

Vincent DE COOREBYTER, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La Nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles, Ousia, 2005, 331 p., 42 €. ISBN10 287060-120-4, ISBN13 978-2870601204

L'ouvrage est de première importance dans les études sartriennes. L'ambition de V. de Coorebyter revient à poser, à l'œuvre de Jean-Paul Sartre, le problème de l'articulation du philosophique, du littéraire et du biographique, par une étude rigoureuse des premiers textes de Sartre, en particulier des textes qu'il a écrits autour de 1931, « L'art cinématographique », la « Légende de la vérité » et le « Carnet Dupuis », juste avant qu'il commence à écrire ce qui deviendra *La Nausée*. Pour le dire d'un coup, c'est parce que la *contingence*, qui fait l'originalité conceptuelle de Sartre, n'est pas la transposition métaphysique d'une idée personnelle, voire d'un fantasme, comme on l'a souvent dit, que Sartre a besoin de lui donner un traitement littéraire dans *La Nausée* : dans son roman, « Sartre *dramatise* des intuitions qu'il a vécues en réalité dans un calme assez philosophique » (p. 73). *Sartre avant la phénoménologie* réaffirme de la sorte, sinon la primauté, du moins l'autonomie du philosophique sur le littéraire, contre l'hypothèse que *L'Être et le Néant* proposerait, dans l'après-coup, une élaboration philosophique consistante du concept de contingence, alors rapporté à la facticité du corps et du passé. Le grand livre de 1943 est plutôt le résultat ultime d'un intense travail philosophique entamé dans l'anonymat, dès 1924, par un jeune normalien.

D'ailleurs, de *L'Être et le Néant* jusqu'à *L'Idiot de la famille*, le thème majeur des ouvrages de Sartre sera, davantage que la contingence, celui de la *liberté*. On peut bien concevoir la liberté comme une contingence de second degré, il n'en reste pas moins que cette assomption pratique et active de la contingence, inscrite dans un projet originel, complique, en la déplaçant, l'intuition philosophique originale de Sartre. Dans le « Flaubert », en 1971, la contingence redevient le problème majeur du philosophe français : l'histoire du petit Gustave Flaubert le confronte en effet trop tôt au caractère injustifiable de son existence « sans rime ni raison », comme disait *La Nausée* ; il n'est alors plus question de la contingence de la liberté – ou de la liberté comme contingence –, mais de la *contingence de la contingence*, en tant qu'elle est une expérience toujours vécue singulièrement dans la mesure où, *la plupart du temps*, les structures anthropologiques masquent notre *étrangeté* au monde : « parce qu'elle n'a rien de commun avec la structure finaliste de la liberté ou du *fatum*, où l'essence advenue couvre l'existence advenue, il est nécessaire que la contingence se décèle de façon contingente, à la faveur d'un parcours singulier » (p. 116). Afin de fixer rigoureusement cette distinction, V. de Coorebyter choisit d'étudier les deux concepts fondamentaux de la pensée sartrienne dès les premiers textes de Sartre : la contingence est étudiée dans la première section, « Le temps de la contingence », la liberté dans la seconde, « Politiques de la vérité ».

La reconstruction de l'itinéraire sartrien dans son ensemble couvre le premier tiers de l'ouvrage, la suite est en effet consacrée à la recherche des origines philosophiques de la part émergée de l'œuvre de Sartre : *La Nausée*, publiée en 1937, représente peut-être le début d'une aventure intellectuelle – *La Naissance du « phénomène Sartre »*, selon le titre de l'ouvrage collectif édité en 2001 par I. Galster –, mais en aucune façon le commencement de sa réflexion philosophique. Sartre y donne, au contraire, congé au schème métaphysique qui a orienté jusque-là son entreprise philosophique et littéraire : doter la réalité – et l'existence humaine – d'une nécessité comparable à celle de la Beauté artistique, caractérisée par une articulation temporelle sans faille, destinale, finalisée. Telle est la leçon du journal de Roquentin : l'Art ne peut pas faire de notre vie un destin. D'où l'irréductibilité incessamment répétée de l'éthique à l'esthétique : l'enjeu de l'éthique de Sartre ne peut en aucun cas consister à « faire de sa vie une oeuvre d'art », comme Foucault le propose à la suite de Nietzsche, dans la mesure où cette formule exprime précisément ce qui, chez Sartre, reste

irréductible à sa philosophie, et est par conséquent peut-être passible – et cela seulement – d’une approche psycho-biographique stricte.

