

De l'individu à l'histoire : l'authenticité dans les écrits de Sartre

Bruce Baugh

Volume 18, numéro 2, automne 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027154ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027154ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Baugh, B. (1991). De l'individu à l'histoire : l'authenticité dans les écrits de Sartre. *Philosophiques*, 18(2), 101–122. <https://doi.org/10.7202/027154ar>

Résumé de l'article

La théorie de l'authenticité dans L'Être et le néant de Sartre aboutit à des apories. Dès les Cahiers pour une morale, pourtant, l'authenticité est traitée en tant que problème social impliquant une solution sociale. Cet article examine le passage de la première théorie à la deuxième, et explique la nouvelle théorie de l'authenticité qui en résulte.

DE L'INDIVIDU À L'HISTOIRE: L'AUTHENTICITÉ DANS LES ÉCRITS DE SARTRE*

par Bruce Baugh

RÉSUMÉ. La théorie de l'authenticité dans *L'Être et le néant* de Sartre aboutit à des apories. Dès les *Cahiers pour une morale*, pourtant, l'authenticité est traitée en tant que problème social impliquant une solution sociale. Cet article examine le passage de la première théorie à la deuxième, et explique la nouvelle théorie de l'authenticité qui en résulte.

ABSTRACT. Sartre's early theory of authenticity is individualist and is vitiated by his theory of consciousness. From the *Cahiers pour une morale* onward, however, inauthenticity is a social problem with a social solution. This paper examines the transition from the first theory of authenticity to the second, and the new theory of authenticity which results.

* Ce texte s'inscrit dans un travail de recherche postdoctorale rendu possible par une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Je tiens à remercier Yvan Cloutier et George Baugh d'avoir suggéré plusieurs améliorations aux versions antérieures de ce texte.

Dans les *Cahiers pour une morale* de Sartre¹, nous discernons un changement d'orientation de la pensée sartrienne. Ce tournant peut être compris comme l'abandon d'une morale individualiste et la découverte des conditions historiques de la possibilité de l'authenticité. Dans *L'Être et le néant*², l'inauthenticité est le résultat d'un choix originel de l'individu; dans les *Cahiers*, elle provient de conditions sociales déterminées, qui sont elles-mêmes une conséquence du choix originel de l'humanité de commencer par l'oppression (CPM: 13). Par conséquent, l'individu ne peut être authentique, à moins que ces conditions ne soient transformées, de manière à ce que tout individu soit libre et que personne ne soit opprimé. Or la fin de l'oppression est « la fin de l'histoire » (au sens marxiste-hégélien); donc le commencement d'un règne de la morale est en même temps la fin de l'histoire (CPM: 169).

Bien que dans les *Cahiers* ce soit toujours l'authenticité qui est en jeu, elle n'est plus le simple résultat d'une conversion morale de l'individu, mais la réalisation des possibilités propres à la réalité humaine dans des conditions sociales et historiques favorables. Nous verrons par la suite que la réalité humaine ne peut réaliser ses propres possibilités, à savoir dévoiler l'être par l'action, que dans des conditions de liberté et d'égalité pour tous. L'action est une synthèse temporelle de la fin et des moyens, des causes et des effets, du futur et du présent, qui dévoile le coefficient d'adversité et la docilité des choses, et des enchaînements des causes et des effets. Mais sans la reconnaissance d'autres libertés, ce dévoilement demeure une certitude subjective, valable pour un seul sujet (l'agent). Donc deux conditions sont nécessaires à la vérité d'action: que la personne qui utilise les moyens soit la personne qui choisit les fins de l'action (si les fins sont coupées des moyens, la synthèse est brisée), et que le dévoilement opéré par l'action soit confirmé par le jugement d'autrui, lequel jugement doit être exercé librement et indépendamment. C'est seulement dans ces conditions de liberté et d'égalité que l'individu peut se réaliser en tant que dévoilement de l'être. Autrement dit, réaliser l'authenticité, c'est se comprendre en tant que liberté en situation³ et prendre une conscience lucide et véridique de la situation⁴, ce qui n'est possible que par une action susceptible d'être confirmée par autrui.

I. AUTHENTICITÉ

Qu'est-ce que l'authenticité? D'abord c'est le refus de la mauvaise foi, qui joue sur « la double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance* » pour fuir l'un de ces deux aspects sous prétexte d'affirmer l'autre (EN: 92-94). L'authenticité est aussi le refus de la fameuse « passion inutile », d'être un être-pour-soi qui soit le fondement de son être, l'en-soi-pour-soi, Dieu. Ainsi il appert qu'on accède à l'authenticité par une conversion radicale (EN: 463n, 532, 536-537). Au terme de cette conversion, la réalité humaine choisit d'être un dévoilement de l'être, et non pas un être déterminé; elle se comprend comme fondement des valeurs et renonce à l'*esprit de sérieux*. Elle en arrive finalement à se saisir comme *transcendance située* et *contingente*, et par la réflexion purifiante, elle peut se comprendre en tant qu'activité constituante du monde: et non seulement le monde, mais *ce monde-ci*, un monde lié à des données non choisies, à la facticité ou, si l'on veut, à l'empirie⁵. Bref, l'authenticité est la réalisation par la réalité humaine de ses propres possibilités en tant que *liberté en situation*.

Tout cela est bien connu. C'est la morale décrite par Jeanson dans son admirable ouvrage, *Le problème moral et la pensée de Sartre*⁶, et dont Simone de Beauvoir nous a présenté l'essentiel dans son livre, *Pour une morale de l'ambiguïté*⁷. Je ne veux pas mettre en doute la valeur de ces interprétations, qui s'accordent d'ailleurs avec une centaine de pages des *Cahiers* (CPM: 487-570). Mais je veux d'abord montrer le caractère problématique de cette morale. En effet, dans la mesure où l'inauthenticité est le produit du projet fondamental de la réalité humaine, elle demeure inévitable, en dépit des déclarations de Sartre et de ses interprètes, Jeanson et Beauvoir. Ensuite, nous verrons la manière dont Sartre met lui-même en question cette morale dans ses écrits de l'après-guerre.

Le projet fondamental du Pour-soi, le projet d'être une existence justifiée et nécessaire, est, selon *L'Être et le néant*, fondé sur les structures ontologiques de la conscience. Toute conscience est conscience *de* son objet, mais elle n'est conscience de son objet qu'à partir d'un dépassement de l'objet, *en tant qu'il est* pour la conscience en ce moment, vers l'horizon des autres apparitions possibles de l'objet, qui sont corrélatives aux futures consciences de l'objet, consciences qui *ne sont pas* (encore). Toute conscience se dépasse ainsi vers une *totalité* irréaliste qui permet

à la conscience de se définir en tant que conscience de son objet:

[...] la nature de la conscience implique [...] qu'elle se jette en avant d'elle-même dans le futur; on ne peut comprendre ce qu'elle est que par ce qu'elle sera, elle se détermine dans son être actuel par ses propres possibilités[...]⁸

Ainsi la totalité vers laquelle la conscience se dépasse « n'est pas le pur et simple en-soi contingent » de l'objet, mais la totalité des possibilités de la conscience même « figée en en-soi » (EN: 128).

