

Faculté de philosophie, arts et lettres

L'être de la mauvaise foi et le néant de la liberté

Une eidétique de la mauvaise foi dans *La nausée* et *Les mouches* de Sartre

Auteur : Locoge Eden Eliot
Promoteur(s) : Camilleri Sylvain
Année académique 2021-2022
Questions approfondies de Philosophie de l'art.

Table des matières

1. Introduction du mémoire.....	4
1.1 Introduction générale.....	4
1.2 Problématique.....	9
1.3 Cadre de notre méthodologie	10
2.1 Prolégomènes : à la recherche de l'être.....	12
2.1.1 L'être du phénomène et le phénomène d'être	12
2.1.2 L'être-pour-soi	15
2.2 Vers la contingence du réel	22
2.2.1 Transition	22
2.2.2. De la Nausée dans <i>La nausée</i>	24
2.2.3. De la contingence	33
2.3 De la contingence à la mauvaise foi.....	39
3. Les mouches, une eidétique de la mauvaise foi	55
3.1 Contexte de <i>Les mouches</i> et définition de la mauvaise foi	55
3.1.1 Introduction générale.....	55
3.1.2 Information sur l'œuvre	55
3.1.3 Première Définition de la mauvaise foi.....	63
3.2 La première figure de la mauvaise foi : le lâche.	68
3.3 La deuxième figure de la mauvaise foi : le salaud.....	76
4. <i>Les mouches</i> , hymne à la liberté.....	84
4.1 de la question de la mauvaise foi	84
4.1.1 Facticité et mauvaise foi chez Oreste	84
4.2 Liberté et responsabilité	99
4.2.1 Liberté et engagement	99
4.2.2 Le poids de la responsabilité	102
4.2.3 Délaissement et Désespoir	107
4.3. Conclusion de <i>Les mouches</i>	113
5. Conclusion générale	120
5.1 de la recherche de l'être à la mauvaise foi dans <i>La nausée</i>	120
Ouvrages Principaux :	127
Ouvrages de l'auteur Sartre Jean-Paul	127
Ouvrages de commentaire	127
Articles	128
Ouvrages d'autres auteurs	129

1. Introduction du mémoire

1.1 Introduction générale

Dans la pièce de l'écrivain et dramaturge Jean-Paul Sartre intitulé *Les séquestrés d'Altona*, Le Père, personnage emblématique¹ tient le discours suivant :

LE PÈRE : Les faibles servent les forts : c'est la loi.

JOHANNA, *blessée*. : Qui est fort, selon vous ? Le demi-fou, là-haut, plus désarmé qu'un nourrisson ou mon mari que vous avez abandonné et qui s'est tiré d'affaire seul ?

LE PÈRE : Werner est faible, Frantz est fort : personne n'y peut rien.

JOHANNA : Qu'est-ce qu'ils font sur terre, les forts ?

LE PÈRE : En général, ils ne font rien.

JOHANNA : Je vois.

LE PÈRE : Ce sont des gens qui vivent par nature dans l'intimité de la mort. Ils tiennent le destin des autres dans leurs mains.

Par l'insensibilité de sa déclaration et l'antipathie que Le Père réserve aux *faibles*, le philosophe français met en évidence un personnage qui impose sa perspective de l'existence comme une *vérité* intransigeante². Le Père prétend s'appuyer sur une *loi* immuable, pour ordonner sa conception du monde aux autres. L'*ordre* qu'il nous présente est fixe, l'action individuelle ne pourra rien y changer. Le déterminisme d'une telle vision, justifiée par des *valeurs* absolues, amène un fatalisme qui ne laisse aucune place à la *liberté* de l'être humain.

Malgré le choc que ces répliques suscitent en nous, nous devons admettre faire trop souvent preuve d'une attitude semblable, que nous pouvons d'ailleurs constater tout autour de nous. Suivant la dérive progressive de certaines idéologies, nous pourrions suivre le même raisonnement que Le Père et séparer les humains en deux groupes³ dans un rapport normalisé « oppresseur — opprimé ». Depuis l'antiquité romaine, nous connaissons déjà la fameuse dichotomie « patriciat – plèbe » notamment à travers les affrontements entre les patriciens et les plébéiens, les premiers opprimant systématiquement les seconds qui n'existeraient que pour les servir. Depuis cette époque, les groupes ont varié mais la logique reste la même : celle de

¹ Le nom a été judicieusement donné eu égard au fait qu'il est le père ou le beau-père de tous les autres personnages.

² D'emblée constatons qu'il s'agit d'une attitude que nous retrouvons au fil de ce travail et que nous pouvons déjà qualifier de « *salaud* ».

³ Ce qui conduit à de nombreuses interrogations telles que : les humains sont-ils si faciles à catégoriser ?

tirer un trait général, qui en plus de nier la complexité des rapports entre individus peut désormais devenir une grille de lecture historique.

L'exercice est aisé, il suffit de suivre la règle de l'oppression due à une infériorité numérique ou un autre rapport de force basé sur le pouvoir ou la hiérarchie, les humains opprimant les animaux, les bourgeois opprimant les prolétaires, les fonctionnaires opprimant les administrés, les un pour cent opprimant les nonante-neuf autres pour cent, ou encore la majorité opprimant la minorité. Ces dérives appellent les individus à se sentir réduits à un groupe particulier, dans lequel ils ne sont plus rien d'autre⁴. Notre propos n'est pas de dire que ces théories sont fausses, qu'elles n'ont pas un objectif qui peut être louable (bien que les moyens pour y arriver puissent parfois être douteux) ; ou encore qu'elles n'aient pas des justifications fiables et pertinentes.

Non, ce qui nous dérange, c'est qu'elles font fi de l'individu. Nous sommes plus que relatifs et assimilables à un groupe que nous n'avons souvent pas choisi⁵, et qu'il nous faudrait défendre (ou attaquer) pour protéger nos intérêts personnels (ou moraux). Par sa réplique, Le Père nous rappelle la violence de ce réductionnisme qui provoque une désindividuation⁶ aliénant catégoriquement un sujet à sa facticité⁷. D'ailleurs vu que chaque individu fait nécessairement partie d'une pléthore de groupes, comment choisir son allégeance ?

Un autre problème qu'il nous faut aborder est celui des conséquences de cette désindividuation par ce type de catégorisation, notamment celui de la violence, sachant que « l'intensité de la désindividuation étant théoriquement fonction de la taille du groupe lui-même (...) plus la désindividuation est importante, plus la violence exprimée est intense »⁸.

« Pourquoi la désindividuation rend-elle plus violent ? Tout d'abord, elle contribue à abaisser le sentiment de responsabilité individuelle. Ensuite, elle altère la conscience de soi en diminuant notamment la capacité de l'individu à vérifier l'adéquation entre ses normes personnelles et ses comportements en situation »⁹.

Dans la situation de l'agitation d'une foule, l'auteur de violence ne se conçoit plus comme responsable — parce ses actes ne sont plus appréhendés comme les siens, mais justifiés au nom

⁴ Ils n'existent ainsi plus que dans et par leur sentiment d'appartenance à leur communauté.

⁵ Parce que nous sommes nés dedans par exemple.

⁶ En effet, Frantz n'étant ici plus qu'un individu fort et Werner un faible, ils ne sont dès lors plus considérés comme sujet mais comme objet.

⁷ En attendant de pouvoir définir cette notion sartrienne, retenons qu'il s'agit d'un fait contingent relatif à ce que nous avons été, c'est-à-dire notre passé, et donc pas à ce que nous pouvons être.

⁸ Bègue Laurent, « Action collective et violences : le groupe comme facilitateur », *Inflexions*, vol. 3, no. 2, 2006, p.176.

⁹ *Ibid.*, p.178.

de son groupe. Il ne se perçoit dès lors plus comme un individu mais comme un fragment de quelque chose qui le dépasse, qui lui donne une direction et un sens. Les excuses que la foule lui octroie le confortent dans son aliénation et le persuadent que si son action peut blesser une personne innocente. C'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'un tel sujet n'agisse plus selon ses propres valeurs mais selon celles qu'il juge en accord au mouvement qui lui est imposé¹⁰. Par conséquent, « de tous ces travaux, ce qui peut être conclu avec certitude, c'est que la participation collective a pour effet d'extrémiser les attitudes et les décisions comportementales »¹¹.

Ainsi, il nous semble intéressant de revenir à l'antithèse d'une telle conception par la question de l'individuation¹², notamment dans son rapport dialectique à la société :

« Or la société, de son côté, se défend par toute son inertie, par son mystifiant pouvoir d'assimilation ; les plus fermes propos, les intentions les plus nobles s'y perdent comme l'eau dans les sables : ainsi condamne-t-elle à se replier sur soi, pour au moins s'assurer de soi-même, la lucidité des consciences solitaires »¹³.

Nous avons vu que le réductionnisme est une forme de violence qui entraîne une désindividuation, ce qui déresponsabilise et exacerbe la violence perpétrée par un individu se réalisant dans un tel groupe au service d'une cause. Il nous faut donc reprendre l'envers et nous intéresser plutôt au processus d'individuation que l'on peut retrouver dans une société. Cependant, la société, de par son fonctionnement, opère aussi une désindividuation. Afin de maintenir une certaine lucidité individuelle notamment due à une autoréflexivité, faudrait-il, dès lors, nous isoler ? Pourrions-nous également concevoir que cette lucidité liée à notre solitude nous permettrait de mettre en évidence de potentielles aliénations ?

Dans l'entretien¹⁴ que Sartre a accordé à John Gerassi de novembre mille neuf cent septante à avril mille neuf cent septante-deux, Sartre nous révèle la place qu'a la solitude (ou l'isolement) dans sa conception de la liberté :

¹⁰ Ce qui amène à une « extrémisation de l'identité collective », à « l'autovalorisation du groupe » et « à la dépréciation des exogroupes », — cf. Bègue Laurent, op.cit., p.180.

¹¹ Bègue Laurent, op. cit., p.181.

¹² L'individuation est une notion qui a été énormément travaillée en psychanalyse analytique notamment chez Carl Jung. Notons que « Sartre avait lu Freud, Adler et Jung, et longuement réfléchi (cinquante textes en témoigneraient) sur la valeur et les limites de la psychanalyse classique ». — Jeanson Francis, Sartre par lui-même, Écrivains de Toujours, Ed. du Seuil, Paris, 1960, p.5. — Désormais abrégé par le nom de l'auteur « Jeanson ».

¹³ Jeanson, p.92.

¹⁴ Notons que les entretiens ont été enregistrés en français et que les cassettes de ces conversations ont été vendues par Gerassi à la Yale University. L'université a ensuite retranscrit et traduit le contenu en anglais.

« GERASSI: Are you saying that all artists are condemned to be alone?

SARTRE : Not alone, in solitude. Only an artist understands that he or she is condemned to be free, and understands that it means be condemned to live in solitude. By fighting for a cause that is temporary — because, let's face it, fascism is here now, and maybe for another two hundred years, but it's a phase —an artist gives up his solitude to join with others, and there by violates the others' freedom, which hence violates his own, his immortality not as a human being but as art, which is absolute freedom »¹⁵.

Par cette affirmation Sartre se revendique d'abord comme un artiste. Pour lui la solitude, ou l'isolement, semblent liés à l'artiste dans la mesure où il est le seul à appréhender complètement sa condamnation à la liberté et les conséquences de celle-ci sur sa vie : la solitude. De plus Sartre nous propose une vision qui touche un peu au mysticisme¹⁶ de par sa conception absolue de la liberté qui mène à l'immortalité de l'humain dans l'art. Il explique ensuite plus brièvement à Gerassi, le rapport entre liberté et solitude :

« SARTRE : I am simply saying that man is free. To deny it is bad faith.

GERASSI: OK. Tell me, why does being free mean being alone? Ah, sorry-to be in solitude?

SARTRE : Because freedom is totalizing »¹⁷.

Le philosophe nous dit quelque chose de simple mais qui se trouve être la clé de voûte de toute sa philosophie : l'homme est libre, et le nier c'est être *de mauvaise foi*. Cette liberté totalise tellement l'individu qu'il semblerait qu'il n'est pas d'autre choix que de se résoudre à se considérer d'abord comme isolé. Si nous sommes arrivés à une compréhension relative à l'individuation, la solitude, la liberté et la mauvaise foi, nous ne comprenons pas encore clairement le lien que ces notions entretiennent entre elles.

L'individu semble donc avoir besoin d'une forme de solitude pour faire face aux mécanismes de désindividuation inhérents à la société. Mais pourquoi l'individu prend-il d'emblée une si grande place dans le cadre de cette introduction ? Parce que le contexte que nous avons présenté nous conduit à penser qu'il est pertinent et urgent de revenir à cette conception de l'existence :

Malheureusement, vu que nous n'avons pas pu nous procurer les conversations dans la langue d'origine, nous vous les proposons comme nous les avons trouvées.

¹⁵ Gerassi John, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, Yale University Press, United States of America, 2009, p.41.

¹⁶ Il admet un certain mysticisme après que Gerassi trouve cette pensée religieuse. — cf. *Ibid.* p. 42.

¹⁷ *Ibid.*

« l'être est une aventure individuelle »¹⁸. Ce qui nous amène naturellement vers la philosophie ontologique de Sartre dans la mesure où elle est fondée sur l'individu.

Ainsi, après de nombreux échecs, après des erreurs, avec la conjoncture actuelle dans laquelle nous évoluons et la montée des extrêmes qui utilisent le tribalisme comme moyen de réunification, le temps est venu d'arrêter de vouloir unir les gens à tout prix, sous n'importe quelle condition, car parfois le coût est trop élevé. Dès lors, nous avons la conviction qu'il nous faut réfléchir et revenir sur un fragment autonome de toute communauté, sur la plus petite unité de l'existence humaine : l'individu. Observer si dans ce désir de se réunir pour s'oublier, nous n'avons pas raté quelque chose de crucial par rapport à l'énigme de l'être. L'individu est le primat et la situation est le contexte dans lequel il évolue¹⁹. Mais d'abord, ils sont fondamentalement des individus libres de mener leur existence tant de la pire des façons [ce que nous ne recommandons pas] qu'en étant sincères avec leurs principes autant éthiques qu'existentiels.

C'est pour cela que nous désirons quelque chose d'évident mais complexe : revenir à l'individu en tant qu'énigme, partageant la même dignité humaine, et nous concentrer sur ce que nous avons de pathologique en nous en tant qu'individu seul et libre. Avec la responsabilité que nous existons par nos actes, plutôt que par des éléments que nous n'avons pas choisis.

Néanmoins, avant de réfléchir sur les aliénations extérieures relatives au cadre et à la situation qui font la condition de la réalité humaine — et qui sont un problème dont nous ne pouvons pas nier l'existence, nous pensons qu'il est plus pertinent de nous pencher d'abord sur une aliénation d'autant plus importante qu'immédiate à l'existence de tout individu. Il s'agit de l'aliénation que nous entretenons vis-à-vis de nous-mêmes, c'est-à-dire l'aliénation de notre propre conscience par elle-même. En effet, il est évident que l'état dans lequel nous vivons nous contraint à payer des impôts, à respecter des lois et que la culture nous propose une manière de penser qui est fondée sur une longue évolution de milliers d'années et dans laquelle nous pourrions nous concevoir comme prisonniers car nous ne l'avons pas choisie. Ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les influences potentielles d'un groupe sur un sujet, mais ce qui fait que cette personne s'oublie elle-même au sein de ce groupe, qu'elle finisse par s'identifier comme telle, en se désavouant comme être unique et autonome. C'est pourquoi il nous faut

¹⁸ Sartre Jean-Paul, *L'être et néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 2017, p.811. — Désormais abrégé *E&N*.

¹⁹ D'ailleurs Sartre nous dit : « les situations historiques varient : l'homme peut naître esclave dans une société païenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu d'autres et d'y être mortel » - Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, coll. Pensées, Suisse, 1966., p.68.

mettre l'accent sur la responsabilité individuelle, sur ce que nous pouvons choisir et que nous choisissons tous les jours, dans chacune de nos actions et chacun de nos projets, en tant qu'être-libre. Il nous faut, dès lors, examiner une attitude négative que nous entretenons envers nous, à savoir le fait que nous agissons parfois en désaccord avec nos valeurs, que nous nions notre propre liberté en nous réfugiant dans un déterminisme, pour ensuite le regretter et, qu'au lieu d'assumer les responsabilités de nos actions, nous tombions dans la passivité et le remords. En bref, il nous faut interroger une attitude qui nous conduit à ne pas être la personne que nous voudrions être.

Il s'avère que nous avons trouvé un auteur qui examine précisément cette question, et qui a donné un nom spécifique à ce type d'aliénation.

Cet auteur est Sartre, et ce nom est *la mauvaise foi*.

Cette thématique sera développée dans un ouvrage qu'il nous présente comme une eidétique de la mauvaise foi, *l'essai d'ontologie phénoménologique : L'être et le néant*, ainsi que dans tout son œuvre théâtrale et romanesque qui en découle.

1.2 Problématique

Ainsi, nous pouvons à présent poser la problématique afin de fonder notre présent examen de l'essai d'ontologie et lui donner un cadre.

Quelles sont les raisons qui amènent un individu à aliéner sa liberté dans ce que Sartre nomme *la mauvaise foi* et quelles sont ses responsabilités face à celle-ci ? En tant que sujet dans un contexte, comment doit-il agir pour être de bonne foi ? Quelles sont les conséquences d'une prise en charge d'un tel projet ?

Évidemment ces questions nous conduiront à nous interroger sur la place et la signification que Sartre donne au néant, la place de la solitude dans la mauvaise foi mais également à formuler la question élémentaire : qu'est-ce que la mauvaise foi sartrienne et comment pouvons-nous en sortir ?

Pour investiguer cette discussion, nous allons nous focaliser exclusivement sur ce que Sartre appelle la réalité humaine, l'individu libre dans sa question de l'être et dans son cheminement de vie dans une situation. Plus particulièrement nous nous concentrerons sur une attitude négative que l'individu peut avoir vis-à-vis de lui-même, ce qui a d'évidentes conséquences sur sa relation vis-à-vis d'autrui.

Nous tracerons un sentier de sens linéaire et progressif qui tirera son origine de l'introduction de *L'être et le néant* pour se terminer sur la fin de l'ouvrage. Cependant, afin d'éviter les travers d'une réflexion trop abstraite, il faudrait que nous puissions exposer cette pensée dans quelque chose de concret, dans un contexte. Pour nous soutenir dans notre projet et assurer que les thèses que nous présenterons sont en accord avec la pensée de notre auteur, nous les illustrerons en dialogue avec son roman philosophique, *La nausée*²⁰ et sa pièce *Les mouches*²¹.

1.3 Cadre de notre méthodologie

Si dans le cinéma, le théâtre, ou le roman, la succession des éléments est nécessaires alors que ceux-ci sont contingents dans le réel, il nous semble *prima facies* que nous arrivons à une impossibilité de représenter la réalité humaine par le théâtre et que les exemples que Sartre donne dans *L'être et le néant* pour illustrer ses concepts ou ses thèses²² ont dès lors quelque chose de paradoxal. Pourtant, nous comprenons qu'en représentant ses personnages dans une perspective romanesque, Sartre illustre des situations concrètes de la réalité humaine. Ainsi, en jouant avec les limites de l'art littéraire ou théâtral, il démontre cette impossibilité comme seulement apparente. En effet, le public est toujours constitué de spectateurs et donc d'individus, humains. Sartre travaille également sur son effet de réel, notamment par les dialogues²³ pour que les situations soient au plus proche de la réalité humaine.

Cependant il nous dit : « notre nouveau théâtre s'est délibérément éloigné du soi-disant "théâtre réaliste", car le "réalisme" a toujours produit des pièces fabriquées avec des histoires de défaite, de laisser-faire et d'abandon ; il a toujours préféré montrer comment des forces extérieures écrasent un homme »²⁴.

Si Sartre refuse cette conception du réalisme c'est parce qu'il revendique un réalisme qui serait *véritable* car ses scènes narratives ont l'ambition de créer un caractère autoréflexif chez le spectateur dans sa confrontation avec l'action du protagoniste.

« Nous revendiquons le véritable réalisme car nous savons qu'il est impossible,
dans la vie de tous les jours, de distinguer le fait du droit, le réel de l'idéal, la

²⁰ Sartre Jean-Paul, *La nausée*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2017. — Désormais abrégé : *La nausée*.

²¹ Sartre Jean-Paul, *Les mouches in Théâtre complet*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2005. — Désormais abrégé : *P. Les mouches*.

²² La « coquette » et le « garçon de café » sont de fameux exemples — cf. respectivement *E&N*, pp.105-107 et pp.110-112.

²³ Sartre nous dit notamment : « nous avons tous banni de nos pièces les digressions, les discours à effets et ce que l'on appelle volontiers en France "la poésie de réplique" ; tout ce bavardage dégrade un langage. Il nous semble que nous retrouverons un peu de la pompe des tragédies anciennes si nous pratiquons la plus rigoureuse économie de mots ». — Sartre Jean-Paul, *Un théâtre de situations*, Gallimard, folio essais, Paris, 1992, p.67.

²⁴ Sartre Jean-Paul, *Un théâtre de situations*, op. cit., p.63.

psychologie de la morale. Ce théâtre n'est le support d'aucune "thèse" et il n'est inspiré par aucune idée préconçue. Ce qu'il tente de faire c'est explorer la condition dans sa totalité et présenter à l'homme contemporain un portrait de lui-même, ses problèmes, ses espoirs et ses luttes »²⁵.

Ainsi, par son théâtre et autre récit narratif, Sartre nous renvoie aux situations auxquels nous pouvons ou avons été confrontés. Il les radicalise ensuite selon une certaine dimension de prise en compte de la liberté humaine inauthentique afin de sortir le spectateur de sa léthargie à laquelle ils sont confrontés dans leur vie de tous les jours.²⁶

En analysant et illustrant la mobilisation de la mauvaise foi dans le théâtre sartrien, nous pouvons amener une nouvelle lecture de son théâtre, mais aussi de sa philosophie, pensée en situation. Sartre nous confie :

« I always considered my novels and later my plays as a personalized expression of my philosophy. Or my philosophy as a way to work out in theory what my novels and plays established in individual situations. In other words, I saw no real distinction »²⁷.

En conclusion, il est d'autant plus justifié d'utiliser la littérature et le théâtre de Sartre pour illustrer sa philosophie qu'il ne voit pas de distinction entre les deux genres. Non pas que le monde soit une représentation théâtrale comme le proposait Shakespeare dans *As you like it*, mais parce que pour Sartre, « toute dramaturgie suppose une philosophie »²⁸. Dès lors, nous comprenons mieux pourquoi il se considère comme un artiste condamné à mettre en évidence la liberté inhérente à chaque individu. La littérature et le théâtre nous font voir des situations individuelles qui tendent vers la même réalité que sa philosophie : la réalité humaine.

²⁵ Sartre Jean-Paul, *Un théâtre de situations*, op. cit., p.63.

²⁶ Allen Marcus le confirme dans la mesure où « by showing us the inauthenticity of their existence, Sartre hopes to shock us out of our somnambulism and lethargy and force us to make authentic choices ». — Allen Marcus, « THE RÔLE OF THE 'LÂCHE' IN THE THEATER OF JEAN-PAUL SARTRE » *In CLA Journal*, vol. 4, no.3, 1961, p.179.

²⁷ Gerassi John, op. cit., p.41.

²⁸ Sartre Jean-Paul, *Un théâtre de situations, Textes et interviews sur les pièces, Les Séquestrés d'Altona*, op. cit., p.360

Chapitre 2 – De la question de l’être à celle de la contingence

Dans cette première partie, il s’agira pour nous de fonder la notion de mauvaise foi que nous analyserons dans la suite du travail en tant qu’attitude existentielle de néantisation d’une possibilité, effectuée par une conscience en situation. Pour ce faire, nous commencerons par examiner la question de l’être telle qu’elle est exposée dans l’introduction de *L’être et le néant*, pour pouvoir comprendre les deux grandes régions de l’être qui pour Sartre constitue le monde et la réalité humaine, respectivement, l’être-en-soi et l’être-pour-soi. Ensuite nous fonderons notre recherche sur les concepts présents dans les deux premiers chapitres de *L’être et le néant* que nous illustrerons par le roman philosophique, *La nausée*, pour finalement arriver à une esquisse de la mauvaise foi et son exact opposé, la posture d’authenticité.

D’emblée il nous faut justifier pourquoi il nous faut partir de l’introduction. Il s’agira de refaire de manière synthétique l’examen que Sartre y réalise. S’il nous faut repasser par le questionnement ontologique c’est, selon nous, en présentant la genèse des concepts que nous allons aborder au fil de ce travail pour leur bonne compréhension. Il s’agit ici du fondement de *L’être et le néant* que nous ne pouvons prétendre déchiffrer ni illustrer de manière littéraire — notamment par le théâtre sartrien de *Les mouches*, si nous ne faisons pas droit à ce qui est à la base de cette pensée. Ainsi nous avons ici le jaillissement du chemin de sens qui nous conduira jusqu’à notre analyse de l’attitude des protagonistes dans la littérature et le théâtre de Sartre, qui n’est autre que la recherche de l’être.

2.1 Prolégomènes : à la recherche de l’être

2.1.1 L’être du phénomène et le phénomène d’être

Dans l’introduction de *L’être et le néant*, intitulé à la recherche de l’être, Sartre part du postulat suivant : « l’être d’un existant, c’est précisément ce qu’il paraît »²⁹. Ainsi, dès le discours préliminaire de cet *essai d’ontologie et de phénoménologie* Sartre reprend « l’idée de phénomène, telle qu’on peut la rencontrer, par exemple, dans la “Phénoménologie” de Husserl ou de Heidegger »³⁰ afin de décrire les manifestations de l’être. Sartre exprime ainsi sa volonté de s’inscrire dans l’héritage des deux phénoménologues avec lesquels il débattira (ou dont il fera écho) tout au long de son essai. Ayant comme finalité d’apporter l’essentiel des considérations ontologiques de cette introduction, nous y présenterons l’essentiel des résultats de ses recherches.

²⁹ E&N, p.12.

³⁰ E&N, p.12.

En partant du postulat initial, « l'être d'un existant est ce qu'il paraît », Sartre arrive à deux caractéristiques. Premièrement, le phénomène demeure relatif, car « le “paraître” suppose par essence quelqu'un à qui paraître »³¹, c'est-à-dire que le phénomène est toujours déjà perçu par une subjectivité pour qui ce quelque chose paraît. Deuxièmement, « ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même* »³². Autrement dit, Sartre réitère clairement que le phénomène est entièrement et absolument tel qu'il est perçu en tant que quelque chose apparaissant à quelqu'un. Ainsi, ce qui s'offre à la perception est ce qui est perçu. Néanmoins, une certaine relativité demeure eu égard aux subjectivités à qui ce quelque chose apparaît.

Sartre prolonge cette réflexion lorsqu'il affirme que « l'apparition n'est soutenue par aucun existant différent d'elle : elle a son être propre »³³. Le phénomène n'est dès lors pas seulement ce qui paraît conforme à son apparition, il a une réalité telle qu'il l'apparaît, il est en tant qu'il manifeste un événement d'être. Cette relation entre phénomène et être conduit Sartre à mettre en évidence le fait qu'elle est ontologique : « le phénomène d'être est “ontologique” au sens où l'on appelle *ontologique* la preuve de saint Anselme et de Descartes. Il est un appel d'être ; il exige, en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal »³⁴. Dans cet extrait, Sartre lie le concept d'ontologie avec la preuve ontologique, traditionnellement de l'existence de Dieu, notamment chez saint Anselme et Descartes³⁵.

Pourtant, il semble aller de soi pour Sartre, que l'ontologie n'est liée qu'à la question de l'événement d'être³⁶. Il se concentre d'ailleurs sur cette fondation *transphénoménale* :

« ce qui est impliqué par les considérations qui précèdent, c'est que l'être du phénomène, quoique coextensif au phénomène, doit échapper à la condition phénoménale — qui est de n'exister que pour autant qu'on se révèle — et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend »³⁷.

³¹ E&N, p.12.

³² E&N, p.12.

³³ E&N, p.15.

³⁴ E&N, p.17.

³⁵ « Les Méditations métaphysiques de Descartes contiennent, on le sait, au moins deux preuves : une preuve “a priori”, exposée dans Meditatio V, qui part de Dieu en tant qu'il est conçu comme “être souverainement parfait”, et une preuve “a posteriori”, c'est-à-dire “par l'idée d'infini”, que l'on trouve dans Meditatio III. Seule cette dernière est proprement cartésienne, la première remontant à Anselme. » - Schnell Alexander, La preuve ontologique : d'Anselme à la phénoménologie contemporaine, Avant-propos, *Archives de Philosophie*, vol. 83, no. 3, 2020, pp. 5-7.

³⁶ Nous reviendrons sur la *preuve ontologique* chez Sartre qui se trouve également être le titre du chapitre V de son introduction.

³⁷ E&N, p.17.

Autrement dit, l'être du phénomène n'est pas réductible à son apparition en tant que phénomène d'être, il existe en deçà de la perception que nous pouvons en avoir. Un existant, prenons un arbre par exemple, tel que le marronnier³⁸ est indépendamment du fait qu'il soit observé ou non. Il n'apparaît pas brusquement lorsque quelqu'un s'arrête pour le contempler. Nous pouvons constater qu'il y a un marronnier, et celui-ci est présent tout comme ses racines, même lorsque nous ne le sommes pas, ou que nous ne l'observons pas. Cette condition transphénoménale est nécessaire à toute connaissance, car si l'objet n'apparaissait que par et dans notre perception, il n'y aurait pas de discours scientifique ou d'objectivité possible. Ainsi, la perspective idéaliste³⁹ de la perception de l'objet est démontrée comme inapplicable, conformément à la préoccupation⁴⁰ qu'a Sartre de dépasser l'opposition entre idéalisme et réalisme⁴¹. En effet, lorsque quelqu'un perçoit quelque chose, la présence de l'objet n'est pas conditionnée par l'acte de perception : c'est le fait qu'il y a un objet, préalable et indépendamment à cet acte, qui lui permet de percevoir cet objet en tant qu'il se donne entièrement comme il est.

Les considérations précédentes ont été amenées par l'observation que l'être du phénomène ne peut être réduit en tant que phénomène d'être ; et pourtant l'être est « absolument indicatif » au phénomène. Il y a donc une irréductibilité du lien entre être et phénomène, entre l'être et l'apparaître. Nous comprenons, dès lors, qu'en plus de se présenter à notre perception en tant qu'existant et donc comme phénomène potentiellement étudiable, le marronnier dépasse la modalité perceptive de l'observateur du fait de sa transphénoménalité. Il n'est pas seulement l'arbre étudié pour sa forme, la qualité de son bois ou son grand âge. Il est cet arbre qui orne le jardin public et donne de l'ombre à la personne qui lit son journal, ou encore l'origine des marrons que les badauds peuvent ramasser. Et en deçà de toutes ses caractéristiques et ses fonctions que nous pouvons lui donner, il est. Nous retrouvons ces particularités exposées dans l'extrait suivant tiré de *La nausée*, il nous faudra revenir par la suite sur le personnage de Roquentin présent dans l'extrait en tant que narrateur, mais pour l'instant, contentons-nous

³⁸ Nous empruntons cette figure du marronnier au le roman philosophique de Sartre *La nausée*.

³⁹ Sartre entame la troisième partie de cette introduction en s'attaquant à un certain idéalisme qui serait celui de Berkeley et Husserl par le fait qu'ils prétendent que « l'être de l'apparition c'est son apparaître », Berkeley par son célèbre « *esse est percipi* » et « Husserl, lorsque, après avoir effectué la réduction phénoménologique, il traitera le noème d'irréel et déclarera que son "esse" est un "percipi" ». — *E&N*, p.17.

⁴⁰ C'est-à-dire d'« affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde, tel qu'il se donne à nous ». Selon Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Gallimard, nrf, France, 1980, p.141

⁴¹ Alors que le réalisme ontologique serait « incompatible avec la notion même d'apparition », l'idéalisme réduirait « l'être à la connaissance qu'on en prend » — *E&N*, pp.17-18.

d'illustrer en tant qu'exemple sa révélation de la transphénoménalité du marronnier, ainsi que le fait que cette racine existe, c'est-à-dire qu'elle *est*.

« Donc j'étais tout à l'heure au Jardin public. La racine du marronnier s'enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc. Je ne me rappelais plus que c'était une racine. Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface. J'étais assis, un peu voûté, la tête basse, seul en face de cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui me faisait peur. Et puis j'ai eu cette illumination. Ça m'a coupé le souffle. Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire "exister" »⁴².

Nous comprenons ici que la racine avait perdu sa modalité de racine pour notre narrateur. Elle est d'abord cette masse qui a comme qualité le fait qu'elle est noire et noueuse et qui provoque chez lui une peur. Ensuite il a une révélation : la racine est, elle déborde donc la connaissance que l'auteur voit en elle, dans la mesure où il y discerne le phénomène d'être. Il y a ainsi une transphénoménalité de l'arbre. Autrement dit, ce marronnier, observé, et donc phénoménalisé relativement selon la perspective de ce quelqu'un qui l'observe, peut apparaître inestimable du fait de sa position centrale, de la prolifération de ses racines et de son grand âge, parce qu'il peut également apparaître comme étant nuisible pour exactement les mêmes raisons. Ce qui signifie qu'il peut toujours encore apparaître autrement. Finalement, la transphénoménalité de l'objet est ce qui permet au présent arbre d'être perçu d'une autre façon, mais toujours en gardant la même essence de marronnier du fait que c'est ce qu'il est en tant qu'être du phénomène qui révèle par son apparaître son phénomène d'être.

Nous avons donc une première compréhension du phénomène en tant qu'indicatif à lui-même dans sa transphénoménalité, mais qu'en est-il de la subjectivité qui lui apporte une relativité ? Comment peut-il se rapporter à ce phénomène en tant que sujet connaissant, c'est-à-dire, comme un individu percevant l'objet en tant qu'il saisit par sa conscience le phénomène qui s'offre à lui ? Autrement dit, que pouvons-nous dire de ces sujets que nous sommes et qui peuvent percevoir ce marronnier ?

2.1.2 L'être-pour-soi

Nous nous sommes focalisés sur l'apparaissabilité de l'objet dans la perception, regardons maintenant comment le sujet qui le perçoit peut connaître ce phénomène. Pour Sartre, « la loi d'être du sujet connaissant, c'est *d'être-conscient*. La conscience n'est pas un mode de

⁴² *La nausée*, pp.180-181.

connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet. »⁴³ Nous avons ici une compréhension que la conscience est la condition nécessaire à tout savoir. Nous retrouvons la notion de transphénoménalité qui nous indique que la conscience n'est donc pas réductible aux phénomènes d'être, elle les traverse en tant qu'ils sont donnés à sa perception. Cette conscience est comprise comme « positionnelle du monde »⁴⁴. En effet, « toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors »⁴⁵ vers le marronnier par exemple. Néanmoins, si cette conscience est seulement positionnelle, la conscience ne peut viser que des objets extérieurs à elle-même, et ainsi le rapport autoréflexif est celui d'une conscience qui se vise comme son propre objet. Ce qui implique soit une inconnaissance de cette conscience, c'est-à-dire « une réflexion non consciente de soi » ; soit « la nécessité d'une régression à l'infini », car un troisième terme serait chaque fois nécessaire pour faire la médiation de la relation connaissant-connu⁴⁶. Dès lors, que pouvons-nous dire si l'objet disparaît, s'il n'y a pas de marronnier qui se donne à la perception, mais que l'individu réfléchit seul à la manière dont sa conscience le fait penser ?

Sartre conclut : « toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même »⁴⁷. Ce qui s'explique par le fait que si nous sommes en train de lire au jardin public, à l'ombre d'un marronnier, un enfant pourrait nous demander ce que nous faisons et nous répondrions naturellement « je lis ». Si nous étions en train de penser « je lis » en permanence nous ne serions effectivement plus en train de lire, mais en train de le penser. Nous avons donc une conscience non-thétique des activités que nous entreprenons, ce qui nous permet de nous y immerger pour y trouver le sens que nous y trouvons. Néanmoins cette conscience non positionnelle n'est pas limitée à l'activité entreprise, comme nous l'évoquions en questionnement, la conscience peut également se réfléchir en tant que conscience. Dès lors, quelles sont les implications de cette conscience non positionnelle en tant qu'elle a la capacité de l'autoréflexivité ? Pouvons-nous comme Descartes trouver un fondement à la connaissance, hors du doute du scepticisme invalidant tout savoir possible, par cette autoréflexivité ?

⁴³ *E&N*, p.18.

⁴⁴ *E&N*, p.19.

⁴⁵ *E&N*, p.19.

⁴⁶ *E&N*, p.20.

⁴⁷ *E&N*, p.21.

