

Accumulant des notes sur le rôle du jansénisme et du protestantisme dans la formation de l'idéologie bourgeoise, Sartre s'en prend à plusieurs reprises à l'interprétation des idéologies en termes d'intérêts de classe, ou nommément à Engels. Mais si le marxisme est la seule cible avérée de « Liberté – Égalité », on peut aussi supposer qu'il constitue, pour Sartre, le seul adversaire digne de considération, celui dont les thèses s'approchent suffisamment de la vérité pour mériter d'être contestées ou nuancées. On peut noter ainsi, sans ouvrir d'autres débats, que Sartre aurait pu discuter l'interprétation wébérienne de l'éthique protestante, qui est exposée, entre autres, dans une des sources qu'il exploite le plus abondamment, à savoir le classique de Tawney, *La Religion et l'essor du capitalisme*. Or, non seulement Sartre n'évoque ni le nom ni les hypothèses de Max Weber, qui constituent à l'époque la plus célèbre alternative au marxisme, mais il ne discute pas non plus les positions très nuancées de Tawney, dont il suit pourtant plusieurs éléments favorables à sa propre lecture critique d'Engels.

Un an avant sa conversion de 1952 et son rapprochement du PCF, Sartre est déjà entré dans un dialogue privilégié et direct avec le marxisme, mais on comprend mieux, à la lecture de « Liberté – Égalité », qu'il ait pu prétendre, selon la formule fameuse des *Communistes et la Paix*, marquer son accord avec les communistes « sur des sujets précis et limités, en raisonnant à partir de [ses] principes et non des leurs⁷⁴ ».

⁷⁴ J.-P. Sartre, *Situations, VI*, Gallimard, Paris, 1964, p. 168.

Christianisme, bourgeoisie, modernité : Sartre accumulateur critique de matériaux historiques

Olivier Donneau

La section du manuscrit « Liberté – Égalité » consacrée aux XVI^e et XVII^e siècles permet d'envisager la perception sartrienne de la contribution de la Réforme et du jansénisme à l'émergence de la modernité¹. Elle permet également de dégager quelques pistes quant aux pratiques documentaires de Sartre. Ces pages suivent ces deux voies, amenées à se croiser à plus d'un endroit.

Tentative d'interprétation

L'interprétation du manuscrit « Liberté – Égalité » est délicate dans la mesure où nous ignorons le contexte précis de sa rédaction et les intentions de son auteur. Nous sommes en 1951². Sartre, à l'époque, lit des livres d'histoire et d'économie³. Le manuscrit est probablement le résultat de ces lectures. À quoi devaient servir ces textes ? Sont-ils de simples notes de lectures soigneusement structurées, ou l'ébauche d'un projet avorté ? Certains thèmes annoncent des productions à venir.

¹ J.-P. Sartre, « Liberté – Égalité. Manuscrit sur la genèse de l'idéologie bourgeoise », *Études sartriennes*, n° 12, 2008, p. 165-256. Désormais cité « L – É ».

² V. de Coorebyter, « Le manuscrit "Liberté – Égalité" », *Études sartriennes*, n° 12, 2008, p. 156.

³ A. Cohen-Solal, *Sartre, 1905-1980*, « Folio », Gallimard, Paris, 1999, p. 529.

Ainsi, les lectures sur la Réforme pourraient faire partie du travail documentaire préalable à la rédaction du *Diable et le Bon Dieu* que Sartre entreprend à la même époque⁴. Ces matières historiques intéressaient par ailleurs de nombreux intellectuels français, parfois relativement proche de Sartre. Ainsi, dans un article paru dans la livraison d'avril 1952 des *Temps modernes*, Claude Lefort analyse, dans une optique sensiblement différente, les liens unissant capitalisme et protestantisme en utilisant des matériaux exploités dans le manuscrit⁵.

Le manuscrit « Liberté – Égalité » semble organisé selon une logique parfois difficile à dégager. Il esquisse une réflexion sur la genèse et le statut des idéologies⁶. Il retrace, notamment, la naissance et l'affirmation de l'égalitarisme forcené et destructeur de la bourgeoisie qui s'exprime par le religieux. Cette entreprise génétique ne respecte pas l'ordre chronologique. On y aborde successivement la Révolution, le jansénisme, la Réforme luthérienne, la pré-réforme française puis le calvinisme. Si l'on considère la Réforme comme un tout, Sartre remonte donc le temps en envisageant trois entités distinctes. Si, comme on peut le soupçonner, le manuscrit est le reflet d'une réflexion déjà bien structurée et que peut déjà s'y lire l'ébauche d'une mise en récit, on voit alors Sartre s'interroger sur la genèse des idéologies bourgeoises telles qu'elles se cristallisent lors de la Révolution, puis enquêter sur les courants religieux qui ont pu modeler ces idéologies. Sartre se ferait ainsi historien des idées.

Une série d'indices étayent cette supposition. Comme en attestent les titres des différentes parties, le développement de l'idée d'égalité est la thématique centrale du manuscrit. Lors de son enquête génétique, Sartre envisage l'apport du jansénisme et des différents protestantismes. Il est évident que, pour lui, ces différentes mouvances sont

⁴ En juin 1951, Sartre déclare à un interviewer avoir étudié la Réforme : cf. J.-P. Sartre, *Théâtre complet*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2005, p. 1417.

