

le portique

Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

16 | 2005

Sartre. Conscience et liberté

De la douleur « physique » comme « contre-exemple flagrant » au postulat sartrien de la liberté

Guillaume Seydoux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/730>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2005

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Guillaume Seydoux, « De la douleur « physique » comme « contre-exemple flagrant » au postulat sartrien de la liberté », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/730>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mai 2019.

Tous droits réservés

De la douleur « physique » comme « contre-exemple flagrant » au postulat sartrien de la liberté

Guillaume Seydoux

1. Introduction

- 1 En regard de l'histoire, comment ne pas souscrire à ces propos désabusés, poignants et en apparence pleins de bon sens, d'Emmanuel Levinas :

« Le despotisme des sens constitue la source de la tyrannie. C'est l'union incompréhensible de la raison et de l'animalité, union sous-jacente à leur distinction, qui rend dérisoire l'autonomie. [...] La vraie hétéronomie commence lorsque l'obéissance cesse d'être conscience obéissante, lorsqu'elle devient penchant. [...] Que l'on puisse créer une âme d'esclave n'est pas seulement la plus poignante expérience de l'homme moderne, mais peut-être la réfutation même de la liberté humaine. La liberté humaine est essentiellement non héroïque. Que l'on puisse, par l'intimidation, par la torture, briser la résistance absolue de la liberté jusque dans sa liberté de pensée, que l'ordre étranger ne vienne plus nous frapper de face, qu'on puisse le recevoir comme s'il venait de nous-mêmes, voilà la dérisoire liberté »¹ ?

- 2 À l'examen cependant, que d'équivoques et de confusions dans ces quelques lignes... Quand on s'adresse à un public versé en philosophie, il est en effet bien maladroit d'écrire : « *La liberté humaine est essentiellement non héroïque* », car on induit à penser que « *la liberté humaine* » serait *par essence* « *non héroïque* » : à une époque où le culte des héros de la Résistance bat son plein, cette assertion n'est pas seulement absurde : elle frise encore le blasphème ! Sera-ce que l'auteur aura tout uniment signifié : « La plupart des hommes se conduisent lâchement » ? mais alors, quel style ampoulé ! et comment justifier qu'il énonce avec tant d'emphase et comme s'il s'agissait d'une vérité philosophique, ce qui n'est après tout qu'un constat très banal ? Peut-être a-t-il voulu dire : « Il existe une Nature Humaine qui fait obstruction à ce que la plupart des hommes se conduisent autrement qu'ils ne se sont conduits jusqu'à présent » ? Mais une ellipse qui malmène le dictionnaire et masque la pensée, est-ce une figure de rhétorique d'emploi bien légitime en philosophie ? Comment peut-on « *briser la résistance absolue de la liberté* »

si, précisément, cette résistance est « absolue » ? Et si l'on appelle « âme d'esclave » une âme pour laquelle « l'obéissance cesse d'être conscience obéissante [mais] devient penchant », comment diable sa « vraie hétéronomie » peut-elle coexister avec « l'autonomie dérisoire » que dans sa déchéance, nous dit-on, cette âme conserve pourtant ? Qui donc comprendra² ? Autre paradoxe : Levinas semble croire et fait accroire qu'il s'exprime en philosophe à l'adresse d'autres philosophes ; or ce n'est point s'exprimer en philosophe que d'invoquer « la liberté humaine » : en philosophie il y a la liberté cartésienne, la liberté kantienne, la liberté sartrienne, etc., et ce sont les systèmes métaphysiques complexes auxquels ces notions renvoient – et qui leur donnent sens – qui sont réfutables : laquelle de ces philosophies de la liberté Levinas tient-il pour « peut-être réfutée » ? Pris littéralement, les propos qu'il tient n'ont pas de sens... à moins bien sûr qu'ils ne visent un philosophe particulier : mais alors, pourquoi Levinas ne le nomme-t-il pas ?

- 3 Pour notre auteur comme pour ses lecteurs, ces phrases avaient pourtant bien un sens, cela n'est point douteux : c'est donc qu'elles visaient un philosophe particulier. Or pour qu'il ait suffi de prononcer les mots de « liberté » et d'« autonomie » afin que tout lecteur de la *Revue de métaphysique et de morale* s'y référât spontanément, il fallait que ce philosophe commandât au champ intellectuel de l'époque, et que ces notions jouassent un rôle cardinal dans sa philosophie : nous nous avisons soudain que les affirmations de Levinas prennent le contre-pied systématique des thèses philosophiques et des valeurs alors les plus chères de Sartre, à l'époque à l'apogée de sa gloire... Rappelons en effet que pour ce dernier, la liberté est la structure fondamentale de l'existence humaine. Aucune circonstance historique ou particulière, fût-ce celle de la pire des barbaries ou de l'épreuve des plus atroces tourments, ne saurait annihiler ni même « entamer » ou « amoindrir » l'autonomie de la conscience. Il s'ensuit qu'il est en toute circonstance au pouvoir de chacun de désobéir. Malgré la menace de mort ou de torture, malgré la torture même car il n'y pas de place pour le « despotisme des sens » dans le système sartrien : enchaîné à la table des supplices, en tant qu'être humain je jouis du pouvoir d'être plus fort que la douleur « physique » et d'envoyer mon bourreau au diable³. Bizarrement, quand Levinas voit dans la soumission du grand nombre la réfutation de l'inamissibilité⁴ de la liberté, dans la résistance d'une minorité, et notamment dans les victoires atroces que remportèrent quelques-uns sur le sadisme des bourreaux, Sartre voit la preuve du contraire : on peut se demander si ces deux auteurs ont bien vécu au même siècle la même Histoire ! Quant aux valeurs signifiées par l'un et par l'autre, elles semblent tout aussi inconciliables que les vérités qu'ils proclament ! Les sacrifices ultimes auxquels avaient consenti les résistants sous l'Occupation n'avaient eu que valeur de symbole : Sartre ne le savait que trop⁵ ; mais il ne leur en accorda pas moins la valeur suprême : c'est en Sartre – fait largement méconnu en France – que la Résistance a trouvé l'un de ses plus grands apologistes, et c'est lui qui a rendu les plus beaux et pathétiques hommages à ses martyrs ; il y développe une bien étrange conception : dans les chambres de torture de l'Occupation se serait décidé, à défaut de l'issue de la guerre, le sort de l'Homme. C'est dans son essai *Qu'est-ce que la littérature ?*, paru quelques années avant l'article de Levinas, que Sartre a le plus clairement exprimé ce point de vue, dans la langue de la Passion : la torture y est une « Messe où deux libertés communient dans la destruction de l'humain », le patient « boit le calice jusqu'à la lie, c'est-à-dire [...] éprouve jusqu'au bout sa condition d'homme », par son martyre « brise le cercle du Mal et réaffirme l'humain », et c'est dans ces pages qu'on peut lire cette phrase sublime : « Ils se taisaient et l'homme naissait de leur silence. »⁶ En 1953, ce genre de dithyrambe, ainsi que les réponses que Sartre avaient

apportées aux questions que pose la pratique de la torture à toute philosophie de la liberté, étaient dans toutes les têtes instruites : nous comprenons à présent qu'*en ne faisant aucun cas* dans son texte de toutes celles et de tous ceux qui, malgré l'intimidation, malgré la torture, résistèrent, Levinas pousse la *négation de Sartre* jusqu'à l'absurde, et même l'obscène ⁷.