Le projet d'être en-soi-pour-soi n'est donc pas un *hasard* qui arrive à la conscience, mais une conséquence du fait que la conscience se détermine à partir de son avenir. Car dans la mesure où la conscience veut être conscience déterminée de quelque chose (ou, ce qui revient au même, conscience d'objets déterminés), elle doit se définir à partir d'une totalité déterminée et fermée, mais qui est en même temps une totalité *des consciences* et donc de dépassements indéfiniment ouverts⁹. Mais en ce cas, la conscience se projette vers une synthèse impossible de l'en-soi déterminé et de l'être-pour-soi. C'est que la réalité humaine est un « défaut d'être », un manque (EN: 124-125) et un désir de soi en tant que totalité:

[...] la conscience ne peut exister qu'engagée dans cet être qui la cerne de toute part et la transit par sa présence fantôme — cet être qu'elle est et qui pourtant n'est pas elle. (EN: 129)

Il s'ensuit que la réalité humaine est:

[...] perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour soi. Elle est donc par nature *conscience malheureuse* sans dépassement possible de l'état de malheur (*ibid.*)¹⁰.

À partir de ces définitions, l'inauthenticité nous semble être une condition indépassable. Toute conscience est conscience de quelque chose et ainsi se définit à partir d'une totalité irréalisable de consciences futures, une totalité qu'elle *est* mais avec laquelle elle ne peut jamais coïncider. Certes, Sartre dit qu'une conversion radicale est toujours possible (EN: 107n, 463n, 521-522, 532, 537, 615, 641, 692), mais on ne voit pas très bien comment cette conversion peut s'effectuer si la nature de la conscience est ainsi. La condition originelle de la conscience est donc l'inauthenticité — « l'être pourri par lui-même » (EN:

107n) —, bien qu'il s'agisse d'une inauthenticité ontologique antérieure à toute réflexion, et non d'une inauthenticité morale à partir d'un choix *réfléchi* du Moi (voir EN: 536-537). Même après une réflexion purifiante, la conscience retombera dans l'inauthenticité; sinon, comment demeurerait-elle conscience d'êtres déterminés ou conscience d'*objets*, c'est-à-dire conscience de synthèses d'une infinité des aspects (*Abschattungen*) et donc un être qui est ce qu'il n'est pas? En ce cas, on peut imaginer des moments authentiques — des « instants » kierkegaardien, des moments privilégiés — où la conscience renonce à son choix irréflechi de coïncider avec elle-même, mais on ne peut pas imaginer une *existence* authentique où la conscience change ses propres structures afin de ne plus définir son présent à partir d'une totalité future.

Si c'est en raison de ses propres structures que la réalité humaine est inauthentique, la conversion est un geste vain, et non pas un acte; la conversion serait limitée à l'instant infinitésimal de l'épochè stoïcienne (EN: 195) dans laquelle la conscience se saisit en tant qu'activité constituante et distance-à-soi, mais l'instant est précisément le refus de la temporalité de la conscience. En effet,

la réalité humaine [...] se temporalise comme totalité qui est à elle-même son propre inachèvement [...] Cette totalité qui court après soi et se refuse à la fois, qui ne saurait trouver en elle-même aucun terme à son dépassement, parce qu'elle est son propre dépassement et qu'elle se dépasse vers elle-même, ne saurait, en aucun cas, exister dans les limites d'un instant. (EN: 189)

Par conséquent, la conversion instantanée ne modifie pas les structures temporelles de la conscience qui la constituent comme désir d'elle-même en tant que totalité déterminée et ouverte, c'est-à-dire en tant que synthèse impossible du Pour-soi et de l'En-soi.

Voilà le dilemme: ou bien la définition des structures de la conscience est erronée; ou bien l'inauthenticité n'est pas le simple résultat de ces structures. Sartre choisira la deuxième hypothèse. Nous verrons qu'une existence authentique est bien possible dans les conditions suivantes: dans la réflexion purifiante, la conscience renonce à être en-soi-pour-soi et se choisit en tant que distance-à-soi; elle saisit la distance entre le présent et le futur comme la condition du dévoilement de l'être et non pas comme empêchement à la coïncidence avec soi; elle

se définit en se dépassant vers la totalité détotalisée¹¹ de « l'ensemble des hommes qui se trouvent dans la même situation » (CPM: 14)¹², au lieu de se dépasser vers la synthèse impossible du Pour-soi et de l'En-soi. Ce ne sont pas les structures de la conscience en tant que telles qui empêchent la réalisation de ces conditions, mais bien l'oppression. Car l'oppression constitue l'opprimé en objet, en totalité close et déterminée, en limitant ses possibilités. Face à l'oppression, la conversion opérée par la réflexion purifiante est inefficace: constituée en objet par autrui, la conscience ne peut échapper à son être-objet qu'en se libérant d'autrui par la révolte. Nous étayons cette interprétation dans les sections suivantes.

II. CAUSES SOCIALES DE L'INAUTHENTICITÉ

Dans les *Cahiers*, Sartre pose le problème de l'origine de l'inauthenticité autrement que dans *L'Être et le néant*. Tout d'abord il pose la question suivante:

Je ne nie pas qu'il y ait une nature, c'est-à-dire qu'on commence par la fuite et l'inauthentique. Mais la question est de savoir si cette nature est universelle ou historique. (CPM: 13)

Et Sartre répond qu'on *peut* interpréter le projet d'être une « nature, » ou un être-objet, « comme une nature universelle de l'homme », ce qui serait le cas si le projet d'être en-soi-pour-soi était fondé sur les structures même de la conscience; ou on peut l'interpréter « comme un événement historique qui est l'établissement d'une société. La nature *serait* [en ce cas] le fait historique que les hommes aient une nature, que l'humanité en choisissant l'oppression pour début de son histoire ait choisi de commencer par la nature. »

Par « nature » Sartre veut dire: nature *humaine*, la « nature » d'une personne (par exemple: « il ne peut pas faire autrement, c'est dans sa nature »). La nature est ici les possibilités d'un être humain fait objet sous le regard d'autrui, et donc l'aliénation des possibilités de la personne. L'origine de l'inauthenticité n'est plus le choix de l'individu de fuir l'angoisse, mais le choix de l'*humanité* de transformer autrui en objet; autrement dit, si à mes propres yeux je possède un « caractère » ou une « nature, » c'est que l'autre qui m'opprime a limité mes possibilités et m'a transformé en objet déterminé (CPM: 353)¹³.