⁵ C. Lefort, « Capitalisme et religion au XVI^e siècle », *Les Temps modernes*, n° 78, avril 1952, p. 1892-1906.

⁶ V. de Coorebyter, *art. cit.*, p. 157.

des agents de changement convergents. Lorsqu'il écrit : « Échec du protestantisme en France. La réaction bourgeoise consiste à reprendre au sein du catholicisme le mouvement protestant, c'est-à-dire dans l'idéologie régnante⁷ », il suppose que le jansénisme est un crypto-protestantisme qui poursuit au sein du catholicisme le travail de la Réforme, et il sous-entend que ces idéologies sont proprement bourgeoises. De même, démontrant que le cartésianisme est une émanation du protestantisme, il conclut : « Voilà pourquoi les jansénistes sont cartésiens⁸. » Plus loin, il ira jusqu'à opposer le jansénisme, associé au luthéranisme, au catholicisme dont il fait la religion des nobles⁹. De même, la doctrine de l'homme universel que veut fonder la bourgeoisie est à la fois « protestantisme, puritanisme, morale bourgeoise anglaise, pessimisme français¹⁰ ».

Les paragraphes consacrés à Luther sont intitulés « 1^{ère} étape : Luther¹¹ ». À ce titre répond un peu plus loin un « II : Calvin¹² ». Ce balisage laisse supposer une progression comparable à celle effectuée par Tawney, auteur que Sartre suit pas à pas dans ces passages¹³. Tawney et, en creux, Weber face à qui il se positionne, envisagent une troisième étape, celle des puritains anglais du XVII^e siècle. À ces derniers, Sartre semble substituer les jansénistes français. Alors que Tawney et Weber font progresser le fil de leur réflexion d'est en ouest, passant de la Saxe de Luther à la Genève de Calvin puis à l'Angleterre et aux États-Unis non conformistes, Sartre, lui, ramène tout à la France. Ce gallocentrisme se manifeste également par un intérêt pour la « pré-réforme » française et les figures de Briçonnet et de Lefèvre d'Étaples qu'il semble découvrir au cours de son enquête, comme en témoignent certaines graphies

⁷ « L – É », p. 217.

⁸ « L – É », p. 237.

⁹ « L – É », p. 229.

¹⁰ « L – É », p. 187.

¹¹ « L – É », p. 234.

¹² « L – É », p. 247.

¹³ R. H. Tawney, *La Religion et l'essor du capitalisme*, Marcel Rivière, Paris, 1951.

hésitantes¹⁴. Pourquoi centrer son travail sur la France en s'écartant des pistes tracées par les historiens des liens entre capitalisme et protestantisme, si ce n'est pour aboutir à la Révolution française, événement sans pareil en Europe, pendant lequel s'épanouit l'idéologie bourgeoise de l'égalité et qui retient Sartre dans la première partie du manuscrit ?

Ce lien entre la Révolution et un ensemble de courants religieux dont l'aboutissement est le jansénisme n'est pas explicitement formulé par Sartre. Cependant, on sait que les jansénistes parlementaires du XVIII^e siècle sont parfois considérés comme des précurseurs des révolutionnaires. Le vide séparant la fin des développements de Sartre sur le jansénisme originel et les événements de 1789 pourrait ainsi se combler. Ce périple au sein de la pensée bourgeoise et religieuse néglige singulièrement les huguenots, héritiers légitimes de Luther et de Calvin en terre française¹⁵. On sait pourtant que Sartre voyait dans la Révolution « une sorte de protestantisme laïque¹⁶ ». Cette éviction peut également conforter l'hypothèse de l'établissement par Sartre d'une continuité entre jansénisme et Révolution. La Réforme française est officiellement éradiquée en 1685. Elle constitue, en outre, une minorité au contour net et, contrairement au jansénisme plus diffus, elle ne peut fournir une idéologie commune à la bourgeoisie française. Les huguenots du XVII^e siècle ont, de plus, bien moins marqué la culture classique dont dépend Sartre que leurs contemporains jansénistes.

Pour Sartre, l'idéologie égalitariste bourgeoise s'incarne donc dans des mouvements religieux des XVI^e et XVII^e siècles que l'on qualifiera rapidement d'« augustinien ». Ces derniers limitent la contribution des croyants à leur propre salut et peuvent développer des conceptions anthropologiques assez pessimistes, au point de passer pour des anti-humanistes. En tentant de déceler des germes de modernité dans ce sol

¹⁴ Sous la plume de Sartre, on trouve, pour désigner Briçonnet : « Briconet », « Brançonnet », « Branconnet » : cf. « L - É », p. 241, n. 187.

¹⁵ Ils sont cependant mentionnés dans un court et obscur passage : « L - É », p. 253-254.

