Journée d’études autour de « Les Racines de l’éthique »

Padova, 22.09.2017

Chiara Collamati

**L’éthique au-delà de la singularité : normativité et institution**

Point de départ

Je commence par résumer brièvement les résultats d’un travail que j’ai mené sur le manuscrit de Rome64[[1]](#footnote-1) et que j’ai déjà eu l’occasion de discuter avec plusieurs d’entre vous. Il s’agit de quelque élément qui va définir le cadrage de mon discours et que je vous demande pourtant d’assumer comme point de départ de mon intervention.

1. Dans ce manuscrit Sartre n’est pas simplement en train de penser une éthique, mais bien une éthique *pour le communisme*. Le « communisme réel » nécessite d’une norme, d’un critère axiologique pour réaliser non seulement un nouveau mode de production, mais aussi et surtout un nouveau type de *lien social*. Il pense un usage politique de l’éthique conçue comme « domination commune de la matérialité », pour reprendre une expression de la *Critique de la raison dialectique*. L’éthique dont il est ici question, n’est pas seulement dialectique et matérialiste, elle est enracinée dans la lutte des classes, c’est pourquoi Sartre tende à identifier « éthique véritable » et « norme révolutionnaire ». Détermination de classe de l’éthique qui *excède* la singularité (cf. RE, p. 117).
2. Penser la portée politique de l’éthique est une tâche inséparable d’une réflexion sur temporalité et temporalisation : ce qui distingue la véritable éthique des morales aliénées est précisément un diffèrent rapport au temps (avenir pur/non-savoir dans le premier cas, futur antérieur/répétition/prévision dans le second). La réflexion sartrienne sur la structure normative est donc liée de manière essentielle à la réflexion sur l’histoire et l’historicité des pratiques, tout comme à la nécessité de construire une nouvelle *philosophie de l’histoire*.
3. C’est la structure même de la praxis à être éthique en tant que dépassement du conditionnement du champ pratique en vue d’une fin posée comme devant-être-réalisée. Sartre pense une normativité qui est inscrite dans l’existant, sur le plan organique du vivant, avant même que dans les structures socio-historiques. Ce faisant, il complexifie l’opposition entre *nomos* et *physis*, entre le normatif et le naturel. C’est justement à partir de cette complication (qui est aussi une co-implication) que j’essaierai de montrer le trait distinctif de la critique sartrienne à l’égard du droit positif.

Objectifs

À partir de ce cadre, ma lecture vise à faire émerger un enjeu supplémentaire du manuscrit de Rome64 - outre à celui justement souligné par les éditeurs (p.95) concernant la volonté sartrienne de répondre aux critiques provenant du versant de l’anthropologie structurale - : il me semble que Sartre s’efforce ici de penser une forme de normativité qui est extra-juridique et, tout à la fois, douée d’une « force de loi » pour le dire avec Derrida. Une normativité qui résiste et se dérobe à toute codification juridique, sans se réduire pour autant à une loi intérieure, intime, reposant exclusivement dans la conscience morale de l’individu. En approfondissant l’analyse sartrienne du rapport entre norme-droit-violence, l’approche que je propose devrait permettre :

1. D’imposer une torsion spécifique à ce que Sartre nomme « subjectivation par la norme ». S’il est vrai que l’expression « sujet en intériorité » [[2]](#footnote-2) revient à plusieurs reprises dans le manuscrit, il est tout aussi vrai que ce mouvement de subjectivation ne peut concerner seulement l’individu pris dans sa singularité, puisque l’éthique est pensée comme norme fondamentale de l’action commune (p.91).
2. D’utiliser le chantier ouvert par Rome64 pour lire différemment certaines prises de position politiques adoptées par Sartre au cours des années 1970, souvent critiquées pour leur apparente naïveté ou pour la manière dont Sartre transpose des débats politiques cruciaux sur le terrain de l’humanisme, de droits de l’homme, etc. Les outils fournis dans Rome64 pour penser une normativité au-delà du droit peuvent éclairer les modalités d’intervention politique de Sartre, et je pense en particulier : à sa participation au Tribunal Russell, ouvrant une réflexion sur le monopole juridique de la justice de la part de l’État (cf. *Justice et État,* 1972) ; à son positionnement à l’égard des événements liées aux membres de la Rote Armee Fraktion entre 1974 et 1977 et à l’affaire-Croissant (cf. entretien avec A. Munster avant la visite à A. Baader dans la prison de Stammheim : *On peut dire qu’il y a, là, violation des droits de l’homme*, in « Les Temps Modernes », n.632-633-634, 2005, p. 708-714).
3. ***La norme au-delà du droit, ou de la violence intériorisée***

