



HAL
open science

**Dialogue entre la philosophie et la politique, Aristote et
Sartre, les bâtisseurs d'une liberté individuelle
occidentale**

Eric de Payen

► **To cite this version:**

Eric de Payen. Dialogue entre la philosophie et la politique, Aristote et Sartre, les bâtisseurs d'une liberté individuelle occidentale. 2011. halshs-00591106v2

HAL Id: halshs-00591106

<https://shs.hal.science/halshs-00591106v2>

Preprint submitted on 6 May 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dialogue entre la philosophie et la politique, Aristote et Sartre, **les bâtisseurs d'une liberté individuelle occidentale.**

Eric de Payen

*Professeur assistant au département de Français
Université Fu-Jen (Taiwan)*

L'occident est un héritage des civilisations gréco-romaines mais elle est surtout un point de convergence entre des élites, les philosophes qui de génération en génération construisirent une notion clé : la liberté individuelle. Aristote fut le maître de la pensée grecque et Sartre de la pensée française contemporaine. Cette rencontre au-delà du temps mais dans une parfaite synergie idéologique ravive un feu qui imprègne les Etats occidentaux : le dialogue incessant entre la philosophie et la politique.

Depuis le XVIIIème siècle, les intellectuels français ne voient l'avancée de leurs valeurs que par la conquête du pouvoir politique. Sartre va modifier cette attitude tout en conservant les mêmes objectifs et en se positionnant dans la critique théorique de la politique grâce à la culture mais en se gardant bien de chercher à conquérir un quelconque poste ministériel ou législatif.

Ainsi, voyons en deux parties comment Aristote posa les bases de la pensée philosophico-politique et comment Sartre, entre dérives et transcendance la personnifia en France.

1) L'esprit d'Aristote, l'inspiration de l'esprit sartrien des Français.

Le dialogue entre la politique et la philosophie a marqué la civilisation grecque et marque dans la même mesure la civilisation française, preuve qu'une transmission s'est opérée en une sorte de filiation. Nous sommes passés d'une époque aristotélicienne à une époque sartrienne. Les philosophes existentialistes cherchent à remettre la parole donnée dans une finalité plus rhétorique et « civilisationnelle ».

Une méthode scientifique permet de mettre en valeur le fait que des évènements répétitifs créent à terme des lois qui permettrait d'expliquer ce lien entre les théories d'Aristote et de Sartre : la nomothétique. Nous arrivons ainsi à des méthodes hypothético-déductives afin d'en établir des lois. L'influence des anciens Grecs est majeure car la philosophie apparaît

comme l'outil qui permet à un peuple d'évoluer vers un idéal. L'historien français Anthelme-Edouard Chaignet, spécialiste de la civilisation grecque, avança la thèse que le procès de Socrate était une attaque contre la philosophie dans son ensemble car elle représentait le principal soutien à la jeune démocratie, cette nouvelle liberté du peuple¹.

Le mot clé qui se dessine dès son origine entre philosophie et politique et l'éthique. Tout le débat qui se pose est de trouver la juste dose de chacun pour développer une société idéale, voire utopique. Toutefois, la politique ne doit pas être jugée comme une valeur morale à posteriori mais selon les critères qui fixent à priori la personne prenant des décisions politiques. Richard Bodéüs, enseignant-chercheur québécois et spécialiste de la philosophie antique, avertit qu'il faut sortir de la banalité pour étudier la politique comme une action tendant à une fin servant les intérêts des situations². Elle peut échouer mais les intentions sont souvent incomprises ou ignorées au profit de l'étude historique du fait. L'intentionnalité est une notion chère à la philosophie grecque qui se perd au fil de l'affirmation d'une société du résultat, de la communication ou tout simplement par la vision factuelle de Saint Thomas.

La méthode de l'architectonique qui coordonne scientifiquement tous les savoirs ou les diverses parties d'un système nous donne des moyens de comprendre les réelles volontés des philosophes d'Aristote à Sartre.