- 4 On nous rétorquera que nous faisons quant à nous preuve d'une présomption indécente : de quel droit assignons-nous un tel sens aux propos de Levinas, attendu précisément qu'il *ne nomme pas Sartre* dans son article ? Qu'est-ce donc qui prouve de façon irréfutable que ses phrases ne visaient pas plutôt les stoïciens ? Nietzsche ? ou bien encore Heidegger, et à travers lui les idéologies qui valorisent le sacrifice de soi, la virilité, l'endurance à la douleur ? Notons qu'un texte philosophique à propos duquel on peut de bonne foi se poser des questions pareilles est un texte dont l'ambiguïté constitue par elle-même une anomalie ; cette anomalie est d'autant plus grave que le sujet dont il traite l'est également, tant d'un point de vue philosophique que d'un point de vue moral : cela était encore plus vrai en 1953 qu'aujourd'hui ! Nous répondons qu'après tout ce que nous venons de dire, l'allusion à Sartre nous paraît claire, et qu'en outre les analyses qui vont suivre le confirmeront. Mais quoiqu'il en soit, tout cela importe peu au regard des considérations suivantes : depuis toujours, la pratique de la torture pose aux philosophes la question de la liberté sous la forme brutale et binaire : *oui ou non cède-t-on librement à la torture ?* Toute une tradition philosophique a répondu par l'affirmative ; elle culmine avec Sartre et *L'Être et le Néant*, dont toute l'argumentation, qui fait plus de sept cents pages, était cette réponse. D'un revers de main Levinas balaie tout cela, et contre cette tradition et ses arguments invoque... *l'évidence* ! Il eût fallu que Sartre fût bien aveugle pour ne pas voir cette évidence, d'autant qu'à notre connaissance, il n'est pas d'autre philosophe qui se soit posé la question de la liberté de l'homme sous la torture avec autant d'insistance... Et ce qui est extraordinaire, c'est que Levinas *croit* à ce qu'il écrit ! Levinas y *croit* : bien plus qu'à des incohérences et des ambiguïtés déconcertantes, c'est à un phénomène de *croissance délirante* que ses phrases nous confrontent. Aussi nous poserons-nous dans cet article la question : que *signifie* l'attitude de Levinas, et plus généralement de tous ces érudits qui, bien qu'ils sachent pertinemment qu'il est impropre d'invoquer le genre de faits qu'invoque Levinas à l'encontre de la liberté, les invoquent quand même, et à l'instant où ils les invoquent croient « réfuter la liberté », c'est-à-dire *croient à des arguments dont ils connaissent la spéciosité* ? Cette question est une question de psychanalyse : au travers de l'étude d'un cas particulier, nous nous proposons de saisir – très partiellement – le sens d'une névrose collective ; mais cette question de psychanalyse intéresse au plus haut point la philosophie, car la question, la réponse et la question philosophique de la liberté sont étroitement intriquées ⁸. Nous nous pencherons ensuite sur le cas de Sartre, dont les dithyrambes, pour être sublimes, n'en présentent pas moins tous les symptômes du discours névrotique : que sied-il de penser de ses prises de position singulières sur la torture, tant d'un point de vue philosophique que psychanalytique ?

2. Poursuite de l'analyse régressive du passage cité

- 5 Tentons à présent de nous départir d'une illusion dans laquelle il est très facile de tomber, et de retomber quand bien même on s'imagine en être délivré : le texte de Levinas ne circonscrit pas le moins du monde son rejet du postulat sartrien de la liberté ; ou plus exactement, son argumentation en reste strictement à *l'ethos* et au *pathos* : en d'autres termes, ce n'est pas une argumentation philosophique ⁹. Quels en sont donc les ressorts

rhétoriques ? En faisant valoir à ses lecteurs que la menace de la torture a permis au cours de l'histoire de soumettre et même de subjuguier l'écrasante majorité des Hommes, incidemment en leur remémorant la toute puissance du Mal et leur impuissance sous l'Occupation, Levinas sait qu'à moins d'avoir affaire à des lecteurs fortement prévenus contre lui et qui se tiennent fermement sur leurs gardes, il suscitera en eux des *sentiments* et des « réactions » violemment hostiles à Sartre : pour nous y être laissés prendre, nous parlons en connaissance de cause¹⁰ ! Songeons un instant aux tourments affreux qu'endurèrent ceux qui furent soumis à la question : n'éprouvons-nous pas sur-le-champ le *sentiment* non seulement que nous ne pourrions pas y résister, mais encore que nous en sommes incapables ? Qu'avec de cruelles menaces, n'importe quel tyran pourrait nous réduire à sa merci ? Et face à la persistance du Mal au cours de l'histoire, face au comportement de la plupart des hommes, qui n'a jamais eu tendance à penser qu'il doit exister quelque chose comme une « Nature Humaine » mauvaise ? Mais celui qui cherche la vérité ne s'arrêtera pas là : ce sentiment d'impuissance face à la torture est bien réel, il existe bien *en tant que sentiment*. Tant qu'on en reste à l'immédiat néanmoins, c'est là sa seule vérité : il ne vaut pas preuve d'une impuissance ou d'une incapacité réelles. De même, cette tendance à croire en une Nature Humaine mauvaise manifeste bien sa présence en chacun, à titre de *tendance universelle*, mais l'existence avérée de cette tendance n'avère point l'existence d'une Nature Humaine mauvaise. Celui qui veut penser dépassera ce premier mouvement, hostile à Sartre, et lui opposera – réflexivement – l'antithèse : « Si certains hommes ont pourtant résisté malgré les menaces, malgré les tortures même, c'est que je dois en être moi-même capable, puisque ce sont mes semblables ; si le Bien l'emporte parfois, c'est peut-être qu'il n'y a pas de Nature Humaine mauvaise indépassable, qu'il est permis d'espérer en un monde meilleur ? » Enfin, il tentera la synthèse, et le mouvement dialectique de la pensée sera amorcé. Rien de tel ne se produit chez Levinas, qui ne pense pas ni n'invite ses lecteurs à penser contre Sartre : il ne cherche ni à infirmer ses arguments, ni à proposer une contre-argumentation, mais en jouant sur leurs émotions à détourner ses lecteurs d'une pensée qu'il rejette quant à lui totalement a priori¹¹.