Nous savons que chez Descartes cette conscience qui peut douter de tout objet extérieur à elle-même conduit par se reposer sur une certitude : « *cogito ergo sum* »⁴⁸. Pour Sartre, « c'est la conscience non réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* préreflexif qui est la condition du *cogito* cartésien. »⁴⁹ Il y a une conscience irréfléchie qui est la condition de possibilité de sa réflexivité décrite par Descartes. Ne posant pas d'objet, ce *cogito* est non positionnel, mais également intraconscientiel. Il n'est effectivement que dans la conscience. Pour l'instant, cette conscience qui précède toute réflexion est appelée par Sartre *cogito* préreflexif. Selon lui, la découverte, par la conscience de son propre événement d'être, est celle d'une conscience réfléchie, qui arrive à la réalisation qu'elle est en tant que conscience d'être conscient d'être. Autrement dit, le phénomène d'être essentialisé comme « *ergo sum* » provient du jaillissement de l'être du phénomène de la conscience, qu'est le *cogito* préreflexif en tant que cette conscience se révèle pour et à elle-même. Pour le comprendre, reprenons la situation de tout à l'heure avec l'enfant qui nous dérangeait pendant notre lecture. S'il nous pose la question suivante, « est-ce que vous existez ? », que cela soit par espièglerie ou par simple souci de réalisme (cela nous importe peu), la réponse paraît immédiatement claire et n'est pas déduite du fait que nous étudions cette question en tant que telle. Néanmoins, de la même manière que nous ne nous interrogeons pas sur le fait que nous lisons lorsque nous lisons, nous ne nous interrogeons pas sur le fait que nous existons en soi. Que cette question soit provoquée par le questionnement d'un enfant ou par le souci de fondation d'une connaissance n'y change rien, nous sommes. Et c'est parce qu'il y a un *cogito* non théorique qui le sait, que nous pouvons lire ou exister sans remettre ce fait perpétuellement en question.

Cet être du *cogito* préreflexif sera nommé « être-pour-soi ». Ce mode d'être de la conscience, qu'est le *pour-soi*, nous conduit à la conclusion sartrienne du rapport entre existence et essence. Il s'agit du postulat qui fonde nos présentes recherches, mais également toute la théorie

⁴⁸ Nous justifions cette citation du *discours de la méthode* par cet extrait de la deuxième méditation dans laquelle Descartes établit le rapport entre l'être qu'il est et sa pensée. Ce court passage nous donne également une meilleure compréhension des concepts de *cogito* et d'*ego* tel que repris en latin par Sartre. « *Cogitare ? Hic invenio : cogitatio est ; hæc sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo ; certum est. Quandiu autem ? Nempe quandiu cogito ; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum ; sum igitur præcise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus* ». L'*ego est*, voilà la conviction fondamentale à laquelle Descartes arrive par le *cogito*. La pensée est la condition qui lui prouve la certitude de l'existence de l'Ego, en tant qu'il est une chose pensante [*res cogitans*]. La subjectivité est comprise ici en dehors de sa dimension corporelle en tant qu'esprit, entendement ou raison. De plus, l'égo est temporalisé par la pensée, en tant qu'il n'a été, c'est-à-dire qu'il existe, uniquement depuis qu'il pense, ce qui amène à des problèmes éthiques, existentiels et épistémologiques qu'il nous faut souligner mais qui nous sortent du cadre de notre recherche. — Descartes, R., Beyssade, J., & Beyssade, M. Méditations métaphysiques — édition numérique bilingue, Flammarion, 2011, p.140

⁴⁹ *E&N*, p.21.

sartrienne de la liberté⁵⁰ : « comme la conscience n'est pas *possible* avant d'être, mais que son être est la source et la condition de toute possibilité, c'est son existence qui implique son essence »⁵¹. La conscience est pur engagement dans l'être. Elle est dès lors événement d'être *a priori* de l'être d'un phénomène que nous comprenons comme « *existō, ergo sum* ». Il y a donc d'abord un pur jaillissement de l'existence, avant que celle-ci soit saisie comme étant. Cette thèse est due au fait que l'être-de-la-conscience conceptualisé comme être-pour-soi est la source de toute possibilité. De par cette constitution, le sujet a donc, fondamentalement, cette capacité de choix vis-à-vis de lui — même qui sera le centre de notre interrogation ; aussi bien par une attitude positive lorsqu'il fait preuve de courage que dans l'attitude négative de sa possibilité à dire « non » à ses projets (par lâcheté par exemple). C'est pourquoi Sartre émet l'hypothèse que :

« l'être s'est révélé à nous comme conscience. Ainsi aurions-nous atteint le fondement ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi. »⁵²

Après avoir parcouru la question de l'être de la conscience et du phénomène d'être, il nous semble effectivement être arrivé à une première conclusion. Nous avons ici la condition et la source de toute possibilité de connaissance : la conscience, qui est donc le fondement premier de toute réflexion. Nous aurions ici la base de tout *L'être et le néant*, mis en évidence par cet impératif : « il nous faut partir de la conscience subjective ». Nous savons ce qu'il en est du sujet contemplant le marronnier, et nous avons résolu la question de la perception et de l'apparaissabilité de l'essence d'un quelque chose, comme un marronnier par exemple, à un sujet, comme notre narrateur, Roquentin.

2.1.3 L'être-en-soi

Cependant un problème subsiste : « l'être de la conscience suffit-il à fonder l'être de l'apparence en tant qu'apparence » ?⁵³ Sartre nous dit que non en tant que « l'être transphénoménal de la conscience ne saurait fonder l'être transphénoménal du phénomène »⁵⁴. Ce qui nous amène à une révision de cette analyse métaphysique sous une autre perspective.

⁵⁰ Et dès lors également toute notre investigation de la question de la mauvaise foi en tant qu'elle est une attitude de déni de cette liberté.

⁵¹ *E&N*, p.23.

⁵² *E&N*, p.26.

⁵³ *E&N*, p.26.

⁵⁴ *E&N*, p.29.

En effet, une nouvelle investigation s'impose. Celle-ci ne portera plus sur l'être de la conscience, mais sur celui du phénomène qui lui apparaît. En effet, il nous faut maintenant sortir de la région synthétique de l'être-pour-soi pour réfléchir sur une autre région que Sartre appellera l'être-en-soi.

Sartre revient sur la conception husserlienne⁵⁵ que « toute conscience est conscience *de* quelque chose ». ⁵⁶ Après avoir illustré l'implication de ce principe en tant que phénomène d'être de la conscience, Sartre réfléchit sur l'être du phénomène, c'est-à-dire, en quoi « la conscience en sa nature la plus profonde est rapport à un être transcendant »⁵⁷. Autrement dit, ce quelque chose perçu n'existe pas parce qu'il est visé par la conscience⁵⁸, mais en tant qu'il précède celle-ci : il existe en soi.

En effet, « la conscience est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame *d'être* »⁵⁹. Nous nous trouvons ici devant la notion centrale de ce qui différencie les régions de l'être de la conscience à l'être-en-soi. Pour la conscience, l'existence jaillit pour se cristalliser en essence, autrement dit l'existence précède l'essence, mais cette conscience est conscience d'un phénomène appelé en-soi dont l'apparaître implique précisément qu'il est, c'est-à-dire que son essence précède son existence. Ainsi pour le pour-soi, l'existence est la source de son essence alors que pour l'en-soi, c'est l'essence qui implique son existence.

Dès lors, nous avons une première compréhension de la preuve ontologique sartrienne qui découle du fait que la conscience, en tant qu'elle est positionnelle, nous révèle que « l'être est partout »⁶⁰ de par l'être-en-soi qui se manifeste à sa perception. Sartre reprend cette considération par « la définition que Heidegger réserve au *Dasein*⁶¹ », pour la « compléter et la formuler à peu près ainsi : *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui* »⁶². Autrement dit, la conscience

⁵⁵ cf. chapitre 2 des *ideen 1* — Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tel, Gallimard, Paris, 2008.

⁵⁶ *E&N*, p.30.

⁵⁷ *E&N*, p.30.

⁵⁸ Contrairement à ce que l'« *esse est percipi* » de Berkeley suppose (mais selon Sartre également la notion de hylé de Husserl). cf. *E&N*, pp.26-30 pour la démonstration que Sartre nous propose pour appuyer ce propos.

⁵⁹ *E&N*, p.32

⁶⁰ *E&N*, p.32

⁶¹ Ce terme est traduit par « réalité-humaine » dans le vocabulaire sartrien de *L'être et le néant*. — Noudelmann François et Philippe Gilles, *Dictionnaire Sartre*, Editions Champion, Paris, 2004, p.175. Le *Dasein* se réfère à la notion d'« être-là » dans *Être et temps*, la traduction de l'essai phénoménologique *Sein und Zeit* d'Heidegger. Dans cet ouvrage, Heidegger définit notamment le *Dasein* en tant que « cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionné, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN*. » — Heidegger Martin, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, édition numérique hors commerce, p.28.

⁶² *E&N*, p.32

nous permet d'arriver à la preuve ontologique dans la mesure où « elle exige simplement que l'être de ce qui *apparaît* n'existe pas *seulement* en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est *pour la conscience* est lui-même *en soi* »⁶³.

Nous nous trouvons dès lors face à deux régions de l'être : la première qui est la conscience et la deuxième qui est conscientisée comme *autre*. Cet autre être n'est pas réductible au « *soi* » du pour-soi ce qui conduit Sartre à la conclusion que :

« l'être est en soi. Mais si l'être est en soi, cela signifie qu'il ne renvoie pas à soi, comme la conscience (de) soi : ce *soi*, il l'est⁶⁴. Il l'est au point que la réflexion perpétuelle qui constitue le soi se fond en une identité.⁶⁵ C'est pourquoi l'être est, au fond, par-delà le *soi* »⁶⁶.

Ce qui permet de différencier la conscience de son objet c'est donc le fait que l'être n'est pas réductible à la conscience que nous en avons. Contrairement à Descartes qui sortait du scepticisme et de son impossibilité à dire qu'une chose est en soi par la preuve ontologique (de l'existence de Dieu), Sartre arrive à sa preuve ontologique par le fait que l'être dépasse et n'est pas réductible au pour-soi. C'est donc le fondement transphénoménal de l'être-en-soi qui permet à Sartre de sortir de l'éventuelle aporie d'un certain solipsisme et idéalisme selon lequel les choses n'existeraient que pour et dans la conscience.

Finalement, l'introduction se termine sur une conclusion nous donnant « trois caractères que l'examen provisoire du phénomène d'être nous permet d'assigner à l'être des phénomènes : l'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est »⁶⁷.

Le premier caractère, « l'être est », semble aller naturellement de soi et pourtant cette assignation à l'être du phénomène est la condition nécessaire à une réflexion ontologique. Il nous faut également remarquer le fait que cette qualité d'existence de l'être ne peut en aucun cas être un prédicat comme Kant le démontre dans sa *Critique de la raison pure*⁶⁸. Ensuite, vu que l'être est incréé, dense, toujours déjà là (étant partout) et identique à lui-même, il est effectivement, précisément ce qu'il est, car il ne pourrait pas être autrement. De plus, l'être n'est pas rapport à soi, vu qu'il est en soi. C'est pour cela qu'il est une immanence qui ne peut

⁶³ *E&N*, p.32-33

⁶⁴ Par ailleurs, remarquons que la question du *soi* est toujours étudiée aujourd'hui, notamment par le biais du langage chez Descombes. Cf. Descombes, Vincent, *Le parler de soi*, Editions Gallimard, 2015.

⁶⁵ « Le principe d'identité, principe des jugements analytiques, est aussi un principe régional synthétique de l'être. Il désigne l'opacité de l'être en-soi » – *E&N*, p.37.

⁶⁶ *E&N*, p.36.

⁶⁷ *E&N*, p.38

⁶⁸ « Être n'est à l'évidence pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. » – Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Jacques Auxenfans, coll. « Les auteur(e)s classiques » (B 626), p. 315. (ou p. 533 dans éd. GF).

se réaliser (l'immanence étant rapport à soi)⁶⁹. Il nous faut finalement rappeler que bien que l'être en-soi est ce qu'il est, c'est-à-dire identique à lui-même, l'être de la conscience, ou l'être-pour-soi, a à être ce qu'il est par le décalage constitutif de son phénomène d'être⁷⁰.

Nous comprenons donc qu'il y a deux régions de l'être, l'être-pour-soi et l'être-en-soi, mais nous sortons de l'introduction de *L'être et le néant* avec de nombreuses questions. En quoi cela nous avance-t-il dans notre réflexion sur la mauvaise foi et son lien avec la littérature et le théâtre sartrien ? Quelle est la relation entre ce pour-soi et l'en-soi ? Est-ce que cette relation peut nous apprendre quelque chose sur celle de l'individu dans son rapport avec la mauvaise foi ?

En conclusion de l'analyse de ce discours préliminaire, il nous faut reconnaître la dimension existentielle de cette fondation ontologique de *L'être et le néant* par une démonstration qui esquisse la distinction entre les régions de l'en-soi et du pour-soi. Celle-ci est essentielle pour comprendre la perspective de notre travail. Il ne s'agira pas pour nous, tout comme pour Sartre, de rester dans des descriptions d'attitude ou de comportement pris de manière déterministe, comme si elles pouvaient être réductibles à une simple compréhension psychologique, sociologique ou purement contextuelle, c'est-à-dire à la manière de pulsion, d'inclination et de raisonnement qui n'a d'implication qu'en longue chaîne immanente de nécessité.

C'est pourquoi, au fil de notre recherche, il nous faudra nous interroger sur la modalité qui amène chaque manifestation de la conscience à une portée existentielle par son engagement dans le monde. Nous reviendrons également dans la suite de ce travail sur des questions telles que : premièrement comment le fait que l'existence de l'être de la conscience précède son essence a-t-il comme conséquence que le sujet porte en lui toute la responsabilité de décider qui il veut être ? Deuxièmement, quelles sont les conséquences du refus de cette réalité humaine ? Enfin, quel sens cette réalité humaine pourrait-elle donner dans ses projets ?

Pour prétendre pouvoir donner des réponses à notre questionnement, il nous faut à présent nous pencher davantage sur la question de la réalité humaine, et donc exposer plus précisément la structure du pour-soi notamment en interrogeant sa liaison avec l'être-en-soi.

⁶⁹ *E&N*, p.36.

⁷⁰ *E&N*, p.37. — Nous reviendrons plus en détail sur cette non-coïncidence structurelle qu'a l'être-pour-soi avec lui-même au fil de notre recherche. Pour l'instant, retenons qu'il en est ainsi car son essence est précédée par son existence.

2.2 Vers la contingence du réel

2.2.1 Transition

Nous avons présenté les deux régions de l'être, l'être-en-soi et l'être-pour-soi. Cette partie peut sembler un peu abstraite⁷¹, mais elle était essentielle pour comprendre, précisément, la perspective ontologique de Sartre tout d'abord sur l'existence de la réalité humaine, dans la mesure où il s'agit d'une singularité que nous manifestons en tant que conscience d'être-pour-soi ; et ensuite sur l'essence de l'être-en-soi, ce qui peut être réifié par le pour-soi⁷², comme les objets (un marronnier ou un jardin public par exemple) qui apparaissent dans le contexte dans lequel se situe l'individu. Pourtant une liaison entre ces deux régions de l'être n'a pas encore pu être établie⁷³. Certes, nous n'avons pas assez de données pour les interpréter ensemble⁷⁴, mais « c'est sans doute que nous avons choisi une mauvaise perspective pour mener notre enquête »⁷⁵. Ce faisant, il est indéniable que « la relation des régions d'être est un jaillissement primitif et qui fait partie de la structure même de ces êtres »⁷⁶. « Chacune des conduites humaines, étant conduite de l'homme dans le monde, peut nous livrer à la fois l'homme, le monde et le rapport qui les unit »⁷⁷. C'est pourquoi il nous faut commencer par exposer les conditions d'apparition de la modalité de rencontre entre un personnage présenté en tant que pour-soi par Sartre, et le monde en tant que demeure de l'être-en-soi. Ce que nous ferons à travers une recherche de *L'être et le néant* que nous illustrerons par le roman philosophique, *La nausée*, recherche pertinente dans la mesure où pour Sartre, il n'y a assurément pas de distinction entre sa littérature et sa philosophie⁷⁸.

De plus, éclaircir ce point de passage entre le pour-soi et l'en-soi est crucial dans l'évolution de ce travail, puisqu'il s'agit selon nous de la clé de voûte de la philosophie sartrienne de *L'être et le néant*. Lorsque nous nous promenons dans un jardin public, nous pouvons observer les arbres, les fleurs ou les chemins, et donc participer à une forme de liaison avec ce monde composé d'en-soi, et en produire une certaine connaissance. Nous nous souviendrons peut-être que le chemin de droite mène à une impasse, ou que la dernière fois il y avait des coquelicots sur notre gauche. Nous percevons les objets et nous pourrions juger, d'une manière idéaliste, qu'ils sont seulement présents comme des représentations dans notre conscience, ou bien, qu'il y a une

⁷¹ Nous avons effectivement pensé « à l'état isolé ce qui n'est point fait pour exister isolément » — *E&N*, p.41.

⁷² *E&N*, p.281

⁷³ *E&N*, p.41.

⁷⁴ Ce que nous comprenons dans la mesure où nous ne sommes qu'à l'introduction de *L'être et le néant*.

⁷⁵ *E&N*, p.41.

⁷⁶ *E&N*, p.42.

⁷⁷ *E&N*, p.42.

⁷⁸ Cf. Gerassi John, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, op.cit., p.41.

quelconque nécessité à ce que les choses soient ordonnées telles qu'elles sont, comme si le chemin de droite se devait d'être une impasse, alors qu'il ne l'était pas dans le passé ou a peut-être été refait pendant notre absence et mène à présent sur le quai des tramways. Il nous faut donc clarifier les caractéristiques constitutives de la perception de la conscience, pour tout d'abord mieux comprendre son fonctionnement, mais également, parce que cette deuxième expression du réel, en tant qu'ordonnée selon une certaine nécessité, participe à une forme de *mauvaise foi*, ce que nous mettrons en évidence dans la troisième partie de ce chapitre, avec la figure du « salaud ».

Afin de décrire les structures indépendantes ou générales, de l'être-en-soi et l'être-pour-soi, nous exposerons une perspective particulière, celle de la Nausée, qui problématise ce qui nous semble généralement aller naturellement de soi⁷⁹, pour révéler sa composition et son organisation contingente. Nous pourrons ainsi présenter au fil de ce chapitre la conception du *néant*, en tant que point de liaison entre nos deux régions de l'être. Enfin, nous en profiterons pour aborder la première des deux attitudes de mauvaise foi, amenant à un type de conduite de l'homme dans le monde que Sartre juge problématique du point de vue de son authenticité⁸⁰, et que Roquentin nomme les « salauds ». Ce qui nous amène à la question qui sera comme le fil d'Ariane de ce chapitre : quelles sont pour Sartre les modalités nécessaires pour comprendre et agir conformément à la rencontre entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi ? Autrement dit, que devons-nous savoir pour mieux appréhender la perspective sartrienne de notre propre confrontation avec le réel et comment agir en faisant droit à une telle connaissance ?

⁷⁹ Comme la présence de la racine du marronnier, l'organisation de la structure du monde, ou encore la constitution de la banquette d'un tramway, par exemple.

⁸⁰ Nous reviendrons sur cette notion dans la troisième partie de ce chapitre.

2.2.2. De la Nausée dans *La nausée*

Pour répondre à ces questions, nous pouvons exposer une modalité de cette rencontre en tant qu'elle est problématisée dans le roman philosophique de 1938⁸¹, intitulé *La nausée*, qui raconte sous la forme d'un journal intime en première personne, c'est-à-dire un soliloque, les impressions vécues et les péripéties romanesques de Roquentin, un écrivain travaillant sur une biographie, qui souffre d'une forme de malaise existentiel, perceptif dans ses expériences subjectives, qu'il nomme la « Nausée »⁸². Examinons une de ses manifestations.

J'appuie ma main sur la banquette, mais je la retire précipitamment : ça existe⁸³. Cette chose sur laquelle je suis assis, sur quoi j'appuyais ma main s'appelle une banquette. [...] Je murmure : c'est une banquette, un peu comme un exorcisme. Mais le mot reste sur mes lèvres : il refuse d'aller se poser sur la chose. Elle reste ce qu'elle est, avec sa peluche rouge, milliers de petites pattes rouges, en l'air, toutes raides, de petites pattes mortes. [...] Ça pourrait tout aussi bien être un âne mort, par exemple, ballonné par l'eau et qui flotte à la dérive, le ventre en l'air dans un grand fleuve gris, un fleuve d'inondation ; et moi je serais assis sur le ventre de l'âne et mes pieds tremperaient dans l'eau claire. Les choses se sont délivrées de leurs noms. Elles sont là, grotesques, têtues, géantes et ça paraît imbécile de les appeler des banquettes ou de dire quoi que ce soit sur elles : je suis au milieu des Choses, les innommables. Seul, sans mots, sans défenses, elles m'environnent, sous moi, derrière moi, au-dessus de moi. Elles n'exigent rien, elles ne s'imposent pas : elles sont là.⁸⁴

Alors que Roquentin est dans un tramway en mouvement, c'est-à-dire un contexte pour le moins familier, que nous pouvons d'ailleurs généralement expérimenter sans manifestation pathologique, la Nausée survient. Celle-ci est provoquée par le toucher⁸⁵ lorsqu'il pose sa main sur la banquette. Roquentin est soudainement pris de révolulsion par ce qui l'entoure.

Selon la perspective que nous avons présentée avec la figure du marronnier, nous pouvons constater qu'en tant que conscience d'être-pour-soi, le phénomène d'être se dévoile à Roquentin

⁸¹ Qui précède donc *L'être et le néant* et la pièce de théâtre (que nous présenterons) intitulée *Les mouches*, dans la mesure où ces deux œuvres ont été publiées pour la première fois en 1943.

⁸² Sartre nous dit que Roquentin « a effectivement une certaine forme d'intuition qu'on pourrait presque appeler pathologique qu'est la Nausée » — Sartre Jean-Paul, *Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*, Gallimard, Paris, 1977, 56-58. — Notons que nous mettons la majuscule à la Nausée de Roquentin, car c'est ainsi qu'il l'écrit dans le roman *La nausée*. Nous écrirons la nausée sans le « n » majuscule lorsqu'elle ne sera pas celle désignée par le protagoniste.

⁸³ Notons que la catégorie de l'existence s'applique à tous les étants dans *La nausée*, mais qu'elle sera utilisée de manière bien plus rigoureuse dans *L'être et le néant* afin d'uniquement désigner ce que ce que Sartre nomme *réalité humaine* — Noudelmann François et Philippe Gilles, *Dictionnaire Sartre*, Editions Champion, Paris, 2004, pp.178-179.

⁸⁴ *La nausée*, pp.176-177.

⁸⁵ La première manifestation de la Nausée a été provoquée par le toucher, mais il est à noter que certaines manifestations de la Nausée peuvent survenir par la perception visuelle ou encore par la discussion lorsque le personnage de l'autodidacte explique à Roquentin que « les hommes il faut les aimer » et qu'au fond leur conception est la même, mais qu'ils sont juste séparés par des mots. cf. *La nausée*, p.174.

pour se trouver directement en contraste avec la transphénoménalité de l'être du phénomène, c'est-à-dire l'être-en-soi. En effet, l'objet est là, il se donne entièrement, mais en même temps il aurait pu être autre. Cette manifestation de l'être est en deçà des mots pour le décrire. Le réel est source de philosophie, mais il ne s'agit pas, à la manière des *Méditations métaphysiques* de Descartes, d'un doute qui accable Roquentin mais bien d'un mal-être existentiel compris comme nausée. En effet, ce qui crée en lui un malaise inescapable par la raison, c'est quelque chose qui semble généralement aller naturellement de soi, quelque chose indubitable révélé par son intuition : les choses sont en soi et les circonstances de cet en-soi auraient pu être différentes. Si nous développons davantage cette conception, la teneur philosophique qui provoque cette Nausée serait, en partie, due à la preuve ontologique sartrienne qui nous a été présentée en tant que conscience positionnelle qui jaillit toujours déjà sur un autre être qu'elle-même avec la réalisation que « l'être est partout »⁸⁶. Si cette réalisation devient une perspective consistant à reconnaître l'être-en-soi et le mettre en évidence selon certains traits de sa structure de manière pathologique, elle est d'autant plus violente que les existants sont effectivement partout et, dès lors, Roquentin ne pouvant y échapper est condamné à sans cesse retomber dans la Nausée. Sartre exprime plus précisément le processus de la conscience que Roquentin subit dans *L'être et le néant* :

« Si le *cogito* conduit nécessairement hors de soi, si la conscience est une pente glissante sur laquelle on ne peut s'installer sans se trouver aussitôt déversé dehors sur l'être-en-soi, c'est qu'elle n'a par elle-même aucune suffisance d'être comme subjectivité absolue, elle renvoie d'abord à la chose »⁸⁷.

Le malaise de Roquentin est donc directement lié, d'une part à la structure de la conscience⁸⁸ comme « trou d'être »⁸⁹ en tant qu'il est un appel permanent d'être-en-soi et ensuite au fait de la présence inévitable de l'en-soi dans le monde. Eu égard au fait que « l'être est partout », il ne peut effectivement pas échapper à l'en-soi qu'il expérimente de manière nauséuse. Roquentin se perd dans l'irrémissibilité de l'être et sa conscience renvoie d'abord à la chose en soi, phénomène qu'il ne comprend pas. De plus, vu que Roquentin s'identifie en tant qu'il est son état⁹⁰, lorsque la Nausée le submerge, il n'est plus que Nausée. Il est donc seul avec toutes

⁸⁶ E&N, p.32.

⁸⁷ E&N, p.810.

⁸⁸ Qui en tant qu'insuffisance d'être, n'est pas aussi dense ou pleine que l'en-soi.

⁸⁹ E&N, p.810.

⁹⁰ Quelques pages plus loin, Roquentin nous dira : « La Nausée... c'est moi ». — *La nausée*, p.181 Ce que nous pouvons facilement justifier par le fait que l'égo et l'état sont tous les deux des objets de la conscience — Sartre Jean-Paul, *La transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003, p.77.

les possibilités constitutives du pour-soi , mais la tonalité affective qu'il subit en tant qu'il l'est, l'amène à une impossibilité d'agir en situation : il nous décrit sa condition.

Ainsi, nous pouvons discerner que Roquentin subit une certaine déréluction⁹¹, il est jeté et semble abandonné dans un réel qui ne se présente plus que factuellement : il y a des choses. Ces choses sont là sans réelle justification⁹², car elles auraient pu être autres et même les mots pour les désigner sont arbitrairement conventionnels. Roquentin est abandonné face à ses possibilités, mais surtout face à l'irrémissibilité de l'être-en-soi, c'est-à-dire ce qui pour lui existe en deçà du dicible, qu'il ne peut cesser de percevoir du fait de sa conscience positionnelle.

Nous avons donc partiellement éclairci l'origine de la Nausée, qui serait provoquée par la structure régionale de la conscience de Roquentin comprise en tant qu'être-pour-soi, mais également du monde qu'il conceptualise. Cependant, qu'en est-il du ressenti de l'évènement qu'est cette Nausée ? Quelles sont les caractéristiques de la manifestation de ce malaise ?

Dans la mesure où il s'agit d'un soliloque, *La nausée* ne nous donne pas d'explications philosophiques suffisantes pour une appréhension assez précise de la Nausée. En effet, Roquentin nous partage son état, et dès lors il ne peut pas s'en détacher ou nous le décrire objectivement. Est-ce que nous devons comprendre cette Nausée comme un haut-le-cœur causé par une éventuelle attitude de lâcheté ou dégoût pour la vie qu'il mène ? Ou peut-être comme un sentiment de malaise peut-être lié à l'ivresse ou à une indigestion ? Mais surtout comment pouvons-nous la conceptualiser phénoménologiquement ?

Pour sortir de notre impasse, un détour nous semble nécessaire que nous proposent un phénoménologue contemporain à *La nausée* qui évoque ce mal-être sous la forme d'un malaise existentiel, ainsi qu'un commentateur qui compare les deux maux. Commençons par exposer ces auteurs et leur thèse afin de trouver un avancement significatif dans notre présente investigation de la Nausée.

Ainsi, afin de mieux comprendre les modalités de sa manifestation, dirigeons-nous vers la réflexion philosophique que Levinas en fait⁹³ dans son texte de jeunesse intitulé *De*

⁹¹ Nous pensons ici au concept de *Geworfenheit* de Heidegger, principalement par la description que Jacques Roland en fait, cf. Levinas Emmanuel, *De l'évasion*, Livre de Poche, France, 2020, p.26. — Désormais abrégé : *De l'évasion*

⁹² Roquentin réalisera que « jamais un existant ne peut justifier l'existence d'un autre existant ». cf *La nausée*, p.249.

⁹³ Notons que Jacques Roland nous indique dans l'introduction *De l'évasion*, que le fait que les deux auteurs se soient rencontrés philosophiquement dans cette notion de nausée (Sartre comme modalité de perception de la preuve ontologique et Levinas en tant que malaise dans lequel le besoin d'évasion s'observe), en même temps, est purement fortuit. — *De l'évasion*, p.79.

l'évasion (1935) ; et vers la liaison que Jacques Roland effectue, dans l'introduction du même ouvrage, entre la Nausée de Roquentin, et la nausée présentée comme malaise illustrant l'impossibilité de réalisation de la volonté d'évasion chez Levinas⁹⁴.

Tout d'abord, Levinas nous dit que la nausée « n'est rien d'autre que sa présence, rien d'autre que l'impuissance à sortir de cette présence »⁹⁵. En effet la première constatation de Roquentin est la présence de la banquette qui se donne à lui au sein cette présence, présence qui provoque un étonnement (il retire même sa main précipitamment). La remarque — un peu surprenante — « ça existe » relative au fait que cela est présent pour celui qui le vit. La perspective de Roquentin évolue ensuite du particulier à l'universel pour remarquer que les « choses » de l'en-soi qui se donnent à lui auraient pu être différentes. Dans l'extrait de *La nausée* que nous avons présenté, nous remarquons que cette présence devient un absolu, en concernant tout ce qui se trouve autour de lui ; commençant par une simple banquette pour ensuite s'étendre à tout ce qui l'environne. Notre protagoniste essaie de les qualifier dans les limites du langage comme « des Choses », puis il se résigne car les objets de l'être-en-soi ne sont pas réductibles à leur qualité de chose, c'est pourquoi ces objets sont finalement entendus comme « innommables ».

Dès les premières pages, où la Nausée, provoquée par un galet, se manifeste sans que Roquentin ait conscience de ce qui se produit⁹⁶, en passant par le café situé à côté de la gare intitulé « *le Rendez-vous des Cheminots* » dans lequel il comprend qu'il peut s'en défaire par la musique, jusqu'à la racine de marronnier qui est vue comme absurde car elle existe dans une mesure qu'il ne peut expliquer⁹⁷, cette Nausée revient sans cesse, mais ne se fixe jamais uniquement sur l'objet qui la provoque. C'est pourquoi il nous faut conclure que cet état n'est pas réductible à son environnement immédiat ni aux objets qui le composent. Roquentin appréhende tout ce que sa perception malade peut rencontrer en tant que celle d'une conscience positionnelle qui se perd sur les objets de l'en-soi, aussi divers qu'ils soient (un galet boueux, une banquette, la racine du marronnier, sa main⁹⁸ et même la mer). Roquentin subit cette condition, car les choses

⁹⁴ Levinas nous dit « il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir. Mais cet effort est d'ores et déjà caractérisé comme désespéré ». — *De l'évasion*, p.116.

⁹⁵ *Ibid.*, p.119.

⁹⁶ Roquentin nous dit « ce qui s'est passé en moi n'a pas laissé de traces claires. Il y avait quelque chose que j'ai vu et qui m'a dégoûté, mais je ne sais plus si je regardais la mer ou le galet. » - *La nausée*, p.14.

⁹⁷ Respectivement dans *La nausée*, p.14, p.41, p.185.

⁹⁸ Qu'il réifie pour la voir de l'extérieur comme si elle était un crabe. — cf *La nausée*, p.144.

sont irréductibles, absolues, absurdes et parce qu'il n'arrive à s'extraire de sa Nausée que par une musique populaire de Jazz⁹⁹.

Jacques Roland nous propose d'examiner la nausée dans une de ses manifestations les plus fréquentes : le mal de mer. En effet, « nous avons le mal de mer parce que nous sommes en mer », ¹⁰⁰ vu que « dans la dérive de la terre et la disparition de l'embarcation, la mer elle-même se retire comme mer et que nous demeurons seuls à flotter dans le pur élément » ¹⁰¹. Ainsi, cette mer qui nous tourmente n'est plus qu'une présence irrémédiable et n'est plus vue comme la mer qui contient des poissons ou celle dans laquelle nous pourrions nager. De manière analogue, la Nausée dont souffre Roquentin est celle d'une banquette qui n'est plus vue selon le sens qu'on pourrait lui donner (comme sa fonction d'être un objet sur lequel on s'assoit par exemple ¹⁰²), mais seulement comme un quelque chose qui premièrement, manifeste l'être, et deuxièmement, subit l'absurde d'une manifestation qui aurait pu être différente. Levinas rejoint ce premier critère dans la mesure où il évoque le fait que « la nausée nous révèle la présence de l'être dans toute son impuissance qui la constitue en tant que telle » ¹⁰³. Nous reviendrons par la suite sur la deuxième caractéristique.

De plus, Roland nous donne trois traits de la nausée comprise aussi bien comme mal de mer, le malaise examiné par Levinas, que comme la Nausée dont souffre Roquentin. Premièrement, « elle n'est pas réductible à la détermination de l'objet qui en est la cause » ¹⁰⁴. Dans le cas de Roquentin, nous avons démontré qu'elle n'était effectivement pas seulement relative à la banquette du tramway qui en était le déclencheur et qu'elle a fini par se répandre sur tous les objets qui s'offrent à sa perception.

Deuxièmement, « elle dénuie la solitude essentielle de l'être-là qu'elle atteint » ¹⁰⁵. Malgré le fait que Roquentin côtoie quelques personnages (comme un étrange intellectuel qu'il appelle l'autodidacte ou Françoise, la patronne du café dans lequel il se rend à maintes reprises) il reste essentiellement isolé, ce qu'il admet sans peine ¹⁰⁶, mais surtout, il est le seul à subir cette

⁹⁹ *La nausée* évoque quelques paroles qui indiquent qu'il s'agit du célèbre morceau « *Some of These Days* » écrit et composé par Shelton Brooks en 1910. Mais alors que c'est Sophie Tucker qui chante la chanson originale, dans *La nausée*, Roquentin nous indique qu'il s'agit du chant d'une « Nègresse » — *La nausée*, p. 42.

¹⁰⁰ *De l'évasion*, p.32-33.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰² « La fonction n'expliquait rien : elle permettait de comprendre en gros ce que c'était » — *La nausée* p.185.

¹⁰³ *De l'évasion*, p.118.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ « Moi je vis seul, entièrement seul. Je ne parle à personne, jamais ; je ne reçois rien, je ne donne rien. L'Autodidacte ne compte pas. Il y a bien Françoise, la patronne du *Rendez-vous des Cheminots*. Mais est-ce que je lui parle ? » — *La nausée*, p.21.

Nausée. Nous savons que la nausée du mal de mer ne peut pas être partagée à la manière de la tonalité affective de l'angoisse ou d'autres émotions (aussi bien positives que négatives, telles que la joie, la tristesse, ou la colère). Elle est celle d'un individu qui semble être prisonnier d'un malaise solipsiste. Ainsi, ce soliloque qu'est *La nausée*, pourrait être celui d'un homme dans son solipsisme, intuition renforcée par « l'avertissement des éditeurs » au début de l'ouvrage nous expliquant que « ces cahiers ont été retrouvés parmi les papiers d'Antoine Roquentin »¹⁰⁷.

Enfin, la troisième caractéristique qu'énonce Roland est que la nausée « manifeste le rien »¹⁰⁸. Il entend par là que « la nausée a préalablement fait reculer l'étant en totalité pour laisser paraître rien ou le né-ant, c'est-à-dire l'être distinct de l'étant »¹⁰⁹.

Nous comprenons pour l'instant ce phénomène de rien, soit comme un manque structurel du pour-soi en tant qu'il n'est pas en soi, et qu'il nous a déjà été décrit comme une insuffisance d'être, soit par le fait que les choses de l'en-soi ne *sont* pas par nécessité, et dès lors, qu'elles auraient pu être différentes. Particularité que Roquentin met en évidence lorsqu'il nous dit que le réel n'est là pour rien¹¹⁰.

Nous arrivons donc à une caractérisation de la Nausée qui pourrait suggérer qu'elle est la mise en évidence d'une présence radicale : celle de l'être ; mais également la manifestation du rien. Il semble que nous sommes arrivés à un paradoxe. La Nausée illustrerait-elle la manifestation de l'être comme rien ? L'être est justement ce qui existe en opposition au rien. Nous pourrions, dès lors, supposer que la Nausée mettant en lumière l'être, le rien est ce qui est absence d'être, ce qui se situe dans son obscurité. Cependant, telle n'est pas la position que nous avons présentée, vu que l'être est partout et qu'il n'est pas question de présence du néant dans l'en-soi. Ainsi, il nous faut nous interroger : comment une telle liaison est-elle envisageable ?