¹⁶ J.-P. Sartre, *Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris, 1973, p. 343.

ingrat, Sartre se rapproche de Weber et de Tawney qui articulent, seion des modalités causales divergentes, le calvinisme et l'émergence du capitalisme. D'autres auteurs désireux d'articuler modernité et fait religieux ont préféré éviter cette voie paradoxale et ont associé la genèse de la modernité à l'émergence de divers courants humanistes ou rationalistes, tels l'« érasme », le « jésuitisme », l'arminianisme ou le socinianisme. Parmi eux, épinglons Henri Lefebvre, que Sartre exploite et conteste tout à la fois¹⁷.

Sartre place le ressentiment du bourgeois à la base de sa réflexion. Le bourgeois, honteux de pratiquer une activité commerciale déshonorante, érige son éthique contre celle du noble. Ce dernier est libre et généreux, le premier sera donc avare et soumis à la transcendance du tout-puissant Dieu augustinien ou à celle du monarque absolu. C'est l'égalité par l'aliénation. Sartre la décèle chez Luther qui magnifie la puissance divine afin d'égaliser la société par le bas et de ramener ainsi à son propre niveau la papauté, l'Église des nantis et la noblesse. Cette aspiration destructrice est une entreprise de libération visant à éliminer la caste privilégiée. Elle est associée à une autre tactique bourgeoise qui consiste à se constituer en sacré contre le pouvoir¹⁸. Selon Sartre, la pensée de Luther prescrit cette double stratégie, dans la mesure où elle réclame un Dieu ou un prince tout-puissant pour écraser la noblesse tout en proclamant que tout homme est prophète face au pape. Ne serait-ce pas la genèse de cette double dynamique qui, dans la perspective sartrienne, conduit tout droit à la Révolution française, que Sartre voulait élucider ?

¹⁷ Mentionnons également Ernst Troeltsch (*Protestantisme et modernité*, Gallimard, Paris, 1991), Hugh Trevor-Roper (*De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, Paris, 1972), Herbert Lüthy (*Le Passé présent : combats d'idées de Calvin à Rousseau*, Le Rocher, Monaco, 1965), ou, plus récemment, Jean Rohou (*Le XVII^e siècle : une révolution de la condition humaine*, Seuil, Paris, 2002). Sartre et Lefebvre se sont affrontés à propos du « cas Nizan » : cf. F. Noudelmann et G. Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, Champion, Paris, 2004, p. 78.

¹⁸ « L - É », p. 198-199.

Sartre s'intéresse également à l'évolution d'autres germes de modernité qui accompagnent l'éclosion de l'égalitarisme bourgeois. Ainsi, il souligne le rôle de la théologie calvinienne dans le développement du prêt à intérêt, estime que la Réforme protestante a pavé le chemin de Descartes en défendant l'évidence contre la tradition, voit la fondation de la psychologie dans le postulat théologique augustinien du mal radical logé dans le cœur de l'homme, et postule que le repli spirituel opéré par Luther après la guerre des Paysans annonce la séparation entre Église et État¹⁹.

Sartre est amené à articuler phénomène social et phénomène religieux. Il dira, lors d'une interview à propos du *Diable et le Bon Dieu* : « Ce qui m'a frappé, quand j'étudiais la Réforme, c'est qu'il n'y pas d'hérésie religieuse dont la clé ne soit en définitive un malaise social, mais qui se traduit à travers des idéologies propres à l'époque. Cathares, anabaptistes, réformés, etc., il s'agit toujours d'un groupe opprimé qui cherche à s'exprimer : il le fait sous une forme religieuse parce que l'époque le veut ainsi²⁰. » Comme pour l'historiographie marxiste, le religieux procède ici de la société et de son mal-être. Le Dieu écrasant des jansénistes et des réformés est ainsi une projection du désir égalitaire forcené du bourgeois²¹. Tout comme l'Au-delà inégalitaire où sont distingués les élus et les damnés est une projection des inégalités sociales terrestres²². Cependant, Sartre accorde à l'idée le privilège d'agir sur le réel en suivant des voies tortueuses et imprévisibles. Ainsi, Luther exprime son malaise social par une attitude de révolte, puis, effrayé par les conséquences insurrectionnelles de son message, c'est-à-dire par la guerre des Paysans de 1525, il se retire de la société et en appelle à l'autorité absolue du monarque pour maintenir l'ordre social. Cette attitude aura des conséquences sur la formation des États modernes. Il y a donc ici un va-et-vient entre idéologie et société²³. Sartre veut

¹⁹ « L - É », p. 229, 235, 237, 239 et 245.

²⁰ J.-P. Sartre, *Un théâtre de situations*, op. cit., p. 270.

²¹ « L - É », p. 223.

²² « L - É », p. 230.

²³ « L - É », p. 232-233.

conserver la liberté. L'aliénation que s'infligent les bourgeois est, selon lui, consciente et intentionnelle²⁴.

Lectures et détournements

Selon les maigres indications bibliographiques données au fil du manuscrit, la bibliothèque utilisée par Sartre se compose d'une vingtaine de volumes²⁵. Ce corpus est essentiellement composé d'ouvrages

²⁴ « L - É », p. 223.