Pierre Rodrigo, professeur de philosophie à l'université de Bourgogne, identifiait trois façons d'aborder le problème de l'architectonique politique³ :

- 1) Ou bien, on considère que, comme Aristote, la politique enveloppe l'éthique en raison même de son caractère « architectonique » mais sous-entend que la politique réelle n'est pas seulement de l'éthique. Elle contient également d'autres domaines complémentaires mais pas forcément fusionnables.
- 2) Ou bien, on considère, à l'inverse, qu'Aristote conçoit que l'éthique enveloppe la politique. Il faut alors rejeter la thèse de l'architectonique du savoir politique puisqu'il ne serait alors plus un domaine plus technique englobant mais plutôt une sous-partie d'un système plus philosophique.
- 3) Ou bien, enfin, on englobe l'éthique et la politique dans une « philosophie des choses humaines », laissant plus de place à l'interprétation de chaque notion et rendant chaque notion moins interdépendante et plus conjugable selon les époques et les civilisations.

¹ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Socrate et les socratiques*, Vrin, 2001, page 35.

² Richard Bodéüs, *Aristote, une philosophie en quête de savoir*, Vrin, 2002, page 185.

³ Pierre Rodrigo, *Aristote: une philosophie pratique : praxis, politique et bonheur*, Vrin, 2006, page 8.

A ces trois théories, les spécialistes essayent de trouver un consensus. Solange Vergnières, spécialiste de philosophie grecque, mentionne dans son livre *Ethique et Politique* que l'éthique apparaît comme une partie de cette « science architectonique » qu'est la politique.

A partir du moment où l'Homme a les moyens métaphysiques de se dépasser, il n'a pas besoin de conquérir le pouvoir, par définition corruptif et violent. Aristote lia dès les origines la philosophie à la politique afin que cette dernière soit sage et au service des citoyens. Sartre perpétue cette pensée par « Le désordre est le meilleur serviteur de l'ordre établi. [...] Toute destruction brouillonne, affaiblit les faibles, enrichit les riches, accroît la puissance des puissants⁴ ». Ainsi, la société a besoin d'ordre et de repères.

Sartre entend maintenir l'intellectuel français au cœur de la vie publique car il est un aiguillon essentiel qui montre le chemin à suivre et qui peut critiquer des décisions quand elles s'opposent aux principes des Lumières. Le philosophe, le peintre, l'écrivain ou le cinéaste ont le devoir d'exprimer pour le salut des personnes qui les admirent, une opinion sur leur temps. Sartre se pose ainsi en héritier d'Aristote :

« L'homme est par nature un animal politique (...). La nature, ne fait rien en vain ; et l'homme seul de tous les animaux, possède la parole. Le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et l'injuste ; car c'est le caractère propre à l'homme par rapport aux animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des notions morales ». Aristote (330 av JC). La politique. (Traduction Jean Tricot).

La question qui se pose alors est : Est-ce que la politique se marie avec toutes les disciplines ? N'est-elle pas un frein à la liberté et à la spécificité des arts et des sciences de ne pas être liés au réel mais seulement au subconscient de son créateur ? Sartre pense que non et développe une philosophie politique. Tel que Socrate, Il associe les deux disciplines et les présente comme complémentaires. Christina Howells, professeur de français à l'université d'Oxford, accepte la même idée :

« La critique de la raison, Les mots et L'idiot de la famille réinterprètent la philosophie dans le cadre de la politique, du marxisme⁵. »

⁴Jean-Paul Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, Folio n° 52, 2000, page 36.

⁵Christine Daigle, *le nihilisme est-il un humanisme ? : Étude sur Nietzsche et Sartre*, Presses Université Laval, 2005, page 50.

De la philosophie des Lumières à l'existentialisme, les philosophes deviennent des hommes politiques engagés. Voltaire, Montesquieu, Beauvoir ou Sartre ont laissé autant de traces dans leurs prises de position politiques que dans la littérature. Montesquieu a défendu la séparation des pouvoirs, fondement même de la démocratie européenne, tandis que Sartre se battait contre la reconcentration des pouvoirs souhaitée par le général de Gaulle. Toutefois, Le chef de file des existentialistes sombrera lui-même, tout comme ses aînés, dans les excès de la révolte en défendant des idéologies contraire aux droits de l'Homme, comme quoi les philosophes contemporains ne sont pas des sages grecs quand ils quittent leur sphère du monde intellectuel, démontrant par-là que les intellectuels français sont peut-être trop révoltés pour se fondre dans le fragile moule de la démocratie.