Selon Sartre, il s'agit d'une « position très particulière de la conscience : l'être est partout, contre moi, autour de moi, il pèse sur moi, il m'assiège et je suis perpétuellement renvoyé d'être en être, cette table qui est là c'est de l'être et rien de plus ; cette roche, cet arbre, ce paysage : de l'être et autrement rien »¹¹¹. Sartre nous renvoie ici à la conscience positionnelle comme

¹⁰⁷ *La nausée*, p.13.

¹⁰⁸ *De l'évasion.*, p. 35.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.39.

¹¹⁰ Donc sans aucune raison, car « tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre » —*La nausée*, p.190. Ce rien hante d'ailleurs Roquentin depuis ses premières lignes « il n'y a rien à en dire. Voilà ce qu'il faut éviter, il ne faut pas mettre de l'étrange où il n'y a rien » je souligne - *La nausée*, p.14.

¹¹¹ *E&N*, p.307.

principe primordial de la conscience¹¹². Mais ici nous remarquons que le phénomène dévoile de l'être, mais qu'autrement, c'est-à-dire, si nous ne tenons pas compte de ces phénomènes, il n'y a rien. Autrement dit, il y a que de l'être, car mis à part cet être, c'est de la négation de l'être qui a comme fondation le néant¹¹³. Ce qui nous donne une meilleure compréhension de la réflexion de Roquentin, car c'est en tant que pour-soi qu'il constate que mis à part l'en-soi, il y a ce néant. La métaphore de la lumière qui luit dans les ténèbres pourrait s'appliquer ici, vu qu'il n'y a rien en dehors de la lumière. Néanmoins, c'est toujours dans un rapport à l'être, car le « néant ne peut se néantiser que sur fond d'être »¹¹⁴. Sartre nous l'explique plus précisément dans l'exemple suivant :

Aucun objet, aucun groupe d'objets n'est spécialement désigné pour s'organiser en fond ou en forme : tout dépend de la direction de mon attention. Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. Et cette organisation du café en fond est une première néantisation. Chaque élément de la pièce, personne, table, chaise, tente de s'isoler, de s'enlever sur le fond constitué par la totalité des autres objets et retombe dans l'indifférenciation de ce fond, il se dilue dans ce fond. Car le fond est ce qui n'est vu que par surcroît, ce qui est l'objet d'une attention purement marginale. Ainsi cette néantisation première de toutes les formes, qui paraissent et s'engloutissent dans la totale équivalence d'un fond, est la condition nécessaire pour l'apparition de la forme principale, qui est ici la personne de Pierre »¹¹⁵.

Le rien ne signifie donc pas que l'être se fait sous fond de néant et que si nous sortions de cet être nous tomberions dans le néant. Ce rien renvoie précisément au fait que nous ne pouvons pas sortir de l'être, et que le néant doit dès lors partir de l'être pour se néantiser parce qu'il y a toujours déjà de l'être. Ainsi, nous pouvons provisoirement conclure que Sartre distingue le *néant* de l'être et que ce néant est une particularité de l'être-pour-soi plutôt que de l'en-soi. Autrement dit, l'être-pour-soi néantise de l'être notamment dans sa visée afin de retrouver Pierre par exemple, sous fond d'en-soi. Ainsi l'être-pour-soi est l'être par lequel le néant advient au monde, car l'être-en-soi est une pleine présence de l'être sans possibilité d'absence par sa densité. Roquentin confirme cette thèse de *L'être et le néant*, lorsqu'il écrit :

¹¹² Nous pouvons l'illustrer par les réflexions suivantes de Roquentin « la conscience existe comme un arbre, comme un brin d'herbe. » Et « elle ne s'oublie jamais ; elle est conscience d'être une conscience qui s'oublie » — *La nausée*, p.239.

¹¹³ « La négation tire son fondement du néant », *E&N*, p.60.

¹¹⁴ *E&N*, p.64.

¹¹⁵ *E&N*, 49.

« On ne pouvait même pas se demander d'où ça sortait, tout ça, ni comment il se faisait qu'il existât un monde, plutôt que rien. Ça n'avait pas de sens, le monde était partout présent, devant, derrière. Il n'y avait rien eu avant lui. Rien. Il n'y avait pas eu de moment où il aurait pu ne pas exister. C'est bien ça qui m'irritait : bien sûr il n'y avait *aucune raison* pour qu'elle existât, cette larve coulante. *Mais il n'était pas possible* qu'elle n'existât pas. C'était impensable : pour imaginer le néant, il fallait qu'on se trouve déjà là, en plein monde et les yeux grands ouverts et vivant ; le néant ça n'était qu'une idée dans ma tête, une idée existante flottant dans cette immensité : ce néant n'était pas venu avant l'existence, c'était une existence comme une autre et apparue après beaucoup d'autres »¹¹⁶

Profitons de cet extrait pour nous arrêter sur le fait que Jacques Roland utilise le « né-ant » et le « rien » comme des synonymes. Est-ce le cas chez Sartre ? Nous distinguons dans l'extrait précédent que Roquentin utilise la notion de « rien » pour signifier l'absence d'un fait ou d'une chose, c'est-à-dire en tant qu'ils ont été néantisés par sa conscience, et la notion de « néant » en tant que phénomène de la conscience qui rend possible toute néantisation.

Dans *L'être et le néant*, le rien et le néant ont une liaison semblable pour Sartre. Tout d'abord lorsqu'il nous explique que l'usage que nous faisons de la notion de néant sous sa forme familière suppose toujours une spécification préalable de l'être. Il est frappant, à cet égard, que la langue nous fournisse un néant de choses (« *Rien* ») et un néant d'êtres humains (« *Personne* »)¹¹⁷. Ainsi Sartre utilise plutôt « vide » comme synonyme du rien lorsqu'il nous dit « vers le vide¹¹⁸, vers le rien »¹¹⁹. Vu que « rien ne peut arriver à l'être par l'être, si ce n'est le néant¹²⁰ » nous comprenons que dans l'être il y a soit le néant, soit rien d'autre que de l'être. L'ensemble des négations qui adviennent à l'être et tirent leur origine du néant, c'est le *rien* ; l'être étant pur positif.¹²¹

Le rien se tire donc du néant parce qu'il est une absence d'être, un vide. Cependant, comme nous l'avons vu, la conception sartrienne du monde ne se fait pas sur cette absence d'être. Il n'y a donc pas cette conception que l'être est la lumière qui se fait sous fond d'absence, de rien, ou de vide. Il n'y a que de l'être et autrement c'est-à-dire toujours par rapport à cet être, car c'est l'être qui se néantise, il n'y a rien. D'ailleurs Sartre nous explique que « la condition pour que la réalité-humaine puisse nier tout ou partie du monde, c'est qu'elle porte le néant en elle

¹¹⁶ Je souligne, *La nausée*, p.191.

¹¹⁷ *E&N*, p.57.

¹¹⁸ Notons d'ailleurs que Sartre nous dit que « le vide est vide de quelque chose » cf. *E&N*, p.56.

¹¹⁹ *E&N*, p.115.

¹²⁰ *E&N*, p.136.

¹²¹ Sartre parle même de « positivité absolue de l'être-en-soi » cf. *E&N*, p.88.

comme le rien qui sépare son présent de tout son passé »¹²². Le principe d'une telle attitude amène des questions auxquelles nous ne sommes pas à même de répondre pour l'instant. Retenons, dès lors, que le *néant* tire son origine de l'être-pour-soi et qu'il peut se manifester comme un *rien*, dans la mesure où ce *rien* est une négation du réel qui tire son origine de la capacité de la réalité humaine à faire jaillir du néant dans l'être. En effet, de par sa structure, l'être-pour-soi peut néantiser l'être-en-soi.

Avant de passer sur une réflexion qui nous mènera vers la contingence, nous proposons dans les deux paragraphes suivants une digression en nous interrogeant sur le lien entre les œuvres de Sartre et la réalité qu'il a vécue. Ainsi, la Nausée de Roquentin répond donc bien aux trois critères de Roland, mais qu'en est-il de son auteur ? Comment Sartre a-t-il pensé faire subir un tel malaise à l'un de ses personnages ? Est-ce une expérience qu'il a vécue lui-même ? Si nous devions le supposer, Sartre semble répondre aux trois critères dans la mesure où il expose par son personnage que la Nausée n'est pas réductible à un objet, mais qu'elle est manifestation de l'en-soi. Ensuite le rien qu'elle laisse paraître semble présager une recherche plus aboutie du néant par l'essai d'ontologie phénoménologique qu'il a réalisé quelques années plus tard et qui fait l'objet de notre investigation, *L'être et le néant*. Enfin, il était quelque peu esseulé dans sa pensée selon Simone de Beauvoir,¹²³ mais également dans la description de sa jeunesse et de sa vie¹²⁴.

Le philosophe belge et commentateur de Sartre, Vincent de Coorebyter nous dit à propos de cette nausée que c'est « dans la mesure même de son ancrage psychobiographique que son héros peut être identifié à l'auteur »¹²⁵. Il y a donc bien ici pour Sartre une intuition vécue mise sous forme de récit narratif, il infléchit la narration en rapport à son expérience d'être. Autrement

¹²² Notons que Sartre nous dit quelques lignes plus haut que « ce rien est absolument infranchissable, justement parce qu'il n'est rien ; car, dans tout obstacle à franchir, il y a un positif qui se donne comme devant être franchi. » cf. *E&N*, p.72.

¹²³ Cf de Beauvoir Simone, *La Force de l'âge*, Gallimard, nrf, France, 1980, p.139.

¹²⁴ Gerassi John, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, op.cit., pp.41-42.

¹²⁵ de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Ousia, Bruxelles, 2005, p. 75. — Le philosophe Gregory Cormann ajoute que « 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. » — Cormann Grégory, « Vincent de Coorebyter, Sartre avant la phénoménologie », Autour de « La nausée » et de la « Légende de la vérité », *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 108, n° 4, 2010, p. 755. — Nous remarquons que dans le cinéma comme dans tout récit narratif, la temporalité et la succession des événements sont vouées à une nécessité pensée par leur auteur (ou scénariste), alors que dans le réel, cette temporalité est comprise par Sartre comme non nécessaire, ce qui a des implications que nous allons exposer.

Notons également que dans *Talking with Sartre*, Sartre affirme qu'il a eu une nausée existentielle à la fin des années cinquante qui l'a poussé à la rédaction de la *critique de la raison dialectique*, car il a compris qu'il n'était qu'un homme parmi les autres et qu'il devait se battre avec et pour les autres hommes. - Gerassi John, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, op.cit., p.81.

dit, il s'agit d'un évènement qui, bien que raconté de manière philosophiquement romanesque, est tenu comme en adéquation avec une certaine réalité humaine, et dès lors considérée comme transcendant une perspective purement littéraire. Ce qui nous amène à constater que nous avons d'emblée un lien entre l'œuvre fictive qu'est *La nausée*, et la réalité humaine (telle qu'elle aurait pu être vécue par Sartre). Cet évènement nous donne un point de passage entre l'œuvre philosophique et littéraire ; ce qui réitère la pertinence de lier *L'être et le néant* à un roman tel que *La nausée*, mais également à la pièce de théâtre *Les mouches*.

2.2.3. De la contingence

Nous comprenons désormais mieux ce qu'est la Nausée telle qu'elle est décrite par Roquentin, nous l'avons illustrée avec Emmanuel Lévinas et Jacques Roland, pour ensuite identifier le lien entre *La nausée* et une intuition vécue par Sartre. Nous avons également progressé dans notre compréhension de *L'être et le néant*, mais nous n'avons pas encore mis en évidence l'idée que Sartre voulait exposer par la Nausée de Roquentin. Nous comprenons que celle-ci est liée à la structure de l'être-pour-soi, mais également à celle de l'en-soi. Nous avons mis en évidence une première esquisse du néant en tant que révélé par la Nausée. Peut-être nous faut-il encore interroger davantage ce malaise, mais en le questionnant dans ses limites, c'est-à-dire ce qui provoque sa fin. D'ailleurs est-ce que Roquentin peut-il sortir de la Nausée ? Ou pour utiliser une conception de Levinas, peut-il s'en évader ? Il semblerait qu'il y ait un antidote : la musique. Une chanson de Jazz qui est vue par Roquentin comme la seule issue pour sortir de son état maladif. Aussitôt que la voix retentit dans le silence, la Nausée disparaît, elle s'est évanouie¹²⁶. Roquentin décrit cette expérience de la manière suivante :

« La voix grave et rauque, apparaît brusquement et le monde s'évanouit, le monde des existences. Une femme de chair a eu cette voix, elle a chanté devant un disque, dans sa plus belle toilette et l'on enregistrerait sa voix. La femme : bah ! elle existait comme moi, comme Rollebon¹²⁷, je n'ai pas envie de la connaître. Mais il y a ça. On ne peut pas dire que cela existe. Le disque qui tourne existe, l'air frappé par la voix, qui vibre, existe, la voix qui impressionna le disque exista. Moi qui écoute, j'existe. Tout est plein, l'existence est partout, dense et lourde et douce. Mais, par-delà toute cette douceur, inaccessible, toute proche, si loin hélas, jeune, impitoyable et sereine il y a cette... cette rigueur.¹²⁸ »

Roquentin évoque un « il y a ça »¹²⁹, c'est la constatation non pas d'une substance se trouvant sous la forme d'un état de choses ou d'un existant, mais d'un « ça », d'un élément donné qui se

¹²⁶ *La nausée*, p. 41.

¹²⁷ Nom d'un personnage historique de *La nausée*, dont Roquentin réalise la biographie.

¹²⁸ Nous soulignons — Sartre Jean-Paul, *La nausée*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1938., p. 149.

¹²⁹ Nous ne pouvons nous empêcher de poser la question d'un lien possible avec le « *Es gibt* » de Martin Heidegger, notamment dans le fait qu'il s'agit d'une expérience vécue (s'agirait-il même d'un évènement ?), relative à une sorte d'angoisse et dans sa prodigalité en tant que 'donner' — Pontremoli Edouard, Sur l'« il y a » qui n'est pas 'es

trouve là et qui se laisse difficilement réinscrire dans une existence physique. D'ailleurs, cet *il y a* est mis en évidence avec ce qui compose en soi ce réel (la femme qui chante, sa voix, le disque). De sa position d'auditeur, Roquentin existe également, mais selon une autre modalité vu qu'il en est témoin. Il constate que tout autour de lui, les étants remplissent le monde du poids de leur existence, car « l'être est partout »¹³⁰. Si Roquentin nous dit que le monde des existences (et donc l'appréhension affective de la nausée qui l'accompagne) s'évanouit, c'est parce que, dès que les premières notes se manifestent, il engage sa conscience dans un nouveau contexte, une nouvelle situation. Ce que nous pouvons comprendre plus précisément de la façon suivante :

« Cette expérience, en tant que nous la sommes, désigne l'engagement dans un "*il y a*" toujours déjà configuré en situation singulière concrète et finie. La conscience est tout entière son corps, sa situation, sa visée. Mais si ce monde est mien, j'en suis en même temps radicalement séparé comme conscience, car il est. Le réel ne m'attend pas. Il ne se mesure pas sans reste à ce que j'en dévoile, et mon existence n'est pas ordonnée à une fin inscrite dans un illusoire ordre des choses »¹³¹.

Ainsi, Roquentin est momentanément « guéri » de la Nausée qui le hante à l'écoute de ce disque de jazz dans la mesure où il se retrouve dans un nouveau rôle à prendre en charge : la musique l'a arraché à sa crise existentielle. La distanciation entre « lui », c'est-à-dire son *ego*, et le *cogito* de sa conscience se retrouve illustré par le caractère autoréflexif de son écriture.¹³² Il décrit ce qu'il est en train de vivre dans son écart avec ce réel, sa projection imaginative de l'existence sensible de la femme qui a chanté lors de l'enregistrement du disque et ses considérations sur les objets qui jaillissent à sa conscience comme existant. Tous ces états des choses se distinguent de l'*il y a* par le surgissement de leur existence dans le monde. Le *il y a* n'est pas réductible à l'en-soi, il n'est pas un existant, autrement dit, il n'est pas un « est », un étant, une caractéristique, ou encore un prédicat de ce qui est. Dès lors, si chaque existant semble y avoir sa place (le disque a besoin de l'air frappé par la voix pour être entendu par exemple), pourquoi l'ordre des choses est-il énoncé comme illusoire au sein de cette trame de fond qu'est le *il y a* ?

Gibt', *Etudes phénoménologiques* n° 13-14, Ousia, Belgique, 1991, p.167. Néanmoins, notons que cette ressemblance pourrait être fortuite, selon de Coorebyter, dans la mesure où 'Sartre est loin d'avoir achevé la lecture de *Sein und Zeit*' au moment de la rédaction de *La nausée*. — de Coorebyter, *op.cit.*, p. 76

¹³⁰ Nous retrouvons cette affirmation quatre fois dans *L'être et le néant*, dans l'introduction p.32 en conclusion du passage consacré à la *preuve ontologique*, ainsi que dans la deuxième partie consacrée à l'*être-pour-soi* à la p.213, et deux fois en conclusion du chapitre à la p.307.

¹³¹ Mouille Jean-Marc, Narboux Jean-Philippe (eds.), *Sartre. L'être et le néant. Nouvelles lectures*, Les Belles Lettres, Paris, 2015, p.30.

¹³² Pour rappel, Sartre exprimait déjà dans *La transcendance de l'Ego*, la non-coïncidence entre égo et conscience. Cette mise en distance est comprise en tant que « l'égo n'est pas propriétaire de la conscience, il en est l'objet » — Sartre Jean-Paul, *La transcendance de l'Ego*, *op.cit.*, p.77.

Pour répondre à cette question, il nous faut investiguer le « ça » que Roquentin énonce. Qu'est-il ? Il nous est décrit comme rigueur par-delà l'existence, dès lors, est-il ce qui permet à l'existant d'être au monde, autrement dit, est-il la condition de possibilité de l'en-soi ? Ce questionnement nous amène à la première définition de la contingence que Sartre nous présente dans *L'être et le néant*, dans la mesure où la contingence est précisément ce ça :

« L'être-en-soi est. Cela signifie que l'être ne peut être ni dérivé du possible ni ramené au nécessaire. La nécessité concerne la liaison des propositions idéales, mais non celle des existants. Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant. C'est ce qu'on appelle *la contingence* de l'être-en-soi »¹³³.

La contingence n'est donc pas la condition de possibilité de l'existant, elle est une caractéristique de celui-ci qui indique sa non-nécessité, c'est-à-dire que le réel aurait pu être différent de ce qu'il est. Autrement dit, « la contingence désigne le fait pour un existant de pouvoir ne pas être et donc de n'être pas nécessaire, d'être en trop : c'est la caractéristique majeure de tout existant. »¹³⁴ C'est parce qu'il aurait pu être autre, mais qu'il est ce qu'il est que la Nausée semble atteindre Roquentin qui nous énoncera ensuite : « l'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est **être là**, simplement ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. »¹³⁵ Ainsi, par la confrontation du beau avec le réel et du fatal avec le contingent¹³⁶, la mélodie est vue comme antidote¹³⁷ à sa focalisation sur la contingence et à l'état nauséux qui s'ensuit, car « la musique remplace le contingent par le fatal dans le mouvement même où elle échange l'existence pour la non-existence ».¹³⁸ L'intuition de la musique est performative dans la mesure où elle agit comme un remède non pas parce qu'elle propose une autre perspective sur le réel, mais parce que l'effet *fatal* de sa beauté, structure d'« équilibre d'ordre et de désordre », donne un sens temporalisé¹³⁹. En effet pour Sartre, « dans la musique, le temps n'a plus affaire qu'à lui-même : il se régule en vertu de ses lois propres, il tranche avec la molle configuration du quotidien et l'atemporalité de la géométrie »¹⁴⁰. La musique triomphe

¹³³ *E&N*, p.38.

¹³⁴ Arnaud Tomès, petit lexique sartrien, *Cités*, vol. 22, no. 2, 2005, p.185.

¹³⁵ *La nausée*, p.187 — Nous reviendrons sur cet extrait lorsque nous aborderons la conclusion de ce chapitre.

¹³⁶ de Coorebyter, *op. cit.*, p. 98.

¹³⁷ D'autres antidotes sont possibles comme le cinéma, mais là où celui-ci a une primauté chronologique, la supériorité de la musique est structurale. — *Ibid*, pp. 92-93. Selon notre compréhension de l'évènement, le théâtre pourrait également être pertinent comme antidote vu qu'il est comparable à l'expérience cinématographique dans l'effet performatif qu'il produit sur le réel par le jeu des acteurs sur les spectateurs.

¹³⁸ *Ibid*, p. 93

¹³⁹ *Ibid*, p. 95.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 98.

également par son « unité/nécessité » intrinsèque d'une forme enveloppant son contenu, selon les lois esthétiques de la totalisation [...] cette esthétique marque le point d'arrêt d'une analyse conceptuelle »¹⁴¹. C'est donc par sa structure même, antagoniste à la Nausée, que la musique la fait disparaître. Autrement dit, elle a un sens, un ordre et même des silences nécessaires qui par sa configuration s'opposent radicalement à la contingence.

Après avoir exposé que la contingence était ce *ça* évoqué par Roquentin ; présenté qu'elle était par-delà l'existence en tant qu'elle structure les deux régions de l'être ; et démontré la performativité de la musique sur celle-ci, retournons à la deuxième partie de l'extrait que nous avons analysé.

« Moi qui écoute, j'existe. Tout est plein, l'existence partout, dense et lourde et douce. Mais, par-delà toute cette douceur, inaccessible, toute proche, si loin hélas, jeune, impitoyable et sereine il y a cette... cette rigueur »¹⁴².

Roquentin existe et l'existence est partout dense¹⁴³, lourde et douce. Cette description du monde de l'en-soi est incomplète, car il y a un par-delà : la contingence du réel. Roquentin est confronté à sa rigueur sans jamais pouvoir la toucher, aussi bien sensiblement que de manière discursive. Ainsi, cette existence peut être décrite comme un jeu d'articulation entre le proche et le lointain. Si l'existence semble être proche, c'est parce que notre protagoniste est dans un pâtir qui provoque la révélation qu'il y a de l'être tout autour de lui. Il a dès lors l'impression qu'il pourrait presque le saisir sensiblement. Pourtant, cet être-en-soi dont il est question ici est en même temps lointain dans la mesure où l'impossibilité pour le pour-soi de se confondre dans l'en-soi est une de ses propriétés régionales¹⁴⁴. Autrement dit, c'est parce que l'existence précède l'essence que le pour-soi jaillit comme une conscience en manque de la densité de l'être-en-soi. Ce qui signifie qu'ici la conscience se découvre comme un être différent de l'être de l'en-soi. Ainsi, les choses et le réel sont toujours lointains, car contrairement aux objets qui eux le peuvent, nous ne pouvons coïncider exactement avec notre être¹⁴⁵.

Roquentin appréhende également une dimension temporelle en nous donnant la qualité de « jeune ». Cette jeunesse est le signe d'une présence, celle de l'être-en-soi qu'il perçoit en

¹⁴¹ de Coorebyter, *op. cit.*, p. 98.

¹⁴² Nous soulignons, *La nausée*, p. 149.

¹⁴³ « La densité de l'être de l'en-soi est infinie » - *E&N*, p. 130.

¹⁴⁴ La question de la liaison entre les deux régions de l'être anime d'ailleurs le premier chapitre consacré au problème du néant. cf. *E&N*, p.41

¹⁴⁵ Rappelons que dans l'introduction, Sartre définissait la conscience comme « un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui ». Autrement dit, la conscience est un être pour-soi qui a conscience que l'être implique un être différent : l'être-en-soi. — cf. *E&N*, p.32

tant qu'être-pour-soi que nous avons déjà examinée avec Levinas. Nous pouvons également constater que la contingence serait absente si elle devait être un phénomène passé ou à venir¹⁴⁶. Dès lors, en tant que *par-delà*, celle-ci a sa source dans le présent de l'en-soi. Le présent jaillit effectivement comme une perpétuelle naissance pour la conscience, il s'offre à la conscience de Roquentin comme pur surgissement. Ainsi, si notre protagoniste se concentre sur cet instant, c'est parce qu'il a compris « que seul l'instant est purement réel »¹⁴⁷.

Ensuite, nous remarquons que Roquentin fait preuve d'un certain anthropomorphisme à qualifier ce *il y a* de serein et d'impitoyable, que nous jugeons compréhensible dans la mesure où il tente de décrire ce qu'il ressent en le mettant en rapport avec ce qu'il connaît c'est-à-dire, par sa profession de chroniqueur, les concepts à la disposition du biographe¹⁴⁸.

Enfin, nous en arrivons à la conclusion de Roquentin : « il y a cette... rigueur ». Nous comprenons par-là que du fait de son intransigeance, ce *par-delà* ne se laisse pas transformer, il est intuitionné, et sa présence se manifeste dès lors par l'impossibilité pour Roquentin à le « manier », ou à le faire dériver. Que pouvons-nous entendre par ces caractéristiques ? A quoi renvoient-elles ? Sartre nous a révélé qu'un critère fondamental de la contingence est l'impossibilité de dériver un existant phénoménal d'un autre existant. Analysons la genèse de cette pensée en revenant à un passage de l'introduction de *L'être et le néant*.

« l'être-en-soi ne peut pas non plus être dérivé d'un *possible*. Le possible est une structure du pour-soi, c'est-à-dire qu'il appartient à l'autre région d'être. L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il est. C'est ce que la conscience exprimera — en termes anthropomorphiques — en disant qu'il est *de trop*, c'est-à-dire qu'elle ne peut absolument le dériver de *rien*, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire. Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité. »¹⁴⁹

Ce que ressent également Roquentin dans la Nausée, c'est ce « trop » de la présence absolue et indérivable de l'en-soi dans le monde. Ainsi, bien qu'il pense tout d'abord dans les premières pages de son carnet que le problème est lié à l'en-soi¹⁵⁰, il réalise vite que c'est lui qui est en cause en affirmant : « je crois que c'est moi qui ai changé »¹⁵¹. Ce qui nous amène à nous

¹⁴⁶ En effet, « la contingence ne conquiert ni fondement, ni avenir » — de Coorebyter, *op.cit.*, p. 87.

¹⁴⁷ de Coorebyter Vincent, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, Ousia, Bruxelles, 2000, p.12.

¹⁴⁸ Roquentin exprime d'ailleurs à la première page de son journal qu'il « ne pense pas que le métier d'historien dispose à l'analyse psychologique » pour justifier sa difficulté à expliquer son ressenti. — *La nausée*, p.17.

¹⁴⁹ *E&N*, p.38

¹⁵⁰ « Tous ces changements concernent les objets » — *La nausée*, p.14.

¹⁵¹ *La nausée*, p.18.

interroger sur les modalités de ce changement. En effet, si *La nausée* est l'histoire d'une évolution, c'est celle du personnage de Roquentin qui évolue dans sa compréhension du réel, dans son rapport aux autres personnages, mais surtout dans sa quête existentielle. C'est pourquoi si, par l'analyse de la modalité de l'évanouissement de la Nausée, nous avons réussi à mettre en évidence un élément structurel des deux régions de l'être — la contingence — il nous semble que notre geste n'esta pas étéachevé. Nous avons effectivement identifié et décrit la contingence dans sa manifestation par-delà l'en-soi, et trouvé la musique comme antidote à la Nausée, du fait de la beauté de sa structure narrative. Néanmoins, la contingence est constitutive aux deux régions de l'être comme le rappelle de Coorebyter :

« la contingence vaut pour les hommes et les choses, le vivant et l'inerte, le monde en totalité comme le plus modeste des étants. Identifiée à l'existence en général, elle déjoue les dualismes, transcende le clivage de l'en-soi et du pour-soi, qui sont au moins subsumés sous cette catégorie ultime »¹⁵².

Nous avons donc trouvé ici une caractéristique inter-régionale de l'être. Dès lors, il nous faut maintenant interroger le pour-soi dans son rapport à cette contingence, et dans les conséquences d'un tel rapport. Pour ce faire, nous pouvons repartir du fait que Roquentin remarque, malgré lui, qu'*il y a*, l'existence est là et se manifeste devant lui sous forme d'en-soi. Nous comprenons que cet en-soi est un donné que Roquentin, en tant que conscience d'être-pour-soi ne peut pas refuser. Ce fait met en évidence la gratuité de la contingence, car elle est également ce qui s'offre radicalement à lui. Bien qu'il utilise ce morceau de jazz pour s'échapper du ressenti de cette présence radicale, ce n'est pas pour autant que le *il y a* disparaît. Il y a une manière de faire évanouir le malaise provoqué par la contingence, mais celle-ci est toujours déjà constitutive de notre réalité. Il y a donc un remède à la Nausée comme mal-être, mais pas de possibilité de s'évader hors de la contingence de l'être ou du réel¹⁵³. Nous pouvons dès lors investiguer la question de la prise de conscience de la contingence comme irrémissible dans la mesure où elle est constitutive du pour-soi. Nous comprenons donc que la contingence structure les deux régions de l'être ; cependant nous n'avons toujours pas résolu explicitement la question de la modalité de liaison entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi. Selon Sartre :

¹⁵² de Coorebyter, , *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de la « Légende de la vérité »*, op. cit., p. 76

¹⁵³ Cela nécessiterait effectivement de changer la structure de l'être, ce qui est impossible.

« Le pour-soi et l'en-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le pour-soi lui-même. Le pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'en-soi, il est comme un trou d'être au sein de l'Etre »¹⁵⁴.

Ainsi les deux régions de l'être sont réunies par le pour-soi eu égard au fait qu'ils sont séparés par ce rien qui n'est autre que la néantisation. La conscience jaillit donc dans l'instant présent, nous l'avons avec Roquentin, comme une existence, pour ensuite impliquer son essence dans l'avoir-été de son passé¹⁵⁵. Nous comprenons que c'est dû à la structure du pour-soi car l'existence précède l'essence et donc il rejoint l'en-soi dans le fait qu'il a été. Pour l'instant concentrons-nous davantage sur la question de la contingence au sein de ce pour-soi qui participe activement à ce qu'il a été.

2.3 De la contingence à la mauvaise foi

Si nous nous rapportons au *petit lexique sartrien* d'Arnaud Tomès, l'existence du pour-soi est justement le domaine où la question de la contingence se pose particulièrement :

« C'est cette prise de conscience de la gratuité totale de l'existence qui fonde toute la philosophie de la liberté sartrienne, assomption par le pour-soi de sa contingence fondamentale et choix de l'authenticité »¹⁵⁶.

Nous comprenons ici que le fondement de la compréhension de notre propre liberté passe par la reconnaissance de la contingence de notre pour-soi. En effet, bien que nous aurions pu ne pas être, nous sommes, et c'est là un donné que nous ne pouvons refuser. Autrement dit, chaque attitude de révolte envers le fait que nous sommes, que ce soit l'action du suicide, ou de la passivité à ne plus vouloir s'engager dans l'existence, se donne en tant qu'acte de reconnaissance de « la gratuité totale de l'existence » et par conséquent du fait que nous sommes condamnés à être libre¹⁵⁷. L'attitude déterministe qui perçoit la réalité humaine comme conséquence de phénomènes indépendants de notre volonté est, pour Sartre, une attitude lâche de mauvaise foi¹⁵⁸. L'individu, Roquentin dans ce cas-ci, a donc à choisir s'il désire opter pour une vie conforme aux exigences de ses désirs et assumer la dure réalité de la responsabilité de

¹⁵⁴ E&N, p.809.

¹⁵⁵ Nous reviendrons sur le fait du passé en tant que facticité dans le chapitre 3.

¹⁵⁶ Arnaud Tomès, *petit lexique sartrien* op.cit., p.186.

¹⁵⁷ Nous reviendrons sur cette « condamnation » et sur ses conséquences dans le chapitre suivant.

¹⁵⁸ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, op.cit., p. 84.

sa liberté, ou s'il préfère nier cette liberté et vivre dans la fausse croyance qu'il n'a rien pu choisir de ce qui lui arrive.

Ainsi, après avoir été confronté au donné de l'en-soi et dans la mesure où il se décide à prendre en charge toutes les implications de la contingence, Roquentin a finalement conscience du fait qu'il est libre. C'est pourquoi il nous partage sa prise de conscience de la coïncidence de son être avec sa liberté¹⁵⁹. Au début de son dernier jour à Bouville¹⁶⁰, il écrit : « je suis seul dans cette rue blanche que bordent les jardins. Seul et libre. Mais cette liberté ressemble un peu à la mort »¹⁶¹. Néanmoins, cette liberté n'est qu'une pure assomption de la contingence de l'être, c'est-à-dire, que la conscience dont il est question ici ne prend en charge que les implications de l'absence de nécessité de son propre être et de l'être-en-soi. Roquentin n'est effectivement pas engagé dans un projet. Autrement dit, il s'agit d'une liberté sans sens c'est-à-dire, sans direction existentielle. Vu qu'« il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son "*être-libre*" »¹⁶², nous pouvons pour l'instant supposer que si cette liberté ressemble à la mort, c'est parce que Roquentin se conçoit comme quelqu'un qui a vécu de nombreuses aventures, qui a existé dans de nombreuses entreprises, dont il ne reste plus rien, tout simplement, car il ne trouve plus aucune raison de s'engager. Il est celui qui s'est libéré de tous ses projets en refusant de les continuer, il surgit « dans le monde comme un non »¹⁶³. Autrement dit, sa liberté est sécrétée par la néantification de ce qu'il était¹⁶⁴. Mais en tant que pour-soi qui se conçoit sans projet, il n'est plus que ce qu'il a été c'est-à-dire son passé, ce qui est une forme d'essentialisation de son être sous la modalité de l'en-soi. C'est pourquoi il ressent que cette liberté est analogue à une mort. Pourtant, Roquentin est toujours vivant et il a dès lors la capacité de transformer cette liberté de dire non à ce qu'il était, pure potentialité de son être-pour-soi, afin de l'actualiser en s'engageant dans un projet. Ainsi, il pourra trouver, momentanément, un sens à sa vie. Nous reviendrons plus précisément dans le chapitre suivant avec *Les mouches* sur la notion de liberté, mais également sous sa modalité dénuée d'engagement et les responsabilités liées à un tel engagement.

Afin d'éclaircir la question de la liberté et du choix qu'a Roquentin de prendre en charge sa propre contingence en la reconnaissant, il nous faut nous attarder sur la deuxième partie de la

¹⁵⁹ Sur l'absence de différence entre l'être de l'homme et son être libre, cf. *E&N*, pp.68-69.

¹⁶⁰ Qui se trouve également être le dernier jour d'écriture qu'il nous partage.

¹⁶¹ *La nausée*, op. cit., p.221.

¹⁶² *E&N*, p.69.

¹⁶³ *E&N*, p.95.

¹⁶⁴ En effet, Sartre nous dit que « la liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant » nous examinerons cette question davantage après avoir vu la question de la facticité dans le chapitre 3. — *E&N*, p.73.

proposition de l'extrait que nous avons exposé, et, donc, sur la question de l'authenticité. Nous avons déjà exprimé que pour Sartre, nous ne pouvons pas forcer la contingence du pour-soi comme de l'en-soi en créant, tel un *démiurge*, une quelconque nécessité dans l'être¹⁶⁵. Néanmoins, il nous faut admettre que nous pouvons toujours prétendre qu'il existe un certain déterminisme et que nous ne sommes pas libres, soit à cause d'obstacles liés à notre situation, soit parce que nous avons décidé arbitrairement qu'il y avait le devoir d'une certaine nécessité à ce que nous agissions d'une manière et qu'il n'y avait, dès lors, pas d'alternative possible. Dans ces deux attitudes, nous sommes dans une posture d'inauthenticité vu que nous refusons d'admettre la contingence de l'être et *de facto* notre liberté. Ainsi, nous pouvons aller jusqu'à nier le contexte dans lequel nous nous trouvons, ce qui amène d'évidents problèmes autant pour nous dans notre être-au-monde, vu que nous refusons de voir la réalité telle qu'elle s'offre à nous, mais également dans notre rapport à autrui qui pâtit également de la contingence, en tant qu'il est également un *être-libre*. Il s'agit là des deux conduites possibles d'inauthenticité de ce que Sartre appelle la mauvaise foi, que nous développerons au fil de ce travail. Nous reviendrons par la suite sur l'antithèse de la mauvaise foi, c'est-à-dire le choix d'authenticité que Roquentin réalise dans les dernières pages de *La nausée*, en tant qu'il concerne un individu qui prend en charge la contingence constitutive de l'être par la courageuse et sincère décision d'un engagement en adéquation avec l'exigence de son désir d'être. Il nous faut effectivement rappeler que *La nausée*, tout comme la plupart des pièces de théâtre de Sartre, dont celle que nous analyserons, s'attarde d'autant plus sur le versant négatif, relatif à la mauvaise foi en tant qu'il s'agit d'une posture d'inauthenticité¹⁶⁶.

