

Peut-on, en partant de rien, c'est-à-dire de soi, tout se restituer et tout reconstruire ? Lorsque les hasards de la naissance et de l'histoire font que vous n'appartenez à aucun peuple ou groupe, qu'aucune culture, idéologie, classe, valeur ne vous apparaissent d'emblée comme vôtres, peut-on, et si oui en vertu de quels critères, préférer telle classe, valeur, action, conduite à toutes les autres ?

Telles étaient les questions que, à la fin de la seconde guerre mondiale, se posait un exilé apatride, sans famille ni passé ni avenir, ni raison d'être « ici » (pour autant qu'aucun lieu méritât d'être appelé ici) plutôt que n'importe où ailleurs ou de faire telle chose plutôt qu'aucune autre. Vouloir résoudre ces questions (pour autant qu'elles soient solubles) ne faisait qu'un, pour lui, avec la tentative de vivre. Parce que rien ne lui était donné comme allant de soi — pas même le mouvement de la Vie qui vous noue comme corps au monde sensible et qui se trouvait englobé dans la mise en question radicale de tout — il fallait qu'il se restituât tout, comme lui venant de lui-même, par choix.

Mais ce travail de restitution (ou de reconstitution), pour autant qu'il fût possible, de quoi pouvait-il partir, avec quels matériaux s'effectuer ? C'est vite dit, « partir de rien, c'est-à-dire de soi ». Soit, c'est quoi ? Quel est le type d'articulation

entre la Vie du corps — avec ses valeurs sensorielles (le Bon, le Voluptueux, l'Agréable) et corporelles (la force, l'adaptabilité, la grâce), son rythme, ses nostalgies naturalistes, ses impérieux besoins — et la capacité d'adhésion et de refus comme quoi la conscience vient confirmer ou inhiber et, en tout cas, médiatiser et rerythmer une Vie corporelle qui n'est jamais donnée à elle-même comme Nature ? Pourquoi les conditionnements culturels ont-ils une immédiateté et une inertie plus grandes que les valeurs propres de la vie corporelle ? Comment, avec quel degré de vérité (et la vérité c'est quoi ?) surgira l'instance d'un « soi » capable de tout reconstituer, de restituer les sens originaires, de mettre entre parenthèses les moules culturels et sociaux pour ressaisir son mouvement propre et celui d'une Vie corporelle toujours déjà violée et mutilée mais qui, si de viol et de mutilation il doit être question, doit bien avoir la trace de son existence originare ?

On l'a compris : étranger à tous les peuples et à toutes les cultures, cet exclu de tous les groupes était condamné à produire lui-même ses certitudes et comme, faute d'une quelconque appartenance culturelle, ni le sol ni les instruments de cette production ne lui étaient donnés, il lui fallait fonder tout ce qu'il avancerait pour pouvoir avancer quoi que ce soit. Il se trouvait, en somme, dans ce qu'on peut appeler une condition philosophique de par le caractère fondamental des problèmes qui se posaient à lui : n'étant formé à faire quoi que ce soit qui fût *identifiable*, toutes les attitudes, formes d'action et d'existence lui paraissaient frappées d'une égale extériorité et également illégitimes. Il était « le non-lieu de tout lieu », le témoin étranger d'une infinité de possibilités possibles dont aucune n'était *la sienne* et qu'il lui fallait trouver un moyen d'ordonner : s'il n'y avait pas entre elles une hiérarchie absolue qui permît de préférer inconditionnellement tel type de Possible à tel autre (l'esclave révolté à l'esclave soumis ; le joueur à l'avare ; l'aventurier à l'inspecteur) ; si les individus prenaient telle ou telle voie en vertu de leur conditionnement social *seulement*, alors tout se valait, pis : rien ne valait : les hommes étaient, pour l'essentiel, les produits de leur condition qui, elle, n'était le produit *conscient* de personne : la contingence, c'est-à-dire la non-valeur de la condition enlevait alors toute valeur et tout sens aux « idéologies » et aux conduites. Si, en revanche, il y avait une hiérarchie absolue entre les possibilités humaines, alors il y

avait aussi des circonstances matérielles préférables à d'autres : celles qui favorisent (et non déterminent) l'éclosion des possibilités les plus hautes¹.

Bref, il lui fallait *fonder* — au sens très précis que la phénoménologie donne à ce terme² — une « axiologie » c'est-à-dire une hiérarchie des « niveaux » sur lesquels peut se développer l'existence et des valeurs qu'elle peut y poursuivre ; il lui fallait fonder une théorie de l'aliénation et une morale, c'est-à-dire, entre autres, expliquer pourquoi l'axiologie peut être niée dans la pratique ; pourquoi les individus peuvent être mutilés dans leurs possibilités et supporter leur mutilation ; pourquoi le contraire de l'aliénation est non pas une impossible unité avec la Nature mais la possibilité pratique d'en accepter consciemment l'impossibilité, précisément.

Tout cela vint par la suite. Pour commencer, la principale question était de savoir comment, et selon quels critères, *recenser, regrouper et hiérarchiser* des possibilités et valeurs fondamentales dont les attitudes et conduites empiriques seraient autant d'illustrations contingentes. Par une anthropologie ? C'est à la fois trop et pas assez. Car l'anthropologie philosophique, pour être possible, devra avoir résolu, elle aussi, la question des critères de recensement, regroupement et hiérarchisation des attitudes et des valeurs. Non : le point de départ était nécessairement une ontologie : sans ontologie existentielle il n'y avait pas d'anthropologie ni d'axiologie ni de morale possible³.