²⁵ Outre des ouvrages dont il n'est pas sûr que Sartre les cite de première main, comme les *Mémoires de Barère* (1842) ou les *Mémoires de Rivarol* (1824), et outre les sources de la brève deuxième section, on relève, dans la première section : Montesquieu (*Esprit des lois, Lettres persanes, Mes pensées*) ; Sieyès (*Préliminaire de la Constitution ; Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal*) ; P. Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Hachette, Paris, 1939 ; J. Godechot, *Les Institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, P.U.F., Paris, 1951 ; F.-A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, Armand Colin, Paris, 1901 ; G. Walter, *Histoire des Jacobins*, Aimery Somogy, Paris, 1946 ; A. Soboul, *1789 « l'An Un de la liberté »*, Éditions sociales, Paris, 1950 ; Éric Weil, « [Recension de] Alfred Cobban, *The Debate on the French Revolution* (1950) », *Critique*, mai 1951 ; P. Duclos, *L'Évolution des rapports politiques depuis 1750*, P.U.F., Paris, 1950. Pour la troisième section, qui nous retient plus particulièrement : Pascal (*Pensées*) ; Richelieu (*Testament politique*, peut-être via C. Marion, *Dictionnaire des institutions de la France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Picard, Paris, 1923, s.v. « Clergé ») ; F. Engels, *La Guerre des paysans en Allemagne*, trad. Bracke, in F. Engels, *La Campagne constitutionnelle*, Alfred Costes, Paris, 1936 (pour l'identification de l'édition, cf. J.-P. Sartre, *Théâtre complet*, p. 1411) ; *Les Institutions de la France au XVI^e siècle*, Picard, Paris, 1948, de R. Doucet, ou le volume homonyme de G. Zeller, P.U.F., Paris, 1948 ; A. Lefranc, *La Vie quotidienne au temps de la Renaissance*, Hachette, Paris, 1938 ; R. Pernoud, *Les Villes marchandes aux XIV^e et XV^e siècles*, La Table ronde, Paris, 1948 ; Henri Lefebvre, *Pascal*, Nagel, Paris, 1949, t. I ; E. Lavisce, *Louis XIV : histoire d'un grand règne*, Hachette, Paris, 1908 ; J. Chaix-Ruy, *Le jansénisme. Pascal et Port-Royal*, Félix Alcan, Paris, 1930 ; R. H. Tawney, *La Religion et l'essor du capitalisme*, Marcel Rivière, Paris, 1951 ; P. Imbart de La Tour, *Les Origines de la Réforme*, Hachette,

français relativement récents ou de livres étrangers récemment traduits²⁶. On trouve peu de ce que l'historien appelle des sources²⁷. Cette bibliothèque est exclusivement francophone. Les sujets traités, notamment le protestantisme, auraient pu inviter Sartre à se plonger dans des ouvrages rédigés dans d'autres langues. On dispose d'indices laissant supposer que certaines références nous ont échappé. Où, par exemple, Sartre va-t-il chercher ses citations de Bodin, Cavalli, ou Cotton Mather ? Sa connaissance des débats théologiques français du xvii^e siècle ne doit, elle, pas nous étonner. Il a pu se familiariser avec ces échanges polémiques étroitement liés à l'essor de la littérature classique lors de ses études. Les profils épistémologiques ou idéologiques de ses informateurs sont contrastés mais peu diversifiés. En ce qui concerne la seconde partie du manuscrit, l'école des Annales qui dominait alors l'historiographie française est totalement absente. Les travaux de Lucien Febvre sur Luther et le sentiment religieux au xvi^e siècle ne sont pas cités. Sartre, par contre, s'appuie sur les adversaires de Febvre que sont Lefranc et Imbart de La Tour. Le double horizon historiographique de Sartre semble bien être constitué d'une histoire littéraire classique et d'une historiographie marxiste ou marxisante.

Nous connaissons les ouvrages consultés par Sartre afin de rédiger

Paris, 1905-1935, 4 vol. ; J. Huizinga, *Le Déclin du Moyen Âge*, Payot, Paris, 1932 (dans les éditions ultérieures, *L'Automne du Moyen Âge*), que Sartre utilisera également pour *Le Diable et le bon Dieu* : cf. J.-P. Sartre, *Un théâtre de situations*, p. 280, et *Théâtre complet, op. cit.*, p. 1442. Presque tous ces titres ont été identifiés par Vincent de Coorebyter lors de l'établissement du texte du manuscrit.

²⁶ Outre celui d'Engels (1850), les plus anciens ouvrages sont ceux d'Aulard (1901) et de Lavissee (1908). La traduction française de Tawney, l'ouvrage de Godechot et la recension d'Éric Weil sortent de presse en 1951, date probable de rédaction du manuscrit.

²⁷ Pierre Nicole s'ajoute peut-être aux inévitables Pascal et Montesquieu (« L - É », p. 223 et 225). Il est difficile de préciser si Sartre le cite de première main. Sartre pastichera le *Mémorial* de Pascal dans *Le Diable et le Bon Dieu* : cf. *Théâtre complet*, p. 1443.