Ce rôle moteur des intellectuels dans une république des oligarques chère aux Grecs a toujours vu ses limites en France, devant l'impossibilité de certains philosophes de contrôler leur agressivité, qui se retourne finalement contre l'opinion publique. Dans la pièce de théâtre « les Mouches », Oreste et Electre découvre le sens de la liberté juste au moment où leur destin bascule dans la violence, la haine et le meurtre. La démocratie reprend ses racines dans la tragédie, notion théâtrale et politique de la Grèce antique. Les dieux mais aussi les hommes se rendent compte que chacun possède le libre choix, la liberté individuelle mais il faut savoir en assumer les conséquences.

"Le secret douloureux des dieux et des rois, c'est que les hommes sont libres⁶".

Sartre replonge sa pièce dans l'antiquité car c'est l'époque qui a su parfaitement marier la culture et la politique, deux arts unis par le sens pointu de l'oratoire. Il critique la tyrannie et le fait qu'elle prive le peuple de libertés, tout en mettant en évidence le rôle du peuple lui-même qui contribue à cette dépossession. Ainsi, l'écrivain finit par perdre son objectif principal de protéger le peuple en le critiquant sur son incapacité intellectuelle à se guider vers des voies plus démocratiques. Dans la préface du premier numéro des *Temps modernes*, Sartre écrit :

"L'écrivain est en situation dans son époque : chaque parole a des retentissements, chaque silence aussi. Il tient Flaubert pour responsable de la répression qui suivit la

⁶ Jean-Louis Jeannelle, Jean-Paul Sartre, Les mouches, Volume 20 de Connaissance d'une œuvre, Editions Bréal, 1998, page 65. Cette parole de Jupiter à Egisthe témoigne de cette liberté individuelle.

Commune parce qu'il n'a pas écrit une ligne pour l'empêcher. Certaines personnes ont rétorqué que ce n'était pas son affaire. Mais le procès de Calas, était-ce l'affaire de Voltaire ? La condamnation de Dreyfus, était-ce l'affaire de Zola ? Chacun de ces auteurs a mesuré sa responsabilité d'écrivain⁷."

Le point de convergence le plus important entre Aristote et Sartre est la compréhension que seul le citoyen, dans la plénitude de ses droits, peut rendre la société meilleure. Aristote est le premier philosophe à réfléchir profondément sur ce qu'est la citoyenneté. Dans une civilisation qui a créé la notion occidentale du citoyen, Aristote s'essaye à le définir. Voici la première définition qu'il en donne :

« On n'est pas citoyen par le fait seul du domicile ; car le domicile appartient encore aux étrangers domiciliés et aux esclaves. On ne l'est pas non plus par le seul droit d'ester en justice comme demandeur et comme défendeur ; car ce droit peut être conféré par un simple traité de commerce. Le domicile et l'action juridique peuvent donc appartenir à des gens qui ne sont pas citoyens. Tout au plus, dans quelques États, limite-t-on la jouissance pour les domiciliés on leur impose, par exemple, de se choisir une caution ; et c'est une restriction au droit qu'on leur accorde.

Les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de l'inscription civique, et les vieillards qui en ont été rayés sont dans une position presque analogue : les uns et les autres sont bien certainement citoyens ; mais on ne peut leur donner ce titre d'une manière absolue, et l'on doit ajouter pour ceux-là qu'ils sont des citoyens incomplets ; pour ceux-ci, qu'ils sont des citoyens émérites. Qu'on adopte, si l'on veut, toute autre expression, les mots importent peu ; on comprend sans peine quelle est ma pensée. Ce que je cherche, c'est l'idée absolue du citoyen, dégagée de toutes les imperfections que nous venons de signaler. A l'égard des citoyens notés d'infamie et des exilés, mêmes difficultés et même solution.

Le trait éminemment distinctif du vrai citoyen, c'est la jouissance des fonctions de juge et de magistrat. D'ailleurs les magistratures peuvent être tantôt temporaires, de façon à n'être jamais remplies deux fois par le même individu, ou bien limitées, suivant toute autre combinaison ; tantôt générales et sans limites, comme celles de juge et de membre de l'assemblée publique.