La nature en moi c'est moi-même en tant qu'objectivité transcendée pour l'autre [...] Ainsi l'autre me transforme en objectivité en

m'opprimant et ma situation première est d'avoir un destinataire et d'être devant des valeurs objectivées. (CPM: 16)

De même, l'esprit de sérieux n'est le résultat ni d'une fuite de l'angoisse devant les valeurs¹⁴, ni d'un jugement erroné, mais de l'imposition des valeurs de l'opresseur sur l'opprimé (*ibid.*), par exemple chez l'enfant (CPM: 15, 197-203). Chez les enfants et les opprimés, les valeurs semblent être nécessaires puisqu'elles sont fondées sur le choix d'un sujet *essentiel*: un sujet qui possède assez de pouvoir/savoir pour dominer les autres. Nous y reviendrons.

Avant de poursuivre cet argument, je veux souligner deux aspects de la position que je viens d'esquisser. Premièrement, si l'origine de l'inauthenticité est l'oppression, on n'en sort pas par une conversion radicale fondée sur la réflexion purifiante: « Car au moment où la réflexion pure intervient, il est *déjà trop tard*: elle peut bien dissiper le caractère de quasi-objet que je possède pour ma réflexion impure, mais non pas celui d'*objet* que j'ai pour l'autre » (CPM: 18). Il s'ensuit que pour que ma conversion soit efficace, il faut qu'il y ait une conversion de l'autre en même temps, c'est-à-dire qu'il faut que l'autre décide de ne plus m'objectiver. « [U]ne conversion est *possible* en théorie mais elle impliquera non seulement un changement intérieur de moi mais un changement réel de l'autre... On ne peut faire la conversion seul » (CPM: 15)¹⁵. La conversion opérée par la réflexion purifiante est peut-être une condition nécessaire à l'authenticité (CPM: 495 sq.); elle est même « virtuellement possible chez tous les opprimés » (CPM: 488); mais elle n'est pas réellement possible si l'autre continue à me faire objet. Deuxièmement, si le commencement de l'inauthenticité est un fait *historique*, la possibilité d'une fin historique de l'inauthenticité se présente. La fin de l'inauthenticité serait la fin de l'oppression, c'est-à-dire la fin de l'histoire. De la sorte « la fin de l'Histoire serait l'avènement de la Morale » (CPM: 95) et « Toute morale suppose la fin de l'histoire » (CPM: 149). Bien que l'individu seul ne puisse pas accéder à l'authenticité, l'humanité le peut, puisqu'il s'agit d'une révocation de sa décision de commencer par l'oppression. Par contre, si l'inauthenticité est fondée sur les structures de la réalité humaine, on n'en sortira jamais.

Cette conception de l'histoire et d'une « morale de salut » rapproche Sartre de Hegel et de Marx; en effet, le secret de l'existence inauthentique se révèle dans la dialectique du maître et de l'esclave. Car l'esprit de sérieux se trouve chez l'esclave

comme « conséquence du désir de substituer une existence de droit à une existence de fait » (CPM: 103), mais ce désir n'est pas originel, il est une conséquence du fait que le maître possède la *force* qui le rend *sujet essentiel*, « l'homme de droit divin » (*ibid.*) à qui l'esclave doit sa vie. Parce qu'il lui doit sa vie, l'esclave ne peut pas ne pas reconnaître le droit d'exister du maître. Donc « l'existence de droit » est d'abord celle du maître, le sujet qui agit sur l'esclave mais sur lequel l'esclave n'agit pas, et qui est le pur regard qui n'est jamais regardé, la source absolue des valeurs. Quelqu'un qui n'a pas le pouvoir de refuser les valeurs de l'opresseur est sérieux parce qu'il confond l'être avec le devoir-être (CPM: 153), et plus précisément la liberté d'un autre avec la nécessité (CPM: 199).

En ce cas, le choix de l'esprit de sérieux n'est nullement arbitraire; il est une façon de vivre une situation autrement intenable. C'est seulement après avoir reconnu le droit divin du maître que l'esclave cherche sa propre justification dans le regard du maître, c'est-à-dire à partir des valeurs du maître (CPM: 250, 277 sq.). Il ne reconnaît pas le maître afin de se justifier mais au contraire cherche sa justification dans les valeurs d'un maître qu'il doit reconnaître s'il veut vivre. Par contre, les amants dans la dialectique de l'amour, telle que Sartre la décrit dans la troisième partie de *L'Être et le néant* (413-429), sont essentiellement des pairs en ce qui concerne leur pouvoirs. Ainsi, bien que Sartre dise que

[...] le fait, pour l'esclave, d'être né dans le « domus » lui [confère] un caractère sacré: celui d'être né pour servir, d'être, en face de l'homme de droit divin, l'homme de *devoir* divin [...] ¹⁶,

il faut se rappeler que cette justification est le mieux que l'esclave puisse faire dans sa situation, un *pis-aller* et non pas un « choix fondamental ».

Dans la situation de l'esclave, « la liberté est libre de choisir la sauce à laquelle elle sera mangée » (CPM: 344). Car si l'opprimé a un « choix », c'est le choix entre la mort et l'acceptation des valeurs du maître. Certes, Sartre dit dans « La République du silence » que le choix en face de la mort est le plus authentique ¹⁷; mais cela vaut seulement pour ceux qui sont déjà libres, comme le maître qui « a accepté de mourir » (CPM: 196) parce qu'il peut combattre l'autre, et non pour ceux qui n'ont pas le pouvoir de refuser les valeurs de l'autre. En outre, « l'esclave originellement n'est pas l'homme qui a préféré la vie mais bien au contraire l'homme qui a défié comme l'autre mais

qui n'a pas eu de chance et qu'on a pris » (CPM: 399). Une fois pris, l'esclave perd sa liberté de choix avec sa liberté d'action. Car Sartre dit, par rapport à la morale kantienne, « le 'tu dois, donc tu peux' implique une prétention magique et optimiste sur le monde » parce qu'

[i] ne s'agit pas seulement de concevoir et de vouloir un acte, il faut encore que la situation le rende possible et que je le sache. Que pourrait signifier l'intention de faire telle opération dont je sais parfaitement qu'elle n'est pas du tout possible? (CPM: 249)

L'intention même n'est pas possible si la situation empêche son achèvement dans l'acte. Donc l'esclave ne peut pas ne pas accepter les valeurs du maître¹⁸ dans la mesure où sa situation d'impuissance rend impossible sa résistance au maître. Même si le texte de Sartre n'est pas toujours très clair sur ce point¹⁹, l'argument dans l'ensemble exige que nous adoptions cette interprétation, qui s'accorde d'ailleurs avec la plupart des écrits de Sartre après 1945²⁰.