Ainsi dans *La nausée*, Roquentin écrit sur sa propre inauthenticité, notamment dans les premières pages qu'il rédige pour se convaincre qu'il n'y a pas de contingence suite à sa première confrontation avec la Nausée. Alors qu'il cherche à se convaincre qu'il y a un arrangement de nécessité tout autour de lui, que cela soit dans les habitudes des gens, ou l'ordre des tramways et des trains ponctuels, il déclare prétentieusement : « qu'y a-t-il à craindre d'un monde si régulier ? »¹⁶⁷ De plus, il nous confie que par le passé, il s'est souvent retrouvé à abandonner ses projets, ce que nous comprenons vu qu'il ne savait ni qu'il était libre, ni ce qu'il désirait exactement faire. C'est ce qui lui fait dire, lorsqu'il découvre les premières

¹⁶⁵ Il est évident qu'il est impossible de changer la structure de l'être, et la contingence étant une caractéristique inter-régionale de l'être, il nous faut nous résoudre à admettre son immuabilité.

¹⁶⁶ Ce qui va de soit pour Marcus Allen qui comme nous l'avons vu pense à ce propos que « by showing us the inauthenticity of their existence, Sartre hopes to shock us out of our somnambulism and lethargy and force us to make authentic choices ». — Allen Marcus, « THE RÔLE OF THE 'LÂCHE' IN THE THEATER OF JEAN-PAUL SARTRE », op. cit., p.179.

¹⁶⁷ *La nausée*, p.16.

manifestations de la Nausée : « va-t-il falloir encore que je m'en aille, que je laisse tout en plan, mes recherches, mon livre ? Me réveillerai-je dans quelques mois, dans quelques années, éreinté, déçu, au milieu de nouvelles ruines ? »¹⁶⁸. Roquentin met ainsi en évidence que vivre de manière inauthentique ne lui convient finalement pas. Bien qu'il puisse s'oublier dans ses projets, il finit par fuir parce que sa passion s'est fanée et qu'il s'y sent vide. C'est pour ça qu'il nous déclare sobrement « je voudrais voir clair en moi avant qu'il ne soit trop tard »¹⁶⁹. Nous ne pouvons pas exactement savoir ce qu'il entend par trop tard, mais nous pouvons supposer qu'il s'agit simplement du moment de sa vie où il ne pourra plus entreprendre quelque chose qu'il désire réellement, parce qu'il sera trop abimé par le temps et l'expérience, ou encore trop désabusé par la vie qu'il aura menée jusque-là.

Nous comprenons que c'est parce qu'il est confronté, malgré lui par la Nausée, à la reconnaissance de l'existence et de la manifestation de la contingence, que Roquentin peut identifier ceux qui, comme lui par le passé, nient cette contingence.

Nous retrouvons une description d'un autre type d'existence inauthentique, et donc de ce refus humain dans l'acceptation de la réalité de la contingence, lorsque Roquentin se rend derechef au musée de Bouville¹⁷⁰, ville où il réside, afin d'examiner un tableau qu'il a toujours jugé déconcertant¹⁷¹. Après sa visite et l'étude de portraits dans le grand salon (également appelé salon Bordurin-Renaudas, car il est consacré à ces deux peintres fictifs), Roquentin traverse la pièce dans toute sa longueur. C'est alors qu'il s'exclame : « adieu, beaux lys tout en finesse dans vos petits sanctuaires peints, adieu, beaux lis, notre orgueil et notre raison d'être, adieu, Salauds. »¹⁷² Pour comprendre les raisons qui le poussent à proférer ces drôles d'adieux, il nous faut retourner au moment où Roquentin observait attentivement les portraits. Après la lecture de courtes biographies contextuelles aux portraits, il remarque que ces hommes « avaient eu droit à tout : à la vie, au travail, à la richesse, au commandement, au respect, et, pour finir, à l'immortalité »¹⁷³. Vu que Roquentin a passé du temps à analyser et décrire ces portraits immortalisés par leur représentation au sein de ce musée, ce n'est pas une quelconque rancœur

¹⁶⁸ *La nausée*, p.20.

¹⁶⁹ *La nausée*, p.20.

¹⁷⁰ Dans *Talking with Sartre*, nous apprenons que Bouville correspond à la ville du Havre, où Sartre a brièvement vécu et enseigné. – Gerassi John, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, op.cit., p.70 et p.278.

¹⁷¹ Roquentin a lu dans un journal une anecdote à propos de la petite taille d'Olivier Blévigne, qui est le sujet d'un portrait peint par le peintre *Bordurin*. Cette anecdote lui fait comprendre que c'est probablement cette petitesse qui explique son sentiment d'étrangeté à la vue du tableau. En effet, l'échelle du tableau est réduite, c'est-à-dire que l'artiste a peint son sujet aussi grand que les personnages de ses autres portraits, et dès lors, l'élément distinctif et perturbant pour le spectateur attentif, est que les objets du décor ont également été agrandis.

¹⁷² *La nausée*, p.138.

¹⁷³ *La nausée*, p.123.

ou jalousie à l'égard de la réussite des personnages peints qu'il nous confie. Il a un motif beaucoup plus intime qui va, à la suite de cette réalisation, l'amener à l'impossibilité de travailler davantage sur son livre historique à propos d'un certain Rollebou. Contrairement à notre protagoniste et son expérience vécue par la Nausée, ces « hommes importants » n'ont pas connu la contingence, et ils ont pu croire leur existence nécessaire : ne voulant pas savoir qu'il n'y a aucune raison d'exister, ils en ont forcé une¹⁷⁴.

Dans les portraits qui sont présentés dans le salon, tous les détails ont été pensés par les artistes, notamment les caractéristiques du tableau qui a perturbé Roquentin et qui est la cause de sa présence au musée, celui d'Olivier Blévin. En effet, le personnage ne mesurait qu'un mètre cinquante-trois, et le peintre « Bordurin, avec un soin jaloux, l'avait entouré de ces objets qui ne risquent point de rapetisser »¹⁷⁵. Fait qui conduit Roquentin à constater qu'il s'agit d'une des raisons qui forge une certaine performativité à l'art.

« Admirable puissance de l'art. De ce petit homme à la voix suraiguë, rien ne passait à la postérité, qu'une face menaçante, qu'un geste superbe et des yeux sanglants de taureau. L'étudiant terrorisé par la Commune, le député minuscule et rageur, voilà ce que la mort avait pris. Mais, grâce à Bordurin, le président du club de l'Ordre, l'orateur des Forces Morales était immortel »¹⁷⁶.

Nous avons ici une première compréhension de l'attitude qui consiste à refuser toute contingence et à montrer une certaine vision de ce qu'a été l'existence d'un individu, c'est-à-dire, en effaçant ses défauts et exposant une perspective flatteuse prise sous la modalité de l'art pictural. Olivier Blévin est mort depuis longtemps et il ne reste de lui que la trace d'une existence qui a voulu se penser comme nécessaire. Selon cette perspective, l'existence de l'individu n'est, dès lors, pas gratuite, et l'homme n'est libre que de suivre son devoir¹⁷⁷, ce qui est contraire à la conception sartrienne de l'authenticité.

¹⁷⁴ Roquentin se refuse à « forger ou forcer » l'existence, dès sa rencontre avec la Nausée. — cf. *La nausée*, p.14.

¹⁷⁵ *La nausée*, p.136.

¹⁷⁶ *La nausée*, p.136.

¹⁷⁷ Au sujet de cette notion de devoir relative à la figure du salaud dans la mauvaise foi sartrienne, Roquentin nous raconte l'histoire d'un certain Pacôme, portrait qu'il rencontre dont le regard met en question son droit d'exister : « Pendant soixante ans, sans défaillance, il avait fait usage du droit de vivre. Les magnifiques yeux gris ! Jamais le moindre doute ne les avait traversés. Jamais non plus Pacôme ne s'était trompé. Il avait toujours fait son devoir, tout son devoir, son devoir de fils, d'époux, de père, de chef. Il avait aussi réclamé ses droits sans faiblesse : enfant, le droit d'être bien élevé, dans une famille unie, celui d'héritier d'un nom sans tâche, d'une affaire prospère ; mari, le droit d'être soigné, entouré d'affection tendre ; père, celui d'être vénéré ; chef, le droit d'être obéi sans murmure. Car un droit n'est jamais que l'autre aspect d'un devoir ». Nous soulignons. — *La nausée*, pp.122-123.

Par ailleurs, Sartre nous présente également dans ce passage une de ses thèses ¹⁷⁸ sur la place d'autrui en rapport au pour-soi que nous sommes, c'est-à-dire des autres individus dans notre propre essentialisation. C'est par le regard d'autrui, illustré ici par la réalisation du portrait par le peintre que notre essence reste dans le monde ¹⁷⁹. Dans cet extrait, il s'agit principalement d'affirmer une exigence dans l'ordre des choses. Ces personnes n'ont été que leurs réussites, elles n'existent désormais plus que dans un cadre, accompagnées de leurs accomplissements. Du fait de leur mort ¹⁸⁰, il n'y a plus de place pour la contingence, et leur vie, mise sous forme de récit narratif, ressemble désormais à une suite indispensable d'événements. C'est d'ailleurs la perspective qu'a Roquentin sur l'écriture de son propre livre sur le marquis de Rollebon. En effet, il amène une vision nécessaire de ce qu'a été Rollebon, et en utilisant les mots, au lieu de la peinture, il ne fait plus droit à la contingence, ce qui est intolérable, car contradictoire avec ce qu'il vit. C'est donc pour résoudre ce paradoxe qu'il abandonne son ouvrage et son travail de biographe à la suite de sa visite au musée.

Ainsi, Roquentin nous a apporté une première compréhension de la figure du *salaud* chez Sartre. Le *salaud* peut donc être celui qui refuse d'admettre la contingence de sa propre vie dans la mesure où il comprend ses réussites comme d'indéniables nécessités et sa vie n'est qu'une suite de devoirs, sans que la question de la liberté ne s'y pose. De plus, il croit pouvoir utiliser la performativité de l'art pour qu'un artiste justifie son existence ¹⁸¹.

La question de la justification de l'existence se retrouve ensuite, mais de manière positive, lorsque Roquentin a une révélation : il découvre la possibilité concrète d'un chemin d'authenticité. Cette compréhension a lieu lors de sa dernière écoute du disque de Jazz qui l'a suivi tout au long du roman, mais qui retentit alors qu'il ne souffre plus de la Nausée en tant que telle. Il arrive ainsi à la réflexion suivante :

¹⁷⁸ Que nous pouvons percevoir dans l'extrait suivant : « le surgissement d'autrui atteint le pour-soi en plein cœur. Par et pour autrui, la fuite poursuivante est figée en en-soi. (...) pour autrui, je suis irrémédiablement ce que je suis et ma liberté même est un caractère donné à mon être ». — *E&N*, pp.486-487.

¹⁷⁹ Ce qui sera un thème fondamental de la pièce de théâtre que nous n'aborderons pas, *Huis clos*, sous la célèbre formulation « l'enfer c'est les autres ». Cette citation a été reprise sous une mauvaise compréhension dans la mesure où le protagoniste qui la prononce est effectivement en enfer et sa peine est de ne pas pouvoir justifier sa propre existence dans le regard de l'autre, vu qu'autrui étant également libre, il n'a pas un contrôle absolu sur ce que les deux autres personnages pensent de lui. Ainsi, par sa mort, et le contenu de sa vie passée, il est à tout jamais un avoir-été dépendant d'autrui dans la représentation de sa propre existence.

¹⁸⁰ Les tableaux représentent effectivement des personnages de la génération précédente, qui ont contribué à l'histoire de la ville de Bouville.

¹⁸¹ Roquentin nous explique d'ailleurs que « ce que ces toiles sombres offraient à mes regards, c'était l'homme repensé par l'homme, avec, pour unique parure, la plus belle conquête de l'homme : le bouquet des Droits de l'Homme et du Citoyen. J'admirai sans arrière-pensée le règne humain. ». Nous soulignons. — *La nausée*, p.129.

« Alors on peut justifier son existence ? Un tout petit peu ? Je me sens extraordinairement intimidé. (...) Est-ce que je pourrais pas essayer... Naturellement, il ne s'agirait pas d'un air de musique... mais est-ce que je ne pourrais pas, dans un autre genre ?... Il faudrait que ce soit un livre : je ne sais rien faire d'autre. Mais pas un livre d'histoire, ça parle de ce qui a existé — jamais un existant ne peut justifier l'existence d'un autre existant. Mon erreur, c'était de vouloir ressusciter M. de Rollebon »¹⁸².

Dès qu'il perçoit la possibilité d'une justification personnelle, il décide de s'y diriger. Néanmoins il fait d'emblée attention à ne pas tomber dans la mauvaise foi en se justifiant par autrui ou en instrumentalisant autrui, comme les artistes Bordurin et Renaudas, pour justifier ce qu'il est. Ainsi, Roquentin comprend qu'une justification authentique de l'existence est possible. Ce qui signifie que toute justification d'une existence n'est pas forcément du domaine de la mauvaise foi.

Ce qui est particulièrement pertinent au sein de notre investigation, c'est que Roquentin nous montre que de par sa posture de solitude et sa perspective autoréflexive, il a pu arriver à un chemin de sens empruntable. En effet, nous avons précédemment évoqué qu'après avoir abandonné son projet d'écriture d'un ouvrage historique, ainsi que de son désir de déménager hors de Bouville, principalement à cause de la reconnaissance de la place ontologique de la contingence dans sa vie, Roquentin se trouvait sans direction. Il était également sans obligation dû à la rupture qu'il avait réalisée avec son passé (nous retrouverons cette dynamique dès l'ouverture du chapitre suivant sur *Les mouches*). Désormais, nous avons un exemple concret d'une attitude de bonne foi. En trouvant un sens dans une posture d'authenticité, Roquentin s'est effectivement finalement détourné de la mauvaise foi : il actualise sa liberté en s'engageant. Dès lors, si la posture authentique est possible et même désirable, comment celle-ci est-elle théorisée par Sartre¹⁸³ ?

« Sartre fait, très concrètement et presque contre son gré, l'épreuve de l'impossibilité de cet enveloppement de la "réalité-humaine" par l'Être, épreuve qui va précisément le mener à

¹⁸² *La nausée*, p.249.

¹⁸³ Notons que le terme d'authenticité n'est pas très présent dans *L'être et le néant*, Jean-Marc Mouille nous explique que « les *Cahiers pour une morale* préciseront la perspective morale du rapport au "il y a" par le passage de la liberté originelle à la liberté réflexive qu'opère la lucidité vis-à-vis de mon caractère dévoilant. La conscience "authentique" (un terme dont Sartre se méfie en 1943 pour son contenu moralisant, mais qu'il accepte comme synonyme de l'assomption lucide par l'existant de sa situation) découvre sa responsabilité de faire que de l'être soit. Et ces mêmes Cahiers ouvriront le problème de l'accès à la liberté concrète dans le champ de l'action. » — Mouille Jean-Marc, Narboux Jean-Philippe (eds.), *Sartre. L'être et le néant. Nouvelles lectures*, Les Belles Lettres, Paris, 2015, p.21.

penser le Néant. Être “authentique”, ce serait donc, à rebours du retrait stoïcien, assumer, appartenir, “être pleinement dans le coup”¹⁸⁴.

Vu que l’être est partout, Sartre comprend que notre réalité est complètement submergée par ce que Roquentin désigne comme les choses, les innommables ou les existants¹⁸⁵. Si la conscience n’était qu’un être parmi tous ces autres êtres, elle pourrait être soumise au déterminisme de la causalité, ce qui signifierait logiquement que l’homme n’est pas libre. Nous avons déjà énoncé que la question du néant est fondamentale à la structure du pour-soi et nous évoquions que dans le prochain chapitre, nous développerons davantage comment la liberté humaine est effectivement sécrétée par la possibilité de la néantisation c’est-à-dire au néant constitutif de tout être-pour-soi. Nous percevons mieux dans cet extrait en quoi dans son engagement, Roquentin assume et prend en charge une quête existentielle. Mais qu’est-ce que cet être “authentique” que nous proposons comme une antithèse à la mauvaise foi ? Est-ce réellement une perspective enviable ?

Pour répondre à ces questions, posons dans un premier temps une description de cette notion selon une perspective plus ordinaire, afin de mieux distinguer l’écart entre notre représentation commune et les significations que Sartre apporte à ce concept.

Si nous essayons de le comprendre selon une perspective plus commune ou familière, être authentique, c’est agir conformément à un certain *a priori*. Certes, nous pourrions nous penser authentiques eu égard à notre situation d’étudiant en philosophie, et donc de pour-soi qui se donne un projet dans lequel il trouve un sens, parce que nous écrivons ce mémoire au lieu de faire du vélo dans le jardin public, ou encore de participer à d’autres projets qui pourraient nous tenir à cœur. Mais généralement nous dirons que “Marc est authentique, car il se donne comme il est”, c’est-à-dire sans mensonge, sans hypocrisie, et donc sans masque. La personne authentique est tout simplement sincère, car son apparence est comprise dans une certaine adéquation avec son être. L’*a priori* que nous évoquions se situe ici, dans le fait que Marc est essentialisé dans ce que ses amis voient d’authentique en lui. Prenons le cas familier dans lequel Marc reviendrait d’un long voyage ; possédé par de nouvelles idées qui nous interpellent, de nouvelles habitudes qui nous dérangent et surtout, qu’il se comporte avec nous d’une manière inédite et incompréhensible par rapport à ce que nous attendons généralement de lui. Si un tel

¹⁸⁴ Juliette Simont, *Genèse du « Néant », genèse de L’Être et le néant* (À propos de la morale et de l’ontologie de Sartre) in. Mouille Jean-Marc, Narboux Jean-Philippe (eds.), *Sartre. L’être et le néant. Nouvelles lectures*, Les Belles Lettres, Paris, 2015, p.44.

¹⁸⁵ Cf. *La nausée*, p.178-179

événement se produit, nous ne nous exclamerons pas “comme tu es authentique”, mais nous interrogerons les causes ou raisons d’un tel changement qui l’éloigne de la représentation que nous nous faisons du “Marc authentique”. L’authenticité est dès lors comprise ici comme une forme d’essentialisation d’autrui envers un individu, ou d’un sujet dans le rapport que sa conscience a sur qui il “est”.

Pour Sartre, nous pouvons déjà avancer que la sincérité peut également constituer l’être authentique¹⁸⁶. Mais contrairement à la description que nous venons de faire, il s’agit bien plus d’une perspective individuelle, d’un être-pour-soi en adéquation avec sa propre conscience d’être-pour-soi, et donc avec une réalisation des conséquences constitutives de cette région de l’être (nous nous savons libres, nous comprenons la place de la contingence dans nos vies, etc.) en les prenant en charge. Autrement dit, comprendre la structure du pour-soi, la place de la contingence dans nos vies, et le fait que nous sommes libres, participe activement à cet être-authentique qui semble être la seule issue désirable pour Roquentin.

Dès lors, pourquoi Sartre pense-t-il l’authenticité en opposition au retrait stoïcien que nous avons vu dans l’extrait précédent ? Tout simplement parce qu’il s’agit de “la première attitude morale qui se propose à Sartre dans ces circonstances neuves, et qui lui vient d’Alain”¹⁸⁷. Cette compréhension du stoïcisme consiste à prêter son corps à la guerre, avec indifférence, mais, en son âme et conscience — le for intérieur étant inexpugnable —, lui dire non »¹⁸⁸. Cette attitude est pour Sartre inauthentique¹⁸⁹ parce qu’il s’agit d’une forme de mauvaise foi dans une dissociation entre la facticité du corps et la transcendance de la conscience ; nous y reviendrons dans notre analyse de *Les mouches*.

Par conséquent, il faut s’engager. Fuir le réel, être en retrait par rapport aux questions du monde n’est pas le chemin qui mène à l’authenticité. Mais comment savoir la modalité de l’engagement à opérer ?

Tout comme Roquentin à la fin de *La nausée*, nous savons désormais comment ne pas s’engager notamment par la prétention d’une nécessité de droit, ce qui est une première étape non négligeable et sur laquelle il nous faut nous baser pour réfléchir à nos possibilités. Roquentin réalise qu’il peut s’engager, et de cette réalisation, il conçoit qu’il peut ainsi justifier au moins

¹⁸⁶ La sincérité nous est d’ailleurs présentée par Sartre comme l’antithèse de la mauvaise foi — cf. *E&N*, p.110.

¹⁸⁷ Juliette Simont, *op. cit.*, p.41.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Notons également que Juliette Simont nous informe que « ce terme d’inauthenticité, présent dès les premières pages des Carnets, est le signe d’une évolution capitale de sa pensée : exit Husserl, c’est à présent, philosophiquement, l’influence heideggérienne qui le domine. » — *Ibid.*

partiellement son existence. Mais comment décider selon quelle modalité doit-il s'engager ? Devrait-il tout simplement suivre ses valeurs ou celles qui lui ont été partagées comme fondamentale ? Selon Sartre, les valeurs sont des exigences que nous nous donnons en tant que nous sommes déjà jetés dans des entreprises, aussi banales et insignifiantes soient-elles. Ainsi, « notre être est immédiatement “en situation”, c'est-à-dire qu'il surgit dans des entreprises »¹⁹⁰. Si Roquentin finit par trouver un sens dans son projet d'écriture de roman, et si nous pouvons également tous les jours trouver un sens dans les différentes activités que nous effectuons, malgré le fait qu'elles sont parfois répétitives, c'est parce que selon Sartre, « toutes ces menues attentes passives du réel, toutes ces valeurs banales et quotidiennes tirent leur sens, à vrai dire, d'un premier projet de moi-même qui est comme mon choix de moi-même dans le monde »¹⁹¹. C'est pourquoi la posture d'authenticité amène à poser la lourde responsabilité¹⁹² de nous choisir comme l'individu que nous désirons être par notre engagement dans un projet. Si nous désirons ne pas choisir, par lâcheté ou par une compréhensible angoisse¹⁹³ provoquée par le poids d'une telle responsabilité, nous choisissons malgré tout qui nous sommes. Tout d'abord parce qu'il est évident que ne pas choisir, c'est toujours faire un choix¹⁹⁴, mais surtout « parce je suis condamné à être intégralement responsable de moi-même »¹⁹⁵.

Revenons à la question de la valeur qui illustre bien le choix d'authenticité auquel Roquentin est confronté, en tant que pour-soi « en face d'un projet unique et premier qui constitue mon être »¹⁹⁶, tous les obstacles, cadres, autorités sont « néantisés par la conscience de ma liberté »¹⁹⁷. Il en va de même pour Roquentin qui se sait libre, mais qu'en est-il d'un quelconque appui sur telle ou telle valeur ? Sartre nous révèle que :

« Je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs ; rien ne peut m'assurer contre moi-même coupé du monde et de mon essence par ce néant que je suis, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence : j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse ».¹⁹⁸

¹⁹⁰ E&N, p.86.

¹⁹¹ E&N, p.86.

¹⁹² « Nous prenons le mot de “responsabilité” en son sens banal de “conscience (d') être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet” » - E&N, p.727.

¹⁹³ La position de Sartre exprimée dans *L'être et le néant*, est d'autant plus catégorique que « la responsabilité du pour-soi s'étend au monde entier comme monde-peuplé. C'est ainsi, précisément, que le pour-soi se saisit dans l'angoisse » - E&N, p.730.

¹⁹⁴ « Car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable ; me faire passif dans le monde, refuser d'agir sur les choses et sur les autres, c'est encore me choisir ». — E&N, p.729.

¹⁹⁵ Fait appréhender par Sartre en tant que *délaissement* ou *facticité*, nous y reviendrons — cf. E&N, p.730.

¹⁹⁶ E&N, p.86.

¹⁹⁷ E&N, p.86.

¹⁹⁸ E&N, pp.86-87.

Sartre nous apprend¹⁹⁹ que nous ne pouvons pas nous fonder sur des valeurs *a priori* dans la mesure où la « liberté est l'unique fondement des valeurs »²⁰⁰. « En tant qu'être par qui les valeurs existent je suis injustifiable »²⁰¹, c'est-à-dire que si Roquentin exige qu'une valeur est désirable, c'est parce qu'il l'a décidé²⁰². Sartre va jusqu'à affirmer « je dirai qu'il y a aussi mauvaise foi si je choisis de déclarer que certaines valeurs existent avant moi »²⁰³. Autrement dit, si Roquentin veut se justifier eu égard du libre choix²⁰⁴ de son projet d'agir authentiquement, il se doit de décider de son engagement seul et sans excuse, c'est-à-dire, à la manière d'un individu libre, car la liberté est le fondement de toutes les valeurs.

Ainsi, dans la solitude de sa réflexion à l'écoute de *Some of these days*, sans trouver de justification par rapport à sa situation, il décide d'entreprendre un projet qui correspond à l'exigence des valeurs qu'il pose dans le monde : écrire un roman. Autrement dit, il fait son choix d'écrire, car il se juge compétent et qu'il sait ce qu'il désire faire comme projet d'engagement, autant pour réaliser quelque chose qui pourrait l'aider à vivre et occuper ses journées que parce qu'il espère apporter quelque chose à autrui, comme le disque de jazz a apporté un antidote à sa Nausée. La quête individuelle authentique termine par une première réconciliation avec autrui puisque dans sa volonté de se justifier existentiellement en apportant quelque chose à quelqu'un d'autre que lui, Roquentin « je saisis l'être-avec autrui comme une caractéristique essentielle de [son] être »²⁰⁵. Autrement dit, même s'il est isolé (il vit relativement seul), il comprend que pour être authentique envers lui-même, il se doit

¹⁹⁹ Cette pensée vient également de l'athéisme de Sartre, en effet, il nous dit que si « Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. — Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, op.cit., p.37.

²⁰⁰ *E&N*, p.85.

²⁰¹ *E&N*, p.85.

²⁰² Bien que nous prônions, tout comme Sartre, une posture plus individuelle et responsable de l'individu, il faudrait interroger les conséquences de cette thèse, et plus particulièrement ses conséquences éthiques. La question de la création de valeur par un individu par exigence nous semble effectivement fort relativiste.

²⁰³ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, op.cit, p.81

²⁰⁴ Libre choix que nous aurions pu interroger dans la mesure où Roquentin souffre de la Nausée. Dès lors, est-il réellement libre d'agir authentiquement si sa propre perspective de la découverte de la contingence provoque chez lui un malaise ? Son état ne le pousse-t-il pas, malgré lui, vers une certaine reconnaissance d'un chemin de sens viable dans le monde ? Ou alors, pourrions-nous supposer que sa liberté étant structure de sa conscience (et non pas de son égo), la Nausée serait justement provoquée par le libre choix de cette conscience dans son désir d'authenticité ? En bref, vu que Roquentin souffre de la Nausée, et que celle-ci semble l'amener vers une existence plus authentique au fil du roman, est-il réellement et complètement libre ou pas ? Bien que la Nausée ait influencé le chemin qui l'a amené à la prise d'une telle décision, nous répondrions qu'il est *a priori* libre, notamment parce que la Nausée ne survient plus au moment où il réalise le choix de justifier sa vie et que par conséquent il aurait pu avoir l'attitude lâche de rester sans projet. Néanmoins, nous laissons ces questions entre-ouvertes, car elles nous conduisent en dehors des limites de ce travail.

²⁰⁵ *E&N*, p.341.

d'également assumer le fait qu'il est-avec, c'est-à-dire avec l'autre dans « une solidarité ontologique pour l'exploitation de ce monde »²⁰⁶. Ainsi « Roquentin envisagera d'écrire un livre qui “fasse honte aux gens de leur existence”. Mais son intention n'est alors que de les rendre lucides »²⁰⁷.

Nous avons présenté comment Sartre a exposé le passage d'un Roquentin souffrant de la Nausée, dans une dérégulation par rapport à la prise en charge de sa propre existence, à un individu qui se reconnaît comme libre et qui désire suivre le chemin de l'authenticité.

Afin de conclure ce chapitre, il nous faut exposer le lien entre la Nausée, la contingence et la première figure de la mauvaise foi que nous avons présentée. Roquentin nous l'explicite effectivement dans sa réalisation suivante :

« L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or, aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence : la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper ; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter, comme l'autre soir, au Rendez-vous des Cheminots : voilà la Nausée ; voilà ce que les Salauds — ceux du Coteau Vert et les autres — essaient de se cacher avec leur idée de droit. Mais quel pauvre mensonge : personne n'a le droit ; ils sont entièrement gratuits, comme les autres hommes, ils n'arrivent pas à ne pas se sentir de trop. Et en eux-mêmes, secrètement, ils sont trop, c'est-à-dire amorphes et vagues, tristes ».²⁰⁸

Ainsi, Roquentin a tout d'abord eu l'intuition de la contingence, alors qu'au début du roman il ignorait tout de cette circonstance structurelle de l'être. Il a fini par l'accepter comme donnée pour ensuite la vivre, jusqu'à en faire un absolu. D'ailleurs, « l'intuition de la contingence découle, dans le parcours de Roquentin, de l'écroulement ou de l'analyse critique d'un ensemble de schèmes idéalistes qui ont en commun de dissimuler la *présence* des choses et du monde, cette présence ayant pour Sartre deux sens : *l'irréductibilité*, la gratuité d'une Existence indérivable de tout principe justificateur ou explicatif, mais aussi son impérieuse affirmation *au présent* »²⁰⁹. La notion de « présent » est d'ailleurs un des termes les plus employés avec

²⁰⁶ E&N, p.342.

²⁰⁷ Jeanson, p.141.

²⁰⁸ Nous soulignons. *La nausée*, pp.187-188.

²⁰⁹ de Coorebyter Vincent, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, op.cit., p.12.

97 occurrences²¹⁰. Le présent est en fait également lié, nous l'avons vu avec Levinas, à l'irrémissibilité de l'être dans ce malaise qu'est la Nausée.

Du fait de cette lucidité sur la structure de sa propre conscience et de la mauvaise foi dans laquelle il a vécu par ignorance, Roquentin sait désormais reconnaître cette négation envers soi-même. Autrement dit, il a une compréhension de la part de la contingence dans la question de l'authenticité et *de facto* dans celle de la mauvaise foi, chez lui-même, mais aussi chez autrui.

Tout au long du roman, Roquentin a effectivement identifié de nombreux personnages qui font soit preuve de mauvaise foi, comme les bourgeois qui désirent être immortalisés seulement pour leur action juste par la peinture ; mais également des individus qui, sans sens existentiel, ne savent plus vivre seuls. Lorsqu'il se rend au café Malby, Roquentin nous confie à propos du gérant : « quand cet homme est seul, il s'endort »²¹¹, il remarque aussi que les clients qui restent de deux à quatre heures ne savent pas non plus vivre seul : « eux aussi, pour exister, il faut qu'ils se mettent à plusieurs »²¹². Après avoir observé cela, il se vante de sa solitude : « moi je vis seul, entièrement seul »²¹³. Nous remarquons également que lorsqu'il observe un couple, Roquentin déclare :

« ils sont à l'aise, ils regardent avec confiance les murs jaunes, les gens, ils trouvent que le monde est bien comme il est, tout juste comme il est et chacun d'eux, provisoirement, puise le sens de sa vie dans celle de l'autre. Bientôt, à eux d'eux, ils ne feront plus qu'une vie, une vie lente et tiède qui n'aura plus du tout de sens — mais ils ne s'en apercevront pas »²¹⁴

Nous pourrions supposer que Roquentin est juste cynique dans cet extrait et dès lors penser qu'il ne mérite pas notre attention, ce qui serait dans un certain sens justifiable. Néanmoins, nous pensons que pour Sartre, ces deux personnages s'inscrivent dans la liste des individus qui ne peuvent vivre avec eux-mêmes, car leur inauthenticité les mettrait mal à l'aise. Ce qui explique pourquoi ils préfèrent se précipiter dans la mauvaise foi, en s'oubliant ensemble. De plus, si ce couple pense que le monde est « tout juste comme il est », il n'a aucune raison de s'engager pour l'améliorer. Dès lors, nous pouvons conclure que les individus qui le constituent trouveront bien plus de raisons à être dans un retrait inauthentique qu'à être dans une attitude

²¹⁰ de Coorebyter Vincent, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, op.cit., p.12.

²¹¹ *La nausée*, p.20.

²¹² *La nausée*, p.21.

²¹³ *La nausée*, p.21.

²¹⁴ *La nausée*, p.155.

de prise en charge de leur liberté, qui consisterait à « assumer, appartenir, “être pleinement dans le coup”²¹⁵.

Maintenant que nous avons réfléchi à la posture de Roquentin et à la place qu’il donne à la Nausée, à la contingence, à la mauvaise foi, et à la liberté. Nous jugeons bon de faire un retour sur les différents résultats que nous avons obtenus afin de conclure sur ce que nous avons appris, mais également sur ce qu’il nous reste encore à interroger.

Au sein de ce chapitre, nous avons commencé par décrire les deux régions de l’être, telles que présentées par Sartre. Nous avons ainsi pu illustrer et mieux comprendre comment Sartre conçoit la réalité humaine, en tant qu’être-pour-soi dont l’existence précède l’essence. De ce constat et des différences avec l’en-soi, nous avons été gênés par un premier obstacle : comment réunir ces deux régions ? Pour y répondre, nous avons interrogé une conduite illustrant la relation du pour-soi avec l’en-soi, qui s’est avérée être celle de Roquentin dans *La nausée*. Au fil du chapitre nous avons pu arriver à la conclusion que les deux régions de l’être sont réunies par la liaison synthétique qui se trouve être le pour-soi dans la mesure où il s’agit d’un être dont l’existence précède l’essence. La conscience jaillit donc dans le présent comme existence pour ensuite s’essentialiser en tant que passé, nous reviendrons sur cette question du passé qui sera centrale dans notre analyse de la mauvaise foi dans *Les mouches*.

Pour arriver à ce résultat nous avons analysé la Nausée en tant qu’état qui nous a amenés à la question de la présence et du néant. Nous avons ainsi avancé dans notre compréhension de la structure de l’être-pour-soi, et donc de la manifestation de la conscience et de la réalité humaine en tant que subjectivité.

Nous avons compris que *La nausée* est un livre basé sur la notion de contingence qui met en scène différentes situations où la contingence survient. Nous avons mis en évidence que la contingence est relative à la structure de l’être, en tant que le pour-soi et l’en-soi auraient pu être autrement. Ce thème de la confrontation et des réactions de Roquentin entre les questions de la nécessité et de la contingence se retrouve ainsi tout au long du roman. Roquentin, dans sa recherche de quiétude dans un ordre des choses qu’il voudrait nécessaires, est sans cesse perturbé par des faits qui l’empêchent de vivre simplement, confortablement. Cette interruption constante des projets du protagoniste autant par des éléments que des événements contingents,

²¹⁵ Juliette Simont, op.cit., p.44.

peut également mettre le lecteur mal à l'aise en disruptant le cours attendu des péripéties d'un roman²¹⁶.

Il nous semble désormais logique de conclure que Roquentin est un individu isolé, n'étant pas réellement intégré à une quelconque communauté au long du roman, et qu'il a identifié son mal-être causé par la Nausée. Ce faisant, il a compris sa responsabilité dans son malaise et exposé la présence de la contingence autant dans sa vie que dans l'existence de tout ce qui l'entoure. Ainsi, il a pu revenir à une réalisation essentielle pour son retour sur un chemin de vie plus authentique, car il a fini par s'en rendre compte : il est un homme libre. Nous avons illustré la posture contraire, inauthentique, qui se trouve être celle de la mauvaise foi. Notre analyse s'est terminée sur la prise en charge par Roquentin de sa liberté. Il a donc assumé une posture authentique, en ne cherchant pas d'excuse, s'engageant responsablement dans un projet et en basant ses valeurs non pas sur des *a priori* immuable qui le justifierait mais en les fondant dans sa liberté. Nous ne savons pas ce qu'il est devenu, car finalement, le roman s'arrête sur la révélation de sa liberté et son engagement en celle-ci. Néanmoins, il y a quelque chose d'intéressant à remarquer que le projet dans lequel il s'engage à la fin, est celui qui a été réalisé par Sartre par l'écriture de ce livre, ce qui nous laisse comprendre que le lien entre Roquentin et son auteur est encore plus fort que ce que nous avons présenté.

Ainsi, nous avons pu révéler que selon Sartre, pour Roquentin, et donc pour nous, il est nécessaire de comprendre la structure de la contingence dans les deux régions de l'être, la place du néant dans le pour-soi, ainsi que le fait que nous sommes libres afin d'agir conformément dans notre rencontre avec le monde. Nous avons ensuite découvert qu'il nous fallait agir de manière authentique pour y faire droit.