On niera peut-être que ce soient là de véritables magistratures et qu'elles confèrent

⁷ Jean-Paul Sartre, "les Temps modernes", Imp. Chantenay, juin 1948, page 21

quelque pouvoir aux individus qui en jouissent ; mais il nous paraîtrait assez plaisant de n'accorder aucun pouvoir à ceux-là même qui possèdent la souveraineté. Du reste, j'attache à ceci peu d'importance ; c'est encore une question de mots. La langue n'a point de terme unique pour rendre l'idée de juge et de membre de l'assemblée publique ; j'adopte, afin de préciser cette idée, les mots de magistrature générale, et j'appelle citoyens tous ceux qui en jouissent. Cette définition du citoyen s'applique mieux que toute autre à ceux que l'on qualifie ordinairement de ce nom⁸ ».

En effet, si l'on retrace l'enchaînement de l'argumentation, l'homme qui souhaite son bonheur doit chercher la vertu, c'est-à-dire le juste milieu dans l'action et l'exercice de la raison, par l'échange avec les autres citoyens, pour parvenir à faire prévaloir le bien commun sur son intérêt particulier. Telle est l'exigence de l'exercice de la citoyenneté pour Aristote. La sociabilité n'est pas seulement un attribut de l'homme mais son essence. La nationalité, l'éthique sont des fins subordonnées à la fin suprême qu'est la cité puisque la politique est le stade ultime de la morale.

Sartre a passé toute sa vie et focalisé tout son engagement sur la défense et la consolidation du combat citoyen en France. Par son combat, Sartre a interpellé avant tout les Français, ses compatriotes. C'est une conception fondamentalement juste en ce qu'elle privilégie de mettre en lumière le rôle et la responsabilité de l'intellectuel, de tout intellectuel, face avant tout à sa propre société et à son propre peuple. L'intellectuel est l'agitateur d'idées qui fait prendre conscience à la société qu'elle est en vie. Sartre a donc pris ses responsabilités devant son peuple en dénonçant à chaud la politique autoritaire ou trop libérale de l'Etat français.

L'existentialisme se voulait totalement soluble dans la politique démocratique où chaque citoyen, par son droit de vote, est responsable de son destin mais aussi de celui des autres. Ce nouvel humanisme replace la philosophie au cœur de la pensée politique.

L'écrivain qui promulgue l'engagement comme un sacerdoce va susciter beaucoup de polémiques sur ses propres opinions. Les excès de cette première star des médias va toutefois s'incarner dans un peuple qui en quelque sorte lui confie ce devoir de retranscrire l'idéal révolutionnaire, l'esprit critique d'Aristote. Sartre porte, malgré lui, le poids d'une histoire mais entend la représenter. Si l'intellectuel réussit cette personnification du peuple révolutionnaire français combattant les injustices, il n'en reste pas moins un homme qui

⁸ Politique d'Aristote / trad. en français d'après le texte collationné sur les manuscrits et les éd. principales par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, ...3e éd. rev. et corr. - Paris : Ladrangé, 1874 - 545 p. ; in-8

commet de graves erreurs. Cette dérive est identifiée depuis l'Antiquité comme une incapacité de l'esprit occidental de concilier philosophie et politique.

La philosophe américaine Johanna Arendt identifie trois moments historiques qui marquent ce déclin du politique⁹. Le premier est le procès de Socrate qui amène Platon à substituer le faire à l'agir. Le deuxième est l'avènement du christianisme qui instaure réellement la rupture entre la liberté et la politique. Le troisième est la philosophie moderne (les Lumières et le marxisme) marquent le fin d'une politique idéaliste au profit du combat de groupes de personnes contre d'autres, jetant loin des idéaux de grandeur métaphysique.

2) Existentialisme / Marxisme : Face claire / Face sombre.

Les deux pères de l'existentialisme, Heidegger et Sartre verront leur nom et leur réputation entachés par leur lien plus ou moins direct envers les idéologies qui ont mené l'Europe au bord du chaos. Est-ce que l'ambiguïté de ces deux personnages qui poussant les intellectuels à s'interroger sur leur véritable moralité doit laisser primer leur génie sur les erreurs de leur appartenance à une époque sombre ? Sartre ne niera jamais son engagement envers le communisme tout en promouvant les droits de l'homme et les libertés fondamentales. Si le peuple peut être berné par des idéologies utopiques, en est-il de même pour des intellectuels de l'envergure de Sartre ?