Si l'esclave veut un autre choix que celui entre l'esclavage et la mort, il doit donc supprimer cette menace de mort, le maître. Il doit nier par la violence celui qui l'a nié par la violence²¹, et « ceci n'est possible radicalement que par la destruction du maître » (CPM: 414); « l'activité révolutionnaire est violence en tant qu'elle est négation de la négation » (CPM: 172)²². L'opprimé ne peut pas refuser les valeurs de l'opresseur sans la révolte, puisque c'est par la révolte qu'il réclame ses propres pouvoirs et se délivre de la force de l'opresseur (CPM: 274, 343-4, 410 sq.)²³. Donc on ne refuse pas l'esprit de sérieux par un acte individuel de conversion, mais par l'acte collectif de révolution. La réflexion purifiante, dans une situation où l'esclave ne peut pas renverser le maître, ne mène pas à la libération, mais au stoïcisme, « pure négativité abstraite » (CPM: 401), « refus purement symbolique » (CPM: 344) et illusoire (CPM: 235, 274)²⁴; même si la réflexion non complice est toujours possible (voir CPM: 373), elle n'est pas toujours libératrice.

Enfin, pour atteindre à l'authenticité, il faut changer la situation qui constitue le *motif* pour l'esprit de sérieux, la situation de l'oppression²⁵. « La morale implique l'Histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur la situation) » (CPM: 487). Certes, si l'esclave veut être maître à son tour, et ainsi être justifié en tant qu'homme de droit divin, il demeure inauthentique (voir CPM: 399). Mais dans la mesure où il comprend que

tout droit est fondé sur l'oppression, par son refus de l'oppression il vise à la destruction de la notion même de droit²⁶ et rejette tout projet d'auto-justification²⁷. Donc « la suppression de l'aliénation doit être universelle » (CPM: 487); sinon l'esprit de sérieux demeure et chez les opprimés et chez les oppresseurs. Le refus de l'esprit de sérieux étant refus de l'oppression, il s'ensuit que la conversion morale doit être la conversion de tous en même temps (CPM: 95).

Voilà les grandes lignes de l'argument des *Cahiers*, qui se rapprochent de l'idée hégélo-marxiste d'une fin de l'histoire qui sera l'avènement de l'universel concret, ou la réalisation universelle de la liberté. L'essentiel de cet argument se résume chez Sartre dans la phrase, « Impossibilité d'être moral seul. » Mais est-ce un argument convaincant? En effet, Sartre a peut-être démontré qu'il y a un passage de la morale à l'histoire, de la libération de l'individu à la libération de tous, mais ce passage, est-il *nécessaire*? Autrement dit, est-ce que la libération de tous est le seul moyen par lequel on peut accéder à l'authenticité? Pour répondre à cette question, il faut examiner de plus près les rapports entre la révolte et l'authenticité.

III. L'AUTHENTICITÉ ET LA RÉVOLTE

Je vais examiner la question du point de vue et de l'opresseur et de l'opprimé.

A. Prenons d'abord le cas le plus simple, le cas de l'opprimé. L'opprimé est fait *objet* par l'autre; quelles sont ses options?

1. D'abord il peut choisir d'être ce qu'il est pour l'autre; il peut vouloir son être-objet²⁸. Mais dans la mesure où une telle conduite implique une négation de la liberté, elle est de mauvaise foi. D'ailleurs, elle est une tentative de réaliser cette synthèse contradictoire: un être qui est tout entier une liberté en même temps que cette liberté est rigoureusement limitée par le regard de l'Autre. Telle est la tentative du fameux garçon de café (EN: 95) et de Baudelaire, selon Sartre²⁹. Nous avons déjà vu le lien entre cette conduite et l'esprit de sérieux: l'être qu'on est pour autrui est un sujet de droits et de devoirs, un être qui est parce qu'il a le droit d'exister. Je peux assumer cette existence de droit conférée par l'Autre en reconnaissant l'Autre comme l'essentiel (EN: 586); les valeurs de l'Autre seraient en ce cas des valeurs essentielles fondées sur une liberté essentielle, valeurs qui peuvent ainsi justifier mon existence. Il va de soi que ce choix est une fuite devant l'angoisse et une conduite d'inauthenticité (EN: 74-75).

2. L'opprimé peut essayer de *fuir* son être-pour-autrui; par exemple, il peut refuser de reconnaître l'Autre ou de se rendre compte de son existence. Mais mon être-pour-autrui n'est pas une image ou une représentation dans l'esprit de l'Autre, il est une limite réelle à ma liberté (EN: 581-582), à savoir le pouvoir de l'Autre d'agir sur moi et de détourner mes projets vers d'autres fins. Donc « je ne puis ni m'abstenir totalement par rapport à ce que je suis (pour l'autre) [...] ni le subir passivement » (EN: 586); au contraire, « je ne puis pas ne pas assumer » mon être-pour-autrui, bien que je le ressente comme l'aliénation totale de ma personne (EN: 582). Car *l'existence même* d'autrui transforme ma situation en situation-limite, c'est-à-dire en limites objectives qui m'échappent par principe (EN: 311, 585), parce que la simple présence de cet autrui fait de moi un objet « dépassé et transcendé par des possibles qui ne sont pas mes possibles » (EN: 335). Et « puisqu'il serait absurde de songer même à exister autrement qu'en situation » (EN: 583), je ne puis pas échapper à ces limites³⁰.

3. Donc je ne peux ni nier mon être-pour-autrui ni coïncider avec cet être. Pour me libérer, qu'est-ce que je peux faire? Sartre nous donne des indications contradictoires. A quelques reprises, il dit que l'opprimé peut se libérer en constituant l'Autre comme *objet*:

C'est seulement en reconnaissant la *liberté* (quel que soit l'usage qu'ils en font) des antisémites et en assumant cet *être-juif* que je suis pour eux, c'est seulement ainsi que l'*être-juif* apparaîtra comme limite objective externe de la situation: s'il me plaît, au contraire, de les considérer comme purs *objets*, mon être-juif disparaît aussitôt pour faire place à la simple conscience d'être libre transcendance inqualifiable. (EN: 584)

Certes, je peux considérer l'autre comme pur objet, mais il n'en est rien: il demeure un *sujet objectivé* qui peut à tout moment se manifester comme libre sujet, un sujet qui peut agir sur et contre moi. D'ailleurs, je suis *en fait* un objet dans la mesure où mon *corps* est la « condition nécessaire de l'existence d'un monde et comme réalisation de cette condition » (EN: 376), de sorte que mon être-pour-soi même est corporel. Par conséquent, l'autre peut attaquer mon être-pour-soi *à travers* mon corps. « Concevons bien en effet que l'oppression n'est pas idéale: c'est toujours une action directe ou indirecte qui s'exerce sur le *corps*, c'est une contrainte par corps » (CPM: 341)³¹. Certes, la réalité humaine est à la fois facticité et liberté, et « c'est seulement sur la facticité de l'homme, sur ses dehors, que la

violence peut agir »³²; il n'en reste pas moins que sans la facticité, la liberté n'est qu'une vaine transcendance en immanence, sans aucune possibilité ni de modifier les choses, ni de poser les fins réelles³³. S'il y a un lien essentiel entre la facticité et la liberté, il s'ensuit non seulement que la liberté peut atteindre le monde à travers la facticité, mais que l'on peut atteindre la liberté à travers la facticité³⁴. Encore une fois, bien que Sartre ne s'exprime pas exactement ainsi, c'est ce qu'il faut comprendre pour que son argument soit conséquent.