*Le Diable et le Bon Dieu*²⁸. Les seuls titres communs aux deux listes sont la *Guerre des paysans* de Friedrich Engels et le *Déclin du Moyen Âge* de Huizinga²⁹. Les ouvrages consultés pour la pièce ont-ils été lus après la rédaction du manuscrit ? Parmi ceux-ci apparaît, enfin, le *Luther* de Lucien Febvre³⁰. Ces indications pourraient laisser supposer que la pièce et le manuscrit « Liberté - Égalité » constituent deux chantiers très distincts... à moins qu'il ne faille revoir, à la lumière du manuscrit, la liste des livres utilisés pour la pièce.

Sartre a, dans le cadre de l'élaboration du manuscrit « Liberté - Égalité », ignoré plusieurs classiques incontournables. Le silence le plus retentissant est bien évidemment relatif à Max Weber³¹. Explorer, en 1951, le thème des rapports entre idéologie bourgeoise et christianisme en accordant une part prédominante aux tendances augustinienes sans mentionner Weber est un véritable exploit. Si la limitation du corpus aux seuls ouvrages édités en français n'est pas l'effet du hasard mais le résultat d'un choix, on peut expliquer l'éviction de Weber qui ne sera traduit qu'en 1964³². Le fantôme de Weber hante cependant les pages de Sartre. Il est là, en creux, à travers Richard Tawney. Contre Weber qui fait dériver l'esprit du capitalisme des élaborations théologiques calvinienes, Tawney, qui se dit « socialiste chrétien », montre, non sans nuances, que, le plus souvent, le socio-économique peut expliquer le religieux. Ainsi, le message de Calvin est polysémique et peut, selon les récepteurs, cautionner le collectivisme ou l'individua-

²⁸ *Ibid.*, p. 1442.

²⁹ Une citation d'Odon de Cluny comparant le corps à un sac rempli d'excréments inspire une remarque du manuscrit et une réplique de la pièce ; Sartre y revient également dans le *Saint Genet*. Cf. *Un théâtre de situations*, Gallimard, Paris, 1973, p. 280.

³⁰ Les deux autres titres sont G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes*, Payot, Paris, 1950, et J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, Plon, Paris, 1889-1914, 9 vol.

³¹ V. de Coorebyter, *art. cit.*, p. 158.

³² *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964, trad. J. Chavy.

lisme³³. La démarche de Tawney ne sera pas toujours comprise. Dans sa préface à l'édition française de 1951, Ernest Labrousse rattache Tawney à un marxisme pur et dur en estimant que son livre est une « contre-offensive » relevant le « défi » lancé par Weber au matérialisme historique. Sartre a probablement lu ce texte. Il utilise, comme le préfacer, les séquences marxistes A-A et A-M-A en abordant le problème de l'éthique économique chrétienne³⁴.

Autre absence remarquable, celle de Bernard Groethuysen, que Sartre connaissait pourtant personnellement. Dans ses *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Groethuysen s'attache à mettre en lumière les rapports tendus entre Église et bourgeoisie. Ses préoccupations semblent bien plus proches de celles de Sartre que celles de Tawney³⁵. Il est vrai que Sartre et Groethuysen divergent radicalement. Le second est surtout intéressé par l'émancipation de la classe émergente face à la domination religieuse. Il ignore totalement le protestantisme et considère le jansénisme comme une entrave au développement de l'esprit bourgeois. Loin de suivre la voie paradoxale empruntée par Sartre, il estime le catholicisme des jésuites plus adapté aux nouvelles exigences que celui des jansénistes. Ainsi, si le bourgeois de Groethuysen, comme celui de Sartre, réclame l'égalité de tous devant Dieu, ce n'est pas au nom du Dieu absolutiste des jansénistes, mais bien au nom du « Dieu constitutionnel » des jésuites qui accepte de partager son pouvoir avec chaque croyant³⁶.

L'absence d'Ernst Troeltsch et d'Ernst Bloch pourrait également

³³ La position modérée de Tawney sera saluée comme telle dans l'article déjà cité de Claude Lefort.

³⁴ « L – É », p. 208. Cf. également H. J. Hillerbrand (ed.), *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 1996, vol. 1, p. 258, vol. 4, p. 205 et 264.

³⁵ La traduction française (Gallimard, Paris, 1927) paraît la même année que la version originale allemande. Sur l'œuvre de Groethuysen et sa réception, voir le n° 32 des *Cahiers du centre de Recherche historique* (2003) : <<http://ccrh.revues.org/index261.html>>.

³⁶ B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Gallimard, Paris, 1977, p. 113.

s'expliquer par d'éventuelles limitations linguistiques. Le long chantier de la traduction française de l'œuvre de Troeltsch, qui cherche, lui aussi, une voie entre déterminisme idéologique et déterminisme socio-économique, n'a débuté que dans les années 1990 et est encore inachevé³⁷. Le *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1921) d'Ernst Bloch ne sera traduit en français qu'en 1964. Bloch, à l'instar de l'historiographie actuelle et contre le marxisme classique, interprète la guerre des Paysans menée par Thomas Münzer comme une aventure millénariste où le religieux pèse autant que le socio-économique et qui valorise le refuge dans une utopie spirituelle, ce qui semble assez incompatible avec la vision sartrienne³⁸.