- 6 Délivrons-nous d'une seconde illusion, engendrée entre autres par le ton très courtois de Levinas : sa prévention à l'encontre de l'existentialisme sartrien est d'une violence extrême. On s'en convaincra par les considérations suivantes : chez Levinas l'affabilité, la pondération, la gentillesse, le respect d'autrui sont des qualités infuses, et c'est un auteur dont on loue l'engagement contre le totalitarisme et l'amour de la philosophie... Or, à y bien regarder, à l'instant où il s'en prend à Sartre, il dément toutes ces vertus avec une impétuosité stupéfiante : en affirmant avec force des thèses qui se contredisent grossièrement, en « faisant abstraction » de faits manifestes qui viennent contester ces thèses et en déniaient le titre de philosophe à un auteur qui le mérite pleinement¹², Levinas commet en quelques lignes trois péchés capitaux contre la philosophie. Songeons ensuite un instant que Dieu – Satan, en vérité – réalise son hallucination, c'est-à-dire qu'il devienne effectivement possible de « créer une âme d'esclave » par l'intimidation et la torture. Qu'advierait-il ? En un laps de temps très court la tyrannie triompherait partout sur Terre, et pour l'éternité ! Tant et si bien que nous en venons à nous interroger : comment sied-il d'interpréter le ton exploré de Levinas ? Exprime-t-il vraiment son désarroi face à une « situation de fait » qu'il déplore, ainsi que nous l'avions spontanément entendu, ou trahit-il au contraire son intention de démoraliser les partisans de la liberté ? Et que peut-on bien penser de ce concept « d'âme d'esclave » ? Comment ne pas voir qu'en ravissant aux esclaves l'autonomie de leurs âmes, c'est-à-dire tout ce qu'il

leur reste, Levinas leur fait perdre leur statut d'être-humain-pour-autrui, et se rend par là complice de l'entreprise d'avilissement et d'asservissement de l'homme qu'il dénonce ? Soit un « esclave » qui m'aborde : ce sourire et ces paroles aimables qu'il m'adresse, ce sentiment d'affection qu'il éprouve pour moi, comment pourrais-je les *comprendre* comme étant de l'amitié, *comment pourrais-je en éprouver la chaleur*, si j'ai la conviction qu'ils ne sont qu'une mécanique ? Comment puis-je accorder la moindre valeur à sa parole, si je crois qu'il a perdu sa « *liberté de pensée* », et avec elle le pouvoir de distinguer le vrai d'avec le faux ? Autant ces propos démontrent que Levinas a parfaitement compris en quoi consiste la thèse de la liberté sartrienne, autant ils illustrent la démesure de l'antipathie qu'il voue à cette thèse : son antipathie *l'égare* au point qu'il n'hésite pas à recourir à des contre-arguments de type nietzschéen !

3. Synthèse progressive : de la « sartrophobie ¹³ »

- 7 Suspendons là nos analyses et tentons maintenant de décrypter le sens des conduites énigmatiques qu'elles ont permis de dévoiler : au motif que Levinas les a toutes tenues dans un même mouvement (alors qu'il rédigeait ou se relisait), nous supposerons qu'elles ont bien toutes le même sens. Que *signifient* donc les incohérences du texte de Levinas ? Ses ambiguïtés ? Pourquoi Levinas ne nomme-t-il pas son ennemi ? Pourquoi prétexte-t-il la fausseté de sa philosophie plutôt que d'exposer les mobiles véritables pour lesquels il la rejette ? Quels sont ces mobiles ? Que signifie leur violence ? Comment Levinas peut-il *croire* à la valeur philosophique de son argumentation ? Etc. Telles sont les questions auxquelles nous souhaiterions répondre.
- 8 Élargissons le problème : est-il possible de déchiffrer sur les conduites « sartrophobes » en général un sens générique ? En d'autres termes peut-on *comprendre* la « sartrophobie » ?
- 9 À cette question, l'auteur de l'article « Antisartrismes et sartrophobie » du Dictionnaire Sartre a implicitement répondu par la négative. Michel Rybalka écrit en effet :

« Depuis 1945, date à laquelle il est devenu célèbre, Sartre a été détesté à la fois par les milieux de droite bien-pensants qui lui reprochaient ses attaques contre la bourgeoisie, par les communistes qui voyaient en lui un concurrent idéologique dangereux, par des gens qui lui reprochaient son succès, et par d'autres à qui sa tête ne revenait pas ¹⁴ ».
- 10 Comme il en reste là et semble signifier que la « sartrophobie » ne serait qu'un genre dont les « antisartrismes » constitueraient les espèces, son lecteur en inférera que puisque les motifs « sartrophobes » varient à ce point d'un « sartrophobe » à l'autre, les mobiles de la « sartrophobie » doivent eux aussi varier considérablement d'un « sartrophobe » à l'autre : chez certains la phobie de Sartre manifestera un égoïsme de classe, chez d'autres une peur de la concurrence idéologique, elle-même susceptible d'interprétations diverses, chez d'autres encore elle sera une forme de jalousie (qui manifestera tantôt un complexe d'infériorité, tantôt une ambition contrariée, etc.), ou bien encore une aversion de la personne de Sartre ; et chez ces derniers on distinguera ceux que sa laideur insulte d'avec ceux qui s'indignent de ses errements politiques, d'avec ceux que ses mœurs offensent, d'avec ceux que sa « fascination morbide » pour les milieux interlopes, le visqueux, etc., outrage, ou encore que son athéisme pique au vif, etc. Nous n'en croyons pas un mot : chaque fois que nous avons pu pousser suffisamment loin notre investigation des conduites « sartrophobes » en effet, que celles-ci soient « de gauche » ou « de droite », dévotes ou athées, érudites ou incultes, courtoises ou ordurières, nous sommes invariablement parvenus à la conclusion suivante : les motifs

officiels de la haine « sartrophobe » sont des leurres servant à dissimuler ce que les « sartrophobes » abominent vraiment : la liberté¹⁵ ! Il importe donc à nos yeux de bien s'aviser que les « conduites sartrophobes » manifestent une attitude d'hostilité violente à l'encontre de la liberté, attitude qui se manifesterait quand bien même Sartre ne fût point né ; autrement dit : l'exécration de Sartre est la forme contingente que prend chez certaines personnes l'exécration de la liberté comme mode d'être.