Dans le chapitre suivant, nous partirons sur la présentation de deux figures de la mauvaise foi pour ensuite exposer le récit d'un individu qui sait comme postulat initial qu'il est libre (car cela lui a été enseigné) et nous réfléchirons sur la manière dont il prend en charge cette connaissance dans un contexte plus tumultueux que celui de *La nausée*.

Il se peut qu'autrui nous pointe notre propre mauvaise foi. Mais nous pouvons supposer que cela nécessite qu'autrui puisse déjà reconnaître cette mauvaise foi. D'ailleurs, Roquentin pourrait être cette personne qui va chez ceux qu'il considère de mauvaise foi et il les aiderait à

²¹⁶ C'est-à-dire que les personnages réalisent ou non leur(s) projet(s) et surmontent les différents obstacles qu'ils rencontrent.

avoir une vie plus authentique. Nous ne pouvons que poser l'hypothèse que c'est ce qu'il considère faire par son livre. Néanmoins, il nous faut admettre que d'une certaine manière c'est ce que Sartre nous a présenté dans *La nausée*. Nous avons, ainsi, un exemple d'un individu qui comprend sa propre mauvaise foi par son autoréflexivité, illustré et probablement accentué par l'écriture d'un journal.

Nous avons donc notre premier personnage qui est plutôt dans un rapport descriptif et narratif avec le monde, de sa figure d'écrivain comme personnage littéraire dans un soliloque. Il nous faut maintenant observer un individu qui est dans l'action. Qui n'est pas dans l'écriture, mais dans un engagement plus concret. C'est ce qui nous fait penser qu'il nous faut nous tourner vers le théâtre. Car la figure d'Oreste dans *Les mouches*, nous semble un excellent candidat. D'ailleurs, il nous semble que nous avons pu démontrer que les thèses sartriennes se retrouvent effectivement dans sa littérature et peuvent nous apprendre davantage sur l'essence de l'œuvre, mais également sur la philosophie de son auteur, ce qui prouve que notre projet n'est pas seulement faisable, il est pertinent comme nous l'explique Verstraeten dans une démarche similaire²¹⁷ qu'il nous partage au sein de son esquisse *d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, intitulé, *Violence et éthique* :

“La partie théâtrale de l'œuvre de Sartre nous semble d'autant plus propice à cette tâche que, si elle n'en reste pas moins, par sa nature même ; l'expression la plus totalisante de son œuvre. Comme il le dit lui-même : ‘Si la littérature n'est pas tout, elle ne vaut pas une heure de peine... Si chaque phrase écrite ne résonne pas à tous les niveaux de l'homme et de la société, elle ne signifie rien’^{218,219}.”

²¹⁷ Comme nous, il s'avère que Verstraeten lie *Les mouches*, mais également les autres pièces du théâtre politique de Sartre à sa philosophie, mais alors qu'il s'attelle à la lier à son œuvre postérieur au théâtre, *Critique de la raison dialectique*, nous l'illustrons par un ouvrage philosophique antérieur ou contemporain, *L'être et le néant*.

²¹⁸ Chapsal Madeleine, *Les Ecrivains en personne*, Julliard, 1960, p.211

²¹⁹ Verstraeten Pierre, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Gallimard, 1972, p.8.

3. Les mouches, une eidétique de la mauvaise foi

3.1 Contexte de *Les mouches* et définition de la mauvaise foi

3.1.1 Introduction générale

Dans ce chapitre nous allons aborder la figure de la mauvaise foi. Tout d'abord en questionnant pourquoi *Les mouches* peut être considéré comme une eidétique de cette posture inauthentique. Nous introduirons l'œuvre, son contexte et dessinerons l'esquisse d'une première définition de la mauvaise foi. Ensuite, nous exposerons également les deux figures de la mauvaise foi, celle du lâche et du salaud, que nous présenterons par deux personnages, Electre et Jupiter Ahenobarbus²²⁰. Nous examinerons alors ces résultats à la lumière de notre problématique.

Dans le chapitre suivant nous resterons sur cette pièce pour l'interroger plus en profondeur sous son versant authentique avec la question de la liberté et de la responsabilité. Nous conclurons ces deux chapitres par un récapitulatif de nos résultats après l'examen de cette pièce ce qui nous amènera à notre conclusion finale.

Prima facies, notons que nous ne pouvons pas distinguer de primat chronologique dans l'œuvre sartrienne entre la pièce de théâtre *Les mouches* et la philosophie de *L'être et le néant*. En effet, la première grande œuvre dramaturge de Sartre, *Les mouches*, a été écrite pendant la rédaction de l'essai d'ontologie phénoménologique, et a été publié quelques mois avant la parution de l'œuvre philosophique²²¹. *Les mouches* sera publié en décembre mille neuf cent quarante-deux pour ensuite être joué au théâtre de la Cité et mis en scène par Charles Dullin en juin mille neuf cent quarante-trois²²².

3.1.2 Information sur l'œuvre

Selon Michel Contat, « tout comme *L'être et le néant*, l'œuvre pourrait être définie comme une eidétique de la mauvaise foi »²²³ ce que nous comprenons dans la mesure où « *Les Mouches*, comme d'ailleurs tout le théâtre de Sartre, congédie l'ennemi principal de la liberté, celui qui est tapi en nous-mêmes et qui s'appelle le sérieux. "L'esprit de sérieux" est défini par Sartre comme la tentative par le pour-soi de lire les valeurs dans le monde, de donner la priorité au

²²⁰ Ce qui signifie Jupiter à la barbe rousse.

²²¹ L'impression a été achevée le 25 juin 1943. — Contat Michel, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Nrf, France, 1970, p.85.

²²² Pléiade, XLVIII.

²²³ Contat Michel, *Les écrits de Sartre*, op.cit., p.91

monde sur soi »²²⁴. L'homme sérieux est de mauvaise foi²²⁵, eu égard à son « esprit de sérieux qui saisit les valeurs à partir du monde et qui réside dans la substantification rassurante et chosiste des valeurs »²²⁶. Ainsi le théâtre de Sartre se confronte à la question de la mauvaise foi afin de mettre en évidence la liberté constitutive de la réalité-humaine. D'ailleurs Sartre nous confie : « s'il est vrai que l'homme est libre dans une situation donnée et qu'il se choisit lui-même dans et par cette situation, alors il faut montrer au théâtre des situations simples et humaines et des libertés qui se choisissent dans ces situations »²²⁷. « Ce “théâtre de situation” est donc, corrélativement, un *théâtre de la liberté*. Et ce sont bien ces deux thèmes ou, si l'on préfère, ces deux faces d'un même thème : la liberté en situation — que nous trouvons au cœur même de la première pièce de Sartre, *Les Mouches*, “drame en trois actes” »²²⁸.

Nous avons déjà dit que *Les mouches* a été publié la même année que *L'être et le néant*, mais avant de poursuivre sur la mauvaise foi, il nous faut interroger le contexte de rédaction. Est-ce une œuvre originale ou une reprise ? Pourquoi la situation se déroule-t-elle à Argos, en Grèce antique ? Répondre à ces questions nous donnera un meilleur cadre pour comprendre le récit dans lequel les protagonistes s'inscrivent.

Les mouches est une reprise d'un récit mythologique qu'on retrouve déjà chez Homère dans le chant I et VI. Dans le chant VI, Télémaque, le fils d'Ulysse pose la question suivante au sage Nestor, roi de Pylos revenu sans encombre de la guerre de Troie : comment Agamemnon a-t-il été tué et où se situait son frère Ménélas lors du meurtre ?

« Pendant que Ménélas, pour faire son plein d'or et de provisions, croisait et cabotait chez ces gens d'autre langue, Egisthe à son [chez Agamemnon] foyer lui [Agamemnon] préparait le deuil : l'Atride fut tué ; le peuple, mis au joug ; l'autre régna sept ans sur tout l'or de Mycènes. Mais la huitième année, survint pour son malheur notre Oreste divin²²⁹, et comme, après le meurtre, ayant enseveli cette mère odieuse²³⁰ et ce poltron d'Egisthe, il offrait le repas funèbre aux Argiens, le même jour, ce bon crieur de Ménélas ramena ses vaisseaux bondés à pleine charge »²³¹.

²²⁴ Sartre Jean-Paul, *Théâtre complet*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2005, p.1274. — Désormais abrégé : Pléiade.

²²⁵ E&N, p.761.

²²⁶ E&N, p.87.

²²⁷ Sartre Jean-Paul, *Un théâtre de situations, Pour un théâtre de situations 1947*, op.cit., p.20.

²²⁸ Jeanson, p.12.

²²⁹ Les vers suivants sont mis en note de bas de page dans la version choisie : vers 307-308 : il revenait d'Athènes et, filial vengeur, il surprit et tua ce cauteleux Egisthe, qui avait tué le plus noble des pères.

²³⁰ Clytemnestre est donc également décédée, mais les causes de cette mort n'étant pas indiquées, elles sont dès lors libres d'interprétation.

²³¹ Homère, *L'Odyssée*, trad. Bérard Victor, collection des universités de France, Tome 1, chants I-VII, Paris, 1967, vers 300 – 315, p.67.

Cette histoire diverge ensuite chez Eschyle, Sophocle et Euripide, car alors que le dénouement de la situation n'est pas clair chez Homère, avec les trois poètes antiques, Oreste tue violemment sa mère. Il est alors poursuivi par les Érinyes, une sorte de furies qui amènent à la folie et qui persécutent ceux qui commettent des fautes qui sortent de l'ordre social. Il en devient fou dans *Les Euménides*²³² d'Eschyle. Cette interprétation par la mort de Clytemnestre chez nos trois auteurs aurait été préférée, car elle permettait d'apporter la question de l'*hubris*, c'est-à-dire la démesure parfois violente liée à l'orgueil ou à d'autres passions, et la dimension éthique du matricide²³³. L'histoire d'Oreste a ensuite été reprise notamment au dix-septième et dix-huitième siècle en France²³⁴ avec par exemple *Andromaque* de Racine et dans la pièce éponyme de Voltaire. Enfin nous la retrouvons également à l'époque contemporaine avec notamment *l'Electre* de Giraudoux sorti en mille neuf cent trente-sept, qui se concentre sur la sœur d'Oreste²³⁵.

Ainsi, avant même d'avoir été écrites par Sartre, les aventures d'Oreste ont été contées à travers les époques, par de nombreux auteurs en plusieurs langues, avec de différentes subtilités. Dès lors, comment la pièce écrite par Sartre se présente-t-elle ? Quelles sont ses particularités ? Commençons par un plan plus général de la pièce avant de mettre en évidence ses caractéristiques.

Le philosophe belge Pierre Verstraeten nous résume *Les mouches* en quelques lignes :

Oreste, fils d'Agamemnon et de Clytemnestre, éloigné d'Argos à l'âge de trois ans par Égisthe, meurtrier de son père et amant de sa mère, revient à Argos dix-sept ans plus tard ; la ville est plongée dans le remords, symbolisé par la présence étouffante de mouches et les vêtements noirs de la population. Oreste rencontre sa sœur qui l'attendait dans ses rêves pour venger leur père et libérer la ville du poids de son remords. Après quelques hésitations, Oreste accomplit cet acte qui le hantait depuis son arrivée à Argos et libère sa

²³² Notons que les Érinyes y jouent le chœur, rôle principal dans le théâtre antique. D'ailleurs selon Nietzsche dans *L'origine de la tragédie*, « la tragédie est d'abord seulement "chœur" et non "drame". Nietzsche Friedrich, *L'origine de la tragédie*, trad. J. Marnold et J. Morland, Les Échos du Maquis, 2011, p.42.

Nous retrouvons chez Sartre un chant en chœur des Erinnyes à la scène I de l'acte III, ce qui est compréhensible dans la mesure où sa pièce a pu être écrite dans le sillage de *La Naissance de la tragédie*. Pour la question du lien entre Sartre et Nietzsche nous vous renvoyons à un article à ce sujet dans *Études sartriennes* : Nancey-Quentin de Gromard Marie-Gabrielle, Sartre pro Nietzsche Les Mouches, un théâtre de la cruauté, in *Études sartriennes* n° 21. *Penser avec Jean-Paul Sartre aujourd'hui*, 2017, pp.35-60.

²³³ Allen Marcus, « CHARACTER DEVELOPMENT IN THE 'ORESTE' OF VOLTAIRE AND 'LES MOUCHES' OF JEAN-PAUL SARTRE », In *CLA Journal*, vol. 18, no. 1, 1974, p.2.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ D'ailleurs c'est « par rapport à *l'Electre* de Giraudoux que Sartre conçoit *Les Mouches* en une sorte de dialogue polémique » — pléiade p.1261.

ville des mouches en mimant théâtralement la sortie du joueur de flûte qui délivra Scyros d'une invasion de rats »²³⁶.

Chez Sartre, « pour la première fois depuis Eschyle, Electre s'efface après avoir transmis à son frère la charge de la vengeance. C'est de nouveau Oreste le héros ; mais son véritable adversaire n'est plus Egisthe, ni même Clytemnestre : c'est Jupiter »²³⁷. En effet, dans *Les mouches*, Jupiter est « le garant de l'ordre humain et divin et de la soumission des hommes à leurs maîtres »²³⁸. Dans le premier acte, il nous raconte les événements de la ville qui ont amené le peuple d'Argos à se rendre coupable du meurtre commis par Egisthe : le silence, ils n'ont rien dit. Il nous explique :

« Agamemnon était bon homme, mais il eut un grand tort, voyez-vous. Il n'avait pas permis que les exécutions capitales eussent lieu en public. C'est dommage. Une bonne pendaison, cela distrait, en province, et cela blase un peu les gens sur la mort. Les gens d'ici n'ont rien dit, parce qu'ils s'ennuyaient et qu'ils voulaient voir une mort violente. Ils n'ont rien dit quand ils ont vu leur roi paraître aux portes de la ville. Et quand ils ont vu Clytemnestre lui tendre ses beaux bras parfumés, ils n'ont rien dit. A ce moment-là il aurait suffi d'un mot, d'un seul mot, mais ils se sont tus, et chacun d'eux avait, dans sa tête, l'image d'un grand cadavre à la face éclatée »²³⁹.

Si Jupiter justifie la responsabilité des Argiens, c'est parce qu'il désire nous montrer une certaine fatalité dans le meurtre d'Agamemnon. Bien qu'il fût un bon homme, il a commis une erreur : il a laissé les gens s'ennuyer. L'ennui aurait suscité l'envie d'un événement violent, ce qui lui a coûté la vie. De plus, chacun de ses sujets est individuellement responsable du fait de son silence. À tout moment, la possibilité d'arrêter le cours des choses était une possibilité inhérente à leur réalité-humaine, mais ils ont préféré se chosifier : ils ont préféré ne rien dire en sachant très bien quelles seraient les conséquences de ce silence. Bien qu'ils se repentent, ils n'ont pas accepté les responsabilités de leur acte. Ils cherchent des excuses dans la collectivité. Eu égard à ces différentes attitudes nous comprenons qu'ils se justifient dans une mauvaise foi. Jupiter le met en évidence lorsqu'il interroge une vieille femme qui passe dans la rue :

²³⁶ Verstraeten, op.cit., p.17.

²³⁷ Pléiade, p.1260.

²³⁸ Pléiade, p.1260.

²³⁹ Pléiade, p.6.

« JUPITER : De qui portes-tu le deuil ?

LA VIEILLE : C'est le costume d'Argos.

JUPITER : Le costume d'Argos ? Ah ! je comprends. C'est le deuil de ton roi que tu portes, de ton roi assassiné.

LA VIEILLE : Tais-toi ! Pour l'amour de Dieu, tais-toi !

JUPITER : Car tu es assez vieille pour les avoir entendus, toi, ces énormes cris qui ont tourné en rond tout un matin dans les rues de la ville. Qu'as-tu fait ?

LA VIEILLE : Mon homme était aux champs, que pouvais-je faire ? J'ai verrouillé ma porte.

JUPITER : Oui, et tu as entrouvert ta fenêtre pour mieux entendre, et tu t'es mise aux aguets derrière tes rideaux, le souffle coupé, avec une drôle de chatouille au creux des reins.

LA VIEILLE : Tais-toi ! »²⁴⁰

Bien que les habitants portent le noir en symbole du deuil, ils essayent de ne pas penser à ce que leur vêtement représente. Ainsi La Vieille nous dit qu'il s'agit du « costume d'Argos ». De plus, lorsque Jupiter lui montre la réalité sous forme de fait, elle lui demande de se taire. Elle trouve également des excuses pour justifier son comportement : « mon homme était aux champs », ce qui nous montre que bien qu'elle se comporte comme s'il elle était coupable, elle n'assume pas sa propre responsabilité dans ce qui est arrivé. Néanmoins, bien qu'il nous montre que les habitants font preuve de mauvaise foi, Jupiter ne veut pas que les choses changent. En effet : « ils ont mauvaise conscience — ils ont peur — et la peur, la mauvaise conscience ont un fumet délectable pour les narines des Dieux. Oui, elles plaisent aux Dieux, ces âmes pitoyables ». Jupiter se réjouit de cet ordre qui « plait aux Dieux » et c'est pour cela qu'il « veut maintenir Argos dans la peur des morts et dans la culpabilité »²⁴¹. Ainsi, les actes d'Oreste s'inscrivent en opposition au contexte qu'il rencontre et en opposition à l'ordre établi par Jupiter²⁴², il veut que les gens sortent de cette mauvaise foi. Pour ce faire il agira en tant que « symbole de la liberté humaine »²⁴³.

Tout comme *La nausée*, cette pièce se centre principalement sur les péripéties d'un seul personnage et sa quête d'authenticité dans une situation donnée. Cette emphase sur la question de l'individu, face à sa conscience, mais également à autrui correspond donc avec la perspective, développée dans notre problématique et centrée autour du pour-soi, présentée dans

²⁴⁰ Pléiade, p. 7.

²⁴¹ Pléiade, p.1260.

²⁴² Jupiter lui dit d'ailleurs : « l'ordre d'une cité et l'ordre des âmes sont instables : si vous y touchez, vous provoquerez une catastrophe. (*Le regardant dans les yeux.*) Une terrible catastrophe qui retombera sur vous. — Pléiade, p.10.

²⁴³ Pléiade, p.1260.

L'être et le néant. Vu qu'Oreste est le protagoniste central de la pièce, nous interrogerons son comportement dans la question de la liberté, la responsabilité et aussi la mauvaise foi. Mais pour cela, il nous faudra d'abord questionner le comportement des autres personnages, car ils forment le contexte qui est le sien, et plus particulièrement l'attitude des deux autres protagonistes avec qui il réfléchit sur son existence et qui l'amène au dénouement de la pièce : Jupiter et sa sœur Electre.

Nous avons compris que les habitants d'Argos sont habillés en noir pour symboliser le deuil de leur roi assassiné. Mais quand est-il des mouches ? Jupiter affirme lui-même que les mouches sont également un symbole. Au moment où Oreste l'interroge sur la réaction des Dieux dans le meurtre de son père, Jupiter lui répond :

JUPITER : Ils ont envoyé les mouches.

LE PÉDAGOGUE : Qu'est-ce que les mouches ont à faire là-dedans ?

JUPITER : Oh ! c'est un symbole.

Nous avons remarqué, par notre retour sur les représentations antiques de la pièce, que « les mouches » que nous retrouvons dès le début sous la forme de contexte²⁴⁴ puis lors du dernier acte comme des personnages jouant ce rôle font référence aux Érinyes et elles sont d'ailleurs appelées Érinnyes²⁴⁵ dans la liste des personnages et dans les dialogues. Elles sont là pour persécuter les Argiens afin d'accompagner leur torture psychologique par une torture physique. D'ailleurs, au moment où elle se retrouve envahie par les mouches, Electre nous dit : « Ce sont les Érinnyes, Oreste, les déesses du remords »²⁴⁶. Ainsi ces mouches symbolisent le remords, et donc la fixité du peuple d'Argos sur un passé qu'ils ne peuvent plus changer. Une autre possibilité vraisemblable serait de comprendre ces mouches comme le symbole de la chair en décomposition du cadavre d'Agamemnon. Les mouches sont en effet un insecte souvent associé à la mort du fait qu'elles pullulent autant sur les corps sans vie des animaux que ceux des humains. Vu que le cadavre (et donc la mort du roi) est toujours présent symboliquement²⁴⁷, les mouches seraient donc une représentation concrète de cette mort qui bien que passée depuis quinze ans se perpétue chaque jour par l'attitude de la population.

²⁴⁴ Dans la mesure où nous prenons connaissance de leur présence par le jeu et les répliques des acteurs.

²⁴⁵ Nous ignorons si la variante par l'orthographe du mot avec deux « n » plutôt qu'un est un choix délibéré ou influencé, nous n'avons pas trouvé les éventuelles raisons, mais il s'avère que Stefan Zweig ait également utilisé cette forme cf. Stefan Zweig, *Joseph Fouché*, Grasset, 1969, p.264, quoiqu'il en soit, nous écrirons ce mot de cette manière, vu qu'il se retrouve ainsi dans les différentes éditions de *Les mouches*.

²⁴⁶ P. *Les mouches* p. 54.

²⁴⁷ « Afin qu'ils n'oublient jamais les cris d'agonie de leur roi, un bouvier choisi pour sa voix forte hurle ainsi, à chaque anniversaire, dans la grande salle du palais ». — P. *Les mouches*, p.8.

Mais n'y a-t-il pas une autre symbolique ? Quelque chose qui serait relatif au contexte d'écriture ? A ce sujet, quelle est cette situation d'écriture ?

Vu que *Les mouches* sont issues du contexte historique du Régime de Vichy en France et donc de l'occupation par l'Allemagne du troisième Reich, nous pourrions supposer que tout comme *La peste* de Camus, les mouches pourraient désigner les occupants « nazis ». La mauvaise foi de la population d'Argos²⁴⁸ serait dès lors celle de la population française, autant provoquée par les Allemands que par les remords de la défaite. Sartre nous confie :

« Dans le moment même où nous allions nous abandonner au remords, les gens de Vichy et les collaborateurs, en tentant de nous y pousser, nous retenaient. L'occupation, ce n'était pas seulement cette présence constante des vainqueurs dans nos villes : c'était aussi sur tous les murs, dans les journaux, cet immonde visage qu'ils voulaient nous donner de nous-mêmes. Les collaborateurs commençaient par en appeler à notre bonne foi. "Nous sommes vaincus, disaient-ils, montrons-nous beaux joueurs : reconnaissons nos fautes." Et, tout aussitôt après : "Convenons que le Français est léger, étourdi, vantard, égoïste, qu'il ne comprend rien aux nations étrangères, que la guerre a surpris notre pays en pleine décomposition." Des affiches humoristiques ridiculisaient nos derniers espoirs. Devant tant de bassesses et de ruses si grossières, nous nous raidissions, nous avions envie d'être fiers de nous-mêmes. Hélas, à peine relevions-nous la tête²⁴⁹ que nous retrouvions en nous nos vrais motifs de remords »²⁵⁰.

Nous comprenons que *Les mouches* est une référence à l'occupation allemande de la France, appelant à la résistance. Sartre nous explique qu'il a effectivement « essayé de montrer que le remords n'était pas l'attitude que les Français devaient choisir »²⁵¹. Même selon l'hypothèse que chaque individu était personnellement responsable pour la défaite de la France, il s'agit du passé. Désormais ils ne pouvaient plus rien faire pour changer ce passé, alors pourquoi se concentrer uniquement sur un comportement négatif envers soi-même, pour quelque chose hors de leur contrôle ? Tout comme Roquentin concentré sur l'instant présent, notamment dans son écoute du disque de jazz, mais également dans sa prise en charge de sa liberté, Sartre considère qu'il nous faut assumer notre situation, non pas un quelconque repli ou retrait vers le passé, mais en jaillissant au présent par un projet.

La conception sartrienne du passé du pour-soi que nous retrouvons ainsi aussi bien chez le peuple d'Argos que chez le peuple français nous renvoie à la notion de la facticité. Selon Sartre,

²⁴⁸ En l'attente d'une plus longue description, gardons pour l'instant à l'esprit qu'il s'agit de l'attitude lâche, de remords et de regret permanent d'un événement passé qui empêche tout projet présent ou futur.

²⁴⁹ Nous pouvons comprendre ce relèvement de tête, aussi bien de manière littéraire que littéral, puisque lorsqu'ils relèvent la tête ils distinguent leurs fautes, mais aussi les drapeaux et symboles des occupants ou de *l'Etat français*.

²⁵⁰ Jean-Paul Sartre, *Situations*, III, p. 35.

²⁵¹ *Pléiade*, p.81

« facticité et passé sont deux mots pour désigner une seule et même chose. Le Passé, en effet, comme la Facticité, c'est la contingence invulnérable de l'en-soi que j'ai à être sans aucune possibilité de ne l'être pas »²⁵². Autrement dit, tout comme les Français, les Argiens ont à désormais vivre avec les tragiques événements qui se sont produits. D'ailleurs, autant le meurtre d'Agamemnon²⁵³ que la victoire de l'Allemagne sur la France sont contingents. Agamemnon aurait pu survivre ou rentrer avec Ménélas, et la France aurait pu gagner la guerre. Mais ils sont passés, et par conséquent il faut les assumer comme tels, ils font désormais partie de « l'histoire ». Mais que signifie le fait que nous avons à être en-soi ? Est-ce que cela renvoie à la structure de la conscience ? Selon Sartre, il nous faut le comprendre dans la mesure où « le passé se donne comme du pour-soi devenu en-soi »²⁵⁴. Autrement dit, vu que l'existence précède l'essence, nous sommes d'abord pour-soi, mais si nous observons ce que nous avons été, c'est-à-dire notre passé ou notre facticité, nous sommes en-soi. C'est ce qui explique que contrairement au présent qui se trouve être l'instant du jaillissement de notre existence en tant qu'être-pour-soi, Sartre nous affirme que « le passé, au contraire est d'abord en-soi »²⁵⁵. Enfin il nous faut encore ajouter que pour Sartre, la facticité est un fait : « il est le fait propre de chaque pour-soi, le fait contingent et inaltérable que j'étais »²⁵⁶.

Nous comprenons désormais que c'est du point de vue de leur facticité qu'autant les habitants d'Argos que de la France occupée, se retrouvent dans la mauvaise foi. Ils se retrouvent en effet à se considérer d'abord du point de vue de l'en-soi et dès lors, ils oublient ce qu'ils sont fondamentalement en tant que pour-soi : des êtres-libres.

Cette analyse contextuelle de *Les mouches* nous a ainsi révélé l'origine mythologique de cette pièce, inscrite également dans la situation factuelle de Sartre, qui désirant l'assumer, fut résistant à l'occupation par ses mots, les tirades et l'hymne à la liberté contenu dans cette pièce.

Nous avons montré que l'intention de Jupiter était de garder l'ordre et nous avons évoqué que le comportement des Argiens était dû à une attitude de mauvaise foi notamment en rapport avec leur facticité, mais nous n'avons pas encore donné de réelle esquisse de définition de ce qu'est

²⁵² E&N, p.184.

²⁵³ Si nous prenons cet événement comme tous les autres exprimés dans le théâtre sartrien comme Sartre les a pensés, c'est-à-dire des situations représentant la réalité-humaine (et non pas comme un récit narratif écrit par un auteur et suivant un chemin nécessaire pensé *a priori*). Cette conception sartrienne du théâtre comme représentation d'une situation humaine est dès lors implicite à toute notre réflexion. Ce que nous justifions parce que Sartre nous a précédemment dit qu'il ne considérait pas de distinction entre son théâtre et sa philosophie. — cf. Introduction de ce travail ou Gerassi John, *op.cit.*, p.41.

²⁵⁴ E&N, p.185.

²⁵⁵ E&N, p.186.

²⁵⁶ E&N, p.186.

cette mauvaise foi. Nous en avons donné des exemples, illustré des attitudes et nous avons fini par conclure qu'il s'agissait d'une posture inauthentique que nous pouvions notamment retrouver illustrée dans *La nausée* par une figure, celle du *salaud*. Néanmoins, il nous faut le rappeler, la mauvaise foi n'est pourtant pas réductible à cette unique figure. Dès lors, qu'est-ce que la mauvaise foi ?

3.1.3 Première Définition de la mauvaise foi

Maintenant que nous avons décrit et exposé le contexte de *Les mouches*, il nous faut présenter celui de la notion de mauvaise foi que nous avons abordée dans *La nausée*. Mais avant d'investiguer la description que Sartre donne à cette mauvaise foi, interrogeons-nous sur la manière dont nous la comprenons de manière plus commune. Il sera ainsi plus facile d'exposer les subtilités sartriennes d'une telle notion autant dans *L'être et le néant* que dans *Les mouches*.

Dès lors, si nous devions désigner à quoi la mauvaise foi renvoie selon une perspective qui n'est pas celle de Sartre, comment la définirions-nous ? Que comprenons-nous par ce concept ? Afin de mieux l'illustrer, commençons par une mise en situation dans un récit narratif.

Bernard fait la course à vélo avec Anne et elle trouve un moment opportun pour ruser, afin de remporter la course : elle freine volontairement et violemment dans un virage serré afin d'obliger Bernard à sortir de la route. En ralentissant délibérément, elle a surpris son ami qui a failli chuter. Malheureusement pour elle, malgré l'avantage considérable obtenu par le subterfuge, Bernard finit par la rattraper et il gagne loyalement. Néanmoins, Bernard est blessé par cette attitude irrespectueuse des règles, implicites à toute course amicale, car l'objectif est fondamentalement de s'amuser ensemble, pas de gagner absolument ni surtout de se faire du tort. Il décide d'en discuter avec elle pour clarifier les choses, afin que ce type de comportement ne se reproduise plus et pour que cette forme de compétition reste un jeu désirable pour nos deux protagonistes. Mais Anne est une mauvaise perdante et elle s'avance justement vers Bernard pour l'accuser d'avoir triché en rusant pour gagner contre elle. De plus, elle décide de récuser sa propre action et déclare que cette victoire ne vaut rien, car elle a été obtenue de manière irrégulière. Nous dirons qu'Anne est de mauvaise foi, eu égard de son attitude envers Bernard. En effet, dans la mesure où Anne accuse Bernard non seulement d'avoir fait quelque chose qu'il n'a pas fait, mais en plus d'avoir commis l'acte qu'elle a commis, tout en refusant d'admettre qu'elle l'a fait. La mauvaise foi est dans cet exemple un mensonge qu'Anne fait en prétendant ne pas avoir conscience qu'il s'agit d'un mensonge : elle se prétend de bonne foi.

Ce qui est intéressant avec cet exemple, c'est qu'il est à propos de quelque chose qui *a priori* est sans intérêt, c'est-à-dire un simple jeu entre deux amis. La victoire de Bernard n'est que symbolique, alors que l'attitude orgueilleuse d'Anne est concrète, elle vient créer une dispute qui pourrait aller jusqu'à remettre cette amitié en question.

Ainsi nous pouvons observer que généralement, d'un point de vue plus familier, l'individu qui est inculpé de mauvaise foi sait très bien qu'il est de mauvaise foi. Si Bernard accuse Anne de faire preuve de mauvaise foi, c'est parce qu'il sait qu'elle sait délibérément qu'elle a commis l'acte qu'elle prétend ne pas avoir fait. Bernard a conscience qu'elle désire lui cacher la vérité sur sa propre action, peut-être simplement parce qu'elle en a honte. Pourtant Bernard lui explique qu'il l'a vu, pour lui montrer que son jeu est inutile. Anne pourrait continuer de prétendre qu'elle est innocente, mais personne ne la prend au sérieux. Nier ce que tout le monde sait comme vrai, n'amène de tort qu'à soi-même.

Nous avons illustré une des manières dont nous pouvons entendre la mauvaise foi, mais contrairement à ce que nous avons fait avec la notion d'« authenticité », notre réponse manque de précision.

Dès lors, il nous faut aller vers quelque chose de plus descriptif, qui pourrait nous amener à finalement avoir assez de caractéristiques, pour pouvoir les comparer avec la notion sartrienne. Après avoir réfléchi sur des traits généraux que nous pouvons lui donner, y compris dans le droit belge²⁵⁷ qui considère la mauvaise foi comme une manière de nuire ou de faire du tort²⁵⁸ notamment en tant que faute²⁵⁹. Nous concevons la mauvaise foi comme une attitude consciente (car volontaire vu qu'elle est délibérée) et répréhensible, déloyale, car vue comme indécente.

Ces différentes caractéristiques entrent dans l'attitude du récit précédent. Néanmoins, il nous faut admettre que dans d'autres cas communs la mauvaise foi peut être vue comme un jeu, afin

²⁵⁷ Nous avons trouvé une théorie critique sur la bonne foi dans le droit privé belge, qui mentionne et décrit également la mauvaise foi. En tant que catégorie juridique, la mauvaise foi est décrite et possède des traits particuliers qui font d'elle quelque chose d'étudiable, de fixe et donc de plus pertinent épistémologiquement. Vu que notre objectif n'est pas de rentrer dans des considérations juridiques, mais qu'il est de tracer les contours de l'attitude de mauvaise foi, nous nous contenterons de brièvement mettre en évidence quelques caractéristiques que nous jugeons significatives. D'ailleurs la question de la mauvaise foi sort de la question juridique pour entrer dans le champ de la philosophie dans la mesure où pour l'auteur « il n'est pas contestable que la question de la bonne et de la mauvaise foi des actions humaines soit une des questions principales de l'éthique » — Romain Jean-François, *THÉORIE CRITIQUE DU PRINCIPE GÉNÉRAL DE BONNE FOI EN DROIT PRIVÉ*, Coll. de la faculté de droit de l'Université Libre de Bruxelles, Bruylant, Bruxelles, 2000, p.106.

²⁵⁸ Romain Jean-François, *THÉORIE CRITIQUE DU PRINCIPE GÉNÉRAL DE BONNE FOI EN DROIT PRIVÉ*, op.cit., p.20.

²⁵⁹ « Les manquements aux devoirs de loyauté, de collaboration à l'exécution du contrat, d'information ou de modération qui caractérisent la mauvaise foi sont considérés comme des fautes ». cf. Romain Jean-François, *THÉORIE CRITIQUE DU PRINCIPE GÉNÉRAL DE BONNE FOI EN DROIT PRIVÉ*, op.cit., p.19.

de susciter le rire par exemple²⁶⁰. Ainsi, la mauvaise foi peut être perçue de différente manière et peut avoir de nombreux objectifs, mais nous admettons que lorsque la personne qui fait preuve de cette attitude est sérieusement de mauvaise foi, elle l'est délibérément dans un objectif égoïste, donc répréhensible d'un point de vue du faire communauté²⁶¹. C'est pourquoi nous retrouvons la responsabilité de l'individu dans son action personnelle et donc nous réaffirmons la nécessité d'un retour à une certaine autoréflexivité de sa part eu égard aux éventuels torts occasionnés par un tel comportement. Ce résultat nous semblant satisfaisant, il nous faut maintenant retourner vers l'ontologie afin de définir et analyser cette attitude par Sartre.

La première mention que Sartre propose de la mauvaise foi dans *L'être et le néant*, est dans son rapport à l'angoisse. Mais qu'est-ce que l'angoisse ? Pour Sartre, « l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être »²⁶². Autrement dit, l'angoisse est la manifestation de notre propre conscience en tant que nous sommes un être libre. La mauvaise foi empêche cette prise de conscience dans la mesure où elle est une fuite hors de l'angoisse : « ce pouvoir néantisant néantit l'angoisse en tant que je la fuis et s'anéantit lui-même en tant que je *la suis pour la fuir*. C'est ce qu'on nomme la *mauvaise foi* »²⁶³. Ainsi, la mauvaise foi empêche l'individu de prendre conscience qu'il est libre et donc l'amène sur le chemin de l'inauthenticité.

Ensuite, Sartre nous informe qu'il s'agit d'une négation envers soi-même. En effet, « l'être humain n'est pas seulement l'être par qui des négativités²⁶⁴ se dévoilent dans le monde, il est aussi celui qui peut prendre des attitudes négatives vis-à-vis de soi »²⁶⁵. Ainsi la mauvaise foi concerne d'abord l'attitude d'un individu, compris en tant qu'être-pour-soi qui se comporte négativement envers soi-même.

Dès lors, à ce moment-ci de notre interrogation, il nous faut nous interroger sur les raisons qui nous poussent à être de mauvaise foi de la sorte. En effet, s'il s'agit d'un comportement qui

²⁶⁰ Prenons l'exemple d'un père de famille qui fait preuve d'autoréflexivité à table et qui avec un air théâtralement passionné déclame quelque chose qu'il prétend voir comme une vérité immuable, mais qui est complètement contraire à son action ou sa pensée habituelle. Sa famille sait qu'il est de mauvaise foi, et l'objectif n'est pas ici de faire du tort ou de faire croire qu'il pense réellement cela : il veut principalement amuser sa famille et les éventuels invités.

²⁶¹ Notamment selon une perspective éthique que nous ne développerons pas ici.

²⁶² Autrement dit, « c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté » — *E&N*, pp.73-74.

²⁶³ *E&N*, p.92.