Quand sa pensée est « en train de se faire », quand elle est aux prises avec ses propres contradictions internes, comme dans le manuscrit de Rome64, Sartre adopte une stratégie précise : d’abord il pense « contre » (ici contre les conceptions de la sociologie structuraliste-néopositiviste qui réduisent les normes à des simples faits sociaux, produits par la sédimentation et répétition itérative de conduites qui façonnent l’individu en lui attribuant un certain rôle social…) et puis il se tourne vers ce qui se passe dans l’actualité, en s’exposant à ce qui l’oblige à penser philosophiquement certains problèmes. Parmi les événements analysés par Sartre dans ce manuscrit, il y en a deux qui sont éclairants pour l’enjeu de mon discours : celui des mères qu’en 1962 tuent leurs enfants en raison des déformations physiques provoquées par un médicament pris pendant la grossesse, et celui de la lutte du peuple algérien contre la domination coloniale française. Dans l’analyse de l’un comme de l’autre, Sartre insiste en effet sur deux points liés entre eux : la contradiction interne au droit bourgeois et au système juridique des démocraties occidentales ; la violence qui est à la base de ce droit et qui déclenche à son tour une contre-violence de la part des agents qui sont exclus du périmètre de son universalité formelle. Les deux exemples, à une échelle différente, ont une portée normative, éthique au sens que je vous demandais d’assumer au début : une pratique de lutte située, visant à la domination commune de la matérialité et inséparable de l’exercice d’une violence. A la page 96 du manuscrit on lit : « le normatif réel, sans être un impératif catégorique au sens kantien, possède une structure coercitive qui se manifeste en forme violente ». Ce lien entre norme et violence doit donc être pensée en dehors du plan moral au sens kantien, et en dehors de la sphère du droit positif.

L’infanticide de Liège intéresse Sartre en tant que pratique de révolte, lutte contre une société perçue comme invivable : dans cette dénonciation de l’état présent il y a déjà l’*anticipation* d’un avenir diffèrent. « Ce n’est pas une simple dénonciation : puisque l’avenir inconditionné ne peut être objet de connaissance, c’est *en se constituant comme moyen* de rapprocher l’avenir, qu’il dénonce le présent *par le surgissement même de l’avenir rapproché* » *(*RE, p. 44).C’est une rupture radicale au point que Sartre parle de ce geste comme de « l’histoire faisant éclater les mœurs » dit Sartre (p. 44). Cette pratique normative n’est pas une simple contre-conduite, ou l’exemple d’autres mœurs possibles. Ce n’est pas non plus l’exercice du droit de propriété des parents sur leur fils, qui viendrait s’opposer à l’Etat responsable d’avoir rendu possible une déformation intolérable de la vie humaine. C’est l’histoire qui fait éclater les mœurs ; c’est aussi un acte qui produit une suspension du droit, puisque les mères de Liège ont été acquittées, ce qui a ouvert une faille dans le système juridique fondée sur le monopole de la violence de la part de l’État.

C’est ici qu’un texte provenant de tout autre horizon de pensée par rapport à celui sartrien, peut fonctionner comme étançon théorique pour clarifier l’enjeu du rapport entre norme-droit-violence tel que Sartre l’aborde dans RE : je me réfère à *Zur Kritik der Gewalt*, le texte que W. Benjamin publie en 1922. Le geste d’une mère qui tue son fils est normatif pour deux raisons : 1) parce qu’il suppose l’assomption d’un pouvoir décisionnel sur la vie qui est depuis toujours apanage de l’État ; 2) parce que une telle décision est fondée sur la distinction entre « vie juste » et « vie nue », distinction qui le droit a dû effacer pour pouvoir s’exercer.

Le caractère normatif de l’infanticide concerne l’appropriation d’une violence de la part d’un sujet que le droit a construit en le dépouillant de toute *Gewalt* – terme qui en allemand désigne notamment aussi bien la violence que le pouvoir au sens politique. L’individu dérobé de la *Gewalt* s’expose face à l’État dans sa nudité, comme titulaire de droits qui peuvent être garantis ou suspendus. Benjamin souligne que la vérité du sujet de droit c’est la nue vie (*das blosse Leben*) : la *Gewalt* dont l’État est le seul titulaire vise à normer la vie (i.e. des infants déformés par le Softenon) non pas en raison de son valeur (ce qui obligerait à poser la question de la distinction entre vie juste et vie nue)[[3]](#footnote-3), mais seulement pour crainte d’une violence qui pourrait s’exercer en dehors de son monopole, chose qui effectivement s’est produite avec l’infanticide.