L'éternel débat est depuis l'origine entre la philosophie et la politique. La philosophie classique peut être définie par la recherche de la sagesse, à la fois dans la connaissance, et dans l'action, afin d'appliquer concrètement cette sagesse (savoir, connaissance). Appliquée à la société, dans l'esprit de la philosophie classique, cette sagesse se nomme politique. Depuis l'émergence de ce lien sanguin, des divergences se sont développées, oubliant les valeurs recherchées par les Anciens. Tout d'abord, La civilisation occidentale actuelle, par son individualisme fondé sur le « salut individuel » a oublié le fait que l'homme est un être social et, de plus, interdépendant avec la nature. Ensuite, la politique a progressivement quitté la

⁹ Francis Moreault, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté: essai de pensée politique*, Presses Université Laval, 2002, page 55.

sphère sociétale pour dangereusement se rapprocher de la sphère purement idéologique. Désormais, elle souhaite se réfugier dans une « pseudo-philosophie » rassurante puisque alors, elle n'a plus à démontrer son efficacité socio-économique mais sa crédibilité intellectuelle et se transforme alors en utopie, un cache-sexe à l'impuissance pour certains et à la déconnection d'une société trop matérialiste pour les autres.

Toutefois, est ce que cette question est ouverte ou est que politique et philosophie ne peuvent après un certain délai se rencontrer ? A Aristote et aux philosophes grecs qui cherchent cette symbiose, Sartre et les philosophes rationalistes démontrent que ce domaine est un échec civilisationnel majeur.

Ainsi, Emmanuel Kant se posa à son tour la question de savoir s'il y a des causes profondes à l'incompatibilité essentielle, radicale, entre le métier de philosophe et celui d'homme politique ? Qu'est-ce qui rend les deux fonctions incompatibles ?

Les hommes politiques, élus ou non s'intéressent en premier lieu à leur carrière. Cette affirmation n'est en aucun cas moraliste mais expose une réalité de la condition humaine. Est-ce que la justice et le droit peuvent primer sur la surexposition grandissante des égos. Les démocraties ont la faiblesse de croire que oui car les suffrages permettraient de chasser les infortunés papillons tentés par la lumière. Les régimes autoritaires croient que cette personnification du pouvoir est le moyen le plus efficace d'incarner la justice.

Le philosophe vise à la sagesse et à l'objectivité du savoir. N'étant ni influencé par des doctrines, ni par des engagements personnels, il peut accéder à une certaine rationalité. La philosophie occidentale a pour fondement la rationalité mais dans le monde, cette quête n'est pas aussi cruciale, voire n'existe que secondairement. Elle est seulement une conception grecque devenue le symbole du « vieux monde » libre. Il semble donc bien que l'homme politique soit le contraire du philosophe, car il s'adonne plus à l'opposition qu'à la proposition. Il est difficile d'imaginer qu'un homme qui consacre sa vie à sa propre image

puisse par la suite trouver le chemin de l'altérité, pilier de la vindicte populaire. Cette théorie Kantienne peut à la fois être qualifiée d'évidente et d'utopique à la fois mais elle est au cœur des revendications des électeurs, non actuels mais depuis la création de la démocratie. Si c'est vraiment ce qu'il affirme, alors nul gouvernement juste n'est possible, tout souverain est un despote au moins en puissance qui agit sans tenir compte de la justice. Si tel est le cas, alors Kant se contredit car comment un tel roi pourrait-il suivre les avis du philosophe comme le préconisera la suite du texte ? Pourquoi celui qui refuse de suivre sa raison irait-il suivre les conseils de celui qui fait profession de la raison ? C'est impossible. Ce n'est donc pas toujours le caractère passionné et injuste du roi qui est en cause (même si c'est parfois le cas). Qu'est-ce qui différencie alors le roi du philosophe, même lorsqu'il veut gouverner avec justice ?

Le roi, contrairement au philosophe est un praticien qui s'occupe moins de théoriser longuement que d'agir. Or il arrive que théorie et pratique soient incompatibles. Le roi, parfois, n'a pas le temps. Il ne peut suspendre son jugement en vue de savoir si oui ou non il fait bien d'agir ainsi. Il est des moments où l'action n'attend pas sous peine de la perte du pays. Or cela est contraire à l'attitude philosophique qui se doit d'être prudente, de suspendre son jugement en l'absence de certitude. Le politique n'a pas toujours le temps de philosopher.

Cependant, l'action ne presse pas toujours. Pourquoi alors, même dans ce cas, le roi ne peut-il être philosophe ?