Donc je ne peux pas me libérer de mon être-objet par la tentative de « regarder » l'Autre et de le considérer ainsi comme pur objet. Cette tentative est même de mauvaise foi dans la mesure où elle est négation de la facticité.

Selon *L'Être et le néant*, il reste encore une possibilité de sortir de l'inauthenticité: je peux *dépasser* et *assumer* mon être-pour-autrui « dans la fureur, la haine, l'orgueil, la honte, le refus écoeuré ou la revendication joyeuse » (EN: 586-587). Sartre donne comme exemple le juif sioniste qui s'assume résolument dans sa race, « c'est-à-dire [qu'il assume] une fois pour toutes l'aliénation de son être » (EN: 588). Mais nous ne pouvons nous satisfaire de cette solution non plus. Car assumer résolument « l'aliénation permanente de [mon] être » ne change nullement cet être que je suis pour autrui. A quel titre puis-je dire que j'ai fait mien cet être, que je suis authentique? Je n'ai rien fait sauf *choisir* d'être ce que je suis: comme le garçon de café. Et comme chez le garçon de café, ce choix est une négation de la transcendance et donc une conduite de mauvaise foi.

4. Si nous voulons nous tirer d'embarras, il convient de consulter un texte de Sartre écrit après *L'Être et le néant*, où ses réflexions sur l'authenticité sont poussées plus loin. C'est dans les *Réflexions sur la question juive*³⁵ que Sartre élucide le lien essentiel entre l'authenticité et la révolte.

Dans ce texte (écrit en 1945), Sartre commence avec une définition de l'homme tirée de *L'Être et le néant*: l'homme est « une liberté en situation » qui peut se « définir comme authentique ou inauthentique, selon le choix qu'elle fait d'elle-même dans la situation où elle surgit. » Et il continue:

L'authenticité, cela va de soi, consiste à prendre une conscience lucide et véridique de la situation, à assumer les responsabilités et les risques que cette situation comporte, à la revendiquer dans la fierté ou dans l'humiliation, parfois dans l'horreur et la haine. (RQJ: 110)

À partir de cette définition, l'authenticité est une *prise de conscience* de la situation; l'inauthenticité par contre, c'est le refus d'assumer sa situation, en la niant ou en l'esquivant (RQJ: 111).

Mais l'authenticité n'est pas, comme dans *L'Être et le néant*, la simple acceptation ou revendication de la situation: bien que le Juif authentique se revendique comme Juif, son authenticité se manifeste dans la révolte (RQJ: 133). Quoique Sartre n'explique pas cet argument, la conclusion est évidente: l'authenticité juive consiste à se choisir *comme Juif*, c'est-à-dire de se faire Juif « lui-même et de lui-même, envers et contre tous, » de sorte que « le Juif, comme tout homme authentique, échappe à la description » puisqu'il « est ce qu'il se fait » (RQJ: 169-170), et non ce que les autres font de lui. Mais, justement, si nous ne nous payons pas de mots, le Juif ne peut se faire « lui-même et de lui-même, » et ainsi « réaliser sa condition juive, » que dans la mesure où il *change* sa condition en changeant ce que signifie *être juif*. Pour *faire sien* sa condition, il convient que le Juif change les possibilités des Juifs et ainsi change les comportements d'autrui envers les Juifs; de la sorte, il change ce qu'il est pour autrui. De même, Sartre écrit que « le révolutionnaire se définit [...] par le *dépassement* de la situation où il est » et que « c'est donc à partir du point de vue de l'avenir qu'il la *réalise* » (MR: 179)³⁶.

On ne réalise sa condition que par la révolte, et si l'authenticité consiste à « assumer les responsabilités et les risques » de la situation, pour être authentique, il faut se projeter vers un avenir librement choisi à partir de la situation présente. Pour l'opprimé qui veut reprendre ses propres possibilités, il n'y a pas d'autre moyen que la révolte.

B. Peut-être que l'idée selon laquelle l'authenticité se trouve dans la révolte est valable pour l'opprimé, mais qu'en est-il pour l'opprimeur? De prime abord l'opprimeur n'est pas aliéné de ses possibilités: il est ce qu'il choisit d'être. Certes il est regardé par autrui; il s'en moque, puisqu'il est suffisamment puissant pour affirmer ses propres valeurs. Si le maître cherche sa justification dans le regard des opprimés, comme chez Hegel, il est évidemment inauthentique; mais s'il ne cherche aucune justification? En ce cas, il n'a pas besoin de la reconnaissance des autres; leur sort ne le regarde pas³⁷.

Notons cependant que toute tentative de fermer les yeux sur l'existence d'autrui est vouée à l'échec, chez l'opprimeur

comme chez l'opprimé. L'opresseur est lui aussi menacé par autrui. Pourvu qu'il puisse dominer l'opprimé (par la force), l'opresseur n'a pas besoin de reconnaître ses valeurs, mais il doit néanmoins se tenir sur ses gardes (comme le tyran dans la *République* de Platon.)³⁸

En outre — et nous effleurons ici un problème essentiel — sans la reconnaissance d'autrui, l'opresseur demeure dans « la certitude subjective, » et « cette certitude est encore privée de vérité » (*EN*: 280)³⁹. La vérité est ce qui est universellement valable: l'universel, la vérité *objective*. Donc cette vérité ne peut exister sans la reconnaissance d'autrui. La question se pose: pour être authentique, a-t-on besoin de la vérité? Ou ne peut-on pas demeurer dans le domaine de « la vie intérieure »: opinions, goûts, valeurs personnelles?