L’intérêt d’une lecture croisée, se servant d’outils à la fois sartriens et benjaminiens, pour sonder le rapport entre droit et violence tout comme l’institution d’une norme au-delà du droit, consiste d’abord dans la possibilité de circonscrire et éclairer un point central de Rome64, c’est-à-dire la considération du besoin comme structure normative première, comme racine de l’éthique, force agonistique et d’émancipation. En effet, la notion de « vie nue » chez Benjamin est le produit de l’écrasement moderne de la vie juste sur la vie en tant que terrain d’exercice du droit ; la contraposition entre vie juste et vie nue renvoie donc à la polarité entre justice et droit. Or, chez Sartre le syntagme « vie nue » acquiert un sens à première vue différent. Dans Rome64 l’on en trouve au moins six occurrences :

p. 73 : le colonisé réclame la possibilité de reproduire sa *vie nue*

p. 76 : *exigence nue de vivre* par-delà tous les systèmes

p. 79 : le besoin est la revendication vivante de l’homme *nu*

p. 80 : réclamation *nue* de pouvoir être un homme

p. 91 : se dresser pour un instant comme *organisme nu* contre tout le pratico-inerte

p. 105 : la praxis socialiste, naissant dans les classes exploitées, réclame le simple *pouvoir nu* pour les exploités d’être des hommes.

En lisant de telles formulations et en suivant l’analyse sartrienne de la structure ontologique du normatif, on a l’impression d’y voir un vitalisme caché qui aurait comme corrélat politique une vision spontanéiste de l’action commune. Dans ce cas, le besoin, la misère vont déclencher une révolte, les répressions de la révolte vont à en exacerber les modalités, en la rendant de plus en plus violente et radicale, jusqu’à en faire une destruction du système présent, donc une pratique normative et véritablement éthique. Evidemment cette lecture est insatisfaisante. D’abord parce qu’elle est simpliste et incapable de saisir la complexité de toute situation de lutte politique, et puis parce qu’elle réduirait la conception sartrienne de la normativité à une logique immanentiste-spontanéiste que Sartre n’a jamais cesser de critiquer (il suffit de penser aux analyses des mouvements révolutionnaires dans la *Critique*, tout comme au refus explicite des positions de Rosa Luxemburg dans le manuscrit de Rome64, p. 109).

Affirmer que le mouvement anticipateur de la révolution a ses racines dans le besoin en tant que principe normatif (p. 70), que la base de la condition éthico-historique de l’homme doit être recherchée dans son animalité même, dans son caractère biologique, constitue, en revanche, une tentative pour réélaborer les concepts d’émancipation et de libération à travers une opération théorique qui n’est pas si lointaine de celle accomplie par Benjamin dans *Zur Kritik der Gewalt*. Cette opération consiste dans le fait de soustraire la vie, dans sa « nudité », à la juridiction de l’état de droit, et dans le fait de considérer l’organisme vivant en tant que tel non pas comme un sujet de la loi ou du droit, mais comme un sujet qui est lui-même *normant*, comme praxis capable d’instituer une nouvelle forme de vie à travers un rapport spécifique à son milieu et aux autres praxis. Lorsque Sartre parle du besoin ne se réfère pas à un simple manque ou lacune inerte, ni simplement au mouvement dialectique déclenché par le négatif, par l’aspiration du fini vers la totalité. Le besoin est normatif en tant que « contre-violence spasmodique » (RE, p. 87-88), c’est-à-dire en tant que violence subie et intériorisée, qui va se transformer et se ré-extériorisé sous forme de lutte contre le système.

À propos de la révolution algérienne, dont le manuscrit propose une analyse à la fois historico-dialectique et phénoménologique, Sartre précise que « La force du besoin n’est pas définie comme rapport spontané de l’organisme pratique avec l’environnement : elle est le *résultat* de la violence coloniale » (RE, p. 87). Autrement dit, la force du besoin s’accumule dans la vie du colonisé comme violence autre, violence des autres. La violence sur laquelle repose le mode de production capitaliste (cf. Marx) se trouve redoublée et radicalisée dans les territoires coloniaux : ici il n’y pas seulement exploitation de la force-travail, mais surexploitation de la main d’œuvre indigène qui n’est pas vendue aux capitalistes, mais bien donnée aux colons.