- 11 Nous concluons par suite notre analyse des phrases de Levinas en validant ce schème herméneutique dans leur cas particulier, c'est-à-dire en montrant comment l'hypothèse qu'en son tréfonds, Levinas est un *non* à liberté, permet de répondre aux questions que nous nous sommes posées¹⁶.
- 12 Cette hypothèse rend déjà compte immédiatement de la conclusion principale de nos analyses : ce qui est signifié avec le plus de force par les phrases de Levinas, c'est son rejet horrifié de la thèse sartrienne de la liberté – non pas au sens où ce rejet exprimerait son amour de la vérité, ainsi qu'il le prétend, mais au sens où il exprime son horreur de l'autonomie comme mode d'être subjectif¹⁷. Et elle rend compte immédiatement également de la violence extrême des conduites « sartrophobes » : c'est parce que la conception sartrienne de l'homme rentre en collision frontale avec les choix existentiels – et donc les valeurs ultimes – de certaines personnes que la « condamnation de la philosophie de Sartre » prend chez ces personnes la forme d'une *abomination viscérale*, s'accompagnant d'une haine implacable de sa personne.
- 13 Attendu d'autre part que la mauvaise foi d'un sujet est négation de sa propre liberté, si la « sartrophobie » ressortit un projet existentiel d'hostilité radicale à l'encontre de celle-ci, elle doit nécessairement être *de mauvaise foi*. Or la mauvaise foi des phrases de Levinas – et plus généralement des « sartrophobes » – est effarante ! C'est en raison de cette mauvaise foi qu'il n'est pas trivial d'énoncer : « Le sens de la haine vouée à Sartre est une violente hostilité à l'encontre de la liberté », car cette hostilité est *une hostilité niée* : non seulement il n'est pas d'exemple d'un « sartrophobe » qui avoue ouvertement son hostilité à l'encontre de la liberté, mais la plupart poussent encore la négation de mauvaise foi jusqu'à se faire passer – à leurs propres yeux comme aux yeux d'autrui : il s'agit d'une conduite de mauvaise foi et non de cynisme – pour des *partisans* de la liberté¹⁸. À cet égard, les phrases de Levinas sont typiques : rappelons en effet qu'afin de mettre en lumière son aversion de la liberté, nous avons dû *travailler* ; et nous invitons notre lecteur à lire son article : l'auteur s'y dépeint sous les traits d'un *défenseur* de la liberté, ce qui transparait d'ailleurs clairement dans les quelques phrases que nous en avons extraites. Regardons-y d'un peu plus près. L'aspiration de Levinas au déterminisme se manifeste également à travers son interprétation très tendancieuse de l'Histoire (la négation par omission de toutes les activités de résistance à la tyrannie). Mais cette aspiration est à nouveau aspiration *niée*, cette négation de mauvaise foi prenant des formes variées. Tout d'abord, Levinas *nie affirmer* quoi que ce soit en prétendant qu'il constate : « Si tout le monde cède à l'intimidation et la torture, c'est bien que l'homme n'est pas libre » nous dit-il en l'occurrence. Cette hypostase d'une aspiration passionnée en *constat objectif*, c'est là ce que Sartre appelle *l'esprit de sérieux*. Mais Levinas nie également ses intentions liberticides par son *lamento*, par lequel il signifie : « Moi, Levinas, qui *constate objectivement* que l'homme n'est pas libre, *je le déplore*. » Et s'il prend Sartre à partie *sans le nommer*, c'est encore parce qu'il est de mauvaise foi. Qu'on ne s'y méprenne point en effet : il ne s'agit ni d'une étourderie, ni de mesquinerie (ce n'est ni une marque de mépris, ni une marque de cynisme), ni une ruse mais de la mauvaise foi : Levinas n'a probablement pas plus nommé

Sartre en son « for intérieur » alors qu'il rédigeait, quand bien même il rédigeait son article entièrement contre Sartre. En vérité, à *peu près tout est faux* dans les phrases que nous avons relevées... Tout est faux au sens suivant : le sens véritable des affirmations de Levinas est distinct et souvent à l'inverse du sens explicitement ou implicitement affirmé. Ainsi Levinas signifie-t-il qu'il dispose d'un argument contre Sartre, ce qu'il *croit*, bien qu'il sache n'en disposer d'aucun (sinon il eût qualifié sa philosophie d'*incohérente* ou de *fausse*, non de *dérisoire*) ; son humilité apparente, son ton effacé, sa « courtoisie » sont de mauvaise foi : décocher les plus cinglants sarcasmes à l'encontre de celui qui passe pour « le grand Philosophe » de l'époque (ce que Levinas fait sans même s'en aviser), est-ce là faire preuve d'humilité, d'effacement et de courtoisie ? Cette humilité, cet effacement, cette courtoisie participent en fait à la négation de sa passion liberticide en ce qu'ils en nient *la violence*.

- 14 Enfin, notre hypothèse herméneutique permet d'éclaircir l'énigme de l'antirationalisme véhément, invétéré et de mauvaise foi des « sartrophobes », ainsi que leur irrationalisme sans vergogne. Leur antirationalisme d'abord : comme il est aisé de tourner en dérision *par des raisonnements* les arguments spécieux (se bornant à invoquer l'« évidence » pour la plupart) par lesquels les « sartrophobes » s'entretiennent dans la conviction que l'homme n'est pas libre, et tentent d'attirer dans leur parti ceux qui hésitent, il n'est pas surprenant qu'ils soient hostiles au raisonnement, d'autant que pour disposer d'arguments en faveur de leur thèse, ils n'en ont pas besoin puisque « l'immédiat » les sert. D'autre part, parce qu'il participe de la mauvaise foi « sartrophobe », l'antirationalisme « sartrophobe » est un antirationalisme *nié* : tout en faisant preuve d'un antirationalisme farouche *de fait* dans son texte, Levinas y pose de bout en bout en paragon de vertu rationaliste. Leur irrationalisme sans vergogne ensuite : dans la mesure où les énormes contradictions des « sartrophobes » n'ont point l'erreur ni la situation pour origine, mais ne font qu'exprimer leurs projets existentiels, il n'est pas assez de dire que ces contradictions ne les gênent pas, et faux d'affirmer qu'ils ne les voient pas : *ils les veulent*. Aussi y sont-ils parfaitement à l'aise, ce qui déconcerte tant les sartriens.
- 15 Notre hypothèse herméneutique est validée : penchons-nous à présent sur le cas de Sartre.

4. Mise à l'épreuve de la liberté par la douleur « physique » : le point de vue de Sartre ¹⁹

- 16 Ainsi que nous l'avons déjà marqué, la pertinence philosophique de l'objection soulevée par Levinas dépend en dernière instance de la réponse à la question : oui ou non l'homme cède-t-il librement à la torture ? Dans l'affirmative, son objection est non seulement infondée et de mauvaise foi, mais encore fallacieuse ; dans la négative il n'est pas assez de qualifier « la liberté » des Allemands sous le troisième Reich ou des Français sous l'Occupation de « *dérisoire* » : *elle n'est pas*, et c'est alors la conception sartrienne de l'homme qui est fautive ²⁰.
- 17 Il est toutefois un point sur lequel nos deux auteurs s'accordent : tous deux croient fermement que « le silence des martyrs » atteste de la liberté humaine. Levinas y croyait fermement : pourquoi sinon eût-il pris le soin d'escamoter leur cas – ainsi que toutes les activités de résistance plus généralement – dans sa « démonstration » ²¹ ? Quant à Sartre, c'est l'un de ses leitmotivs favoris d'après-guerre ; en voici un exemple caractéristique, tiré d'un article intitulé précisément « La République du silence », paru en 1944 dans les *Lettres Françaises* ²² :