On connaît la suite : *l'Etre et le Néant*, ontologie phénoménologique consciente de ses principes et de son fondement, que Sartre publia en 1943, le combla d'emblée (encore qu'il ne parvint à en constituer la démarche qu'après avoir lu Husserl et Heidegger et compris en quoi Sartre différait fondamentalement d'eux) : voilà enfin un philosophe qui partait

1. Voir à ce sujet « Valeur et situation », particulièrement pp. 106-124, et pp. 509-519, 586-588.

2. Voir pp. 46-52.

De même que le premier, ce deuxième chapitre de la partie introductive est une introduction à la phénoménologie. Toutes les incompréhensions et mésinterprétations de Sartre ont leur racine dans l'incompréhension ou le refus de la méthode réflexive (phénoménologique) qui, elle-même, a précisément été développée en réaction contre le dogmatisme scientiste et l'incapacité de ses partisans à rendre compte de leur propre activité.

3. Voir pp. 121-127.

de rien et qui pratiquait le « cogito » le plus radical qui pût être : rien n'échappait à sa contestation, à sa révocation en doute : le seul irréductible — c'est-à-dire ce qui reste quand toutes les « réductions phénoménologiques » ont été effectuées — était la présence à l'être d'un être qui fait pour soi-même question : la conscience¹.

Ce que, inconsciemment, il aimait par-dessus tout dans la réflexion phénoménologique inaugurée par Sartre, c'est qu'elle était une sorte de commencement absolu : aucune Ecole ni Tradition ne la soutenait : on pouvait y embarquer sans être érudit ni familier des classiques, c'est-à-dire : sans appartenir à une culture déterminée. Il avait l'impression que la philosophie sartrienne se mouvait dans l'univers des évidences qui restent quand tous les acquis et « sédiments de sens » ont été balayés. Le langage lui-même était neuf. (Apparemment empruntés à Husserl, Heidegger et Hegel, les termes employés par Sartre avaient chez lui un sens original.)

Bref, il n'y avait dans cette ontologie phénoménologique aucun non-dit qui servît au discours de lieu commun culturel prétendant « aller de soi ». Et c'est cela qu'il demandait : il ne pouvait, lui, se faire entendre que par un langage dont la précision exclût le non-dit et l'indicible que les gens prétendent avoir en commun comme le sol culturel de leurs évidences, et qui était nécessairement un lieu et un type de communion dont il était exclus. Il ne pouvait, lui, communiquer avec les autres que s'il y avait des évidences transculturelles et transhistoriques². C'est elles qu'il fallait dégager. Il s'efforça donc de refonder la méthode sartrienne elle-même, telle qu'il la comprenait, en la reconstruisant en tant qu'elle était le « cogito » se donnant progressivement les instruments de « penser » ce qu'il saisissait en deçà de tout discours³. Car il fallait que l'existence devînt pensable : il n'avait que faire du subjectivisme et de l'irrationalisme de Chestov, de Nietzsche, de Jaspers, de tous ces aristocrates de l'existence qui, à coups d'extases mystiques et panthéistiques, d'expériences intérieures incommunicables, prétendaient nouer quel-

1. V. pp. 39-55.

2. Qui d'ailleurs, n'étaient pas celles que le logicien Husserl avait cru. Sur la structure de l'évidence et le caractère nécessairement historique et culturel de son objet, v. pp. 48-52.

3. Sur le rapport entre méthode réflexive, ontologie phénoménologique et connaissance de soi, v. pp. 79-83, 85-86, 221-223.

que rapport privilégié avec l'Être, dont la Vérité impensable et indicible les élevât au-dessus du commun et fondât leur élection métaphysique. Election mon cul : ces Grands Individus qui se disaient privilégiés par Dieu, l'Esprit, l'Être, le Fatum ou la Nature, incapables de communiquer leur expérience unique, il fleurait chez eux l'ennemi : les fascismes, dogmatismes, racismes, aristocratismes sortaient du même tronc commun¹. Il avait besoin, lui, que l'expérience vécue devînt universellement communicable, donc pensable : toute idéologie de l'impensable cachait un anti-humanisme.

Personne, à l'époque (ni, d'ailleurs, par la suite) ne parut s'apercevoir de l'étonnant parallélisme entre l'ontologie sartrienne et des formes avancées de théologie (morale) chrétienne². « Existentialiste athée », Sartre était une cible favorite des penseurs chrétiens qui (y compris Mauriac) le considéraient comme un coprophage vaguement pornographe³. Ce qui dénotait simplement qu'ils n'avaient pas lu *l'Être et le Néant* : la conscience n'y existe que « hantée » par l'idéal d'être fondement de soi (c'est-à-dire Dieu) ; c'est là le sens ultime et irréalisable (c'est-à-dire la Valeur) de tous ses buts et de tous ses projets. « Immanence absolue s'achevant en absolue transcendance », la Valeur est ce *par* quoi, une action, un but ou une chose valent, non cette action, ce but, cette chose même. Le rapport authentique à la Valeur suppose une « conversion » existentielle ou authentification qui ne manque pas de ressemblance avec ce que des chrétiens non institutionnels appelleraient le passage de la religiosité à la foi authentique : dans l'un et l'autre cas, l'absolu est défétichisé, devient non substantiel, est renvoyé à l'infini comme l'au-delà de toutes les fins à partir duquel la liberté (s') appelle à exister vers cet absolu de manière que sa poursuite en effectue l'exigence comme accomplissement de la liberté elle-même, sans jamais la réaliser ou l'incarner une fois pour

1. V. pp. 232, 242-245, 326, 351.

2. On en trouve un reflet notamment aux pp. 92-93, 102-105, 280-281, 423-428.

3. En 1958 ou 1959 encore, Mauriac, dans *le Figaro*, décrivait Sartre installé dans un cloaque avec « des étrons flottant à hauteur de sa bouche ».