IV. LA VÉRITÉ ET L'AUTHENTICITÉ: L'ACTION

1. Il faut d'abord distinguer entre deux vérités, l'une authentique, l'autre inauthentique. Dans le cas où je veux que l'autre confère une vérité objective à mon *être*, je suis inauthentique: c'est le projet d'être en-soi-pour-soi. Mais il y a une autre vérité qui n'est pas la vérité objective de la personne, mais la vérité du dévoilement de l'être. Comme l'explique Simone de Beauvoir:

Sartre nous dit que l'homme se fait manque d'être afin qu'il y ait de l'être [...] ce n'est pas en vain que l'homme néantise l'être: grâce à lui l'être se dévoile et il veut ce dévoilement. Il y a un type originel d'attachement à l'être qui n'est pas la relation: vouloir être, mais bien: vouloir dévoiler l'être. (*MA*: 16)

Au lieu de vouloir *m'approprier* ou *être* cet être que je dévoile⁴⁰, je veux être simplement le dévoilement de l'être. Je ne veux plus coïncider avec mon avenir, mais je veux simplement que mon dépassement vers l'avenir soit révélateur de l'être. C'est ainsi que je réalise mes propres possibilités en tant qu'être-dans-le-monde: dévoiler est se projeter vers l'avenir à travers lequel l'être se révèle⁴¹, et c'est ainsi se vouloir comme distance-à-soi (*MA*: 18). Vouloir être distance-à-soi, ou dépassement de ce qui est vers l'avenir, est se vouloir libre (*MA*: 33, *EN*: 692) et se vouloir ouverture à l'être. Donc la conversion radicale qui exige le refus du projet d'être en-soi-pour-soi est en même temps un appel à la réalité humaine à se réaliser comme dévoilement de l'être⁴²; c'est un appel à la vérité (voir *CPM*: 499-507).

Mais le dévoilement de l'être ne s'accomplit ni dans « la vie intérieure » ni dans la réduction phénoménologique, mais dans l'action⁴³. « La liberté du pour-soi est toujours engagée » (EN: 535): l'action est dévoilement de l'être à partir d'un dépassement du réel vers une fin, c'est-à-dire vers un avenir⁴⁴ séparé du présent par « l'épaisseur de l'être, » par la résistance des choses et la nécessité d'attendre les résultats. Sans cette séparation on ne pourrait pas distinguer l'action du rêve ou du souhait (EN: 539-540)⁴⁵. Il s'agit d'une synthèse temporelle de la fin projetée, le commencement de sa réalisation et la fin réalisée (MA: 167; CPM: 174, 215-216, 250 sq., 550 sq.)⁴⁶. L'avenir de l'action n'est pas une représentation, mais l'achèvement de l'action⁴⁷. Ainsi mon action dévoile 1) le coefficient d'adversité et la docilité des choses; 2) la série causale qui coïncide avec l'ensemble des moyens et qui tous les deux sont identiques à la réalisation de la fin (CPM: 250-255, VE: 44); et 3) ma propre liberté comme efficacité.

Le dépassement de l'être est efficacité parce que la liberté « ne se distingue pas de l'utilisation des séries causales pour une fin qu'elle pose elle-même, » et « la relation de cause à effet se dévoile dans et par l'efficacité d'un acte qui est à la fois projet et réalisation » (MR: 204). Le libre dévoilement de l'être est donc une synthèse temporelle du passé (en tant qu'être dépassé vers...), du présent (l'efficacité ou l'action en cours) et du futur (fin), et dans cette synthèse « l'acte révèle les fins au fur et à mesure par les moyens dont il dispose » (CPM: 255), de sorte que les moyens explicitent la fin qui dépendait d'eux en même temps que certains aspects de la situation se révèlent comme moyens à partir de la fin projetée⁴⁸.

Si la synthèse est brisée, il en résulte une diminution de dévoilement et de vérité. Dans la mesure où la fin est coupée de l'acte ou voilée à l'agent (par exemple quand la fin est imposée par quelqu'un d'autre), l'acte est dépourvu de sens: l'agent ne comprend pas son action parce qu'il ne comprend pas la fin, il ne comprend pas la raison de son action et ne voit pas le rapport entre les moyens qu'il utilise et la fin. De même, si c'est l'autre qui pose la fin, cet autre ne saisit pas l'enchaînement des causes et des effets, des moyens et des fins, parce que cet enchaînement ne se révèle que dans l'action. Dans les deux cas, le résultat est une conscience mystifiée, l'aliénation de la vérité de l'action.

Mais si la vérité authentique est bien la vérité de l'action, une vérité qui ne se réalise pas si l'agent ne pose pas ses propres fins, elle est une vérité qui exclut toute relation de domination. Pour que l'être soit dévoilé, il faut que la personne qui agit et la personne qui pose la fin soient la même; sinon, la synthèse temporelle de l'action serait brisée.

2. Nous avons vu que « l'authenticité consiste à prendre une conscience lucide et véridique de la situation »⁴⁹ et que dévoiler la situation, c'est la dépasser en action⁵⁰. Mais s'il n'est pas reconnu par autrui, ce dévoilement demeure certitude subjective, opinion, *doxa*⁵¹. Pour sortir de ma certitude, il faut que mon dévoilement soit *confirmé* par autrui⁵². Ce jugement d'autrui pourtant n'aurait aucune valeur s'il n'était pas bien fondé, c'est-à-dire fondé sur une expérience d'un dévoilement de la même valeur que la mienne. Ainsi il faut que le jugement d'autrui soit fondé lui aussi sur des actions libres et non aliénées⁵³. Par conséquent, je ne peux pas accéder à la vérité sans la reconnaissance de mes *pairs*: c'est-à-dire, la reconnaissance d'autres libertés en situation que je reconnais comme telles.

Des pairs: d'abord parce que l'admiration ne vaudrait rien si elle n'était pas spontanée, donnée librement. « Le respect de la liberté n'est pas une règle abstraite: il est la condition première du succès de mon effort »⁵⁴. Si je veux contrôler le jugement de l'autre, j'aurai peut-être son approbation, mais je ne sortirai pas de ma solitude, puisque c'est moi en fin de compte qui serait l'auteur de son jugement. Autrui ne peut conférer la vérité à mes actes qu'à condition que son jugement soit libre et indépendant. Le courtier et l'esclave donnent leur approbation afin de promouvoir leurs intérêts; la *vérité* du jugement du maître ne les intéresse pas du tout.

En outre, il faut que je puisse *respecter* le jugement d'autrui. Si je trouve que les autres sont plus ignorants que moi, ou moins intelligents, ou si la connaissance nécessaire leur manque, à quoi bon leur confirmation des résultats de mes actions? « Autrui ne peut accompagner ma transcendance que s'il est au même point du chemin que moi »⁵⁵. Pour que ma certitude soit transformée en vérité, il faut que les hommes soient mes pairs, non seulement mes pairs en tant que toute liberté est égale *ontologiquement*, mais en ce sens que le jugement d'autrui ne vaut pas moins que le mien. Vouloir la vérité est donc vouloir que le jugement d'autrui ne soit contaminé ni par l'intérêt, ni par l'ignorance⁵⁶.

Bref, on ne peut pas transformer la certitude en vérité sans la liberté d'autrui. Par la libre confirmation d'autrui, un dévoilement de l'être devient vérité objective, valable pour autrui et non seulement valable pour moi.