La cruauté même de l'ennemi nous poussait jusqu'aux extrémités de notre condition en nous contraignant à nous poser ces questions qu'on élude en temps de

paix : tous ceux d'entre nous – et quel Français ne fut une fois ou l'autre dans ce cas ? – qui connaissaient quelques détails intéressant la Résistance se demandaient avec angoisse : « Si on me torture, tiendrai-je le coup ? » Ainsi la question même de la liberté était posée et nous étions au bord de la connaissance la plus profonde que l'homme peut avoir de lui-même. Car le secret d'un homme, ce n'est pas son complexe d'Œdipe ou d'infériorité, c'est la limite même de sa liberté, c'est son pouvoir de résistance aux supplices et à la mort. À ceux qui eurent une activité clandestine, les circonstances de leur lutte apportaient une expérience nouvelle : ils ne combattaient pas au grand jour, comme des soldats ; traqués dans la solitude, c'est dans le délaissement, dans le dénuement le plus complet qu'ils résistaient aux tortures : seuls et nus devant des bourreaux bien rasés, bien nourris, bien vêtus qui se moquaient de leur chair misérable et à qui une conscience satisfaite, une puissance sociale démesurée donnaient toutes les apparences d'avoir raison. Pourtant, au plus profond de cette solitude, c'était tous les autres, tous les camarades de résistance qu'ils défendaient ; un seul mot suffisait pour provoquer dix, cent arrestations. Cette responsabilité totale dans la solitude totale, n'est-ce pas le dévoilement même de notre liberté ?

- 18 Tout cela est très bien dit, et ils durent être nombreux, à la Libération, les lecteurs auxquels les larmes vinrent aux yeux... Prenons garde cependant ! Croire l'homme libre en toute circonstance, c'est interpréter toute situation et toute conduite humaine comme « dévoilement de la liberté » : Sartre est sans doute en droit d'écrire que la situation de supplicié et le silence des martyrs « dévoilent notre liberté », s'il signifie que c'est là l'interprétation qu'il en fait... Mais s'il insinue – et c'est bien là ce qu'il fait ! – que la conduite de celui qui ne cède pas sous la torture apporte la preuve de sa liberté, ou que la table des supplices est comme un autel sur lequel le bourreau, en sus des humeurs de sa victime, fait à son insu jaillir la vérité philosophique, puisque la liberté s'y « dévoile », non point au sens qui précède mais au sens où elle apparaît comme une donnée de fait immédiate, alors nous en restons cois ! Que les martyrs de ceux qui n'ont pas parlé nous livre la connaissance de leur « pouvoir de résistance aux supplices et à la mort », soit ²³ ! mais quel rapport avec la liberté ? Les conduites de ces martyrs ne prouvent point qu'ils étaient libres : elles n'en constituent pas même un indice ! Le « pouvoir de résistance aux supplices et à la mort » d'un homme pourrait très bien sourdre d'un déterminisme psychique quelconque – un complexe d'Œdipe ou d'infériorité justement... Et pourquoi pas un « ADN de résistant » ? C'est d'ailleurs là ce que pensent tous ceux qui croient qu'on naît lâche ou héros – c'est-à-dire l'écrasante majorité des hommes : de quel droit Sartre écarte-t-il cette hypothèse *a priori* ? On nous répondra qu'il est injuste de lui formuler ce reproche, attendu que Sartre a rédigé *L'Être et le Néant* avec le dessein d'infirmier l'hypothèse du déterminisme psychique précisément. Mais c'est donc qu'il est bien placé pour savoir qu'il est indu d'alléguer, comme il le fait ici, que cette hypothèse serait manifestement sottise ou absurde !
- 19 D'autre part, les plus grands philosophes n'ont eu de cesse d'affirmer que la liberté n'est pas un concept empirique, qu'il n'y a pas « d'intuition de liberté » : Sartre l'ignorait-il, pour s'être contenté d'invoquer l'« évidence » à l'appui du contraire ? Et contrairement à ce qu'il insinue insidieusement, l'absence physique d'amis n'est pas l'absence d'amis, l'absence d'amis n'est pas la solitude, la solitude n'implique pas l'autonomie (ni l'autonomie la solitude d'ailleurs) ; quant au fait qu'« un seul mot suffisait à provoquer dix, cent arrestations », certes pertinent à la responsabilité de celui qu'on torture (s'il y a cent arrestations plutôt que dix, elle s'en trouve aggravée), qui est une notion morale présupposant la liberté, mais n'est ni la liberté (qui est une notion d'ontologie), ni une donnée de fait, il est sans pertinence aucune à la notion de liberté. Il s'ensuit qu'à la

question que nous adresse Sartre (non sans mauvaise foi) : « *Cette responsabilité totale [entendez par là : le fait qu'« un seul mot suffisait à provoquer dix, cent arrestations »] dans la solitude totale, n'est-ce pas le dévoilement de notre liberté ?* », nous répondons catégoriquement par la négative. Égaré par l'émotion, son lecteur pratiquera néanmoins spontanément tous ces amalgames : pour nous y être laissés prendre, nous parlons en connaissance de cause...

- 20 Qui sommes-nous donc, nous lecteurs, pour nous laisser séduire par des arguments aussi grossièrement faux ? Il semble que nous ayons à nouveau affaire à une névrose collective, mais se manifestant cette fois-ci par une tendance invétérée à raisonner faux *en faveur* de la liberté...
- 21 À y bien regarder, la mauvaise foi et l'esprit de sérieux dont Sartre fait preuve dans ce texte n'ont rien à envier à ceux de Levinas. Mauvaise foi tout d'abord : ainsi que nous l'avons vu, ses « raisonnements » mettent à profit des ambiguïtés existant dans le langage ou des confusions courantes pour emporter l'adhésion du lecteur. Et l'on peut deviner à travers l'apostrophe « [...] *n'est-ce pas le dévoilement même de notre liberté ?* » qu'à l'instar de Levinas, Sartre le propagandiste est hanté par Sartre le philosophe : cette apostrophe lui permet en effet d'affirmer que « le silence des martyrs » avère sa thèse de la liberté tout en se défaussant de la responsabilité de cette affirmation sur son lecteur... En prétextant des *faits* pour corroborer un postulat métaphysique d'autre part, Sartre ne fait pas moins preuve d'esprit de sérieux que Levinas. Comparons leurs deux attitudes. On se choisit en choisissant l'homme, nous dit Sartre ; il y a ceux qui choisissent l'homme libre en se choisissant, et ceux qui font le choix inverse. Ces premiers concentrent de préférence leurs regards sur ceux qui résistent aux supplices, et face à leurs victoires *éprouvent le sentiment* que celles-ci manifestent leur liberté, tandis que les seconds dirigent leurs regards vers ceux qui cèdent, et face à leurs défaites *éprouvent le sentiment* qu'elles manifestent le « *despotisme des sens* ». Mais chez les fanatiques de la liberté (respectivement les esprits farouchement liberticides) ces *sentiments* deviennent des *évidences hypostasiées*, et les faits face auxquels ces évidences sont éprouvés sont saisis comme *valant preuve* de la liberté (respectivement du « *despotisme des sens* ») : nous avons tout à l'heure reproché à Levinas de nous bernier – et de se bernier lui-même – en méprenant son interprétation très tendancieuse et totalement injustifiée de l'histoire pour une « donnée de fait évidente » ; de façon assez comique, Sartre méprend ici la thèse centrale de sa philosophie pour une « donnée de fait évidente »²⁴...

