les interdits sociaux au profit des impulsions de sa spontanéité, il aveugle le sacré, substitue au Surnaturel une Nature qui tolère avec la même indifférence tous les comportements sexuels. » Par la suite, la figure de Gide sera de nouveau convoquée par Sartre en ouverture des « Conférences de Rome », un essai largement inédit de morale dialectique datant de 1964. Il serait cependant trop long d'intégrer cette analyse dans le présent propos.

⁶⁷ Cf. J.-P. Sartre, « Sur “L'Idiot de la famille” », in *Situations, X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 104-105 : « j'ai découvert que la réflexion non complice n'était pas un regard différent du regard complice et immédiat mais était le travail critique que l'on peut faire pendant toute une vie sur soi, à travers une *praxis*. »

⁶⁸ J.-P. Sartre, « Autoportrait à soixante-dix ans », in *Situations, X*, p. 183-184. On se souvient de la formule du *Flaubert* : « la vérité n'est intelligible qu'au terme d'une longue erreur vagabonde : administrée *d'abord*, ce n'est qu'une erreur vraie. » (J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1971, p. 142.)

pages témoignent de la difficulté et de l'importance d'un problème que le projet sartrien n'aura cessé de reposer : comment une spontanéité impersonnelle peut-elle effectuer un *choix* entre des possibles ? Comment penser le passage d'une conscience comme pure transcendance à une conscience qui *se* transcende, comment une conscience qui est d'abord expérience de la présence de l'être peut-elle participer à la constitution d'un monde de sens⁶⁹ ? N'oublions pas que le problème d'une *psychanalyse existentielle* se pose dès *L'imaginaire*, comme en attestent les derniers *Carnets de la drôle de guerre* qui en esquissent l'ambition à propos de l'empereur Guillaume II.

A côté de cette approche infinie du mouvement singulier d'une temporalisation individuelle concrète, la *Critique de la Raison dialectique* fait la description de synthèses concrètes, de totalités qui se totalisent et se détotalisent sans cesse à l'intérieur de l'Histoire que Sartre définit comme « une totalisation mouvante et dialectique⁷⁰ ». Dans *Questions de méthode*, c'est précisément la notion de *travail* qui permet à Sartre de passer de l'individuel au collectif, de la psychanalyse⁷¹ à la philosophie de l'histoire. De part et d'autre, c'est l'insistance sur les résistances qu'affronte la liberté qui fait de la temporalité autre chose qu'une illusion, autre chose que la réalisation immédiate d'intentions subjectives ou que le développement programmé d'un ordre objectif. Dès 1953, la « Réponse à Lefort » formulait déjà, contre Hegel, en se souvenant de Brunschvicg, la condition de possibilité d'une philosophie de l'histoire capable d'accueillir la contingence et la nouveauté : « On rappelait récemment un mot de Brunschvicg reprochant à Hegel de n'avoir pas su introduire une *résistance* dans son système. Sans *retard*, c'est-à-dire sans quelque chose qui freine, la succession reste une idée formelle, un ordre. La durée concrète et réelle paraît avec l'effort, avec l'attente, la patience et l'impatience⁷². »

G. Cormann

Université de Liège

⁶⁹ Le problème évoqué ici en conclusion est de la plus vive importance. Je ne puis l'aborder que de façon programmatique. Pour une stimulante présentation de cette question, cf. J. English, « De la conscience à la psyché : une phénoménologie éclatée », *Cités*, « Sartre à l'épreuve », n° 22, 2005, p. 15-40.

⁷⁰ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la Raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1985, p. 36.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 25 : « Il y a chez nous des psychologues et des psychiatres qui considèrent certaines évolutions de notre vie intime comme le résultat d'un travail qu'elle exerce sur elle-même : en ce sens, *l'existence* kierkegaardienne, c'est le *travail* de notre vie intérieure – résistances vaincues et sans cesse renaissantes, efforts sans cesse renouvelés, désespoirs surmontés, échecs provisoires et victoires précaires ». Et quelques lignes plus bas : « ce ne sont pas les idées qui changent les hommes, il ne suffit pas de connaître une passion par sa cause pour la supprimer, il faut la vivre, y opposer d'autres passions, la combattre avec ténacité, bref *se travailler*. »

⁷² J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », in *Situations, VII*, Paris, Gallimard, 1965, p. 57.