3. Reste à savoir si la liberté d'autrui doit être universelle. Autrement dit: faut-il que tout le monde soit libre pour que ma certitude devienne vérité? J'ai besoin de la confirmation de mes actes par mes pairs; sans mes pairs, mes actes demeurent *inachevés*. Soit. Et si mes « pairs » forment un cercle d'amis ou de personnes dont je respecte le jugement? Si, comme Nietzsche, je cherche mes lecteurs (qui ne sont certainement pas « tout le monde »!), ou si je veux la reconnaissance de *cet individu*, comme Kierkegaard le voulait, et que je méprise *la foule*?

Je ne peux pas créer un « nous » isolé des autres; la vérité du petit cercle de mes « pairs » est contestée par ceux qui se trouvent *en dehors* du cercle. Car « le rapport avec autrui est toujours en présence du tiers » (CPM: 16). Aussitôt qu'il y a des autres qui ne sont pas « nous, » notre vérité devient une certitude subjective à *n* personnes. L'existence même du tiers prive notre certitude de toute vérité objective ou universelle, même quand le tiers est actuellement *absent*. Tel est le cas des « amants » dans *L'Être et le néant*:

[...] il suffit que les amants soient regardés ensemble par un tiers pour que chacun éprouve l'objectivation, non seulement de soi-même, mais de l'autre. Du même coup l'autre n'est plus pour moi la transcendance absolue qui me fonde dans mon être, mais il est transcendance-transcendée, non par moi, mais par un autre [...] Telle est la vraie raison pourquoi les amants recherchent la solitude [...] Mais la solitude de fait n'est aucunement solitude *de droit*. En fait, même si personne ne nous voit, nous existons pour *toutes* les consciences et nous avons conscience d'exister pour toutes... (EN: 426)⁵⁷

Il en va de même pour la vérité: ce que nous voulons affirmer comme vérité existe pour tous, et en ce cas, la seule vérité est vérité pour tous, vérité universelle.

Il faut admettre pourtant que cette vérité universelle ne peut être qu'une idée régulatrice (au sens kantien), c'est-à-dire une limite et un idéal qui donne une orientation à nos recherches. Mais même si un accord universel *empirique* est peu probable, il n'en reste pas moins que pour sortir de la certitude subjective et atteindre la vérité, il faut que tout le monde

puisse confirmer ce que mes actes dévoilent. En ce cas, je choisis comme valeur et idéal un monde où *tous* les autres sont mes pairs en choisissant la vérité.

V. CONCLUSION

« L'Histoire, c'est l'Histoire des hommes en tant qu'ils sont tous pour chacun, chacun pour tous des *autres* » (CPM: 51). Le sort des opprimés regarde le maître, de sorte que l'histoire est toujours l'histoire des maîtres et des esclaves. Jusqu'à nos jours, l'Histoire a été le mouvement de la liberté *aliénée* (CPM: 123), « aliénation — négation de l'aliénation — aliénation nouvelle » (CPM: 487), puisque cette Histoire a commencé sous le signe de l'oppression (CPM: 13)⁵⁸. En revanche, dans la mesure où la réalité humaine est dévoilement de l'être, l'histoire est orientée vers la vérité universelle. La fin de l'Histoire sera la réalisation de l'universel concret, c'est-à-dire la décision de « l'ensemble des hommes qui se trouvent dans la même situation historique » (CPM: 14) de « prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète » (CPM: 95): car c'est ainsi qu'on peut rendre à l'autre sa vérité singulière, c'est ainsi que les autres peuvent me rendre ma vérité en vérifiant mon dévoilement de l'être.

Une vérité reconnue par tous les autres n'est pas nécessairement une vérité qui trouve son origine ou qui existe dans toute conscience. « La fin de l'Histoire » sartrienne n'est pas « la fin de l'Histoire » hégélienne et ne réalise aucune « fusion de consciences » dans un Esprit Absolu (CPM: 95). L'altérité demeure toujours (CPM: 54), mais vouloir la vérité de l'autre, ou vouloir que l'autre reconnaisse ma vérité, c'est vouloir cette altérité: c'est l'« acceptation de la Totalité détotalisée » (CPM: 95), c'est-à-dire une totalité constituée et contestée du dedans. Vérité universelle n'est pas vérité unanime, mais la reconnaissance de la valeur de la liberté dévoilante d'autrui. Seule une liberté indépendante peut voir mon dévoilement du dehors pour le contester ou le confirmer, et la vérité dévoilée est plus riche dans la mesure où les dévoilements sont opérés à partir de points de vue différents. Par là, la vérité visée n'est pas totalitaire, mais pluraliste.

La notion de totalité détotalisée nous donne les moyens de résoudre le problème de l'inauthenticité abordé plus haut. Car nous discernons la correspondance entre la conversion radicale de l'individu et une conversion *sociale*: au lieu de se dépasser vers la valeur d'une totalité *close* (l'en-soi-pour-soi)

qui donnera un sens au moment présent, l'individu peut se dépasser vers une totalité détotalisée, l'universel concret, qui lui rendra sa vérité en tant que distance à soi et dévoilement de l'être, la vérité de ses actions, et non de son être⁵⁹. Nous avons vu qu'on ne peut pas choisir d'être un « être-pour-dévoiler » sans choisir la libération de tous: donc la conversion radicale exige non seulement le refus par l'individu du projet d'être en-soi-pour-soi, mais aussi la transformation de l'histoire inauthentique, « la lutte pour être homme de droit divin » (CPM: 103), en histoire authentique, la réalisation du dévoilement de l'être par la réalité humaine.

*Département de philosophie
Université de Victoria*

NOTES

1. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983; ci-après CPM.
2. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; nous utilisons l'édition *Tel*, 1976; ci-après EN.
3. Voir EN, p. 692.
4. Voir Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 110.
5. Cf. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965, pp. 66-67 (c: 1939). Cf. aussi Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, collection *Idées*, 1966, pp. 354-355 (c: 1940).
6. Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Éditions du Seuil, 1965 (c: 1946).
7. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, collection *Idées*, 1979; ci-après MA (c: 1946).
8. Sartre, « La temporalité chez Faulkner », *Situations I*, Paris, Gallimard, collection *Idées*, 1975, p. 96.
9. Cf. Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, dans MA, pp. 272-273: « ce serait en effet un être concret, achevé et fermé sur soi [...] et en même temps indéfiniment ouvert, puisque son existence serait une transcendance sans fin ».
10. Sur la notion de la « conscience malheureuse », voir Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1939 et 1941, pp. 176-192, et Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929.
11. Voir EN, pp. 189, 191, 220-222, 289-290, 298, 347, 349, 411-412, 474 et 480; CPM: 507, 556.