5. Conclusion

- 22 Les deux manifestes que nous avons étudiés relèvent tous deux de la guerre de propagande sans trêve et sans merci que se livrent partisans et adversaires de la liberté depuis les commencements de la philosophie. En nous faisant accroire – à tout le moins en première lecture – qu'ils disposaient d'arguments solides, et mêmes décisifs à l'encontre ou à l'appui de la thèse de la liberté, nos deux missionnaires nous ont bien bernés ! Ils ne cherchaient pourtant nullement à nous abuser : tous deux avaient foi dans leurs arguments spécieux.
- 23 Leur principal artifice consiste à faire naître la liberté ou le déterminisme comme *valeurs* en nous, tout en entretenant la confusion dans les esprits entre ces *valeurs* et la liberté ou le déterminisme comme *vérités*. Bien avant d'être affirmés comme des thèses – *a fortiori* comme des thèses philosophiques, ce qui n'est possible que pour une infime minorité de personnes – la liberté et le déterminisme sont signifiés à chaque instant par chacun : il n'est pas un seul de nos actes, de nos sentiments, de nos désirs, pas une seule de nos

croyances, de nos pensées, à travers lesquels nous ne signifions soit notre propre liberté ou celle d'autrui, soit notre propre détermination ou celle d'autrui. À chaque instant, c'est le sens de nos conduites ou des conduites d'autrui, la conception que nous avons de nous-mêmes ou que nous nous faisons d'autrui qui sont en jeu. Encore faut-il que nos missionnaires puissent faire naître en nous la liberté ou le déterminisme comme valeurs : comme tous les grands propagandistes, ils jouent sur des perversions collectives. Celui auquel on fait enchaîner la lecture de ces deux manifestes voit en effet ces textes emporter son assentiment passionné à des thèses contraires. S'il s'avise de ce paradoxe et du caractère régulier de sa conduite, il sera tenté de conclure à l'existence d'une « nature de la subjectivité humaine » régie par des « lois » qui seraient à l'origine d'« illusions naturelles » ; bref qu'il y aurait comme une « antinomie de la subjectivité humaine », où la liberté et le déterminisme comme valeurs se substitueraient aux idées de la raison pure, une certaine passivité dans l'assentiment tiendrait lieu de « nécessité », où la spontanéité préreflexive se substituerait à la réflexion, et la contemplation (de « la faiblesse humaine » puis de l'héroïsme de quelques-uns) tiendrait lieu de raisonnement.

- 24 En fervents défenseurs de la thèse de l'autonomie de la conscience, nous refusons de croire en l'existence d'une telle « nature humaine ». Par contre, nous croyons en celle de névroses collectives. À tous ceux qui se posent sérieusement la question philosophique de la liberté, nos analyses serviront d'avertissement : bien loin de constituer une digression superflue, l'étude ici amorcée des deux névroses collectives dont nous avons avéré l'existence constitue un préalable indispensable au jaillissement de la vérité.

NOTES

1.. Emmanuel LEVINAS, *Liberté et commandement*, Paris, LGF, Le Livre de Poche, Coll. « Biblio essais », 1999, p. 36, 37 et 38 (article initialement paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, tome LVIII, numéro 3, juillet 1953).

2.. À moins que Levinas n'ait derechef maladroitement formulé sa pensée, et par « âme d'esclave » voulu signifier : *qui éprouve instinctivement un « penchant à l'obéissance »* – ce qui revient à signifier tout autre chose que ce qu'il a écrit ? Admettons-le provisoirement : à l'instar d'un grand nombre de personnes, notre auteur scinderait donc l'âme humaine en deux parties, l'une autonome, et l'autre, à laquelle ressortiraient la faim, la soif, la douleur « physique », l'instinct sexuel, etc., ainsi que, chez les esclaves dans l'âme, le « penchant à l'obéissance », hétéronome. Soit ! Mais alors comment peut-on qualifier de « dérisoire » la liberté d'une telle âme ? Levinas ne saurait l'entendre au sens *objectif* : cela serait absurde car la liberté est indivisible ; un acte ne peut être que libre ou déterminé, il ne saurait être les deux à la fois. La moindre parcelle d'autonomie dans l'âme de l'agent entraînant l'autonomie de l'acte, l'« âme d'esclave » telle que conçue par Levinas serait en conséquence *libre* : si le tyran ordonne et que l'esclave obéit, *c'est librement qu'il obéit*, attendu qu'il est toujours au pouvoir de la partie autonome de son âme de triompher de son « penchant d'obéissance » – ou le cas échéant de sa faim, de sa soif ou de sa douleur « physique », si d'aventure on l'assoiffe, l'affame ou le torture pour qu'il obtempère : à ces

mobiles d'obéissance hétéronomes il suffit à la partie autonome de son âme d'opposer des contre-mobiles de poids supérieurs. Mais Levinas ne saurait pas plus entendre l'adjectif « dérisoire » au sens *subjectif* : affirmer la liberté des esclaves, c'est les reconnaître comme ses semblables plutôt que de voir en eux des automates, et c'est nier tout fatalisme historique : au yeux de quel philosophe, de quel moraliste de telles affirmations passeront-elles pour « insignifiantes » ?

3.. Je « jouis du pouvoir » ne signifiant pas « je peux », mais que mon reniement, s'il advient, demeure libre et m'est entièrement imputable, car c'est *moi* qui décide du moment où la douleur devient insupportable (voir Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1943, p. 474).

4.. Terme théologique signifiant : « Qui ne peut se perdre ».

5.. Par exemple il écrit en 1945 dans un article intitulé « Paris sous l'Occupation », publié dans *France libre* (éditée à Londres) : « *Mais la Résistance n'était qu'une solution individuelle et nous l'avons toujours su : sans elle les Anglais auraient gagné la guerre, avec elle ils l'auraient perdue s'ils avaient dû la perdre. Elle avait surtout, à nos yeux, une valeur de symbole ; et c'est pourquoi beaucoup de résistants étaient désespérés : toujours des symboles. Une rébellion symbolique dans une cité symbolique ; seules les tortures étaient vraies.* » (repris dans Jean-Paul SARTRE, *Situations III*, Gallimard, p. 15-42.)

6.. Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, Folio /Essais, p. 217-221.