1. ***Norme et exception***

La forme spécifique que les rapports de production capitalistes acquièrent dans les colonies (et dans l’Algérie en particulier) montre que l’universalisme bourgeois fonctionne grâce à la présence d’une exception qui devient la norme, qui se fait normative. Le droit existant dans la Métropole n’est pas simplement suspendu dans l’Algérie occupée : la suspension, l’exception doit être produite, prolongée, alimentée sans cesse, pour que le système colonial comme prolongement de l’économie capitaliste puisse continuer à s’auto-valoriser. Ce sont les sans-partie, pour le dire avec Rancière, qui vont définir et rendre possible le compte de tous les autres ; c’est le principe d’exclusion qui détermine le périmètre de la sphère politico-juridique fondée sur l’universalisme des droits de l’homme. Sartre n’est pas en train de décrire un état d’exception au sens schmittien (cf. C. Schmitt, *Théologie politique*, 1922), car dans le système colonial il n’y a pas absence de norme, au contraire : le colon est un « agent moral », sa conduite est normative dans la mesure où il affirme la sous-humanité des colonisés. L’exception vis-à-vis du droit, les exceptés du droit, les « sujets de non-droit » sont produits et maintenus comme condition même de la normale subsistance du droit. La norme du système colonial est le principe de la limitation de l’espèce humaine, selon lequel l’homme est défini en vertu des droits qu’on lui accorde. « Puisqu’on ne doit pas accorder à l’indigène les droits qui reviennent à l’homme, c’est qu’ils ne sont pas sujets de droits. Mieux encore : c’est qu’ils sont *sujets de non-droits*, en ce sens que si l’on devait leur accorder des droits on mettrait la société en péril, c’est-à-dire l’*œuvre* et, du coup, en interrompant le système d’échange, la Métropole elle-même » (p. 64).

Ici aussi, il n’est pas inutile de rappeler ce que Benjamin écrivait dans la VIIIème thèse sur le concept d’histoire (1940) lorsqu’il affirmait, avec une référence implicite à C. Schmitt et à K. Korsch : « *La tradition des opprimés nous enseigne que l’état d’exception dans lequel nous vivons est la norme.* Nous devons parvenir à une conception de l’histoire qui rend compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le *véritable état* *d’exception* ; et nous consoliderons ainsi notre position dans la lutte contre le fascisme. Celui-ci garde au contraire toutes ses chances, face à des adversaires qui s’opposent à lui au nom du progrès, compris comme une *norme historique* ».

Contre une philosophie de l’histoire centrée sur le vecteur du progrès, Benjamin affirmait la nécessité de sortir de l’état d’exception *fictif* (celui dont le droit a besoin pour fonder son universalité formelle) et d’en instituer un autre, un état d’exception véritable, capable de détruire le système, et non simplement de l’améliorer selon les paramètres des oppresseurs. De la même manière, la norme véritablement éthique que Sartre identifie à la norme révolutionnaire implique l’opposition à la violence du droit à travers la contre-violence des opprimés, autrement dit à travers « la terreur devenant *justice révolutionnaire* » (p. 115).