Dans ce *Sartre avant la phénoménologie*, V. de Coorebyter livre en réalité le second volet de sa thèse de doctorat, d’une certaine façon polarisée par l’année 1933-1934 pendant laquelle Sartre partage ses journées berlinoises entre la lecture de Husserl et l’écriture de *La Nausée*. Dans *Sartre face à la phénoménologie*, il avait livré une impressionnante analyse des premiers résultats de la découverte de la phénoménologie de Husserl. L’objet de ce premier livre était, d’établir, par une étude serrée de *La Transcendance de l’Ego* et d’« Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l’intentionnalité », que l’article de la *Nouvelle Revue Française* donne l’essentiel du programme philosophique sartrien : faire une phénoménologie des choses et d’autrui, dont *La Transcendance de l’Ego* affronte, de façon très technique, un obstacle majeur : l’égologie husserlienne. De ce premier livre ressortait déjà la qualité philosophique de Sartre, qu’un ralliement provisoire à Husserl écarte de toute autre référence philosophique. De façon résolue, c’est principalement de Bergson et de Heidegger que V. de Coorebyter cherchait à écarter Sartre.

Ce double démarquage est reconduit par le présent ouvrage. L’hypothèse est, nous semble-t-il, factuellement, historiquement et philosophiquement discutable : Sartre ne cesse probablement jamais d’être bergsonien ; il n’est pas non plus cette « bombe » heideggerienne (D. Janicaud) qui viendrait surprendre un milieu intellectuel français affadi au sortir de la seconde guerre mondiale. Cette importation est préparée de longue date, notamment dans les rangs de philosophes français marqués par le bergsonisme. La radicalité de l’hypothèse de V. de Coorebyter exige aujourd’hui une exploration rigoureuse du contexte intellectuel français des années 1930, dans ses versants académiques et plus marginaux. Son intérêt intrinsèque est de nous contraindre à comprendre le travail du philosophe, au moins autant affronté à lui-même qu’il fait face à la tradition philosophique, un travail d’« autocontestation » (p. 11, 297). On peut néanmoins soulever une conséquence problématique du geste posé : à force de défendre à tout prix son originalité, son « autoformation » (p. 14), Sartre n’apparaît-il pas comme un créateur incréé, assez proche de la figure de l’intellectuel total décrit par les bourgeoisiens (cf. A. Boschetti, *Sartre et Les Temps Modernes*, 1985) ?

V. de Coorebyter est conscient de ce problème. D’une façon, c’est l’enjeu même de son second ouvrage, qui entretient d’ailleurs un long dialogue souterrain avec la sociologie de Bourdieu (cf. p. 67, 188, 206, 217, 237, 264 ; cf. p. 106 et 245 pour A. Boschetti). Sa réponse s’organise en deux temps : il répond d’abord aux interprétations psycho-biographiques de l’œuvre de Sartre, avant de « répondre à Bourdieu » (p. 237) à propos des critiques socio-idéologiques qu’il adresse à la figure du philosophe. Contre les lectures psychocritiques, *Sartre avant la phénoménologie* reconstruit la genèse philosophique du concept de contingence. Comme il l’a lui-même affirmé à plusieurs reprises, Sartre n’a pas connu la nausée, sinon comme une expérience intellectuelle radicale, qu’il renvoie systématiquement, à partir des *Mots*, au contraste vécu entre la temporalité cinématographique et la temporalité de la vie humaine : « Sartre a élaboré le concept de contingence *en méditant philosophiquement sur le choc provoqué par le cinéma, et ce dans la mesure même où ce choc était déjà philosophique* en ce qu’il brisait l’identification du cinéma au psychisme et en révélait l’irréductible idéalité » (p. 61).

Pour reconstituer cette genèse, V. de Coorebyter remonte de *La Nausée* – dont la finale porte la trace de ce choc, dans l’opposition qu’elle propose entre la contingence et la musique –, vers des textes de jeunesse de Sartre beaucoup moins connus. Il nous invite ainsi, comme dans l’autre livre, à une enquête philosophique – parfois un peu policière à l’égard des commentaires antérieurs –, qui s’articule en trois temps : 1924, 1931, 1938. En particulier, entre l’« Apologie pour le cinéma » (1924) et « L’Art cinématographique » (1931), Sartre liquide ses « illusions juvéniles (p. 121), qui lui faisaient confondre le réel et l’idéal, et du

même coup les figures philosophiques qui avaient soutenu cette identification, Bergson et Nietzsche, qu'il finit par accuser, l'un et l'autre, de « psychologisme » (p. 60, 207). Cette liquidation, Sartre l'accomplit grâce à Descartes et à Kant, d'une part parce que ces deux philosophes séparent l'existence de l'être (p. 143), d'autre part parce qu'ils permettent de rompre avec la multiplicité d'interpénétration de la durée bergsonienne et d'« assumer la rencontre avec le pur présent de l'existence » (p. 63). « L'art cinématographique » et le « Carnet Dupuis » proposent en particulier une reprise de l'analyse kantienne de la modalité où Sartre discerne trois logiques temporelles spécifiques. Loin de retrouver l'opposition classique du déterminisme et de la liberté, Sartre décrit la contingence des choses et des hommes comme enserrée par deux formes de nécessité : le déterminisme de la science, que Sartre connaît bien et dont nous verrons qu'il discerne les effets avec précision ; la fatalité des arts, qui correspond à son « inconscient philosophique » (p. 143) : « Jusqu'à la *Critique* et au "Flaubert", Sartre cherchera la meilleure façon d'intégrer le contingent et la liberté – l'irréductibilité du donné et des commencements – dans l'ordonnement totalisateur » (p. 296).