Le roi doit utiliser des moyens non raisonnables. Il recourt à la violence (ce qui ne veut pas dire qu'il le fait toujours sans raison). Il est homme d'expérience et d'habileté. Parfois il lui faut ruser pour maintenir son pouvoir contre les jaloux. Même s'il s'agit d'un roi qui gouverne bien, ceux qui veulent gouverner par profit et s'emparer du pouvoir existent. Contre eux, la raison ne peut rien. Il faut employer la ruse, la violence, des moyens qui ne sont en rien philosophiques. Il faut savoir calculer (cf. Machiavel, Le Prince). La politique n'est pas seulement un savoir (même si elle l'est aussi), il y faut surtout l'habileté pratique, l'utilisation

de calculs empiriques pour des raisons stratégiques. Un roi ne gouverne pas seul. Il est soutenu par des groupes et même un roi qui serait conscient de l'intérêt de son peuple doit tenir compte de ces groupes et s'en méfier. Le politique doit être habile, ce qui ne va pas parfois sans dissimulation. Pour mener à bien une politique même raisonnable, il faut parfois employer des moyens qui ne le sont pas. La politique est un art au sens où elle suppose le calcul en fonction d'une situation pratique toujours particulière. Le philosophe lui raisonne sur le général. Ses principes valent partout. Le politique, lui, doit s'adapter à des situations par définition toujours uniques s'il est vrai que l'histoire ne se répète pas.

L'exercice du pouvoir ne demande donc pas des qualités de philosophe. Cela ne signifie pas pour autant que le philosophe soit inutile au roi (nous le verrons dans la suite du texte). Mais les qualités du roi ne sont pas celles du philosophe. Si la théorie et la pratique sont liées, complémentaires, s'il est bon que le praticien soit aidé du théoricien, il n'en reste pas moins vrai que ce sont des activités différentes.

Pourquoi, en second lieu, ne faut-il pas non plus s'attendre à ce que les philosophes deviennent rois ?

D'abord un philosophe ne peut prendre le pouvoir par la force. Cela ferait de lui un tyran. La violence répugne au philosophe.

Il ne peut donc devenir roi que si on fait appel à lui, événement des plus improbables. Les non philosophes se préoccupent peu de reconnaître les qualités du philosophe. En concurrence avec des non philosophes lors d'une élection, il ne sera pas assez habile ou assez démagogue.

Du reste le philosophe désire-t-il vraiment gouverner ? Le pouvoir ne le tente pas car il

n'a pas la passion des honneurs mais seulement celle de la vérité. Ce qu'il veut c'est que le pouvoir le laisse penser et s'exprimer (comme d'ailleurs tous les citoyens de la cité). Il veut avoir le droit de critiquer l'injustice, de dire ce qui est juste. Mais les intrigues du pouvoir ne le tentent pas. Peut-être même serait-il incompetent, en tant qu'il n'aurait pas toutes les qualités qui font le bon politique. Il n'est pas praticien ce qui ne signifie nullement qu'il ne souhaite pas que d'autres (les gouvernants, les rois) mettent sa théorie en pratique. Le philosophe est vis-à-vis du politique, ce que le scientifique est au technicien. Le scientifique énonce des lois générales valables en pratique mais c'est le technicien qui les adapte aux cas particuliers. De la même façon, ce n'est pas le rôle du philosophe que de gouverner, mais c'est son rôle de réfléchir sur la justice en général.

Kant, dans tout ce qui vient d'être dit, s'oppose à l'idéal platonicien. Il tire la leçon philosophique des échecs de Platon qui, par trois fois, tenta de rendre philosophe le tyran de Syracuse. Platon n'abandonna pas son idéal après ses échecs et n'abandonna jamais l'espoir de voir un philosophe régner. C'est une des raisons pour lesquelles il fonda son école de philosophie, l'Académie, espérant former des philosophes qui deviendraient ensuite rois. Mais dans cette entreprise non plus il n'a pas réussi. Kant en tire les leçons. Platon a échoué parce qu'il n'a pas vu la différence de nature entre la philosophie et la politique, parce qu'il pensait que la politique était un savoir. Il n'a pas vu sa dimension pratique, technique. Platon a échoué parce que ce qu'il voulait était impossible.