Sartre se limite à l'interprétation marxiste classique de la guerre des Paysans par Friedrich Engels – qu'il conteste par ailleurs. Cette interprétation marxiste se heurte au problème de la place à donner à cette rébellion dans l'histoire. La guerre des Paysans est supposée ouvrir l'ère des révolutions bourgeoises. Or, comment une révolte bourgeoise peut-elle être menée par des paysans sous la conduite d'un chef qui ressemble parfois davantage à un leader communiste contemporain qu'à un révolutionnaire de 1789³⁹ ? Dans le cadre de la réalisation du manuscrit, Sartre ne s'intéresse pas vraiment à ces apories. Engels lui sert surtout à définir Luther et à alimenter sa réflexion sur la nature et la mécanique de l'idéologie⁴⁰, mais aussi à fonder l'originalité de sa démarche de mise en lumière d'une idéologie propre à la bourgeoisie⁴¹. Il exploitera plus systématiquement le contenu de l'ouvrage d'Engels dans *Le Diable et le Bon Dieu* et s'attachera même à débrouiller à sa façon l'aporie marxiste. Le révolutionnaire Nasty est boulanger, allusion probable au boulanger Jan Matthijs, un des chefs

³⁷ Troeltsch est par ailleurs cité par R. H. Tawney, *op. cit.*, p. 91.

³⁸ A. Friesen, « The marxist interpretation of the Reformation », *Archiv für Reformationsgeschichte*, n° 64, 1973, p. 45 ; *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, *op. cit.*, vol. 3, p. 26-27.

³⁹ *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, *loc. cit.*

⁴⁰ « L – É », p. 223.

⁴¹ « L – É », p. 210.

des anabaptistes insurgés de la ville de Münster, et il devait, au départ, se nommer Murger, allusion transparente à Münzer⁴². Il mène un combat clairement prolétarien qui figure les engagements sociaux du xx^e siècle. Son programme théologique est exposé dans une scène écartée de la pièce⁴³. Il correspond à l'idée qu'on se faisait des positions anabaptistes en 1951, prescrivant notamment l'égalité sociale et économique de chaque membre de la communauté⁴⁴.

Rappelons enfin qu'en 1951, Sartre n'a pas pu profiter des travaux de Lucien Goldmann qui établissent des liens entre les frustrations bourgeoises, le jansénisme et l'élaboration de la littérature classique⁴⁵. Les nombreuses résonances « pré-goldmaniennes » qui se font entendre au fil des pages du manuscrit trouvent leur origine dans le *Pascal* d'Henri Lefebvre, que Sartre exploite de façon très particulière.

Sartre ne pouvait pas, non plus, disposer de la grande œuvre d'Herbert Lüthy, *La Banque protestante en France de la révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution* qui paraît en 1959 et 1961 et qui mène une réflexion poussée sur le capitalisme réformé français en se démarquant nettement des thèses wébériennes.

Le manuscrit « Liberté – Égalité » est « une mise à l'épreuve d'affirmations idéologiques, ou d'hypothèses sur la genèse de ces affirmations », « un chantier à usage personnel »⁴⁶. Cette démarche originale ne peut être comparée avec le travail de l'historien. Sartre ne consulte que des textes aisément accessibles. Ses informations sont généralement de seconde main. Afin de combler les lacunes de cette documentation hétéroclite et parfois peu appropriée, il abuse à l'occasion du paradigme indiciaire⁴⁷. Surtout, il pratique un habile art du

⁴² J.-P. Sartre, *Théâtre complet*, p. 1435.

⁴³ *Ibid.*, p. 537.

⁴⁴ Dans les *Cahiers pour une morale* (1947-1948), Sartre évoque les anabaptistes en qui il voit les précurseurs du communisme : *Dictionnaire Sartre*, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁵ *Le Dieu caché* (Gallimard, Paris) ne sort qu'en 1955.

⁴⁶ V. de Coorebyter, *art. cit.*, p. 156 et 157.

⁴⁷ La mère de Raymond de Sèze, qui souhaitait économiser des mèches de

détournement qui lui permet de faire parler ses informateurs malgré eux et, souvent, contre leurs propres thèses. Ces lectures sauvages permettent à Sartre de formuler des hypothèses fulgurantes qu'il ne serait, d'ailleurs, pas inintéressant de vérifier.

Dans ce texte, Sartre n'accumule donc pas des données à la manière d'un historien. Il tente plutôt de documenter un faisceau d'idées et puise chez ses informateurs les éléments lui permettant de nourrir sa réflexion. Les matériaux ne sont pas adéquats. Il s'en accommode. Interrogé par Sartre, Tawney, qui limite pourtant son propos à l'économie, parlera des autres composantes de l'idéologie bourgeoise. S'appuyant sur le même Tawney, Sartre parvient à faire de la pensée des réformateurs un point de départ vers la modernité. Tawney s'échine pourtant à en faire un aboutissement, replaçant inlassablement la théologie de Luther et de Calvin dans une continuité médiévale. Lefebvre a, sur le rôle du jansénisme dans l'histoire, une opinion en tout point contraire à celle de Sartre et que l'on pourrait plutôt rapprocher de celle de Groethuysen. Sartre, qui en est bien conscient, parviendra cependant à utiliser ses arguments afin de justifier ses propres positions. Il n'est pas inutile de détailler quelques-uns de ces spectaculaires détournements.