²⁶⁴ Il s'agit de réalité négativée par la conscience, ce que Sartre nous explique plus précisément : « Il existe une quantité infinie de réalités qui ne sont pas seulement objets de jugement, mais qui sont éprouvées, combattues, redoutées, etc., par l'être humain, et qui sont habitées par la négation dans leur infrastructure, comme par une condition nécessaire de leur existence. Nous les appellerons des négativités » — *E&N*, pp.63-64.

²⁶⁵ *E&N*, p.95.

nous écarte de notre propre réalisation comme être libre, et qui en plus se trouve être provoqué par nous, contre nous, pourquoi sommes-nous de mauvaise foi ? Pourquoi ne sommes-nous pas tous sincères et authentiques dans notre rapport à nous même ?

C'est tout simplement parce notre « conscience ne se borne pas à envisager une négativité. Elle se constitue elle-même, dans sa chair, comme néantisation d'une possibilité qu'une autre réalité-humaine projette comme sa possibilité. Pour cela elle doit surgir dans le monde comme un Non »²⁶⁶. En d'autres termes, du fait de sa structure, la conscience est naturellement de mauvaise foi :

« Dans la description sartrienne de la réalité humaine, la conscience est toujours (ontologiquement) à distance d'elle-même : elle ne coïncide pas avec soi, elle est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est, elle est sans cesse en question pour elle-même, perpétuel échappement à soi. L'attitude "naturelle" de la conscience, attitude d'échec, consiste essentiellement à n'assumer point cette condition et à se réfugier dans la mauvaise foi. Ainsi se condamne-t-elle à ne pouvoir jamais surmonter dans une synthèse les deux aspects de la réalité humaine : sa contingence et sa liberté »²⁶⁷.

Si la conscience n'assume pas sa condition, elle est condamnée à ne pas pouvoir surmonter sa contingence (nous l'avons vu avec *La nausée*), mais également sa liberté (il nous faudra y revenir). Ainsi, si la mauvaise foi est possible, c'est à cause de sa structure, parce que « l'homme est l'être par qui le néant vient au monde »²⁶⁸ dans la mesure où « la conscience n'est pas son propre motif en tant qu'elle est vide de tout contenu »²⁶⁹. En effet dans *L'être et le néant*, dès la première page du chapitre II intitulé *La mauvaise foi*, Sartre précise « la conscience est un être pour lequel il est dans son être conscience du néant de son être »²⁷⁰. Si la conscience est en distance avec elle-même c'est donc parce « la conscience se voit coupée de son essence par le néant²⁷¹ ou séparée du futur par sa liberté même »²⁷². De plus, cette réalisation du néant provoque l'angoisse, et la mauvaise foi permet de naturellement fuir cette angoisse. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2.1 « prolégomène : à la recherche de l'être », bien qu'elle puisse être non-thétique et non positionnelle d'elle-même, la conscience est du fait de sa structure naturellement positionnelle d'objet et donc dirigée vers l'être-en-soi, alors que

²⁶⁶ E&N, p.95

²⁶⁷ Jeanson ajoute l'articulation sur laquelle il nous faudra revenir au prochain chapitre : « sa *facticité* qu'il décrit son être de fait, son être-là) et sa *transcendance* (son pouvoir de se faire, c'est-à-dire l'obligation corrélatrice de se faire être pour être quoi que ce soit) » – Jeanson, pp.57-58.

²⁶⁸ E&N, p.67.

²⁶⁹ « Ceci nous renvoie à une structure néantisante du cogito préréflexif » – E&N, p.80.

²⁷⁰ E&N, p.95.

²⁷¹ C'est pourquoi nous ne sommes pas figés dans notre facticité, nous en sommes séparés par le néant.

²⁷² E&N, p.82.

l'angoisse et la liberté sont issues de la structure du pour-soi²⁷³. Par conséquent, la structure de la conscience est la cause de cette « attitude d'échec », qui nous amène à être naturellement de mauvaise foi, ce qui explique pourquoi il nous importe de la mettre en évidence : pour que nous puissions en sortir²⁷⁴.

Pour Sartre, nous pouvons dès lors considérer la mauvaise foi comme un mensonge que l'on fait à soi-même. Mais il ne faut surtout pas confondre cette attitude qu'il comprend comme « mensonge à soi », avec le mensonge que nous produisons lorsque nous mentons à quelqu'un. Sartre nous explique plus précisément la différence :

Par le mensonge, la conscience affirme qu'elle existe par nature comme cachée à autrui, elle utilise à son profit la dualité ontologique du moi et du moi d'autrui.

Il ne saurait en être de même pour la mauvaise foi, si celle-ci, comme nous l'avons dit, est bien mensonge à soi. Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante. La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c'est que dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité »²⁷⁵.

Nous voyons donc que si nous comprenons le récit d'Anne et Bernard selon une perspective sartrienne, Anne est en réalité dans le mensonge et n'est pas de mauvaise foi. Elle ne se cache pas la vérité à elle-même, mais à Bernard. Elle utilise à son profit le fait que Bernard ne peut pas lire dans sa conscience ce qu'elle sait, vu qu'elle prétend l'opposé.

Nous comprenons finalement que la mauvaise foi est une attitude naturelle qu'il nous faut corriger, dans notre rapport avec nous-mêmes. Néanmoins, la mauvaise foi n'est pas une caractéristique structurelle de la nature humaine, mais de sa conscience. En effet :

« Sartre ne pense nullement que nous soyons truqués “par nature”. Il n'y a pas pour lui de “nature humaine”, mais une *condition humaine* — qui ne tend vers la nature, précisément, que dans la mesure où elle est subie sans être assumée, par une conscience de mauvaise foi qui ne vise qu'à se la dissimuler »²⁷⁶.

²⁷³ Nous y reviendrons.

²⁷⁴ Vu que la mauvaise foi est une attitude « naturelle » dont il nous faut sortir, nous comprenons pourquoi Jeanson nous dit que chez Sartre, « nous retrouverons fréquemment par la suite ce thème de l'antiphysis comme définition du règne humain : l'homme ne peut parvenir à lui-même qu'au prix de se conquérir sur la nature, de nier en soi toute nature, de s'affirmer sans cesse comme anti-naturel ». — Jeanson, *op. cit.*, p.17. Dans notre chapitre 4.2 nous verrons qu'Oreste est également qualifié par Jupiter d'hors nature, position qu'il assumera.

²⁷⁵ E&N, pp.97-98.

²⁷⁶ Jeanson, p.60.

Ainsi, « la mauvaise foi n'est pas un mal qui tombe sur nous comme par accident : c'est la situation originelle de toute conscience *en tant qu'elle est liberté* »²⁷⁷. C'est ce qui explique que contrairement à la mauvaise foi, telle que nous la décrivions selon un point de vue plus familier, Sartre considère que l'individu « peut vivre dans la mauvaise foi »²⁷⁸. Nous comprenons que fondamentalement, la mauvaise foi sartrienne est un mensonge envers soi-même et pas à l'encontre d'un autre individu. Nous verrons dans le prochain chapitre qu'il y a évidemment l'attitude envers autrui qui peut être considérée, mais qu'il s'agit d'abord de la comprendre comme le comportement d'un individu envers lui-même. Mais cette définition est fort abstraite, en effet, elle est loin de s'inscrire dans la même concrétude que le récit de la course à vélo. N'y a-t-il pas une attitude qui s'inscrit plus visiblement en situation ? Ou des figures qui pourraient nous permettre de mettre en évidence la mauvaise foi dans *Les mouches* ? Il s'avère que oui.

3.2 La première figure de la mauvaise foi : *le lâche*.

Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre nous expose deux types d'attitudes de mauvaise foi :

« Les uns qui se cacheront, par l'esprit de sérieux ou par des excuses déterministes, leur liberté totale, je les appellerai *lâches* ; les autres qui essayeront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre, je les appellerai des *salauds*. Mais lâches ou salauds ne peuvent être jugés que sur le plan de la stricte authenticité. »²⁷⁹

Ainsi, nous avons deux figures qui représentent deux pôles de cette mauvaise foi. Avec Roquentin, nous avons déjà vu ce que Sartre entend par *salaud*. Nous avons effectivement analysé « le culte bourgeois de la commémoration par les peintures »²⁸⁰. Nous avons d'ailleurs évoqué que c'est la réalisation de cette figure de mauvaise foi qui conduit Roquentin à abandonner son principal projet²⁸¹, afin de ne pas être de ces artistes qui montrent de la nécessité, là où il y eut de la contingence. Mais, est-ce que nous retrouvons également cette figure dans *Les mouches* ? Si oui, par quel personnage et comment est-elle présentée ? Nous

²⁷⁷ Jeanson, p.115.

²⁷⁸ E&N, p.99.

²⁷⁹ Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, coll. Pensées, Suisse, 1966., pp. 84-85 — Désormais abrégé *L'existentialisme*.

²⁸⁰ de Coorebyter Vincent, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, op.cit., p.12.

²⁸¹ Son livre historique sur le marquis de Rollebon.

reviendrons sur cette figure pour répondre à ces questions après avoir interrogé l'attitude que nous n'avons pas encore présentée, *le lâche*.

Nous avons déjà brièvement évoqué l'esprit de sérieux comme une tentative de pour-soi de fuir sa liberté par l'essentialisation de norme et de valeur, qui peuvent par exemple être vues comme des absolus incontournables. Dès lors, il n'accepte pas que l'existence précède l'essence et qu'il faille prendre en charge seul et sans excuse nos projets²⁸². Néanmoins, il y a également l'excuse déterminisme, qui en tant que fatalisme n'amène pas le sujet à s'engager dans un projet, mais à attendre que la chose se fasse par elle-même, si elle doit se faire. Derechef, les mêmes questions que celles que nous avons posées pour la figure du salaud nous viennent à l'esprit : retrouvons-nous cette attitude lâche illustrée et par qui ? Nous savons déjà que la population d'Argos se cache derrière un certain fatalisme, de plus il s'avère que Le Pédagogue qui accompagne Oreste fait également parfois preuve de lâcheté, mais s'il y a un personnage que nous pouvons réellement considérer comme lâche et qui illustre ce type de mauvaise foi, il s'agit d'Electre, la sœur d'Oreste. Rappelons qu'Electre n'a pas connu la même enfance qu'Oreste :

« Elle a grandi au palais même de son père, mais en y devenant la servante de sa mère et de l'usurpateur. Ainsi a-t-elle vécu dans la révolte et dans la haine. Depuis quinze ans, elle attend son frère, elle rêve du jour où il reviendra pour frapper les deux coupables et guérir les gens d'Argos. Car elle a compris qu'il y faudrait la violence : "on ne peut vaincre le mal que par un autre mal" ; et le fait est que les gens d'Argos ont grand besoin d'être guéris »²⁸³.

Dans son article « THE RÔLE OF THE 'LÂCHE' IN THE THEATER OF JEAN-PAUL SARTRE » qui nous a inspiré le sujet de ce mémoire, Marcus Allen nous expose différents éléments qui caractérisent Electre en tant que lâche. Selon lui, malgré ses efforts pour apparaître noble, nous pouvons affirmer qu'elle est de mauvaise foi²⁸⁴.

Tout d'abord parce que : « *she refuses to become engaged*. Electra is a dreamer. As long as she has her dreams to sustain her, she will not act. She would prefer to have someone else avenge the death of her father »²⁸⁵. D'ailleurs, lorsqu'Oreste (à cet instant elle ignore encore qu'il s'agit de son frère) lui demande si elle compte continuer sa vie de malheureuse solitude comme

²⁸² Nous avons vu qu'il s'agissait de l'attitude d'authenticité que Roquentin assume à la fin de *La nausée*.

²⁸³ Jeanson, op. cit., p.13.

²⁸⁴ Allen Marcus, « THE RÔLE OF THE 'LÂCHE' IN THE THEATER OF JEAN-PAUL SARTRE » IN *CLA Journal*, vol. 4, no.3, 1961, p.179.

²⁸⁵ *Ibid.*

servante au service du couple royal en lui demandant : « tu demeureras ici toute ta vie ? »²⁸⁶
Elle répond dans un cri : « ah ! pas toute ma vie ! Non ; écoute ; j'attends quelque chose »²⁸⁷.
Qu'attend-elle rongée par sa haine²⁸⁸ ? Que son frère arrive, commettre l'acte à sa place :

« C'est drôle. (*Un temps.*) Et dis-moi encore ceci, car j'ai besoin de le savoir à cause de quelqu'un... de quelqu'un que j'attends : suppose qu'un gars de Corinthe, un de ces gars qui rient le soir avec les filles, trouve, au retour d'un voyage, son père assassiné, sa mère dans le lit du meurtrier et sa sœur en esclavage, est-ce qu'il filerait doux, le gars de Corinthe, est-ce qu'il s'en irait à reculons, en faisant des révérences, chercher des consolations auprès de ses amies ? Ou bien est-ce qu'il sortirait son épée et est-ce qu'il cognerait sur l'assassin jusqu'à lui faire éclater la tête ? Tu ne réponds pas ? »²⁸⁹

Electre attend que son frère agisse pour elle, tout en ignorant si eu égard de la situation, il agirait comme elle l'entend. Il s'agit d'un désir qui est plus compris selon la modalité de la rêverie que d'une volonté d'action concrète. Cet acte qu'elle pense désirer dans un futur indéterminé lui suffit et lui permet de tenir chaque jour de souffrance dans l'attente de son sauveur. Nous comprenons dès lors qu'Electre fait partie de ces personnages qui *vivent* dans la mauvaise foi. Celle-ci n'est effectivement pas une attitude de lâcheté dont elle fait preuve, l'espace d'un instant ; mais une habitude qui la reconforte dans son inaction²⁹⁰ et qui lui permet de fuir l'angoisse de sa propre liberté. Elle est effectivement dans un fatalisme qui la reconforte dans sa souffrance. Elle semble d'ailleurs condamnée à demeurer dans le fatalisme²⁹¹ puisque sa mère Clytemnestre lui prédit qu'elle va reproduire le même destin qu'elle a vécu par une loi inébranlable du repentir :

« Tu es jeune, Electre. Il a beau jeu de condamner celui qui est jeune et qui n'a pas eu le temps de faire le mal. Mais patience : un jour, tu traîneras après toi un crime irréparable. A chaque pas tu croiras t'en éloigner, et pourtant il sera toujours aussi lourd à traîner. Tu te retourneras et tu le verras derrière toi, hors d'atteinte, sombre et pur comme un cristal noir. Et tu ne le comprendras même plus, tu diras : "Ce n'est pas moi, ce n'est pas moi qui l'ai fait." Pourtant, il sera là, cent fois renié, toujours là, à te tirer en arrière. Et tu sauras enfin que tu as engagé ta vie sur un seul coup de dés, une fois pour toutes, et que tu n'as plus rien à faire qu'à haler ton crime jusqu'à ta mort. Telle est la loi, juste et injuste, du repentir »²⁹².

²⁸⁶ *P. Les mouches*, p.16.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *P. Les mouches*, p.17.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.18.

²⁹⁰ Notamment sa fuite hors de la ville alors qu'elle « n'a pas ce courage-là » ayant peur seule sur les routes, mais lorsque qu'Oreste propose de partir avec elle, elle refuse — respectivement, *P. Les mouches*, p.16. et *P. Les mouches*, p.34.

²⁹¹ Que nous pourrions comprendre par le châtement des Atrides.

²⁹² *P. Les mouches*, p.21.

Malheureusement pour elle, il s'agit effectivement de ce qui lui arrive après le meurtre d'Egisthe et Clytemnestre. Nous avons ici le deuxième élément de la mauvaise foi mis en évidence par Marcus Allen, car après avoir poussé Oreste à commettre le double crime pour venger son père Agamemnon, Electre ressent des remords alors qu'elle se moquait du peuple d'Argos et de sa mère pour ce comportement²⁹³. Selon Marcus Allen, *she is overwhelmed by feelings of remorse. The implications of the murder of Aegisthus and Clytemnestra overwhelm her. She asks herself if this is what she really wanted*²⁹⁴.

Après qu'Oreste la laisse seule avec le cadavre d'Egisthe qu'il vient de tuer, Electre se retrouve isolée, ce qui lui permet de faire preuve d'auto-réflexivité. C'est alors qu'elle se met à douter de toute l'entreprise qu'elle avait pourtant désirée par ses rêveries journalières pendant plus de quinze ans. Oreste la quitte, car il se dirige dans la chambre de Clytemnestre pour commettre son matricide. De son côté, Electre essaye de se persuader que le meurtre est réellement ce qu'elle a voulu et ce qu'elle désire toujours :

« Ah ! je l'ai voulu ! Je le veux ! il *faut* que je le veuille encore. (*Elle regarde Egisthe.*) Celui-ci est mort. C'est donc ça que je voulais. Je ne m'en rendais pas compte. (*Elle s'approche de lui.*) Cent fois je l'ai vu en songe, étendu à cette même place, une épée dans le cœur. Ses yeux étaient clos, il avait l'air de dormir. Comme je le haïssais, comme j'étais joyeuse de le haïr. Il n'a pas l'air de dormir, et ses yeux sont ouverts, il me regarde. Il est mort — et ma haine est morte avec lui. Et je suis là ; et j'attends, et l'autre est vivante encore, au fond de sa chambre, et tout à l'heure elle va crier. Elle va crier comme une bête. Ah ! je ne peux plus supporter ce regard. (*Elle s'agenouille et jette un manteau sur le visage d'Egisthe.*) Qu'est-ce que je voulais donc ? (*Silence. Puis cris de Clytemnestre.*)

Il l'a frappée. C'était notre mère, et il l'a frappée. (*Elle se relève.*) Voici : mes ennemis sont morts. Pendant des années, j'ai joui de cette mort par avance, et, à présent, mon cœur est serré dans un étau. Est-ce que je me suis menti pendant quinze ans ? Ça n'est pas vrai ! Ça n'est pas vrai. Ça ne peut pas être vrai : je ne suis pas lâche ! Cette minute-ci, je l'ai voulue et je la veux encore ».²⁹⁵

La mauvaise foi d'Electre est manifeste dans ce passage. Tout d'abord parce qu'elle nous dit qu'il *faut* qu'elle désire ce qu'elle a désiré. Elle amène effectivement une nécessité là où elle pourrait avoir changé d'avis. Elle pourrait encore arrêter l'action d'Oreste, lui dire d'épargner

²⁹³ Notons qu'Oreste dira : « le plus lâche des assassins, est celui qui a des remords ». — *P. Les mouches* p.62.

²⁹⁴ Allen Marcus, « THE RÔLE OF THE 'LÂCHE' IN THE THEATER OF JEAN-PAUL SARTRE » IN *CLA Journal*, op.cit., p.179.

²⁹⁵ *P. Les mouches*, p. 52.

sa mère, mais tout comme les Argiens qui avaient gardé le silence lors du retour d'Agamemnon, elle reste également dans ce type d'inaction. Elle découvre aussi, malgré elle qu'elle ne savait pas exactement ce qu'elle désirait. Elle s'approche effectivement d'Egisthe en s'interrogeant sur ce qu'elle a voulu. Elle voulait qu'il meure, mais d'une mort virtuelle, semblable au sommeil. Face à l'absolu de la mort, à la facticité qui est dorénavant la sienne, car elle ne peut plus retourner en arrière, elle se retrouve dénuée de haine. Ensuite, alors qu'elle est toujours dans son monologue autoréflexif, elle se rend compte (par les cris) que sa mère a également à subir le même destin. Elle essayait de ne pas y penser, elle le savait, mais elle a préféré rester dans sa mauvaise foi et ignorer sa responsabilité dans l'acte. Enfin, en reconnaissant sa propre lâcheté en elle, elle se voit telle qu'elle est réellement et cette réalisation lui est insupportable.

Elle essaye de se rappeler ce qu'elle a désiré dans un passé qui lui semble désormais bien loin, il lui semblait qu'elle voulait ces meurtres. Mais maintenant qu'ils ont été commis, cette vérité est devenue trop lourde pour elle. Vu selon la perspective du « futur ce n'était que justice ; au passé, l'«acte irréparable» est devenu un «crime» »²⁹⁶. Elle voulait cette justice abstraite, mais ne peut tolérer le poids de ce crime. C'est pour cette raison que les mouches du remords finissent par s'abattre sur elle, mais là encore la première réaction qui lui vient à l'esprit est la fuite : « écoute ! Écoute le bruit de leurs ailes, pareil au ronflement d'une forge. Elles nous entourent, Oreste. Elles nous guettent ; tout à l'heure elles s'abattront sur nous, et je sentirai mille pattes gluantes sur mon corps. Où fuir, Oreste ? »²⁹⁷.

Nous arrivons ainsi au troisième élément de Marcus Allen : « *She refuses to accept the consequences of her acts: estrangement and solitude* »²⁹⁸. Nous comprenons qu'Electre refuse effectivement le fait qu'elle a poussé Oreste au crime. Dès lors, elle ne peut pas tolérer de se voir comme son complice, ce qui la pousse à le rejeter tout d'abord en lui disant « va-t'en »²⁹⁹ ou « ne me touche pas »³⁰⁰, pour ensuite l'accuser comme l'auteur du double meurtre (et donc qu'elle n'est pas aussi responsable que lui) : « tu les as tués. C'est toi qui les as tués »³⁰¹. Bien qu'Oreste essaye de lui rappeler qu'ils sont ensemble (et donc qu'elle n'est pas seule), elle refuse d'accepter son implication concrète dans l'évènement. Elle écoute le murmure d'une Erinnye et elle se réfugie dans sa mauvaise foi :

²⁹⁶ Jeanson, *op.cit.*, p.17.

²⁹⁷ P. *Les mouches*, p.54.

²⁹⁸ Allen Marcus, « THE RÔLE OF THE 'LÂCHE' IN THE THEATER OF JEAN-PAUL SARTRE », *op.cit.* p.180.

²⁹⁹ P. *Les mouches*, p.56.

³⁰⁰ P. *Les mouches*, p.57.

³⁰¹ P. *Les mouches*, p.57.

ORESTE : Elle [L'Erinnye] veut nous séparer, elle dresse autour de toi les murs de la solitude. Prends garde : quand tu seras bien seule, toute seule et sans recours, elles fondront sur toi. Electre, nous avons décidé ce meurtre ensemble, et nous devons en supporter

les suites ensemble.

ELECTRE : Tu prétends que je l'ai voulu ?

ORESTE : N'est-ce pas vrai ?

ELECTRE : Non, ce n'est pas vrai... Attends... Si ! Ah ! je ne sais plus. J'ai rêvé ce crime. Mais toi, tu l'as commis, bourreau de ta propre mère.

Ainsi, Electre rejette Oreste en l'accusant catégoriquement d'avoir été la personne qui lui a donné cette facticité qu'elle se refuse à prendre en charge. Elle lui reproche d'avoir assumé le rôle qu'elle attendait de lui : « voleur ! Je n'avais presque rien à moi, qu'un peu de calme et quelques rêves. Tu m'as tout pris, tu as volé une pauvre. Tu étais mon frère, le chef de notre famille, tu devais me protéger : mais tu m'as plongée dans le sang »³⁰². A partir du moment où elle renie sa responsabilité de la sorte, le quatrième et dernier élément va naturellement de soi : *she seeks comfort in atonement and rejects her liberty. The price of liberty is too high for Electra, its consequences too dreadful. Therefore, she begs for salvation in the arms of Jupiter*³⁰³.

Electre finit par abandonner tous ses principes, dans la même attitude de remords que celle qu'elle dénonçait par orgueil chez sa mère. Par conséquent, elle se donne entièrement au Dieu qu'elle a méprisé pendant quinze ans parce que c'est une attitude bien plus facile que d'accepter qu'elle est pu vouloir ces crimes, ou encore qu'elle ait pu faire une erreur.

Au secours ! Jupiter, roi des dieux et des hommes, mon roi, prends-moi dans tes bras, emporte-moi, protège-moi : Je suivrai ta loi, je serai ton esclave et ta chose, j'embrasserai tes pieds et tes genoux. Défends-moi contre les mouches, contre mon frère, contre moi-même, ne me laisse pas seule, je consacrerai ma vie entière à l'expiation. Je me repens Jupiter ! Je me repens.

Enfin, ce que nous jugeons particulièrement intéressant avec Electre eu égard de notre problématique, c'est qu'elle fait également partie de ces individus qui ne perçoivent pas leur

³⁰² P. Les mouches, p.66.

³⁰³ Allen Marcus, « THE RÔLE OF THE 'LÂCHE' IN THE THEATER OF JEAN-PAUL SARTRE », op.cit., p.180.

propre mauvaise foi, mais qui se concentrent sur celle des autres. En effet, elle désire aider le peuple d'Argos en lui faisant comprendre que son attitude est de mauvaise foi. Elle les apostrophe lors de la cérémonie d'ouverture de la fête des Morts :

« Ô bourreaux de vous-mêmes, avez-vous oublié cet humble contentement du paysan qui marche sur sa terre et qui dit : “Il fait beau” ? Vous voilà les bras ballants, la tête basse, respirant à peine »³⁰⁴ pour ensuite faire une danse de la joie pour leur montrer que les fantômes des morts qui « reviennent » chaque année les hanter ne sont présents que dans leur imagination : « je danse, voyez, je danse, et je ne sens rien que le souffle du vent dans mes cheveux. Où sont les morts ? Croyez-vous qu'ils dansent avec moi, en mesure ? »³⁰⁵.

Remplie de l'orgueil de sa jeunesse³⁰⁶, elle désire changer le monde dans lequel elle vit, mais par des beaux actes, qui la mettent en valeur (elle se trouve être dans sa plus belle robe³⁰⁷ et elle danse devant tout le monde). Elle s'engage dans un projet qu'elle juge juste sans pour autant réfléchir aux conséquences³⁰⁸. C'est ce qui explique que lorsqu'elle sera face à l'horreur concrète du sang et de la mort, elle préfère se repentir et se renier comme personne en déclarant à Jupiter qu'elle est prête à devenir « sa chose », plutôt que d'assumer sa responsabilité. Ce qui signifie qu'elle fait preuve de mauvaise foi, dans la mesure où elle se fuit comme conscience d'être-pour-soi, pour se réfugier et se déclarer dans l'autre région de l'être relative aux objets, l'en-soi.

En conclusion, nous pouvons désormais affirmer qu'Electre est lâche. Nous avons montré qu'elle demeure dans une rêverie fatalisme par rapport à sa propre situation et également qu'elle montre la même attitude de fuite dans le remords que la population d'Argos. Au lieu d'assumer sa facticité, elle se décide à s'objectifier : elle n'est plus que ce qu'elle a été, elle est réductible à un passé qu'elle n'est finalement pas vraiment sûre d'avoir voulu.

« C'est qu'en effet elle se contentait d'en rêver : cela fait quinze ans qu'elle assouvit dans l'imaginaire son désir de vengeance et qu'elle vit de cette fiction ; elle s'est installée dans cette révolte passive, elle y a trouvé son équilibre. Elle a choisi de haïr dans l'impuissance, et de supporter sa situation misérable en y promenant cette haine rêveuse »³⁰⁹.

³⁰⁴ P. *Les mouches*, p.31.

³⁰⁵ P. *Les mouches*, p.31.

³⁰⁶ P. *Les mouches*, p.21.

³⁰⁷ P. *Les mouches*, p.29.

³⁰⁸ Elle aurait effectivement pu être brûlée ou noyée par la foule en colère de son acte de séduction — cf. P. *Les mouches*, p.32.

³⁰⁹ Jeanson, p.16.

Nous avons désormais une vision approfondie de la figure de la lâcheté ce qui nous permet de passer à la deuxième figure que nous avons déjà partiellement présentée, le *salaud*.

3.3 La deuxième figure de la mauvaise foi : le *salaud*

D'emblée, notons que le *salaud* a déjà été partiellement présenté dans la partie précédente et que Jupiter n'est pas représentatif de cette figure de la même manière³¹⁰ qu'Electre l'était pour la lâcheté. Par conséquent, nous en profiterons pour approfondir notre propos dans l'objectif de faire jaillir une caractéristique de la mauvaise foi que nous ne trouvons ni dans *L'être et le néant*, ni dans le théâtre et la littérature que nous avons examinés. Avant de présenter les différents éléments qui nous ont amenés à conclure que Jupiter est un représentant pertinent de cette attitude de mauvaise foi, précisons davantage ce que Sartre entend par *salaud*.

« Ainsi les salauds, ceux qui se sont arrangés pour mettre le Bien et le Droit de leur côté, ceux dont l'existence est d'emblée fondée et justifiée — finissent-ils par former les autres à se sentir de trop dans ce monde, à n'y avoir aucun droit, à s'y trouver seulement tolérés, dans la mesure où ils y sont utilisables »³¹¹

En tant que Jupiter met le Bien et le Droit de son côté, fonde la justification de son existence, et provoque la chosification des autres personnages en les utilisant à son profit, nous pouvons affirmer qu'il correspond à la conception sartrienne du salaud. A ce propos, il nous faut rappeler que nous avons distingué plus tôt que Jupiter a activement participé à conduire les habitants d'Argos dans la mauvaise foi et à les garder dans cet état. Nous pouvons le percevoir comme une manière d'essentialiser sa propre population c'est-à-dire une manière d'enlever les droits d'autrui pour les utiliser.

Dans la didascalie initiale, une statue de Jupiter fait partie du décor. Jupiter a besoin qu'on le regarde. D'ailleurs nous pouvons supposer qu'il existe parce qu'il est regardé et qu'il manipule dès lors la population d'Argos afin de forcer un impératif à son existence. Il nous confie : « il faut qu'ils me regardent : tant qu'ils ont les yeux fixés sur moi, ils oublient de regarder en eux-mêmes. Si je m'oubliais un seul instant, si je laissais leur regard se détourner »³¹²... Jupiter ne

³¹⁰ Notamment, parce qu'il est supposé être un Dieu et pas un homme, et donc qu'il représenterait théoriquement moins bien la réalité-humaine. Cependant une remarque — du personnage *Le pédagogue* « parbleu, il n'y a que des hommes, et c'est déjà bien assez » cf. *P. Les mouches*, p.11. — nous mène à penser que malgré son rôle, il peut être considéré comme un personnage en situation humaine et illustrant également une attitude humaine (ce qui est selon nous justifié par ses nombreuses comparaisons avec Egisthe. Jupiter étant plus proche et bien plus pertinent dans la figure du *salaud* que ce dernier notamment parce qu'il l'instrumentalise, nous avons jugé plus judicieux de nous concentrer sur lui.

³¹¹ Jeanson, p.36.

³¹² *P. Les mouches*, p.45.

termine pas sa phrase, mais nous pouvons supposer qu'il les empêche de voir leur propre mauvaise foi pour ne pas disparaître dans l'anonymat. De par le fait qu'il a une statue de lui au centre de la scène, nous comprenons qu'il veut être au centre de l'attention, car il juge son existence (et donc son culte) nécessaire.

Ces éléments nous permettent de déjà affirmer qu'il a instrumentalisé les Argiens à ses propres fins, en se renforçant dans leur malheur. Ces caractéristiques sont justifiées dans la mesure où Jupiter nous dit à ce propos :

« JUPITER : Il y a quinze ans, jour pour jour, qu'Agamemnon fut assassiné. Ah ! qu'il a changé depuis, le peuple léger d'Argos, et qu'il est proche à présent de mon cœur !

ORESTE : De votre cœur ?

JUPITER : Laissez, laissez, jeune homme. Je parlais pour moi-même. J'aurais dû dire : proche du cœur des Dieux.

ORESTE : Vraiment ? Des murs barbouillés de sang, des millions de mouches, une odeur de boucherie, une chaleur de cloporte, des rues désertes, un Dieu à face d'assassiné, des larves terrorisées qui se frappent la poitrine au fond de leurs maisons — et ces cris, ces cris insupportables : est-ce là ce qui plaît à Jupiter ?

JUPITER : Ah ! ne jugez pas les Dieux, jeune homme, ils ont des secrets douloureux »³¹³.

Quels sont ces secrets si douloureux ? Que le poids que les Dieux donnent à leur propre valeur est purement contingent ? Que Jupiter forge justement une nécessité là où il a de la contingence, aussi bien dans le rapport qu'il a avec chaque personnage qu'envers son rapport avec lui-même ?

Pour comprendre plus en profondeur le personnage de Jupiter, il nous faut examiner sa relation avec Egisthe. Celui-ci admet qu'il est las de régner de la sorte dans un monologue adressé à Jupiter. Il demande « est-ce là, Jupiter, le roi dont tu avais besoin pour Argos ? »³¹⁴. Ce qui nous expose d'une part qu'il voit comme indispensable le rôle qu'il joue en tant que roi, car un Dieu a « besoin » qu'il joue ce rôle, d'une autre part que Jupiter l'utilise donc sans se soucier de son ressenti jusqu'à l'amener à se sentir de trop, car Egisthe confie dans la même tirade « je suis plus mort qu'Agamemnon »³¹⁵. Peu après, Egisthe interroge Jupiter sur le danger potentiel que représentent Electre et Oreste :

³¹³ P. *Les mouches*, pp.8-9.

³¹⁴ P. *Les mouches*, p. 45.

³¹⁵ P. *Les mouches*, p. 45.

ÉGISTHE : Sont-ils si dangereux ?

JUPITER : Oreste sait qu'il est libre.

ÉGISTHE. *vivement*. Il sait qu'il est libre. Alors ce n'est pas assez que de le jeter dans les fers. Un homme libre dans une ville, c'est comme une brebis galeuse dans un troupeau. Il va contaminer tout mon royaume et ruiner mon œuvre. Dieu tout-puissant, qu'attends-tu pour le foudroyer ?

JUPITER. *lentement*. : Pour le foudroyer ? (*Un temps. Las et voûté.*) Egisthe, les Dieux ont un autre secret...

ÉGISTHE : Que vas-tu me dire ?

JUPITER : Quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme, les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là. Car c'est une affaire d'hommes, et c'est aux autres hommes — à eux seuls — qu'il appartient de le laisser courir ou de l'étrangler.

Autant Egisthe que Jupiter savent que les hommes sont libres, pourtant dans leur désir de maintien de l'ordre, ils se refusent à divulguer l'information. Ils refusent tous les deux que les hommes sachent qu'ils sont libres afin de garder leur position centrale et leur pouvoir. Ainsi, tout au long de la pièce Jupiter tente d'asservir tout personnage qui agit comme un être libre. Son attention est surtout dirigée vers Oreste qu'il veut forcer dans la mauvaise foi, par exemple en lui disant : « je t'ai donné ta liberté pour me servir »³¹⁶. Evidemment, Oreste résiste. Il n'accepte pas les nécessités qu'on lui impose³¹⁷ et refuse de rendre à Jupiter (ou à Egisthe) un culte. Par conséquent, pour les deux autres protagonistes, la liberté d'Oreste est un tel danger qu'il faut qu'il soit tué, avant qu'il ne contamine la population d'Argos qui pourrait comprendre qu'elle est libre. Si cet événement est aussi inacceptable pour Jupiter, c'est parce que l'ordre maintenu depuis quinze ans risque d'être brisé et les Argiens ne le serviraient dès lors plus. Cependant Jupiter n'a pas le pouvoir de l'arrêter, car Jupiter n'a du pouvoir que tant qu'il force les hommes sous son joug. C'est ce qui explique clairement la démesure de son obsession pour le maintien de l'ordre, qui devient un absolu. Cet absolu va de pair avec la conception que Jupiter nous impose du *Bien*. Indubitablement, Jupiter ne prétend pas seulement mettre le Bien de son côté, il se proclame comme le Bien³¹⁸ :

« Vois ces planètes qui roulent en ordre, sans jamais se heurter : c'est moi qui en ai réglé le cours, selon la justice. Entends l'harmonie des sphères, cet énorme chant de grâces minéral qui se répercute aux quatre coins du ciel.

³¹⁶ P. *Les mouches*, p.64.

³¹⁷ Il désire effectivement servir par choix d'un engagement dans un projet, en accordance avec sa liberté.

³¹⁸ Comme en écho à la théophanie du livre de Job. cf. Jb 38,1.

(*Mélodie.*) Par moi les espèces se perpétuent, j'ai ordonné qu'un homme engendre toujours un homme et que le petit du chien soit un chien, par moi la douce langue des marées vient lécher le sable et se retire à heure fixe, je fais croître les plantes, et mon souffle guide autour de la terre les nuages jaunes du pollen. Tu n'es pas chez toi, intrus ! Tu es dans le monde comme l'écharde dans la chair, comme le braconnier dans la forêt seigneuriale : car le monde est bon ; je l'ai créé selon ma volonté et je suis le Bien³¹⁹ ».