Il faut dès à présent expliquer que le communisme en France n'est pas interprété comme une simple idéologie, le marxisme mais d'abord et surtout comme une référence à la Révolution française. Ainsi, la Révolution russe apparaît comme une répétition de l'histoire et le peuple français s'emballe immédiatement pour cette nouvelle fièvre européenne. Dans son livre, François Hincker, historien français et spécialiste de la Révolution française, explique

la construction de cette assimilation entre la Révolution française et la Révolution russe.

« Ernest Labrousse donne un gigantesque article au journal l'Humanité le 07 novembre 1921 s'intitulant « comment la révolution française explique et justifie avec éclat l'héroïque histoire de la révolution russe¹⁰. » »

Sartre, intellectuel utopiste, incarne, à nouveau, cet idéal français, cet espoir que le monde peut changer, et que la France a montré le chemin deux siècles plus tôt. Jean-François Louette, professeur de littérature à la Sorbonne, a publié un livre pour expliquer cette position de Sartre, représentant celle du peuple français, tout en critiquant la dérive de l'intellectuel. Sartre appartient aux intellectuels nés au début du siècle et avec la Révolution russe. Le monde se partage en deux blocs et une discussion au sein du marxisme intellectuel et politique commence. Sartre ne critique pas suffisamment l'URSS dans ses livres mais en obtenant le prix Nobel de littérature, le monde occidental reconnaît d'abord son rôle humaniste¹¹.

La polémique est importante. De nombreuses personnes accusent celui qui donne des leçons de morale d'être lui-même un égaré. Certains compagnons de Sartre ont clairement vu les dangers du communisme en Europe dès 1939 lors de la signature du pacte Ribbentrop-Molotov entre l'URSS et l'Allemagne. De grands intellectuels, à la même époque, ne réagissent pas toujours comme lui. Paul Nizan, romancier et philosophe, quitte avec fracas le parti communiste, lui valant les attaques les plus virulentes de ses congénères. Louis Aragon essaye de le dépeindre comme un traître mais c'est Sartre qui finit par le réhabiliter en écrivant la préface de la réédition du livre « Aden Arabie » dans les années 60.

Henri Lefebvre, philosophe et professeur à l'université Paris X-Nanterre, lui-même

¹⁰François Hincker, Thorez-Staline 1944-1947: penser le communisme français. L'âge d'homme, 1996, page 130.

¹¹ Jean-François Louette, Silences de Sartre, Presses Univ. du Mirail, 2002, page 294.

exclu du parti communiste pour avoir dénoncé les crimes du stalinisme publie un livre qui dresse parfaitement le tableau de ces intellectuels marxistes désenchantés et notamment le sort de Paul Nizan :

« Entre 1930 et 1940, Nizan fut un militant qui mit son intelligence d'excellent écrivain et de journaliste au service du Parti communiste. (...). Il rompit avec le Parti communiste en 1939, ne pouvant pas accepter le pacte germano-soviétique. Celui lui vaudra une campagne du Parti qui le dénonça comme traître et voulut faire disparaître son œuvre intellectuelle¹². »

Paul Nizan¹³ et Jean-Paul Sartre ont un parcours qui montre que les Français ont en même temps conscience que le communisme est en train de fourvoyer l'utopie marxiste tout en continuant d'essayer de vivre en autarcie dans un monde où la réalité politique n'a pas encore détruit un idéal philosophique. Le peuple français croit aveuglément, au nom de la solidarité révolutionnaire, en la Révolution russe et le Parti communiste obtient en France ses résultats électoraux les plus importants de tous les pays d'Europe de l'ouest.

Si nous analysons la pensée sartrienne, nous pouvons peut-être appréhender un cheminement contraire mais d'un certain côté cohérent de Sartre et à travers lui de toute une génération d'intellectuels. L'existentialiste a besoin d'absolu, afin de magnifier ses théories, ce qui rend sa philosophie empreinte d'un certain idéal tout en conduisant ses engagements politiques vers l'utopie. Or cette utopie est préférée car il recherche un dépassement des erreurs de l'Homme pour un monde meilleur où chacun a sa place. Cette pensée est certainement jugée comme naïve mais Sartre ne s'est jamais présenté comme un cartésien.

¹² Henri Lefebvre, Henri Lefebvre et l'aventure du siècle, Editions Métailié, 1988, page 83.