Chez Tawney, Sartre trouve une citation de Zwingli concernant la propriété qui est fruit du péché. Tawney voit naturellement là une preuve du conservatisme médiéval des réformateurs, ce qui lui permet de contester la thèse wébérienne⁴⁸. Sartre y voit au contraire une nouveauté, le symptôme de la culpabilité et du ressentiment bourgeois qui est à la base de sa réflexion⁴⁹.

Tawney décrit le luthéranisme comme un refuge dans la vie spirituelle. Ce repli est, pour lui, l'expression normale de la pensée du réformateur qui, dès le départ, refuse le droit et les institutions et peine

lampe, se casse la jambe dans l'obscurité. Cette occurrence suffit à Sartre pour conclure que la parcimonie bourgeoise du xvii^e siècle s'est maintenue au xviii^e : cf. « L – É », p. 212.

⁴⁸ R. H. Tawney, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁹ « L – É », p. 230.

à intégrer la société dans son projet⁵⁰. Sartre, sous influence marxiste, distingue deux Luther. Au Luther révolutionnaire qui veut changer la société succède celui qui, à partir de la guerre des Paysans de 1525, arrête le cours de son idée, effrayé par ses conséquences sociales. C'est uniquement à ce second Luther que Sartre applique cette description de Tawney⁵¹.

Henri Lefebvre remarque que les jansénistes, opposés à l'usure, ne peuvent guère être considérés comme des agents du développement de l'esprit bourgeois en France. Il accorde plus volontiers ce rôle à leurs ennemis jésuites qui autorisent le prêt à intérêt⁵². Sartre ne relève pas ce point, et se contente d'insister sur la modernité économique des réformés. Le jansénisme étant pour lui un crypto-protestantisme, il n'est nul besoin de s'attarder sur ses conceptions économiques⁵³.

Ailleurs, Lefebvre considère les jansénistes comme des idéalistes bornés, incapables de comprendre le monde dans lequel ils vivent, au contraire des jésuites, pragmatiques et modérés, qui acceptent la réalité⁵⁴. Sartre, par un raisonnement redoutable, inverse la proposition. Les jésuites, considérant que l'homme peut participer à son salut, accordent une valeur aux actions humaines. Ils sont donc idéalistes. Les jansénistes, pour qui l'homme n'est rien face à Dieu, réduisent les œuvres au rang de simple fait sans portée sotériologique. Ils sont donc réalistes et, ramenant l'idée au fait, agissent comme des marxistes⁵⁵.

⁵⁰ R. H. Tawney, *op. cit.*, p. 96-100.

⁵¹ « L - É », p. 231 et 233. Le Luther apeuré réapparaîtra dans *Les Séquestrés d'Altona* où on le blâme d'avoir prêché à son peuple la soumission totale aux puissants. Sartre voit là la cause éloignée du succès du nazisme (*Dictionnaire Sartre*, p. 459). Ce thème est déjà présent dans le manuscrit (p. 239).

⁵² H. Lefebvre, *op. cit.*, t. I, p. 81-92. Claude Lefort souligne également ce fait : *art. cit.*, p. 1898.

⁵³ On reproche aujourd'hui aux wébériens et aux marxistes d'avoir vu en l'usure la seule marque de l'éthique capitaliste : *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. 4, p. 205.

⁵⁴ H. Lefebvre, *op. cit.*, t. I, p. 81-92.

⁵⁵ « L - É », p. 226-227.

Sartre protestant

Le manuscrit peut également être versé au dossier du protestantisme de Sartre. Cette dimension du personnage a, jusqu'ici, surtout été envisagée par ses détracteurs ou par des chercheurs étrangers au champ des études sartriennes au sens strict, des praticiens des sciences religieuses notamment⁵⁶. Ainsi, dans un hommage assez critique publié peu après la mort du philosophe, Octavio Paz dépeint un Sartre héritant de ses « ancêtres huguenots » la conscience aiguë du péché, le dégoût du monde et un intérêt pour les problématiques qui suscitèrent le tumulte théologique du XVI^e siècle⁵⁷. Poursuivi par les démons de ses pères mais privé du secours de la transcendance, il sombre dans une critique pénitente et autodestructrice de sa classe sociale. Le Sartre décrit par Paz ressemble ainsi au bourgeois du XVII^e siècle évoqué par le manuscrit « Liberté - Égalité », dévoré par le remords et en guerre avec l'ordre des choses. Sans aucunement cautionner ces propos, on peut s'interroger sur le protestantisme de Sartre qu'il est tentant de greffer sur ce christianisme qui se manifeste notamment par la dimension sotériologique de la pensée sartrienne et par l'utilisation récurrente de concepts chrétiens détournés⁵⁸.