7.. Il est probable que la phrase : « *La liberté humaine est essentiellement non héroïque* » soit un lapsus de substitution, et que s'il avait laissé libre cours à son intention négatrice farouche à l'encontre de Sartre, Levinas eût écrit : « *La liberté humaine est essentiellement lâche* » ; mais il eut comme un « réflexe de pudeur »...

8.. Ainsi interpréterons-nous cette « tendance » invétérée à *raisonner faux* en défaveur de la thèse de la liberté comme une manifestation de cette névrose. C'est elle en effet qui se trouve à l'origine de ce que l'on nommera, par esprit de sérieux, l'« efficacité rhétorique redoutable » des phrases de Levinas : le « bon sens » qu'on leur prête spontanément n'est autre à nos yeux que la saisie préreflexive sur celles-ci de cette « tendance » (et donc de cette névrose), leur « efficacité rhétorique » sa saisie *réflexive* ; car *une phrase*, n'en déplaît à tous les fétichistes du langage qui nous cernent, n'est pas plus susceptible d'entraîner l'adhésion de son lecteur qu'un tas de cailloux : en d'autres termes l'adhésion du lecteur est libre. Nous croyons même à ce jour à l'*universalité* de cette névrose. À supposer qu'elles aboutissent ainsi que nous le prévoyons, nos recherches devraient effectivement permettre d'interpréter la douleur dite « physique » comme une manifestation de cette névrose : nous en serions donc tous atteints jusqu'à la moelle.

9.. À notre connaissance d'ailleurs, Levinas n'a nulle part présenté le moindre argument *philosophique* contre l'existentialisme sartrien.

10.. L'auteur avait pourtant tout fait pour nous prévenir contre lui : la phrase par laquelle il ouvre son article par exemple : « *Commander, c'est agir sur une volonté* », équivaut pour tout sartrien à une déclaration de guerre. Et tout le reste est à l'avenant... Eh bien malgré ces provocations, nous confessons avoir spontanément adhéré en première lecture à l'argumentation de Levinas – dont nous connaissions pertinemment la spéciosité : durant quelques minutes, ses phrases « nous ont transportés » comme par magie dans un monde où les notions d'autonomie et de liberté nous paraissaient « dérisoires », dans lequel les tyrans *agissaient* effectivement sur la volonté de leurs sujets, bref dans un monde où les convictions philosophiques que nous croyions naïvement être très solidement ancrées en nous *n'étaient plus*. Ce fut en fait à la seconde occurrence de l'adjectif « dérisoire » – qualifiant la liberté – que nous nous ressaisîmes et pensâmes : « Quelque chose ne tourne

pas rond dans ce texte. » Le fait que nous ayons involontairement éprouvé une vive sympathie pour Levinas, et adhéré spontanément à ses raisonnements, démontre que nous sommes atteints de la même névrose que lui. Toutefois, il y a ceux qui, à l'instar de Sartre, luttent contre eux-mêmes et tentent de s'en libérer, et ceux qui, à l'instar de Levinas, se complaisent dans leur névrose...

11.. Cette attitude ne constitue pas un aveu d'impuissance – Levinas n'ayant probablement jamais tenté d'infirmier la pensée de Sartre – et elle n'est ni une ruse, ni une attitude de mépris intellectuel, mais comme nous allons bientôt le voir un mélange de *condamnation morale et de frayeur*. La peur, l'horreur paralysent en effet les mouvements de l'esprit aussi sûrement que ceux du corps. Et ce qui fait horreur à Levinas, ce n'est ni la tyrannie, ainsi qu'il le prétend, ni même la torture, ni Sartre en tant que personne, mais *sa thèse de la liberté*. Aussi se gardera-t-on de le confondre avec un sophiste, quand bien même il recourt – sans s'en aviser – à des techniques de rhétorique typiquement sophistiques : contrairement aux sophistes, Levinas est convaincu du bien-fondé tant de la thèse qu'il défend que de son argumentation.

12.. Si l'on peut à la rigueur récuser de bonne foi comme *fausse* une philosophie authentique, c'est-à-dire une interprétation possible du monde, parce qu'on la juge immorale, dangereuse, d'un pessimisme insoutenable, etc., on ne saurait par contre la qualifier de bonne foi de « *dérisoire* » – et d'ailleurs, plus on la jugera immorale, dangereuse, insoutenablement pessimiste, moins on sera enclin à en parler avec dérision, précisément parce qu'elle est une interprétation *possible* du monde. Qualifier au travers de l'autonomie et de la liberté la position philosophique de Sartre de « *dérisoire* » – c'est là ce que tout lecteur de 1953 a compris – c'est signifier que la pensée de Sartre n'est qu'un fatras d'absurdités, et que Sartre est un imposteur : c'est l'une des plus méprisantes et des plus graves injures qu'on puisse proférer à l'encontre d'un philosophe.

13.. Néologisme dont l'usage vient d'être consacré par un dictionnaire : voir l'article « Antisartrismes et sartrophobie » de Michel RYBALKA dans le *Dictionnaire Sartre* (sous la direction de François NOUDELMANN et Gilles PHILIPPE, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 36-37). Les disciples de Sartre ne peuvent ignorer qu'un grand nombre de personnes ont leur Maître en exécration (chaque année, *L'Année sartrienne*, le Bulletin du Groupe d'Études Sartriennes, décerne même une « palme de la sartrophobie »...), et que cette exécration n'est pas une exécration ordinaire : d'habitude elle se manifeste effectivement au travers de discours incohérents et confus, de dénis de réalité et d'hallucinations sur lesquels le raisonnement n'a strictement aucune prise. Il est ainsi fréquent que des personnes en apparence sensées s'en prennent violemment à Sartre en lui prêtant des propos qu'il n'a jamais tenus, en invoquant contre lui des « faits » imaginaires, en lui faisant dire exactement le contraire de ce qu'il a toujours dit, etc. Ce genre de conduite afflige les sartriens d'autant plus profondément qu'ils savent d'expérience qu'il n'est pas moins vain d'entreprendre de « ramener à la raison » un « sartrophobe » que de « raisonner » un antisémite. D'où la terminologie qui a été retenue.

14.. *Ibid.*, p. 36. Très diplomatiquement Michel Rybalka s'abstient de ranger parmi les « sartrophobes » toutes les sommités de l'Université qui, à l'instar de Levinas, rejettent sa philosophie et s'abstiennent de l'enseigner au motif qu'elle est « grossièrement fausse », sans présenter le moindre argument contre elle néanmoins.