Malgré les critiques adressées à son psychologisme ou à son biologisme (louange de la force ou a priori pulsionnel, p. 60, 207, 246), l'empreinte de Nietzsche sur le jeune Sartre ne doit pas être sous-estimée. La *Légende de la Vérité* se penche sur « l'origine des idéologies » d'une façon toute nietzschéenne. Ce « compagnonnage avec Nietzsche » (p. 203) revient à poser la question de la liberté et de sa possible aliénation. Il y va du même mouvement des rapports du jeune Sartre avec la politique. On connaît la thèse de J.-F. Sirinelli sur l'apolitisme de Sartre jusqu'à la seconde guerre mondiale. V. de Coorebyter complique la donne : il montre que l'approche généalogique adoptée par Sartre consiste en des « exercices de matérialisme » (p. 233) qui reconduisent la pensée à des « rapports de valeur locale et d'ordre pratique » (p. 237), c'est-à-dire au rapport pratique spécifique que nous entretenons avec la matière, de sorte que la pensée n'est rien d'autre que la dimension spirituelle d'un acte matériel.

Ainsi, après Nietzsche mais bien avant Bourdieu, auquel il est répondu comme par anticipation, Sartre affirme, grâce à la généalogie du vrai qu'il déploie dans la *Légende*, que la faculté de juger n'est pas une « aptitude universelle » mais le corrélat de notre « insertion dans le biologique et le collectif » (p. 237) et de sa « sédimentation » (p. 205). Autrement dit encore, bien avant la *Critique de la Raison dialectique* ou « Morale et histoire », Sartre inscrit l'idéologie au niveau même des infrastructures, rendant caduque l'opposition du réalisme et de l'idéalisme : on ne peut pas « disjoindre [...] le devoir-être de l'être » (p. 240). L'attitude de Sartre à l'égard de la science est dès lors parfaitement conséquente. La science construit un rapport au monde idéaliste, appuyé sur un « monde de machines », qui fait de l'homme, plutôt de certains hommes, une « machine à produire des machines » qui s'imposent à tous (p. 210). Pourtant, cette critique de la science ne va pas, chez Sartre, sans une profonde transformation de la figure nietzschéenne de *l'homme seul*, à la Zarathoustra : « Sa passion de la liberté ne s'accommode ni d'une philosophie de l'inégalité, ni de la formation d'élites qui s'approprieraient la liberté au motif de différences collectives dans les degrés de santé ou d'intelligence » (p. 259).

Aussi la tentation aristocratique qui fut souvent reprochée à Sartre reçoit-elle, d'emblée, dès la fin des années 1920, un sérieux « correctif démocratique » (p. 259, 290, 305). C'est pourquoi la *Légende de la Vérité* est un véritable « nœud de tensions » (p. 303) : il s'agit de « démocratiser l'homme seul tout en préservant sa singularité » (p. 290). Sartre met un tel projet à l'épreuve dans *La Nausée*, qui nous montre comment Roquentin se fait progressivement réceptif à « ce qui lui arrive » (p. 310) et s'ouvre à l'événement par le récit des tout petits faits de la vie quotidienne, au fil du journal d'une expérience que chacun peut faire à la condition de suspendre l'ensemble des modes de temporalisation pratique qui voilent

sa contingence (cf. p. 283). « Apprendre à regarder » (p. 309) : c'est le statut même de l'écriture et de la littérature qui est mis en question. L'intellectuel doit être capable de « mettre sa supériorité au service de tous » (p. 228). Avant d'entrer pleinement sur la scène intellectuelle et politique, Sartre trouvera d'abord dans la phénoménologie le moyen philosophique de se tenir à la hauteur de cette ambition. L'expérience de la phénoménologie ne consiste-t-elle pas à « s'astreindre à la solitude et [à] en sortir » (p. 306), à l'instar de l'écrivain qui « découvre et formule lentement une vérité prélevée en dehors de lui » (p. 305). C'est en tout cas, rétrospectivement, le sens que l'on peut donner au voyage que Sartre fit à Berlin, en 1933-1934, (seulement) apparemment peu concerné par la situation politique allemande.

Grégory Cormann
Université de Liège