Ainsi, en plus de se présenter comme la cause de toute chose, tout est parce qu'il l'a voulu, c'est-à-dire que le monde est organisé en soi selon sa volonté. A ce moment nous avons l'impression qu'il s'agit du même Jupiter que nous retrouvons sous l'appellation du dieu grec Zeus³²⁰. Pourtant si nous retournons dans les didascalies au début de la pièce, nous remarquons qu'il n'est que le Dieu des mouches et de la mort³²¹, et dès lors nous pouvons supposer que s'il est le créateur qu'il prétend être, c'est parce qu'il règne sur l'être-en-soi. Il organise et gère la nature, ce qui est relatif à la densité de cette région de l'être. C'est pourquoi il n'a aucun pouvoir sur les hommes qui comprennent qu'ils sont libres. En tant qu'être-pour-soi, ceux-ci sont séparés de Jupiter par un rien, par du néant, le néant est la liberté. Serait-ce donc cela le secret que les Dieux cachent aux hommes ? C'est assurément ce qu'estime Oreste lorsqu'il lui dit « tu es le roi des Dieux, Jupiter, le roi des pierres et des étoiles, le roi des vagues de la mer. Mais tu n'es pas le roi des hommes »³²².

L'inaction de Jupiter face à la prise de contrôle d'Oreste est un indice sur le secret que son pouvoir sur les hommes est purement et simplement symbolique. Il est surtout lié à l'instrumentalisation du peuple d'Argos pour faire une ville à son image³²³. Il y a trois grandes facultés qui lui sont attribués dans *Les mouches*, le pouvoir d'écarter les mouches par une incantation³²⁴, de faire apparaître de la lumière et le pouvoir de faire bouger une pierre à distance³²⁵ afin d'enlever à Electre toute crédibilité lors de sa danse. Mis à part ces trois phénomènes liés à l'en-soi, il n'est qu'un personnage parmi les autres qui tout comme Egisthe sait qu'il est libre et que les hommes sont libres, incliner par un désir d'ordre qu'il pose en loi

³¹⁹ P. *Les mouches*, p.63.

³²⁰ Jeanson nous expose la différence entre Zeus et le Jupiter Jupiter Ahenobarbus « Zeus, c'est le symbole du Bien, le principe moral absolu. Jupiter, c'est le patron de tous les Egisthes : c'est la contrainte exercée au nom du Bien, la religion du repentir, l'Eglise temporelle et ses "mômeries", l'ordre de la Nature comme justification de cet "ordre moral" dont se réclame toute tyrannie. — Jeanson, p.15.

³²¹ Au débit de la pièce, nous avons effectivement l'information qu'il est le « dieu des mouches et de la mort » avec des « yeux blancs, face barbouillée de sang » — P. *Les mouches*, p.4

³²² P. *Les mouches*, p.63.

³²³ C'est-à-dire, remplie de mouche et dans cette mauvaise foi perpétuelle qui amène à ce que l'essence précède l'existence (ce qui est ce qui a de plus semblable à une mort de l'être-pour-soi).

³²⁴ P. *Les mouches*, p.10.

³²⁵ P. *Les mouches*, p.32.

absolue. Nous avons exposé qu'il utilise autrui pour se sentir exister. Cependant il a besoin d'Egisthe qui lui garantit un pouvoir temporel et celui-ci est las de vivre : il a commis un crime dont il ne se repent pas et depuis, il ne s'est plus rien passé dans sa vie. Jupiter en a fait son disciple et tous les deux ils maintiennent l'ordre dans Argos, ce qui selon Jupiter est fondé et justifié : « nous avons la même passion. Tu aimes l'ordre, Egisthe »³²⁶. Il est désormais évident que l'ordre n'est pas appréhendé comme une valeur sartrienne. Il s'agit de quelque chose de sérieux, quelque chose de fixe. C'est un *a priori*, relatif à l'être-en-soi et pour Jupiter au Bien³²⁷. La liberté étant néant, elle n'a pas sa place dans ce monde-ci. Jupiter le comprend et Egisthe a besoin qu'on le lui rappelle :

JUPITER : Tu me hais, mais nous sommes parents ; je t'ai fait à mon image : un roi, c'est un Dieu sur la terre, noble et sinistre comme un Dieu.

ÉGISTHE : Sinistre ? Vous ?

JUPITER : Regarde-moi. (*Un long silence.*) Je t'ai dit que tu es fait à mon image. Nous faisons tous les deux régner l'ordre, toi dans Argos, moi dans le monde ; et le même secret pèse lourdement dans nos cœurs.

ÉGISTHE : Je n'ai pas de secret.

JUPITER : Si. Le même que moi. Le secret douloureux des Dieux et des rois : c'est que les hommes sont libres. Ils sont libres, Egisthe. Tu le sais, et ils ne le savent pas.

ÉGISTHE : Parbleu, s'ils le savaient, ils mettraient le feu aux quatre coins de mon palais. Voilà quinze ans que je joue la comédie pour leur masquer leur pouvoir.

JUPITER : Tu vois bien que nous sommes pareils »³²⁸.

La ville d'Argos est figée et remplie par l'en-soi. La seule chose qui virevolte et croît avec les années, ce sont les mouches³²⁹. Le soleil est toujours aussi dur, les Argiens sont habillés avec les mêmes vêtements, et ils sont obnubilés par une crainte : la fête annuelle des Morts. La créativité et l'imprévisibilité de la vie se sont arrêtées dans Argos avec la mort d'Agamemnon. Un seul des habitants n'est pas complètement submergé par cette léthargie, nous avons vu qu'il s'agissait d'Electre. Elle tentait de produire du désordre³³⁰, mais de sa mauvaise foi, il s'agissait d'un désordre acceptable et accepté par Jupiter, car elle restait dans les limites de l'en-soi. Lorsqu'elle les a dépassées par sa danse pour apporter de la joie aux gens d'Argos, Jupiter a dû intervenir par un geste (faire bouger une pierre), et les choses sont rentrées comme elles étaient agencées. Le peuple concentré sur sa facticité, Egisthe gardant son pouvoir et sa légitimité, et

³²⁶ P. *Les mouches*, p.49.

³²⁷ P. *Les mouches*, p.63.

³²⁸ P. *Les mouches*, pp.48-49.

³²⁹ Jupiter nous dit qu'elle grandisse d'année en année. Il nous confie : depuis quinze ans « elles engraisissent. Dans quinze ans elles auront atteint la taille de petites grenouilles ». Cf, P. *Les mouches*, p.5.

³³⁰ Jette des débris sur la statue de Jupiter, se rebelle dans son coin et surtout dans ses rêveries et donc sans réellement changer quoi que ce soit à la dynamique d'Argos.

cette réalité aurait pu continuer éternellement dans cette fuite perpétuelle de l'angoisse de la liberté. La liberté amène au désordre parce qu'elle est imprévisible et contagieuse. Si Jupiter et Egisthe doivent rester vigilant c'est parce qu'ils savent qu'un bouleversement peut survenir à tout moment chez un individu qui sortirait de la mauvaise foi collective pour mettre en évidence son être-libre. Ils en ont conscience, et comme c'est pour eux un événement intolérable, ils se doivent de mettre le Bien et le Droit de leur côté. Ils font de leur organisation un absolu à défendre qui fonde et justifie leur existence, tant que toute cette société subsiste dans cette mauvaise foi.

Nous pouvons constater ici deux personnages de plus qui *vivent* dans la mauvaise foi. En effet, s'ils en sortent l'espace d'un instant ; s'ils considèrent, par exemple, que l'ordre est une valeur parmi d'autres et que dès lors, ils pourraient à ne pas avoir à la respecter, tout leur monde s'écroule et l'angoisse surviendrait. Ainsi, tant qu'ils vivent dans ces nécessités imposées aux autres et à eux-mêmes, les choses sont stables et confortables. A partir de ceci, nous comprenons que nous pouvons ajouter une caractéristique à la mauvaise foi qui n'est certes pas exposée dans *L'être et le néant*, mais qui se retrouve factuellement illustrée par cette pièce : la mauvaise foi amène à plus de mauvaise foi dans un processus cyclique. Autrement dit, il s'agit d'un cercle qui enferme l'individu précisément parce que celui-ci s'oblige à vivre ainsi.

Avec Electre nous avons vu que ce processus cyclique était présent sous la forme de rêverie. Tant qu'elle y restait enfermée avec un espoir sans cesse repoussé à un futur hypothétique, elle trouvait sa place, malgré ses plaintes et sa souffrance. Après avoir actualisé ses rêveries par la parole, elle est sortie de la répétition de ses journées par Oreste. Elle a amené autrui à commettre l'irréparable pour elle mais se faisant, elle a été définitivement expulsée de cette vie légère dans laquelle elle se ligotait. Sur la lancée de sa lucidité autoréflexive, Oreste met en évidence ce qui s'est produit : « nous étions trop légers, Electre : à présent nos pieds s'enfoncent dans la terre comme les roues d'un char dans une ornière »³³¹. Ce poids est trop lourd à supporter pour Electre. Après avoir vécu toute sa vie dans la mauvaise foi, elle se décide qu'elle ne peut rien vouloir et connaître d'autre. Par le crime, Oreste l'a jeté dans le délaissement de sa liberté, sans les excuses et les justifications dans lesquelles elle a toujours vécu, ce qui lui est insupportable. C'est pourquoi elle finit par rejoindre Jupiter. Et le cycle recommence³³².

³³¹ P. *Les mouches*, p.67.

³³² Evidemment, en tant que pour-soi, elle pourrait toujours avoir la lucidité de sortir de ce cycle. Autrement dit, bien qu'elle soit lâche, elle reste fondamentalement libre de faire preuve de courage. Néanmoins, *Les mouches* se termine sur sa mauvaise foi.

Cette cyclicité de la mauvaise foi est d'autant plus claire chez Jupiter qui fait de ce processus quelque chose de nécessaire, en essentialisant la société d'Argos dans sa tyrannie de l'ordre. En effet, Jupiter essaye de faire en sorte que l'histoire se répète³³³ sans que les personnages n'en puissent changer le cours. S'ils savent qu'ils sont libres, ils sortiraient de cet enchaînement et Jupiter perdrait son pouvoir sur eux : ils ne peuvent donc pas le savoir.

Cependant, il nous faut admettre que dans la réalité humaine, les choses ne sont pas aussi claires que dans la littérature de Sartre³³⁴, car il nous présente une succession de situations précises et explicites. Ainsi, par moment, nous nous tiendrons dans la figure du lâche, dans un fatalisme par rapport à notre vie. Parfois nous prendrons des événements contingents comme nécessaires, parce qu'ils sont liés à notre facticité ou parce que, comme nous l'avons vu plus tôt, la mauvaise foi est malgré tout une attitude naturelle de la conscience. Mais dans ces moments-là, il nous faudra redoubler d'attention, car la mauvaise foi engendre la mauvaise foi et rester dans cette attitude de négation envers nous-mêmes peut nous écarter de notre chemin d'authenticité et nous rapprocher de qui nous ne voulons pas être. De plus le régime totalitaire tenu par Jupiter et Egisthe refusant toute liberté individuelle et conduisant une population à s'asservir elle-même dans la mauvaise foi, est relatif au contexte historique du III^e Reich³³⁵. La nation allemande n'a pas assez agi pour empêcher la prise de pouvoir du Parti national-socialiste des travailleurs allemands, et Adolf Hitler a fini par s'emparer de la chancellerie en mille neuf cent trente-trois. Nous avons déjà exposé que Sartre vise ici à illustrer implicitement l'occupation allemande comme un acte d'engagement personnel revendiquant la liberté de la réalité humaine. Cependant, bien qu'il ne s'agissait pas de son intention initiale, le même constat de maintien d'un peuple dans la mauvaise foi par la cruauté et l'absolutisme de ses dirigeants peut s'observer dans la plupart des dictatures. Nous pouvons d'ailleurs supposer que si Oreste s'était comporté ainsi en Union soviétique, par exemple, il aurait probablement fini enfermé dans l'enfer des goulags³³⁶.

Nous comprenons donc la pertinence et l'importance d'avoir ce retour autoréflexif en sortant de la dynamique de groupe. Le peuple français est représenté par la population d'Argos, qui s'est essentialisée dans son mouvement cyclique. Ces gens ne représentent plus des individus

³³³ La fête des Morts qui se déroule tous les ans ou sa volonté de mettre Oreste et Electre sur le trône d'Argos en sont des exemples factuels.

³³⁴ Ainsi que dans sa philosophie.

³³⁵ Notons d'ailleurs que le régime du III^e Reich était supposé durer mille ans et donc imposer son aliénation et la mauvaise foi qui en résulte sur plus de quarante générations et des centaines de millions de personnes.

³³⁶ Nous vous renvoyons à ce sujet à Soljénitsyne Aleksandr, *L'Archipel du Goulag — édition abrégée inédite : 1918–1956*, Essai d'investigation littéraire, Fayard, 2014.

avec des projets et des désirs, mais plus qu'une masse appelée « foule ». Cette foule est restée dans l'inertie de sa mauvaise foi pendant quinze ans, c'est ce qui explique pourquoi tout individu qui fait preuve d'une lucidité, c'est-à-dire qui pourrait mettre cette mauvaise foi en évidence, mérite d'être condamné à mort pour trouble à l'ordre social³³⁷.

En conclusion, nous sommes désormais face à un double dynamique : la mauvaise foi se trouve dans l'inertie, mais un changement violent n'amène pas à en sortir. Oreste essaye de les sauver, mais son geste est trop libérateur, il est trop profond pour être reçu, l'inertie de la foule est trop grande pour pouvoir réagir. Pour Sartre l'hubris d'Oreste ne réside pas tant dans son matricide en accordance avec les poètes antiques, que dans son désir de rendre à Argos sa liberté qu'il nous faut maintenant examiner. Nous remarquons qu'il s'agit probablement de la même erreur que celle qui a été commise par Sartre par l'écriture de cette pièce et qui pourrait expliquer son manque de succès lors des représentations. Sartre aurait eu cette volonté de choquer son public en supposant que mettre en scène la mauvaise foi le fera sortir de sa léthargie³³⁸. Mais dès sa première grande pièce, il a représenté une liberté qui se voulait trop performative et violente pour son contexte comme un échec. En effet, Electre finit par retourner chez Jupiter et bien que les mouches ne soient plus à Argos et que la fin de la pièce est en fin ouverte, nous ne pensons sincèrement pas que le peuple d'Argos sera sauvé de sa mauvaise foi. Nous reviendrons sur les conséquences et les interprétations possibles de l'acte d'Oreste sur Argos, par la suite. Pour l'instant il s'agit d'examiner la manière dont Sartre nous évoque sa liberté. En effet, agit-il comme un être libre depuis le début de la pièce ? Que fait-il de sa liberté et quelles en sont les conséquences ? Mais surtout, en quoi la prise en charge par Oreste de sa liberté nous renseigne-t-il sur notre responsabilité individuelle face à notre propre attitude de mauvaise foi ?

³³⁷ La foule désire effectivement brûler ou noyer Electre après qu'elle est voulue exposée la mauvaise foi de la fête des Morts.

³³⁸ Nous avons vu qu'il s'agit de l'intention que lui donne Marcus Allen — Allen Marcus, *op. cit.*, p.187.

4. *Les mouches*, hymne à la liberté

« Si peu qu'on interroge l'attitude d'Oreste dans *Les Mouches*, c'est la totalité des problèmes sartriens qu'on voit aussitôt surgir, au point que l'œuvre de Sartre dans son ensemble pourrait sans trop d'exagération être considérée comme le commentaire, la critique et le dépassement de la conception de la liberté que propose cette pièce »³³⁹.

Vu son importance et sa complexité, l'attitude d'Oreste sera progressivement approchée selon trois perspectives. Nous l'aborderons d'abord sous le rapport facticité, liberté. Pour ensuite examiner comment il se libère de son éventuelle mauvaise foi, afin de s'assumer en tant qu'être libre. Enfin nous le considérerons selon la perspective d'un être authentique responsable de sa liberté.

4.1 de la question de la mauvaise foi

4.1.1 Facticité et mauvaise foi chez Oreste

Commençons par l'Acte 1, scène 2 qui est très riche en réflexion sur la question de la facticité d'Oreste. Le Pédagogue nous présente le personnage d'Oreste en nous partageant ce qu'il est :

« A présent vous voilà jeune, riche et beau, avisé comme un vieillard, affranchi de toutes les servitudes et de toutes les croyances, sans famille, sans patrie, sans religion, sans métier, libre pour tous les engagements et sachant qu'il ne faut jamais s'engager ».³⁴⁰

Oreste est un homme libre. Il a été formé à l'éducation classique et n'est rattaché à aucune obligation. D'ailleurs, selon Le Pédagogue, Oreste ne doit pas s'engager. Il se doit de conserver sa liberté en ne l'actualisant pas. Est-ce qu'il s'agit ici d'une manifestation de l'esprit de sérieux, un des traits de la lâcheté ? Il nous semble que Le Pédagogue prête effectivement à Oreste des principes *a priori*, sur sa manière dont il est supposé mener son existence qui sont présentés comme des absolus à respecter. Le terme *jamais* met en évidence le fait qu'il ne s'agit pas d'une exigence dont Oreste pourrait potentiellement s'écarter, mais d'un principe immuable. Cependant, Le Pédagogue n'est pas à l'image de Jupiter, en train d'instrumentaliser Oreste. Il

³³⁹ Jeanson, p.28.

³⁴⁰ P. *Les mouches*, p.12.

prétend honnêtement lui donner un légitime enseignement à partir de sa position d'intellectuelle dans la mesure où pour lui, « il n'a d'autre univers que celui de la culture »³⁴¹.

De plus, nous avons vu que dans *La nausée*, Roquentin a pu faire l'expérience d'une pure liberté sans engagement qu'il envisageait comme « ressemblant un peu à la mort »³⁴². Pourtant, ici cette liberté est envisagée par Le Pédagogue, comme désirable. Il s'agit pour Oreste d'une conduite à tenir parce qu'il le lui a enseigné. Tout comme dans *La nausée*, cette liberté est envisagée sans direction existentielle, car dénuée de responsabilité, et sans les obligations liées à sa facticité. Autrement dit, tout comme Roquentin qui avait abandonné son livre, Oreste n'a pas de projet, il vagabonde dans la Grèce sans attache aussi bien physique que psychologique. Jusqu'au jour où son pédagogue lui apprend qu'il est en réalité né à Argos³⁴³. Cependant, une fois sur place, Oreste se rend compte qu'ils n'ont « rien à faire ici »³⁴⁴. Il sait qu'il ne partage pas la facticité de cette ville : « allons-nous-en, Pédagogue ; est-ce que tu ne comprends pas que nous sommes en train de croupir dans la chaleur des autres »³⁴⁵ ? Même la chaleur appartient aux « autres », ceux qui sont séparés de lui par l'existence qu'ils mènent. En effet, bien qu'Oreste y soit né, eux vivent à Argos et surtout, ils y ont toujours vécu. Sa naissance dans ce lieu, le fait que sa mère y soit reine, que sa sœur en soit la princesse et qu'un usurpateur ait volé le trône de son père ; autrement dit sa facticité, n'est pas un ancrage suffisant. C'est pourquoi il décide de partir, car il n'est pas réductible à cette facticité : il est libre.

Si cette situation peut nous sembler étonnante vue de l'extérieur³⁴⁶, c'est probablement parce que nous ne comprenons pas encore assez le rapport qu'a la liberté avec la facticité. Sartre nous l'explique : « la liberté n'est rien autre que l'existence de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité, c'est-à-dire celle d'un être qui est son être sur le mode d'avoir à l'être »³⁴⁷. Nous comprenons qu'Oreste avait la volonté³⁴⁸ de venir à

³⁴¹ Jeason, p.61.

³⁴² Rappelons-nous, Roquentin, au commencement de son dernier jour à Bouville, écrivait : « je suis seul dans cette rue blanche que bordent les jardins. Seul et libre. Mais cette liberté ressemble un peu à la mort ». — *La nausée*, op.cit., p.221.

³⁴³ Ce qui lui donne un projet, inquiétant son pédagogue : « depuis que je vous ai révélé votre naissance — je vous voyais changer de jour en jour, et je ne dormais plus ». — *P. Les mouches*, p.13.

³⁴⁴ *P. Les mouches*, p.13.

³⁴⁵ *P. Les mouches*, p.13.

³⁴⁶ Il nous semble effectivement rationnel de pouvoir trouver insensé le fait de parcourir des dizaines ou peut-être même des centaines de kilomètre pour nous rendre dans notre ville de naissance où réside notre seule famille et ensuite de décider de partir, notamment parce que nous ne sentons pas « chez nous ».

³⁴⁷ *E&N*, p.591.

³⁴⁸ Entendons par volonté la détermination « dans le cadre de mobiles et de fins déjà posées par le pour-soi dans un projet transcendant de lui-même vers ses possibles ». — *E&N*. p.591.

Argos³⁴⁹, mais que maintenant qu'il ne juge plus bon de rester et qu'il a d'autres plans³⁵⁰, il ne perçoit pas ce qu'il *était*, mais ce qu'il *a à être*. Sa volonté néantise sans cesse sa facticité, il n'est donc pas réductible à celle-ci, il est ainsi ce qu'il désire être. Autrement dit, au lieu d'être rivé sur un passé révolu, il vit son présent en le réfléchissant avec l'avenir. Mais ce qui est problématique c'est qu'il ne s'engage pas dans une entreprise qu'il aurait à réaliser, car celle-ci aliénerait sa liberté (selon la perspective de son pédagogue). Ainsi, nous comprenons mieux pourquoi Oreste ne conçoit pas de rester : il est libre et il sait qu'il est libre, mais fondamentalement il ne prend pas cette situation en charge.

Par ailleurs, toutes ces caractéristiques qui nous dessinent le portrait d'Oreste sont en radicale opposition avec la facticité du contexte dans lequel il se trouve, ce qui explique d'autant plus son appréhension à rester. Nous l'avons vu, la population d'Argos ignore tout de sa liberté. Elle vit dans le remords d'un crime qu'elle n'a pas commis, mais qu'elle ne l'a pas empêché. Néanmoins, pour l'instant Oreste ne s'intéresse qu'à lui. Il réfléchit sur la contingence de sa propre facticité, il sait qu'il est libre, mais il se sent vide dans son cœur³⁵¹. « Oreste se trouve en possession d'une liberté d'indifférence, ou, plutôt, se trouve possédé par elle. Sa situation d'exilé à Corinthe, nourri de belles lettres et de la vanité de toute chose, l'a, en effet, installé dans une espèce de no man's land existentiel où il flotte à la surface des choses »³⁵². D'ailleurs c'est ce qui explique pourquoi Oreste nous relate une impression semblable à celle de Roquentin dans la mesure où une liberté sans engagement « ressemble à la mort » :

« Mais non : je ne me plains pas. Je ne peux pas me plaindre : tu m'as laissé la liberté de ces fils que le vent arrache aux toiles d'araignée et qui flottent à dix pieds du sol ; je ne pèse pas plus qu'un fil et je vis en l'air. Je sais que c'est une chance et je l'apprécie comme il convient. (*Un temps.*) Il y a des hommes qui naissent engagés : ils n'ont pas le choix, on les a jetés sur un chemin, au bout du chemin il y a un acte qui les attend, *leur* acte ; ils vont, et leurs pieds nus pressent fortement la terre et s'écorchent aux cailloux. Ça te paraît vulgaire, à toi, la joie d'aller *quelque part* ? Et il y en a d'autres, des silencieux, qui sentent au fond de leur cœur le poids d'images troubles et terrestres ; leur vie a été changée parce que, un jour de leur enfance, à cinq ans, à sept ans... C'est bon : ce ne sont pas des hommes supérieurs. Je savais déjà, moi, à sept ans, que j'étais exilé ; les odeurs et les sons, le bruit de la pluie sur les toits, les tremblements de la lumière, je les laissais glisser le long de mon corps et tomber autour de moi ; je savais qu'ils appartenaient aux autres, et que je ne pourrais jamais en faire mes souvenirs. Car les souvenirs sont de grasses nourritures pour ceux qui possèdent les maisons,

³⁴⁹ C'est pour cela que la première phrase qu'il prononce de la pièce indique simplement et clairement à la fois sa facticité, mais également la raison de sa venue « je suis né ici » cf. *P. Les mouches*, p.4.

³⁵⁰ Oreste demande à son pédagogue : « vois si l'on pourra nous procurer des chevaux, et nous pousserons jusqu'à Sparte, où j'ai des amis ». — *P. Les mouches*, p.14.

³⁵¹ *P. Les mouches*, p. 12.

³⁵² Verstraeten, op. cit. p.18.

les bêtes, les domestiques et les champs. Mais moi... Moi, je suis libre, Dieu merci. Ah ! comme je suis libre. Et quelle superbe absence que mon âme »³⁵³.

Si Oreste ne se plaint pas, c'est derechef qu'en tant qu'homme libre, il a néantisé sa facticité et ne la remet donc pas en question, éventuellement par des remords. Il ne fait que décrire ce qu'il ressent à l'instant présent. Néanmoins, il nous dit qu'il s'agit d'une chance, c'est-à-dire de quelque chose qu'il semble ne pas pouvoir refuser. La chance est effectivement généralement regardée par autrui, mais aussi par soi-même, comme une occasion unique du fait de sa rareté et par là nous n'avons pas le droit de la manquer, ou de la refuser.

Nous dirons que quelqu'un a de la chance parce qu'il a gagné à la loterie, en bref, parce qu'un élément contingent lui arrive et est vu comme favorable. Nous dirions par exemple que Louis a de la chance, car il a côtoyé une célébrité en vacances que nous désirons ardemment rencontrer. Pourtant, qu'en est-il si Louis est indifférent à croiser cette personne, ou encore s'il a d'autres projets plus importants à entreprendre ? Ce n'est pas parce qu'il s'agit d'une chance pour nous, mais également pour lui qu'il doit effectivement y faire droit. Ainsi, dans cette situation précise, Oreste est dans la mauvaise foi. Il songe à l'existence qu'il aurait pu avoir : une vie où il aurait eu « la joie d'aller *quelque part* », c'est-à-dire, d'avoir une fin, un projet à prendre en charge.

Mais ce qui est d'autant plus tragique c'est que pour Sartre, « tout ce qui nous arrive peut être considéré comme une chance »³⁵⁴. Autrement dit, il n'y a pas de chance particulière, car chaque situation, chaque fait qui font de nous qui nous sommes, est une opportunité pour potentiellement nous prendre en charge dans un projet. Nous comprenons donc qu'Oreste appréhende comme nécessaire, quelque chose qui est en réalité contingent : sa manière de concevoir sa liberté et le déterminisme des hommes qu'il présente comme « engagés », car « jetés sur un chemin » En effet, s'il est dans la mauvaise foi dans le fait qu'il pose cette liberté sans engagement comme une valeur immuable à respecter, il l'est également en nous partageant qu'il y a des hommes qui n'ont pas eu le choix. Nous savons désormais que pour Sartre, l'humain a toujours le choix. Cependant, nous saisissons qu'il s'agit d'une méprise due au fait que ces hommes, dont Oreste nous parle, ignorent qu'ils sont libres, ou du moins vivent comme tels, et ainsi, ils agissent comme s'ils n'avaient pas le choix de mener leur vie telle qu'ils le désirent. Ainsi, comme lui, les hommes qu'Oreste nous présente vivent dans la mauvaise foi

³⁵³ Nous soulignons. — P. Les mouches, p. 12.

³⁵⁴ E&N, p.730.

parce qu'ils ignorent la contingence, parce qu'ils se pensent nécessaires dans leur devoir de suivre leur chemin, dans la réalisation d'un projet qui aurait, dès lors, besoin d'eux. Ils correspondent donc à la figure du *salaud*.

Oreste nous parle également d'autres hommes, « des silencieux ». Ceux-là nous semblent tout simplement victimes de leur facticité. Un évènement est arrivé « dans leur enfance » et ils y sont restés accrochés en vivant dans ce passé. Nous avons vu qu'il s'agissait également de mauvaise foi, nous les avons nommés *lâches*.

Ainsi, il nous faut remarquer que Verstraeten se méprend lorsqu'il pense qu'Oreste, en arrivant à Argos, prend conscience de la possibilité d'autre modalité de liberté. En effet, Verstraeten imagine qu'« au contact de sa ville il ressent aussitôt l'envers possible de cette liberté : une liberté concrète aux prises avec les choses, immergée dans la nécessité de la tradition »³⁵⁵. Ce n'est pas une liberté concrète qu'Oreste ressent, mais justement cette possibilité inhérente et naturelle qu'a la conscience de pouvoir être de mauvaise foi, c'est-à-dire vivre sans ressentir le délaissement de l'exil qu'il vit, et qu'il continuera à vivre tout au long de la pièce en tant qu'unique personnage qui assumera une attitude authentique. D'ailleurs, notre compréhension est justifiée par le fait qu'Oreste, avec lucidité, nous partage qu'ils ne sont pas des « hommes supérieurs ». Et, que s'il ne peut pas avoir une existence comparable à celle que ceux-ci mènent, c'est parce que lui, sait qu'il est libre. Qu'il eût été moins lucide et qu'il eût pensé qu'il s'agissait d'une vie vers laquelle se diriger, Verstraeten aurait raison d'affirmer que :

« s'affrontent dans le même personnage deux dimensions abstraites de la liberté : une liberté engagée qui lui apparaît comme le véritable réalisme³⁵⁶ ; (...) puis, juxtaposée à cette liberté de signifier, la signification pure de la liberté, la mise entre parenthèses existentielle, produit de la situation d'exil : un détachement souverain de toute chose et l'installation dans une zone neutre d'indifférence »³⁵⁷.

Certes, il nous faut admettre que la liberté qu'Oreste éprouve a cette légèreté et ce vide provoqué par son abstraction c'est-à-dire son manque d'engagement. Nous l'avons vu, il fait preuve d'une légère mauvaise foi eu égard à sa conception de cette liberté pure comme d'une nécessité à conserver. D'ailleurs nous pouvons mettre en évidence qu'alors que Roquentin

³⁵⁵ Verstraeten, *op.cit.*, p.18.

³⁵⁶ Verstraeten va même plus loin dans son incompréhension de ce que Sartre expose ici dans la mesure où il nous présente cette mauvaise foi comme une « praxis spontanée qui, même aveugle, soutient un rapport de finalité avec le monde et détient en elle-même le secret de son intelligibilité, bref, *la liberté de signifier* en tant que tout homme "signifie" le monde » cf. *Ibid.*, p.19.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.19.

souffrait du trop plein de l'être, d'une présence irrémissible de l'être-en-soi qui lui causait la Nausée, Oreste lui, a l'antinomie de l'absence d'être, du néant qui l'amène à se sentir libre, mais vide. En effet, alors que Roquentin avait un malaise existentiel nommé Nausée, provoqué par la contingence et la densité de l'en-soi, Oreste a un malaise existentiel provoqué par la contingence et la liberté du pour-soi. Certes, Sartre nous présente deux manières, chacune rattachée à une région de l'être, d'être dans une pathologie existentielle, mais le mal d'Oreste l'amènera à assumer la prise en charge d'une existence authentique bien plus rapidement que Roquentin³⁵⁸. Ce qui va de soi dans la mesure où, pour Sartre, il vaut mieux être libre et angoissé par la liberté que dans une Nausée provoquée par notre propre mauvaise foi.

Néanmoins, à ce moment-ci Oreste ne conçoit pas encore les modalités d'engagement de sa liberté³⁵⁹. Ainsi, ne s'affronte en notre protagoniste que la possibilité inhérente à sa chance : la lucidité de la contingence de son existence, en tant qu'il aurait pu être amené à *avoir à être* quelqu'un d'autre (si sa facticité avait été différente); et le fait angoissant qu'il « prend conscience de sa liberté »³⁶⁰.

Cette liberté nous a donc été décrite par son absence. Nous pouvons constituer cette absence comme absence de facticité eu égard au fait que l'homme est séparé de son passé par un rien, sa liberté. Ce qui nous communique une information supplémentaire sur la modalité de l'aliénation des Argiens. En effet, dans la mesure où « la liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant »³⁶¹, il nous faut revenir à l'évidence que les habitants d'Argos ne sont pas libres. Autrement dit, vu que « dans la liberté l'être humain est son propre passé (comme aussi son avenir propre) sous forme de néantisation »³⁶², cette ville rivée à son propre passé s'essentialise dans une attitude de négation du présent pour ne plus qu'être rivé sur un passé qui vient les enfermer dans la mauvaise foi. Cette liberté qu'éprouve Oreste est donc bien solidement fondée sur une absence de facticité. Il la met en contradiction avec la vie de ceux qui pensent ne pas avoir le choix de s'engager. Il songe au fait qu'il aurait pu naître dans un engagement, et qu'il aurait pu être de ceux qui ont été « jetés sur un chemin, au bout du chemin il y a un acte qui les attend, leur acte »³⁶³. Néanmoins, ce qui est ironique, c'est qu'il ne se rend pas encore compte que c'est précisément sa facticité qu'il a nous décrit.

³⁵⁸ D'ailleurs nous avons vu que Roquentin doit passer par la même angoisse existentielle vis-à-vis de sa liberté avant de pouvoir assumer un projet en coïncidence avec son avoir-à-être, c'est-à-dire, la question de son authenticité.

³⁵⁹ Nous verrons qu'il finit par le comprendre, mais seulement à l'acte II, Scène III.

³⁶⁰ *E&N*, p.74.

³⁶¹ *E&N*, p.73.

³⁶² *E&N*, p.73.

³⁶³ *P. Les mouches*, p. 12.

Autrement dit, dans ce contexte, qu'est la ville d'Argos, il a un acte à lui qui l'attend du fait du fait de son propre passé. Oreste arrive malgré lui comme le digne héros d'une facticité qui l'appelle à agir. Tout comme Electre qui l'attend patiemment, Argos a assurément besoin d'Oreste.

«[La ville est] en attente de son héros, par la multiplication d'implications dont elle est porteuse — toutes se rapportant à lui : le bannissement de son enfance pour tromper le meurtre de son père, la chape de remords plombant la ville dans l'hébètement vrombissant des mouches, l'instigation de haine vengeresse restée inassouvie et en appel de réalisation — conteste sa belle indépendance »³⁶⁴.

Dès lors, bien qu'il l'ignore, Oreste serait lié à s'engager dans cette ville. Il s'agit de sa facticité : tout le destine à la sauver et à reprendre le trône en tant que digne successeur d'Agamemnon. S'il ne s'en rend pas du tout compte, c'est parce que nous l'avons vu, il a néantisé cette facticité et il ne conçoit pas la possibilité de s'engager par choix. C'est pourquoi il désire immédiatement repartir en contournant Argos³⁶⁵.

4.1.2 De la mauvaise foi à la liberté

D'emblée nous avons retrouvé nos deux types d'attitudes de mauvaise foi. La première, qui est le refuge de ceux qu'Oreste nommait les « silencieux », est surtout perceptible dans l'enseignement du pédagogue : celui d'une liberté sans engagement érigée en valeur nécessaire. Nous pouvons y voir une forme d'esprit de sérieux et de lâcheté, du fait qu'il érige des valeurs *a priori*, et se met en retrait derrière elles sans le courage de s'engager dans le monde. C'est une liberté qui ne semble pas avoir d'autre objectif que de se préserver elle-même et qui est dès lors solipsiste et paradoxale³⁶⁶. Nous pouvons percevoir cette liberté comme un potentiel inexploité qui veut tellement se conserver qu'il reste à l'état de possible inhérent au pour-soi et ne s'actualise jamais ce qui l'essentialise comme propriété, alors que la liberté est relative à l'ontologie du pour-soi. L'autre figure, est celle du salaud ; de ceux qui sont saisis dans la mauvaise foi en jugeant leur facticité nécessaire. Eux n'ont pas d'égard pour une quelconque liberté puisqu'Oreste nous dit qu'« ils n'ont pas eu le choix ». A la différence du lâche focalisé

³⁶⁴ Verstraeten, op. cit., p.18

³⁶⁵ P. *Les mouches*, p.14.

³⁶⁶ Solipsiste, car l'homme est libre, mais reste libre dans le retrait de sa subjectivité, c'est par l'engagement qu'il y a la possibilité d'un chemin de sens avec autrui. Paradoxale, car c'est une liberté qui ne s'actualise pas.

sur la fatalité ou sa facticité, leur situation supposée comme imposée ce qui leur donne une direction vers l'avenir. Cela nous était mis en évidence dans *La nausée*. En effet, Roquentin était dans un projet (le roman sur Rolleston), les bourgeois s'essentialisaient pour leur réussite dans la peinture, mais aussi par le concept de « devoir » que ceux-ci utilisaient pour justifier leur existence, ils étaient de ce fait dans l'accomplissement de divers résultats malgré leur mauvaise foi. C'est pourquoi Oreste reconnaît que comprendre et percevoir la contingence de sa propre vie est une « chance » : cette lucidité lui permet de ne pas vivre dans la mauvaise foi. Pourtant, n'étant pas dirigé vers l'être-en-soi, son manque d'engagement lui renvoie à son propre néant (de pour-soi), ce qui suscite une souffrance relative à son être libre. Il est seul, et sa présence à Argos renforce son sentiment d'exilé : « de cette ville où il est né, Oreste se sent exclu : cette chaleur c'est la chaleur des autres, cette ombre fraîche qui va bientôt monter du sol c'est celle d'un soir d'Argos, c'est l'ombre d'un soir qui n'est pas le sien »³⁶⁷. C'est pourquoi il déclare :

Ah s'il était un acte, vois-tu, un acte qui me donnât droit de cité parmi eux ; si je pouvais m'emparer, fût-ce par un crime, de leurs mémoires, de leur terreur et : de leurs espérances pour combler le vide de mon cœur, dussé-je tuer ma propre mère...³⁶⁸

Bien qu'il s'agisse de songe, et qu'il sache pertinemment qu'il ne devrait pas commettre un acte aussi radical, il ne peut s'empêcher d'être incliné par sa condition d'homme vivant dans le délaissement. Sartre nous montre ici à quel point être un homme libre peut faire souffrir, surtout lorsque nous sommes entourés de mauvaise foi. En effet, Sartre nous a décrit les conséquences d'assumer le néant de la liberté : angoisse, délaissement, nécessité d'assumer un projet, désespoir et responsabilité³⁶⁹. Nous comprenons qu'il est dès lors bien plus facile d'être dans l'être de la mauvaise foi. Nous avons vu qu'Argos aime son mal, car c'est une plaie familière, mais surtout parce que les Argiens ne s'imaginent pas qu'il peut y avoir autre chose que la densité de l'être dans lequel ils se trouvent.