15.. Notons qu'en les rares occasions où il a entrepris de répondre aux attaques haineuses dont il avait fait l'objet – toujours à la suite d'attaques dans la presse, car cela avait alors un sens de riposter – Sartre est lui-même parvenu à cette conclusion. Par exemple, il achève son article « Le processus historique », publié en 1947 dans *La Gazette de Lausanne*,

par l'affirmation : « *La condamnation [de ma philosophie] ex cathedra de la Pravda vient au moment même où l'Église a mis mes livres à l'index : ce n'est pas un hasard ; on m'excusera si je ne vois dans cette double condamnation simultanée qu'un précieux encouragement : quand on cherche à mettre les hommes en face de leur liberté, il est naturel qu'on trouve devant soi toutes les puissances qui ont intérêt à la leur dissimuler.* » (in Michel CONTAT et Michel RYBALKA, *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, p. 679). Les motifs officiels du rejet de l'existentialisme par la Pravda ou l'Église n'avaient rien à voir avec sa thèse de la liberté : la Pravda reprochait officiellement à Sartre son fatalisme, son manque de spiritualité et son immoralisme, l'Église son athéisme et son immoralisme. Quant à Levinas, il signifie son irrationalisme : ce sont leurs propres vices projetés que les « sartrophobes » saisissent sur leur ennemi !

16.. Nous ne prétendons point bien sûr que la personne de Levinas se réduirait à un non à liberté, ce qui serait absurde, mais que ses choix existentiels primordiaux (qui ne cessent de se faire et qu'une psychanalyse réussie de sa personne, que nous n'avons ni l'intention ni les moyens d'entreprendre, permettrait de découvrir) font de lui un ennemi farouche de la liberté en 1953. Notre objet se limitera donc à vérifier que ses propos sur la torture le trahissent bien comme tel, sans chercher à comprendre pourquoi il se choisit comme tel.

17.. Ce qui est moins flatteur. Mais comme Levinas, institutionnalisé comme philosophe, rejette une thèse philosophique dans une revue de philosophie, tout cela prête à confusion, et sa mauvaise foi sait en tirer parti. À notre connaissance cette remarque vaut pour tous les « sartrophobes » : tous proclament « la fausseté », « l'absurdité », « l'incohérence » de la philosophie de Sartre sans en fournir l'ombre d'une justification.

18.. Voilà pourquoi nous déplorons le choix des néologismes « sartrophobie » et « antisarttrisme », qui n'indiquent pas clairement qu'au travers de Sartre, de sa personne ou de sa philosophie, c'est la liberté et la liberté exclusivement qui est visée : à son insu, ce choix terminologique est complice de la mauvaise foi des « sartrophobes ». L'embarras des sartriens est patent et prouve qu'ils ont bien compris que l'exécration de Sartre n'est pas une simple haine : cette tournure de construction est d'habitude employée pour désigner des névroses (la « claustrophobie », l'« antisémitisme »), son emploi avec un nom propre étant tout à fait inédit. Mais nous comprenons leur embarras : on ne saurait parler de « phobie de la liberté » (car la phobie est phobie d'objet, et la liberté n'est pas un objet) et encore moins de « haine de la liberté » car la « sartrophobie » n'est pas un état psychique mais un projet d'être (de surcroît, au sens propre on hait des personnes). Les termes que nous employons nous-mêmes sont insatisfaisants, mais les mots manquent, car le vocabulaire dont nous disposons n'atteint pas ces couches profondes de la subjectivité.

19.. Je remercie Madame Juliette SIMONT de m'avoir aimablement communiqué le texte de sa conférence *Sartre devant la torture*, donnée le 15 février 2005 au *Colloque Sartre* de l'Université Libre de Bruxelles.

20.. Notons que si Levinas eût affirmé : « À compter du jour de l'accession des Nazis au pouvoir, le peuple allemand ne saurait être tenu pour responsable des exactions qu'il a commises », ses lecteurs eussent été scandalisés. Or ce qu'il a affirmé est plus fort, mais ne les a pas scandalisés... C'est que l'abstraction de ses propos égare ses lecteurs : pas une seule fois il ne quitte l'empyrée des plus hautes généralités, ni ne daigne tester l'une de ses affirmations sur un cas concret ! Cette abstraction participe de sa mauvaise foi : elle est à la fois fuite et déni de la réalité.

21.. Notons que Levinas y croyait fermement *tout en croyant le contraire*. Mais comment peut-on croire simultanément en une chose et son contraire ? Remarquons tout d'abord

que la croyance la plus profondément ancrée en Levinas n'affleure pas explicitement dans ses propos, mais *les hante au passé*. Ce qui est premier en effet, et que Levinas fuit, c'est la position de Sartre, au bien-fondé de laquelle il *croit* fermement (il n'envisage pas un instant de la contester) : « le silence des martyrs » vaut preuve de la liberté humaine. Afin de fuir cette croyance importune, Levinas détourne involontairement l'intentionnalité de sa conscience de la « minorité résistante » vers la « majorité passive » : « l'évidence de la liberté » chute alors au passé et cède place à une nouvelle croyance : « l'évidence du déterminisme » (qui, dans le contexte de l'époque, n'est compréhensible que comme négation de « l'évidence de la liberté »). C'est donc en vertu de la temporalisation de la conscience qu'un même sujet peut croire (au présent) en une chose, tout en croyant (au passé) le contraire.

22.. « La République du silence », in Jean-Paul SARTRE, *Situations III*, Paris, Gallimard, p. 12-13.

23.. Et nous abondons dans le sens de Sartre quand il affirme être resté quant à lui « au bord » de cette « *connaissance [...] de lui-même* » [*ibid.*], car ce n'est qu'après y avoir été soumis qu'un homme peut connaître s'il est capable ou non de résister à la torture : celui qui croyait l'être découvrira peut-être alors qu'il « craque » aussitôt, quand d'autres à l'inverse se surprendront à « tenir le coup »...

24.. Hallucination qu'il a martelée dans ses pièces de théâtre, de nombreux articles, des entretiens des années durant. Mais il a quand même fini par se dégriser : dans un entretien accordé à *New Left* en 1969, il déclare en effet : « L'autre jour, j'ai relu la préface que j'avais écrite pour une édition de ces pièces – *Les Mouches*, *Huis clos* et d'autres – et j'ai été proprement scandalisé. J'avais écrit ceci : “Quelles que soient les circonstances, en quelque lieu que ce soit, un homme est toujours libre de choisir s'il sera un traître ou non”. Quand j'ai lu cela, je me suis dit : “C'est incroyable : je le pensais vraiment !” » (SARTRE, « Sartre par Sartre », *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1987, p. 100).

RÉSUMÉS

Tout au long de l'Histoire, la torture a permis de soumettre et même de subjuguier la plupart des hommes. Cet article confronte les interprétations contradictoires qu'ont données Levinas et Sartre de cette même donnée de fait.

Throughout History, torture has been used successfully to enforce the obedience of Man, and even conquer his heart. The author confronts the contradictory interpretations of this historical fact made by Levinas and Sartre.

AUTEUR

GUILLAUME SEYDOUX

Guillaume Seydoux est Docteur en mathématiques de l'Université de Chicago, Maître de Conférences au département de philosophie de l'Université Paul Verlaine – Metz et

doctorant en philosophie à l'Université de Paul Verlaine – Metz et à l'Université de Tübingen (Directeurs de thèse : Messieurs les Professeurs Jean-Paul Resweber et Jacob Hans Josef Schneider).