L’enjeu de ce manuscrit est celui de penser une normativité comme production d’un nouveau lien entre les hommes, d’un nouveau type de justice ayant force normative tout en étant hétérogène, différentielle par rapport à la sphère juridique. C’est pourquoi l’analyse tentée par Sartre dans ce manuscrit, bien qu’elle ne soit pas aboutie et systématisée, permet de mieux comprendre sa manière de se situer, de prendre position vis-à-vis de l’actualité politique. Dans la conférence de 1972 sur *Justice et État*, Sartre parle de justice et non pas de droit : il distingue entre une justice « codifiée et permanente » « qui sert à attacher le prolétariat à sa condition », et une justice « intermittente et sauvage », qui est « le mouvement profond par lequel le prolétariat et le sous-prolétariat affirment leur liberté contre la prolétarisation » (Situations, X, p. 52). En opposant ces deux types de justice, Sartre veut souligner leur caractère inconciliable, car le choix de l’une ne peut qu’appeler la condamnation de l’autre. En effet, parmi les stratégies adoptées par le droit bourgeois pour conserver sa légitimité fondée sur le monopole de la violence, il y a le refus de reconnaitre la portée politique des actes violents, « de séparer la politique de la violence et de faire de celle-ci, coupée de ses buts et de ses raisons, un délit de droit commun » (Situations, X, p. 69). La séparation juridique entre violence et politique va de pair avec l’effacement de la violence que le droit port en soi et que doit être occultée pour distinguer entre la violence légitime (celle de l’Etat et de ses appareils) et la violence illégitime (que devient par définition impolitique, anarchique, contraire à la loi *et donc* à l’intérêt de tous). En considérant la norme éthique comme « coercition qui se manifeste en forme violente », pratique fondée sur l’affirmation d’une « possibilité inconditionnelle », temporalisation orientée à « l’avenir pur », ou encore « justice sauvage et intermittente », Sartre est en train de penser quelque chose d’alternatif à la normativité juridique imposée par le principe de la souveraineté moderne. Dans celle-ci, comme le soulignait C. Schmitt, « souverain est celui qui décide sur l’état d’exception », c’est-à-dire sur une situation extra-normative. Chez Sartre, en revanche, le normatif véritablement éthique est celui qui produit l’absence de conditions (sa structure étant celle de la possibilité in-conditionnelle), celui qui instaure le « véritable état d’exception » dont parle Benjamin et dans lequel il ne s’agit pas de décider pour affirmer un principe de souveraineté, pour circonscrire un périmètre de possibilités reconnues comme légitimes, mais au contraire : il s’agit de faire émerger l’impossible comme dimension extra-ordinaire par rapport à l’ordre existant qui détermine une telle impossibilité comme impossibilité (cf. RE p. 84-90 et p. 96-97 sur la « dialectique de l’impossibilité »).

Il serait possible alors de construire, à travers la conception de la normativité proposée par Sartre, une pensée de l’institution qui ne s’identifie pas directement et nécessairement avec l’institution en tant qu’émanation du pouvoir étatique. Cela demanderait à mon avis d’étançonner le manuscrit de Rome64 (et celui qui en constitue la suite, c’est-à-dire *Morale et Histoire[[4]](#footnote-4)*) avec les réflexions de Merleau-Ponty sur le rapport entre histoire et institution. Non seulement parce que la pensée de Sartre des années 1960 peut être considérée comme une tentative de répondre aux critiques merleau-pontiennes des années 1950, à travers un étrange dialogue post-mortem, souterrain mais tout aussi constant ; mais aussi parce que Merleau-Ponty a essayé de réinvestir philosophiquement le problème de l’institution, notamment dans son Cours au Collège de France de 1954-1955. Derrière le problème de l’institution comme catégorie excédant le droit bourgeois (et donc catégorie potentiellement extra-étatique), il y a celui de la durée de l’action collective, qui doit se prolonger dans le temps sans s’ossifier du point de vue institutionnel. Dans la manière dont Sartre aborde la question de l’action prolétaire dans Rome64 agit quelque chose de très proche à la théorie merleau-pontienne de l’institution de l’histoire. Sartre reconnait la nécessité d’un appareil organisationnel qui doit fonctionner comme « mémoire synthétique » ((RE p.109) pour l’action prolétaire, sans pour cela retomber dans le dirigisme d’un Parti devenu fin en lui-même. Dans ce sens précis, l’institution serait ce qui permet de lier, de tenir ensemble, de synthétiser par la construction d’une mémoire située, les luttes de hier et celles d’aujourd’hui.

1. J.-P. Sartre, *Les racines de l’éthique*, Conférence à l’Institut Gramsci de Rome, mai 1964, éditée par J. Bourgault et G. Cormann, in « Les Etudes Sartriennes », n. 19, 2015, pp. 11-118, dorénavant RE. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cf. RE p. 20 : “La possibilité fondamentale désignée par la norme c’est celle de se faire sujet d’intériorité par l’accomplissement de la tâche […] ou si l’on préfère, la norme est ma possibilité de me produire sujet”. [↑](#footnote-ref-2)
3. Cf. RE, p. 27-30 et p. 40-41. Sartre utilise l’expression “vie humaine intégrale”. [↑](#footnote-ref-3)
4. Où il s’agit justement d’étudier « la pyramide des institutions et des mœurs, et leur conditionnement réciproque », en tant que terrain spécifique de l’expérience éthique (cf. MH p. 301-310). [↑](#footnote-ref-4)