12. Voir *CPM*, p. 17: « La conversion: la reconnaissance de moi-même comme Pour-soi *ek-statique* entraîne la reconnaissance de l'esprit comme totalité détotalisée »
13. Cf. *EN*: 306-312, 319-322, 581-589.
14. Comme dans *L'Être et le néant*, pp. 73-74.
15. Voir aussi *CPM*: 487-488.
16. Sartre, « Matérialisme et révolution », *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949, p. 185; ci-après *MR*. Voir aussi *CPM*: 250.
17. Sartre, « La République du silence », *Situations III*, p. 12.
18. Voir *CPM*: 343 et 347: « la liberté de l'Autre peut réduire ma liberté à n'être qu'une vaine apparence... »
19. Voir *CPM*: 66: « L'esprit de sérieux est l'aliénation volontaire... » Notons que Sartre parle ici du sérieux bourgeois, et non pas de l'esprit de sérieux chez les opprimés. Nous admettons toutefois que les *Cahiers* suscitent des interprétations contradictoires.
20. Citons en passant: « Qu'est-ce qu'un collaborateur? », « Matérialisme et révolution » in *Situations III*, « Qu'est-ce que la littérature? » in *Situations II*, Paris, Gallimard, 1947, etc. Dans ces textes, la conception de la « situation » devient de plus en plus « réaliste », c'est-à-dire que la facticité devient le facteur de plus en plus déterminant. Dans *L'Être et le néant*, par contre, Sartre écrit que la situation « me reflète à la fois ma facticité et ma liberté; à l'occasion d'une certaine structure objective du monde qui m'entoure, elle me renvoie ma liberté sous forme de tâches à faire librement; il n'y a là aucune contrainte, puisque ma liberté ronge mes possibles et que corrélativement les potentialités du monde s'indiquent et se proposent seulement » (*EN*: 306; c'est moi qui souligne). Voir aussi *EN*: 544-546, 607-610. Ce changement dans la conception sartrienne de la « situation » entre 1943 et 1945 va de pair avec le changement dans la théorie de l'authenticité.
21. Ce thème est repris dans la *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, et dans la *Préface à Les damnés de la terre* de Frantz Fanon, Paris, Maspero, 1961, pp. 9-26; voir aussi « La responsabilité de l'écrivain », *Les conférences de l'U.N.E.S.C.O.*, Paris, Fontaine, 1947, p. 71: « [...] on ne peut rien faire aujourd'hui sans violence, parce que tout est violence. La question n'est pas de condamner toute la violence, mais seulement de condamner la violence inutile. »
22. Cf. *CPM*: 419 et *MR*: 218.
23. Cf. *MR*: 187-189, 217-218 et *CPM*: 150.
24. Voir Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite tome I, pp. 167-171. La conception dans *L'Être et le néant* de la liberté comme liberté du choix rapproche Sartre du stoïcisme (voir *EN*: 540), bien que Sartre se méfie de « la liberté intérieure bergsonienne que

- Politzer raillait dans *La fin d'une parade philosophique* » (EN: 608). Nous y reviendrons dans la quatrième partie de cet essai.
25. Sur la notion de « motif », voir EN: 500-505. Le motif de l'oppression se trouve dans des conditions objectives: « Il y a dans l'oppression une décision en situation sur l'homme. La possibilité de cette décision réside à la fois dans des conditions économiques et dans des structures ontologiques [de la réalité humaine]... » (CPM: 363; voir aussi CPM: 395). De même la situation de l'oppression constitue le motif de l'esprit de sérieux, bien que l'esprit de sérieux suppose également un rapport à soi fondé sur les structures ontologiques du Pour-soi.
 26. Cf. MR:189; CPM: 265.
 27. Cf. CPM:498, 500-501; MA: 19 et sq.
 28. Voir EN: 417.
 29. Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1947.
 30. Cf. EN: 582, CPM: 63.
 31. Voir aussi CPM: 344, 346.
 32. Simone de Beauvoir, « Pyrrhus et Cinéas », *op. cit.*, p. 327.
 33. Cf. Sartre, « La liberté cartésienne », *Situations I*, pp. 398-400, et EN: 521, 535, 544-546; Beauvoir, MA: 43.
 34. Voir CPM: 235: « Si l'ordre du monde [...] cesse de servir ma liberté et se révèle totalement hostile, je deviens moi-même *une chose au milieu du monde*, je suis réduit à ma facticité [...] ma liberté est superflue. »
 35. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954; ci-après RQJ.
 36. Cf. EN: 588-589
 37. C'est bien la conception nietzschéenne du maître; voir surtout la *Généalogie*. Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
 38. Cf. Beauvoir, « Pyrrhus et Cinéas », p. 348 et suiv.
 39. Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, « La vérité de la certitude de soi », pp. 146-154.
 40. Cf. EN: 638-640, 656-660.
 41. Voir la section I, « L'authenticité », ci-dessus.
 42. Voir aussi Sartre, *Vérité et Existence*, Paris, Gallimard, 1989, ci-après VE, p. 69: « [Le Pour-soi] n'est rien originellement sinon dépassement dévoilant de l'En-soi et [...] la conscience qu'il prend de soi est conscience de soi en tant qu'il dépasse et dévoile l'Être ». Écrit en 1948, ce texte prolonge les méditations sartriennes sur l'action et la vérité qui se trouvent dans « Matérialisme et révolution ».
 43. Cf. MA: 42 et sq.

44. Cf. *MA*:166, *EN*: 544.
45. Cf. *L'Imaginaire*, pp. 327-328, 354-356.
46. Cf. *VE*: 44-45: « C'est seulement par un être qui n'est pas encore ce qu'il est que la vérité peut venir à l'Être; l'Être n'est vrai que dans et par le dépassement. Mais cela implique nécessairement que la vérité se temporalise, c'est-à-dire qu'elle apparaisse selon les catégories d'avant et d'après. [...] à mesure que la fin à venir se rapproche du présent, l'Être s'éclaire de plus en plus; la fin se modifie au fur et à mesure qu'elle se réalise, car elle se complique toujours davantage et éclaire des régions d'être de plus en plus détaillées. Ainsi, l'être révélé est corrélatif de la fin projetée [...] ».
47. Cf. *L'Imaginaire*, pp. 349-350 et *VE*: 45.
48. Voir aussi *EN*: 492, 504-505, 507, 545-546 et *VE*: 93 et sq.
49. *RQJ*: 110.
50. Cf. *MR*: 79, 184, 213 et 219.
51. Voir *VE*: 81-82.
52. Cf. *VE*:23-25, 31, 68, et 72: « La vérité comme révélation constante et de surcroît: on est *dans la vérité* mais on ne la regarde pas. Elle est alors *certitude*. Mais elle devient *vérité en soi* si je la donne à l'autre ».
53. Cf. *VE*: 41 et sq.
54. Beauvoir, « Pyrrhus et Cinéas », p. 358.
55. Beauvoir, « Pyrrhus et Cinéas », p. 360.
56. Voir *ibid.*, p. 361: « Je demande pour les hommes la santé, le savoir, le bien-être, le loisir afin que leur liberté ne se consume pas à combattre la maladie, l'ignorance, la misère ».
57. Cf. *CPM*: 44.
58. Cf. *CPM*: 53-54, 123.
59. Cf. *CPM*: 521-522.