Luther a tout du héros sartrien, qui entretient des rapports difficiles avec son père charnel et son père céleste, qui semble étranger à son époque et à ses contemporains et qui place la question du salut au

⁵⁶ O. Paz, « Sartre in our time », *Dissent*, n° 27 (4), 1980, p. 423-429 ; H. C. Knuth, « Zwischen Gott und Teufel : Martin Luther über den Menschen », *Luther*, n° 64, 1993, p. 10-23 ; L. Gustafsson, « Die wege der freiheit bei Luther, Descartes und Sartre », *Schweizer Monatshefte*, n° 64 (7-8), 1984, p. 613-619.

⁵⁷ « Yet, all the great themes that impassioned the thinkers of the Reformation appear in his work » : O. Paz, *art. cit.*, p. 428. Luthériens établis en Alsace vers 1660, les ancêtres de Sartre peuvent difficilement être qualifiés de huguenots. Cf. A. Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁸ Apocalypse, diable, enfer, incarnation, prophétie, salut, etc. : notions faisant l'objet d'une notice dans le *Dictionnaire Sartre*, p. 37, 133, 156, 246, 398 et 445. « La mythologie chrétienne est forte chez Sartre » : *ibid.*, p. 133.

centre de sa pensée⁵⁹. Pourtant, la rencontre entre le réformateur et le petit-fils du protestant Charles Schweitzer ne se réalisera pas vraiment. Sartre ne ménage pas Luther qui, selon lui, est « effrayé par les conséquences » de son engagement social⁶⁰. Ce repli, cependant, fascine Sartre qui comptait en faire l'argument principal du *Diable et le Bon Dieu*. Luther se serait caché sous les traits de Gøtz. Dans la version finale, il ne reste de ce projet qu'un prénom – les compagnes de Gøtz et de Luther se nomment toutes deux Catherine –, et qu'un dialogue très luthérien entre Gøtz et Heinrich. C'est ce dernier qui est alors investi du rôle de porte-parole du réformateur⁶¹. Ultérieurement, il arrivera à Sartre d'évoquer Luther⁶². Son intérêt pour la Réforme se prolonge dans *Les Séquestrés d'Altona* dont les protagonistes ne sont compréhensibles qu'en tant que protestants⁶³. La fascination pour l'idée arrêtée de Luther y apparaît à nouveau⁶⁴. On sait par ailleurs que Sartre appréciait les réformés en qui il voyait des interlocuteurs croyants capables de saisir les aspects pessimistes de son anthropologie⁶⁵.

Sartre développe de toute évidence un intérêt pour le christianisme en général et le protestantisme en particulier. En amont, il y a un bagage culturel dont il est difficile de se débarrasser. L'athéisme lui-même est un long processus d'émancipation, toujours inachevé quoi qu'en ait pensé Sartre⁶⁶.

⁵⁹ Se basant sur *Le Diable et le Bon Dieu*, H. C. Knuth (*art. cit.*) compare sotériologie luthérienne et sotériologie sartrienne.

⁶⁰ « L – É », p. 233.

⁶¹ J.-P. Sartre, *Théâtre complet*, p. 428 et 1412.

⁶² A. Cohen-Solal, « Sartre, référence obligée ou mauvais maître ? », *Le Monde*, 20 juin 2005 ; J.-P. Sartre, *Un théâtre de situations*, p. 343.

⁶³ *Ibid.*, p. 326 et 327.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 342.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 326.

⁶⁶ *Dictionnaire Sartre*, p. 45-46 et 133-135 ; J.-P. Sartre, *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1964, p. 210-211 : « l'athéisme est une entreprise cruelle et de longue haleine : je crois l'avoir menée jusqu'au bout ».

Les fictions contradictoires de l'universel

Autour de « Mai-juin 1789 »

Emmanuel Barot

Dans la *Critique du droit politique hégélien* (1843), Marx présente la démocratie comme le couronnement de l'histoire politique, entendue comme histoire de la liberté : la démocratie est le moment historique où le sujet-*demos* s'objective et s'accomplit, où l'homme comme être générique (*demos*) parvient à l'État par son objectivation constitutionnelle. Plus encore, l'avènement de la démocratie est exactement l'avènement de la politique contre les règnes de l'usurpation : c'est « l'énigme résolue de toutes les constitutions¹ », la temporalité du processus étant pour Marx celle d'une *création continuée*, coïncidence en permanence à conquérir entre le sujet et son œuvre. La révolution juridique de mai-juin 1789 semble *stricto sensu* incarner cette auto-constitution continuée du peuple comme sujet.

Mais cette formule, derrière sa forme juridique, est extrêmement abstraite : l'irréductible stratification, l'hétérogénéité intrinsèque de tout ce qui peut être qualifié de sujet collectif témoigne de la nature aporétique de tout processus de ce type. Déjà pour Marx il n'existait aucune « essence du peuple » – et donc aucune mystique du peuple. Pour Sartre, nous le savons, tout collectif se situe à mi-chemin entre une structuration sérielle et une structuration lorgnant vers l'organicité. Mais la pure dispersion comme la pure organicité sont des figures fictives de la *praxis* collective, même si ces fictions, dans le cas du

¹ K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Éditions sociales, Paris, 1975, p. 68.