¹³ Pour une analyse plus exhaustive de l'œuvre de Nizan, voir Sandra Salomon, « Paul Nizan », in D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, p. 1944-1948, et Y. Ishaghpour, *Paul Nizan*, Paris, le Sycomore, Arguments critiques, 1980.

Sartre fait l'apprentissage pratique du marxisme dans un camp à Trèves où pour survivre, chacun doit apprendre à garder son identité et ne pas se confondre dans la masse annihilante des prisonniers sans âme, à ne pas se réduire à un numéro. La philosophie existentialiste trouve sa pleine expression et apparaît comme une évidence à ce jeune intellectuel qui n'aura de cesse de lutter contre toutes les formes d'éradication de l'individu, même au sacrifice de la démocratie occidentale dont les critiques lui ont été fortement reprochées.

Au-delà de l'affirmation historico-politique, nous assistons à l'antagonisme philosophique entre existentialisme et marxisme, qui pourtant forme un tout dans l'esprit sartrien. Est-ce que la philosophie n'est pas qu'une sorte d'introspection qui vise à trouver des solutions à une crise existentielle ? La crise existentielle de la société française et la nostalgie de la Révolution n'a pas trouvé de solutions ni dans le marxisme, ni dans l'existentialisme mais ils ont au moins apporté des palliatifs moraux. L'esprit français est toujours tourmenté et il manque une étude psychanalytique afin de mieux cerner ces angoisses.

Bibliographie :

Walter Biemel, *Sartre et la culture de l'autre*, L'Harmattan, 2006.

Christophe Bormans, *L'indispensable de la culture générale: la psychanalyse*, Studyrama, 2003.

Jean-Pierre Boutinet, *L'immaturation de la vie adulte*, Presses universitaires de France, 1998.

Raymond Cogniat, Jacques Hillairet, *Les Musées d'art de Paris*, A. Somogy, 1967.

Christine Daigle, *le nihilisme est-il un humanisme ? : Étude sur Nietzsche et Sartre*, Presses Université Laval, 2005.

Jacques Deguy, *Sartre: une écriture critique*, Presses Univ. Septentrion, 2010.

Cynthia Fleury, Tribune du journal l'humanité, *l'inconscience de soi* », octobre 2005.

Frédéric Guillaud, *Philosophie Tles L, ES et S: Auteurs et concepts*, Editions Bréal, 2008.

Groupe Jeune Afrique, Jeune Afrique L'intelligent, Numéros 2164 à 2171, Groupe Jeune Afrique, 2002.

François Hincker, *Thorez-Staline 1944-1947: Penser le communisme français*. L'âge d'homme, 1996.

Youssef Ishaghpour, *Paul Nizan*, Paris, le Sycomore, Arguments critiques, 1980.

Pierre Janet, *les problèmes du subconscient*, Actes du VIème Congrès International tenu à Genève du 2 au 7 août 1909, Genève, Kündig, 1910.

Jean-Louis Jeannelle, Jean-Paul Sartre, *Les mouches*, Volume 20 de Connaissance d'une œuvre, Editions Bréal, 1998.

Henri Lefebvre, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Editions Métailié, 1988.

Le Courage d'être, Traduction et introduction de Jean-Pierre LeMay, Cerf, 1999 - Paris – Genève – Sainte-Foy, Éditions du Cerf – Labor et Fides – Presses de l'Université Laval.

Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, Librairie générale française, 2002.

Jean-François Louette, *Silences de Sartre*, Presses Univ. du Mirail, 2002.

Alain de Mijolla, *Freud et la France. 1885-1945*, Presses Universitaires de France – PUF, 2010.

Gilbert Romeyer-Dherbey, *Socrate et les socratiques*, Vrin, 2001.

Charles Saint-Prot, *La pensée française: pour une nouvelle résistance*, L'âge d'homme, 2002.

Sandra Salomon, « Paul Nizan », in Denis Huisman, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984.

Yvan Salzman, *Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Labor et Fides, 2000.

Jean-Paul Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, Folio n° 52, 2000.

Jean-Paul Sartre, *les Temps modernes*, Imp. Chantenay, juin 1948.

Michel Sauquet, *L'intelligence de l'autre: prendre en compte les différences culturelles dans un monde à gérer en commun*, ECLM, 2007.

Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence: étude sur la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Vrin, 2005.