Oreste nous a également fait connaître par son discours la « joie » des salauds qui n'ont pas le choix, parce qu'ils ont un « devoir ». Ainsi, malgré lui, notre protagoniste est touché par son désir d'appartenance. S'il n'écoutait que ses inclinations, s'il laissait sa conscience être

³⁶⁷ Jeanson, p.13.

³⁶⁸ P. *Les mouches*, p.14.

³⁶⁹ En effet : « angoisse, délaissement, responsabilité, soit en sourdine, soit en pleine force, constituent en effet la qualité de notre conscience en tant que celle-ci est pure et simple liberté » — *E&N*, p.616.

Nous reviendrons sur ces caractéristiques de la liberté que nous développerons davantage au sein de ce chapitre.

naturellement de mauvaise foi, cette passion aurait pu être actualisée. Il aurait commis un acte sanguinaire afin de partager la facticité des Argiens. Il aurait été peut-être plongé avec eux dans le remords et il aurait participé à la cyclicité de l'ordre social que Jupiter veut imposer à Argos. Néanmoins, Oreste a eu une éducation hors d'Argos. Il se rend compte qu'il s'agit d'un désir démesuré et qu'il ne peut pas, en un acte, changer drastiquement sa facticité d'une telle manière à ce qu'il oublie qui il a toujours été.

En effet, sa conscience est conscience d'un savoir : la différence entre la liberté et la mauvaise foi, le néant et l'être. Il connaît d'autant plus la liberté, qu'il a vécu et qu'il continue de vivre dans sa modalité d'expression et ses conséquences pratiques. S'il commet un tel acte, il saura donc qu'il est de mauvaise foi de manière thétique³⁷⁰. Vu qu'il ne pourra pas oublier qu'il a commis cet acte pour être de mauvaise foi et être parmi eux, il ne pourra jamais vraiment être comme eux. Nous comprenons donc que les habitants d'Argos ont vécu dans une autre facticité que lui (alors qu'il a vécu dans le vide du néant de la liberté, ils étaient dans le trop-plein de la mauvaise foi), et par conséquent, il ne pourra jamais coïncider exactement avec eux, même s'il joue le rôle d'un homme de mauvaise foi. C'est pourquoi, et nous y reviendrons, il ne pourra *in fine* pas accepter le rôle de roi d'Argos : parce qu'il sait que même s'ils deviennent libres grâce à lui (ce qui est déjà une réussite en soi), il ignorera toujours l'expérience qu'ils ont vécue pendant toutes ces années de mauvaise foi³⁷¹. C'est précisément ce que nous comprenons à la citation suivante de Verstraeten, en substituant « mauvaise foi » à « liberté », suite à sa confusion que nous avons déjà exposée³⁷² :

« Il rêve l'engagement d'une liberté [mauvaise foi] qui pondérerait le vide d'exil qui le définit, mais il ne peut que le rêver : une subjectivité ne s'oublie pas, il est marqué par ses origines et serait incapable de les effacer, fût-ce dans un acte aussi absolu que le crime »³⁷³

³⁷⁰ Nous avons vu dans la partie 2.1 qu'il s'agissait d'une conscience qui est consciente de manière explicite de l'action qu'elle entreprend.

³⁷¹ Le même raisonnement s'applique évidemment à l'éventualité où le peuple resterait de mauvaise foi, et qu'il essaierait de jouer le rôle d'un monarque de mauvaise foi.

³⁷² Ce que nous justifions par notre démonstration qu'il confond la mauvaise foi des habitants d'Argos avec une liberté réaliste dans une praxis.

³⁷³ Nous soulignons — Verstraeten, op. cit., p.20.

Nous comprenons en effet que c'est précisément parce qu'il ne peut pas oublier sa facticité d'existence libre qu'Oreste ne peut pas s'engager dans la mauvaise foi. S'il s'agissait de s'engager librement, il ne songerait pas à s'engager pour s'emparer de leur mémoire parce que la liberté est, du fait de sa structure même, néantisation de la facticité³⁷⁴. Ainsi, il ne peut ni oublier sa subjectivité ni effacer ses origines par un acte aussi abominable que le matricide. Ce qui le conduit à la réalisation qu'il ne peut que « songer », c'est-à-dire garder sous forme d'abstraction, son inclination à forcer la nécessité d'une facticité en commun afin de pouvoir vivre une vie ordonnée et sensée, dans la mauvaise foi.

Finalement, Oreste ne distingue pas d'autres issues parce qu'il n'en perçoit pas d'autres. Le Pédagogue, c'est-à-dire le personnage qui a façonné son éducation, lui a appris qu'il ne fallait pas qu'il s'engage, que la liberté était trop précieuse pour être actualisée. Il a donc vécu dans cette compréhension d'être-pour-soi. La seule attitude qu'il arrive à s'imaginer est naturelle, c'est celle à laquelle il se retrouve confronté à Argos et qui est radicalement antinomique à la sienne : « la mauvaise foi ». Ainsi nous comprenons qu'un individu comme le pédagogue est de mauvaise foi, et n'arrive pas à en sortir « non comme on dit sottement parce qu'il en "a l'habitude", mais parce qu'il la saisit dans sa plénitude d'être et qu'il ne peut même imaginer qu'il puisse en être autrement »³⁷⁵. Ce qui nous donne également une meilleure compréhension de la mauvaise foi des Argiens dans la mesure où Jupiter les amène dans ce qu'il juge le Bien, c'est-à-dire la plénitude de l'être-en-soi. C'est pourquoi il redoute autant Oreste qui de sa liberté apporte un regard sur l'autre région de l'être, le pour-soi, mais également sur le néant. L'ordre se retrouve en péril. Tandis que Jupiter amène les Argiens à concentrer leur attention sur le remords, la repentance et donc leur facticité, la liberté amène à néantisation de la facticité. Nous nous retrouvons dans une confrontation entre l'en-soi et le pour-soi, entre l'*être* et le *néant*.

Dans un premier temps, nous avons donc réfléchi au rapport entre la facticité et la mauvaise foi, pour mieux mettre en évidence leur antinomie, la néantisation de la facticité d'un pour-soi par la liberté, et la distinction perpétuelle entre l'être-en-soi et le néant de l'être-pour-soi. Nous avons également illustré de quelle manière Oreste n'était pas réductible à son passé et donc à son essence dans la mesure où pour Sartre : « mon essence est au passé, c'est la loi de son être »³⁷⁶. Maintenant que nous avons démontré, dans une situation théâtrale, l'adéquation

³⁷⁴ Dans *L'être et le néant*, Sartre rattache bien évidemment la mémoire au passé, donc à la facticité : « toute théorie sur la mémoire implique une présupposition sur l'être du passé » — *E&N*, p.171.

³⁷⁵ *E&N*, p.579.

³⁷⁶ *E&N*, p.186.

qu'une subjectivité nommée Oreste entretient entre sa conscience d'être-pour-soi et sa liberté, nous serons plus à même de comprendre l'extrait suivant de Sartre :

« La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité-humaine. L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son « être libre »³⁷⁷.

Si Oreste est libre, en tant qu'être de la réalité-humaine, c'est-à-dire d'être-pour-soi, il coïncide aussi exactement avec sa liberté. La liberté n'est pas un objet qu'il possède, un trait de sa personnalité, une propriété de son essence³⁷⁸, ou encore un état comme la Nausée de Roquentin. Par le fait qu'il est, il nous montre un homme libre en situation. Il est dès lors bien plus évident pour nous de concevoir que si les habitants d'Argos influencent ses songes et l'amène à rêver de mauvaise foi, sa posture d'être libre influence également les personnages qu'il rencontre.

C'est ce qui explique la performativité que l'exemplarité³⁷⁹ d'Oreste a sur ceux qui sont dans la mauvaise foi. Car bien qu'il les croise pour la première fois, et qu'ils aient pu vivre quinze ans de la sorte, ces personnages se retrouvent soudainement à exprimer deux antithèses de la mauvaise foi, la sincérité³⁸⁰ et le courage³⁸¹. Nous avons deux exemples notables dans la rencontre d'Oreste avec sa mère Clytemnestre et sa sœur Electre. En effet, Oreste provoque la sincérité de Clytemnestre et d'Electre³⁸². Ce que Clytemnestre lui fait remarquer alors qu'elle discute avec lui pour la première fois. Elle lui reproche :

« Je ne sais qui tu es, jeune homme, ni ce que tu viens faire parmi nous, mais ta présence est néfaste. Electre me déteste, et je ne l'ignore pas. Mais nous avons durant quinze années gardé le silence, et seuls nos regards nous trahissaient. Tu es venu, tu nous as parlé, et nous voilà, montrant les dents et grondant comme des chiennes. Les lois de la cité nous font un devoir de t'offrir

³⁷⁷ E&N, pp.68-69.

³⁷⁸ Ainsi contrairement à ce que son pédagogue conçoit, Sartre nous dit très clairement que « la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une propriété qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain ». — E&N, p.68.

³⁷⁹ Sartre nous dit à ce sujet : « je suis obligé à chaque instant de faire des actes exemplaires. Tout se passe comme si, pour tout homme, toute l'humanité avait les yeux fixés sur ce qu'il fait et se réglait sur ce qu'il fait ». — *L'existentialisme*, p.31.

³⁸⁰ Sartre l'exprime explicitement ainsi : « un examen rapide de l'idée de sincérité, l'antithèse de la mauvaise foi, sera très instructif à cet égard » Cf. E&N, p.110.

³⁸¹ Cf. E&N, p.120.

³⁸² Nous pourrions supposer qu'il touche également Jupiter par la sincérité dont il fait preuve à son égard. — cf. *P. Les mouches*, pp.9-10.

l'hospitalité, mais, je ne te le cache pas, je souhaite que tu t'en ailles »³⁸³.

Nous avons déjà mis en évidence qu'Electre et Clytemnestre vivent dans la mauvaise foi. Par ce fait, elles ont vécu pendant quinze ans avec leur haine mutuelle qui est restée implicite et donc, dans un certain sens, virtuelle. Bien évidemment, ce n'est pas pour autant qu'elles prétendaient s'aimer ou même s'apprécier, mais elles n'avaient pas le courage d'être sincères et d'exprimer explicitement leur ressenti. Oreste est présent, « il est venu », et les voilà se montrant sans mauvaise foi, mais grondant l'une à l'autre « comme des chiennes ». Oreste ne les a pas poussés à être honnêtes, il n'a pas posé de question sur la nature de leur relation, il leur « a parlé », et cela a suffi. Clytemnestre comprenant son effet disruptif, souhaite qu'Oreste s'en aille. Il n'est pas le bienvenu, et c'est donc par « devoir » qu'elle lui offre l'hospitalité. Pourtant nous ne pouvons pas dire qu'Oreste ne dit que la vérité. A cet instant, il se cache derrière le nom de *Philèbe* et prétend qu'il va s'engager à Sparte³⁸⁴. Néanmoins, il répond aux autres questions avec franchise et exactitude. Surtout, il a brièvement discuté dans la scène précédente avec Electre en lui décrivant une vie différente, à Corinthe. Une ville où les gens peuvent être de mauvaise foi, mais sans y vivre. Ainsi, l'effet performatif que nous avons illustré avec Clytemnestre se remarque davantage sur Electre. Celle-ci se décide donc à exposer l'hypocrisie de la fête des Morts. Après son échec, elle lui reproche de l'avoir transformé :

« Je ne veux plus t'écouter ; tu m'as fait beaucoup de mal. Tu es venu avec tes yeux affamés dans ton doux visage de fille, et tu m'as fait oublier ma haine ; j'ai ouvert mes mains et j'ai laissé glisser à mes pieds mon seul trésor. J'ai voulu croire que je pourrais guérir les gens d'ici par des paroles. Tu as vu ce qui est arrivé : ils aiment leur mal, ils ont besoin d'une plaie familière qu'ils entretiennent soigneusement en la grattant de leurs ongles sales. C'est par la violence qu'il faut les guérir, car on ne peut vaincre le mal que par un autre mal. Adieu, Philèbe, va-t'en, laisse-moi à mes mauvais songes »³⁸⁵.

Tout d'abord, elle l'accuse de lui avoir fait « beaucoup de mal ». Comment ? Qu'a-t-il fait pour la faire souffrir de la sorte ? Il l'a transformée par la beauté de son visage qui, rempli de vie, est complètement différent des visages de remords et d'ennui ou encore comme le sien de haine, qu'elle peut rencontrer dans sa ville natale. Ensuite, il lui a présenté qu'on pouvait mener une

³⁸³ P. *Les mouches*, p.21.

³⁸⁴ P. *Les mouches*, p.20.

³⁸⁵ P. *Les mouches*, p.35.

existence différente que la dichotomie³⁸⁶ qui était son seul horizon : sa propre mauvaise foi ou celle du peuple d'Argos. Par conséquent, à la suite de son entretien avec son frère et la révélation qu'il lui a donnée, elle décide d'agir. Malheureusement pour elle, bien qu'elle perçoive désormais la mauvaise foi d'Argos, elle a voulu s'occuper d'eux, elle a voulu leur partager la perspective qu'elle avait sur leur propre condition. Autrement dit, elle s'est focalisée sur l'attitude d'autrui, alors qu'elle aurait probablement dû se concentrer d'abord sur elle-même. Dès lors, son projet avait de fortes probabilités d'échec. Elle met d'ailleurs très bien en évidence la mauvaise foi des Argiens eu égard au fait qu'« ils aiment leur mal ». Cependant, sans s'en rendre compte, c'est également sa propre mauvaise foi qu'elle nous expose ici dans la mesure où elle apprécie tellement vivre dans sa haine et qu'elle désire y retourner. Elle déclare ensuite qu'il ne reste qu'une seule alternative possible : la violence³⁸⁷. Mais cette violence, ce *mal*, reste un « mauvais songe ». Electre ne fait donc que retourner à sa mauvaise foi initiale, ce qui l'amène à la même conclusion que Clytemnestre : elle souhaite qu'Oreste, toujours masqué derrière le nom de Philèbe, s'en aille.

Nous avons déjà longuement décrit la mauvaise foi d'Electre, mais ce que nous jugeons particulièrement pertinent dans cet extrait, c'est la sincérité et le courage dont Electre fait preuve dans sa dispute avec Oreste. Tout d'abord parce qu'elle ne se cache pas derrière des faux semblants, en lui expliquant clairement son ressenti et ses intentions, notamment en admettant sincèrement qu'elle souffre d'avoir oublié sa haine à cause de lui. Ensuite, bien qu'elle ne soit pas encore capable de voir la sienne, elle est désormais assez lucide pour clairement percevoir la mauvaise foi qui l'entoure. Enfin, elle a fait preuve de courage lorsqu'elle a essayé d'aider son peuple en pensant qu'elle pouvait le guérir. Pour ce faire, elle a tenu tête à Egisthe et à sa mère et par conséquent officiellement condamnée à l'exil³⁸⁸.

Après cet extrait, la discussion est assez mouvementée. Oreste ne se cache plus derrière le nom de Philèbe, il lui révèle sa véritable identité. Il comprend ensuite, par lui-même, que bien qu'il soit libre, il n'est pas authentique. Il ne se donne pas³⁸⁹. Pour se faire, il va devoir être

³⁸⁶ Electre confie effectivement à Oreste que « les gens d'ici sont rongés par la peur », mais qu'elle est rongée « par la haine ». — *P. Les mouches*, p.17.

³⁸⁷ Notons que premièrement, selon Sartre, un individu a toujours le choix et n'est jamais confronté à qu'une alternative possible et deuxièmement, elle n'envisage pas d'agir elle-même avec violence, mais qu'elle retourne dans la passivité et la lâcheté de l'attente. Elle déclare : « quelqu'un d'autre viendra pour me délivrer. (*Un temps.*) Mon frère n'est pas mort, je le sais. Et je l'attends. — *P. Les mouches*, p.35.

³⁸⁸ Ce que nous comprenons dans la mesure où elle a déstabilisé la tyrannie de l'ordre social, nous y reviendrons.

³⁸⁹ Oreste comprend que « pour aimer, pour haïr, il faut se donner » — *P. Les mouches*, p.37.

responsable, il va devoir prendre sa liberté en charge dans un projet, sur un chemin, son chemin³⁹⁰.

Avant de continuer sur le rapport entre responsabilité et liberté, il nous faut faire un récapitulatif de ce que nous avons appris.

Si la liberté est aussi précieuse, et que le pédagogue voulait qu'Oreste la préserve, c'est parce qu'elle doit être réaffirmée dans chaque nouvelle situation. Nous avons vu une situation où Oreste était libre, mais d'emblée il nous a montré que cette liberté n'était pas acquise, il a failli sombrer dans la mauvaise foi, ce que nous comprenons dans la mesure où en tant que néant, la liberté est dans une lutte constante contre un retour naturel vers l'être de la mauvaise foi.

De plus, si nous faisons l'hypothèse qu'Oreste avait été sans éducation ignorant tout de sa liberté, ou qu'il ne défendait pas sa liberté aussi ardemment qu'il l'a appris, il aurait probablement trouvé un arrangement de mauvaise foi avec sa conscience, peut-être en commettant le fameux matricide, pour pouvoir essayer de rentrer dans la société d'Argos. Ce qui met en évidence l'importance et la pertinence de la représentation de la mauvaise foi dans le théâtre de Sartre, afin que nous ne sombrions pas dans sa facilité, et nous y reviendrons, que nous prenions nos responsabilités pour agir authentiquement. Ce qui dans le contexte de la parution de la pièce signifiait entrer dans une résistance active et ne pas se laisser aller à une attitude passive de remords, vis-à-vis de la défaite française et de l'occupation.

En conclusion, nous avons aperçu et mis en évidence l'influence réciproque de la mauvaise foi et de la liberté. Ce qui donne plus de poids à notre investigation sur l'importance de l'autoréflexivité et l'exemplarité de la responsabilité individuelle dans tout rassemblement, toute communauté ou toute société. En effet, la liberté et la mauvaise foi ont un effet performatif sur leur environnement. Une foule qui est de mauvaise foi entraîne les individus esseulés à y entrer également en dirigeant leur conscience vers les divers objets de l'en-soi plutôt que le néant du pour-soi, ou en les essentialisant et les limitant à ce qu'ils ont été, et non pas ce qu'ils pourraient être. De plus, l'individu qui a toujours vécu dans un tel climat, ou depuis trop longtemps, peut se retrouver dans l'impossibilité de positiver le fait qu'il est libre, du fait de sa volonté de s'oublier dans et par le groupe. Cette attitude peut se réaliser soit dans la tentation de se chosifier dans l'image que les autres lui renvoient de lui-même, ou encore parce qu'étant constamment dans la densité de l'être, il ne peut plus positiver la possibilité du néant. Par conséquent, cet individu s'ignore en tant que pour-soi et n'arrive plus à prendre conscience ni

³⁹⁰ Oreste l'affirme « il y a un autre chemin..., mon chemin. — *P. Les mouches*, p.39.

de sa propre attitude de mauvaise foi, ni de celle du groupe. En effet, à chaque nouvelle tentative dont il fera preuve pour agir comme un être libre, les autres individus qui composent cette communauté distingueront que l'inertie du groupe est mise en péril, notamment parce qu'un tel groupe est potentiellement constitué de non-dits, de lâchetés, de fausses nécessités ou encore de dénis de responsabilité. L'ordre d'une pareille communauté se retrouve dans le même danger que celui exposé par Jupiter à Egisthe. Ainsi, pour préserver un ordre social aussi pathologique ou tyrannique, il leur faudra faire taire l'individu en question, l'amener à s'oublier dans la mauvaise foi ambiante du groupe ou alors l'exiler³⁹¹.

C'est pourquoi il nous faut mettre l'accent sur l'importance de l'autoréflexivité de l'individu dans la remise en question du problème de l'attitude de mauvaise foi et de sa responsabilité individuelle. Un tel individu vivant perpétuellement dans une communauté ou identifiant son existence à celle du groupe restera prisonnier de cet ordre social. Alors qu'un individu seul, capable de se détacher de la dynamique du groupe, peut trouver en lui l'opportunité de se révéler comme un être libre et trouver le courage et la sincérité d'agir conformément à sa liberté. Il est, en effet, bien plus facile de trouver un espace autoréflexif pour remettre sa mauvaise foi en question dans des conditions de solitude que dans un groupe vivant dans la mauvaise foi (pensons à la ville d'Argos par exemple). Notre individu autoréflexif pourra ainsi percevoir en quoi il n'agit pas conformément à ce qu'il voudrait être et assumer l'angoisse de tenter une existence libre. Nous n'excluons bien évidemment pas qu'il soit aidé, qu'il réfléchisse avec quelqu'un (tout comme Oreste réfléchit en la présence d'Electre), mais l'angoisse sartrienne n'est pas une angoisse collective, nous y sommes seuls, mettant en évidence le délaissement de notre liberté.

Pour mieux comprendre ce fonctionnement, il nous faut nous interroger sur la manière dont Oreste va prendre en charge sa situation. Va-t-il pouvoir agir comme un être libre et assumer les conséquences de ses actions ? Autrement dit, sera-t-il responsable ? Pour répondre à ces questions, il nous faut maintenant examiner le lien que notre protagoniste entretient entre sa liberté et sa responsabilité.

³⁹¹ Jupiter conseillait de le mettre à mort, et bien que ce comportement nous semble trop radical pour figurer parmi les possibilités que nous avons évoquées, il est pour nous évident que l'actualité regorge de cas semblables, tout particulièrement dans les pays (ou les époques) où l'ordre de la tyrannie pèse et prime sur la liberté individuelle.

4.2 Liberté et responsabilité

4.2.1 Liberté et engagement

Nous avons quitté Oreste lors de sa discussion avec Electre. Après l'avoir blâmé d'être responsable de l'avoir conduit à agir, celle-ci lui fait ensuite comprendre qu'elle n'a pas besoin de lui, car contrairement au sien, le cœur d'Oreste est dénué de haine. C'est alors qu'il a la révélation suivante : « pour aimer, pour haïr, il faut se donner »³⁹². Oreste ne se donne pas notamment parce qu'il suit les consignes de son pédagogue en refusant de s'engager, comme nous l'avions remarqué. C'est pourquoi nous avons pu décrire notre personnage comme une pure néantisation de toute facticité et plus généralement d'être-en-soi. Il avait mentionné son « vide » existentiel, mais maintenant il nous fait part de ce qui pour lui relève de l'insoutenable : « j'existe à peine : de tous les fantômes qui rôdent aujourd'hui par la ville, aucun n'est plus fantôme que moi »³⁹³. Oreste se conçoit comme un fantôme hantant les lieux, il n'est presque rien, qu'un esprit qui rôde sans entrave au-dessus des villes qu'il visite. Autrement dit, sans attache, il plane au-dessus de l'être dans la légèreté du vide de sa liberté. Oreste constate qu'il est sujet à un manque ontologique et existentiel. Il le ressent eu égard au fait indéniable qu'il voudrait *être*, concrètement, c'est-à-dire avoir une place à lui dans le monde. C'est parce qu'Oreste n'est qu'une liberté sans engagement que ce manque d'existence lui est aussi manifeste, ce que nous comprenons dans la mesure où pour Sartre, « la liberté ne fait qu'un avec le manque, elle est le mode d'être concret du manque d'être »³⁹⁴.

Ainsi Oreste veut un fondement dans l'être-en-soi, il veut *être* quelqu'un : « je veux être un homme de quelque part, un homme parmi les hommes »³⁹⁵. Néanmoins, pour combler son manque, Oreste se pense prêt à tout. Mais il ne sait pas quelle décision prendre, vers quelle direction se diriger, il agit alors comme Egisthe, il demande alors à Zeus de l'aider : « A présent je suis las, je ne distingue plus le Bien du Mal et j'ai besoin qu'on me trace ma route »³⁹⁶. Oreste désire tellement combler son manque par un chemin et une direction existentielle qu'il semble presque prêt à ce qu'un autre lui trace son propre chemin, et donc à sombrer dans la mauvaise foi. Jupiter envoie un signe pour l'amener à se résigner : une lumière fuse autour de la pierre du temple.

³⁹² P. *Les mouches*, p.37.

³⁹³ P. *Les mouches*, p.37.

³⁹⁴ E&N, p.741.

³⁹⁵ P. *Les mouches*, p.38.

³⁹⁶ P. *Les mouches*, p.38.

Cependant, le miracle a l'effet opposé à celui escompté par Jupiter, car cette réponse ne convainc pas Oreste qui se rend compte qu'il connaissait la réponse qu'il désirait recevoir, et dès lors, qu'il sait ce qu'il désire entreprendre. Si cette réponse ne lui sied guère, c'est vraisemblablement parce que la question était rhétorique. C'est pourquoi il rejette le miracle : « alors... c'est ça le Bien ? (*Un temps, il regarde toujours la pierre.*) Filer doux. Tout doux. Dire toujours "Pardon" et "Merci"... c'est ça ? (*Un temps, il regarde toujours la pierre.*) Le Bien. *Leur* Bien... »³⁹⁷. La pierre et le Bien sont tous les deux relatifs à l'ordre de l'en-soi³⁹⁸, ce qui ne convient pas à Oreste qui en tant que pour-soi a la révélation soudaine qu'« il y a un autre chemin »³⁹⁹. La conscience d'Oreste surgit alors comme un *non*. Il refuse cette mauvaise foi qui est contraire à tout ce qu'il désire en s'exclamant : « personne ne peut plus me donner d'ordre à présent »⁴⁰⁰. Il est le seul à se prendre en charge, il comprend qu'il a à choisir sa propre voie, c'est à lui qu'incombe la responsabilité de choisir ce qu'il est bon de faire.

Ainsi, il fait de cette situation une chance et sa voix change,⁴⁰¹ il est transformé. Il confie à Electre sa découverte : « je te dis qu'il y a un autre chemin..., mon Chemin »⁴⁰². Oreste conceptualise désormais clairement qu'il y a un chemin d'authenticité qui s'ouvre désormais devant lui. Il a abandonné tout ce qui lui restait encore d'être de la mauvaise foi pour se retrouver complètement dans le néant de la liberté : « il y avait autour de moi quelque chose de vivant et de chaud. Quelque chose qui vient de mourir. Comme tout est vide... Ah ! quel vide immense, à perte de vue »⁴⁰³... Oreste est dorénavant face à l'angoisse de la liberté. Il se retrouve confronté à un horizon de vide dans la mesure où il s'agit d'un pur champ de potentialité⁴⁰⁴ d'action. En disant « adieu à cette légèreté sans tache »⁴⁰⁵ qui fut la sienne, il nous fait comprendre qu'il a quitté cet état de vide désengagé qu'il ressentait au début de la pièce.

Bien qu'il comprenne maintenant qu'il se doit de porter le poids d'un engagement, il n'a toujours pas de mobile, pas de projet. Son seul savoir est de vouloir aider les habitants de sa

³⁹⁷ P. *Les mouches*, p.39.

³⁹⁸ Nous avons d'ailleurs vu que la douceur était également un terme utilisé par Roquentin pour désigner l'être-en-soi : « Tout est plein, l'existence partout, dense et lourde et douce. Mais, par-delà toute cette douceur, inaccessible, toute proche, si loin hélas, jeune, impitoyable et sereine il y a cette... cette rigueur. » – *La nausée*, p. 149.

³⁹⁹ P. *Les mouches*, p.39.

⁴⁰⁰ P. *Les mouches*, p.39.

⁴⁰¹ Dans les didascalies il est indiqué « ORESTE, *d'une voix changée.* » — P. *Les mouches*, p.39.

⁴⁰² P. *Les mouches*, p.39.

⁴⁰³ P. *Les mouches*, p.39.

⁴⁰⁴ Notons que nous avons vu plus tôt que le possible et donc la possibilité sont relatifs à la structure du pour-soi.

⁴⁰⁵ P. *Les mouches*, p.40.

ville natale ainsi que sa sœur. Il a conscience de la mauvaise foi ambiante et il réfléchit à une manière pratique de les sortir de leur mauvaise foi :

« Écoute : tous ces gens qui tremblent dans des chambres sombres, entourés de leurs chers défunts, suppose que j'assume tous leurs crimes. Suppose que je veuille mériter le nom de "voleur de remords" et que j'installe en moi tous leurs repentirs »⁴⁰⁶.

Ainsi Oreste conceptualise une fin à ce qu'il désire réellement accomplir, « voler les remords » des Argiens. Il veut les mener à ne plus se focaliser sur l'être-en-soi d'un passé qui n'est plus, mais les ramener dans l'être-pour-soi du présent, autrement dit, il veut les faire sortir de leur essentialisation pour les faire revenir à l'existence : Oreste veut libérer Argos de sa mauvaise foi. Une fois qu'il a trouvé la fin qu'il veut donner à son acte, il lui faut encore trouver un motif⁴⁰⁷.

Ce projet se concrétise finalement, par sa compréhension de la tyrannie en place. Si les habitants sont autant dans les remords et la repentance, c'est parce que, selon Oreste, « le roi et la reine seuls les maintiennent de force en vos cœurs »⁴⁰⁸. Nous comprenons maintenant pourquoi Oreste se décide à commettre un tel meurtre. Ce n'est ni parce qu'il est le digne héritier du royaume d'Argos, ni pour réaliser, tel un *Hamlet*, la promesse de venger le meurtre de son père. Non. Oreste a sa propre conception de ce qui est juste et de ce qu'il désire faire. Ce meurtre est son mobile⁴⁰⁹. Oreste est un être libre, et il fonde autant ses valeurs que ses mobiles sur ses propres exigences qu'ils jugent juste. Désormais, il n'existe plus « à peine ». En effet, la position de ses fins caractérise enfin son être et il peut donc s'identifier au jaillissement originel de la liberté qui est la sienne⁴¹⁰ en tant que « ce jaillissement est une existence »⁴¹¹. Ainsi, en ce choisissant ce cette manière, il est devenu un pour-soi qui fait son individualité⁴¹².

⁴⁰⁶ P. *Les mouches*, p.40.

⁴⁰⁷ Contrairement au mobile qui est un fait subjectif, Sartre nous définit le motif comme « la saisie objective d'une situation déterminée en tant que cette situation se révèle, à la lumière d'une certaine fin, comme pouvant servir de moyen pour atteindre cette fin » — E&N, p.594.

⁴⁰⁸ P. *Les mouches*, p.41 — . Notons que nous avons vu que Jupiter se trouve être également un complice qui pousse Egisthe à agir mais au moment du meurtre, Oreste précise davantage son mobile : « que m'importe Jupiter ? La justice est une affaire d'hommes, et je n'ai pas besoin d'un Dieu pour me l'enseigner. Il est juste de t'écraser immonde coquin, et de ruiner ton empire sur les gens d'Argos, il est juste de leur rendre le sentiment de leur dignité ». Ainsi c'est parce que la justice est « une affaire d'homme » que Jupiter, en tant que Dieu n'est pas concerné. — Cf., P. *Les mouches*, p.51.

⁴⁰⁹ Sartre précise que « le mobile n'est rien autre que la saisie du motif en tant que cette saisie est consciente (de) soi — E&N, p.597.

⁴¹⁰ E&N, p.591.

⁴¹¹ E&N, p.591.

⁴¹² E&N, p.595.

Comme nous l'avons vu, Oreste a pris un certain temps à se rendre compte qu'il peut engager sa liberté. C'est un processus qui se révèle à lui en plusieurs étapes. Tout d'abord par la structure initiale de la liberté qui l'habite, il se trouvait être dans un certain désespoir lié à sa solitude, il a alors fait preuve de lâcheté en demandant à autrui (Zeus) d'assumer une prise de décision à sa place. Il cherchait une justification, une excuse pour ne pas agir. Une fois qu'il s'est rendu compte que cette voie ne correspondait pas à sa conception de ce qu'il veut être, il a compris que ce n'est pas l'unique chemin possible. L'importance de cette révélation nous est confirmée par ces propos de Sartre lui-même : « c'est à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses qu'une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous décidons qu'elles sont insupportables »⁴¹³. C'est d'ailleurs pour cela qu'Oreste confiera à Electre « la lumière là, autour de ce gros caillou ? Elle n'est pas pour moi, cette lumière »⁴¹⁴. En effet, il se détourne de cette lumière qui est celle de l'être-en-soi et de la mauvaise foi envoyée par Jupiter, pour se diriger vers la froideur et la noirceur de l'angoisse⁴¹⁵.

4.2.2 Le poids de la responsabilité

Nous avons vu qu'Oreste avait conceptualisé deux chemins : celui d'une liberté qui n'était pas engagée, et celui de la mauvaise foi. Au fond ces deux voies se rejoignaient dans l'inauthenticité dans la mesure où aucune ne l'amenait à s'assumer comme existence libre. Dans sa liberté il n'était qu'une légèreté vide de néant ; et la mauvaise foi qu'il a perçue à Argos n'était qu'une profonde densité tournée vers l'être-en-soi. Mais notre héros a compris que ce n'était pas l'unique chemin : il y a le chemin de l'authenticité. Bien que celui-ci nécessite un double meurtre et donc malgré sa violence, l'action qu'Oreste entreprend est, pour Sartre, l'expression de sa liberté :

« le projet résolu vers un changement ne se distingue pas de l'acte, c'est en un seul surgissement que se constituent le mobile, l'acte et la fin. Chacune de ces trois structures réclame les deux autres comme sa signification. Mais la totalité organisée des trois ne s'explique plus par aucune structure singulière et son surgissement comme pure néantisation temporalisante de l'en-soi ne fait qu'un avec la liberté. C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté. »⁴¹⁶

⁴¹³ E&N, p.579.

⁴¹⁴ P. *Les mouches*, p.39.

⁴¹⁵ Oreste déclare effectivement juste après s'être détourné de la lumière qui lui sur la pierre : « La nuit tombe . . . Tu ne trouves pas qu'il fait froid ? » – P. *Les mouches*, p.39.

⁴¹⁶ E&N, p.583.1

Ainsi, l'acte d'Oreste a un mobile : libérer les habitants d'Argos. Il le réalise dans une exécution sanglante qu'il lui faudra désormais assumer jusqu'à la fin de sa vie comme sa facticité. Son engagement est la manifestation de son acte et de son mobile en vue d'une fin. Nous avons effectivement vu qu'il désire changer l'état des choses actuel. Il a conceptualisé un « autre Argos », une ville où les Argiens ne seraient pas sous la tyrannie du couple royal et plongé dans le remords et la repentance. Dans ce jaillissement de la liberté actualisé par un acte sanguinaire, il se choisit. Maintenant, il sait qu'il lui faut prendre en charge sa nouvelle facticité, celle de meurtrier. C'est pourquoi, « contre la démission de sa sœur, contre son choix de la culpabilité, Oreste proclame bien haut qu'il assume pleinement la responsabilité de son acte »⁴¹⁷ :

ORESTE : Je suis libre, Electre ; la liberté a fondu sur moi comme la foudre.

ELECTRE : Libre ? Moi, je ne me sens pas libre. Peux-tu faire que tout ceci n'ait pas été ? Quelque chose est arrivé que nous ne sommes plus libres de défaire. Peux-tu empêcher que nous soyons pour toujours les assassins de notre mère ?

ORESTE : Crois-tu que je voudrais l'empêcher ? J'ai fait mon acte, Electre, et cet acte était bon. Je le porterai sur mes épaules comme un passeur d'eau porte les voyageurs, je le ferai passer sur l'autre rive et j'en rendrai compte. Et plus il sera lourd à porter, plus je me réjouirai, car ma liberté, c'est lui »⁴¹⁸.

Remarquons ici que dans la mesure où Oreste agit pour la première fois de son existence en tant qu'être-authentique, l'expression de sa liberté contenue dans son acte l'amène à le considérer comme bon. Certes, il ressent le poids de la réalisation de son projet, mais il ne le nie pas. S'il n'essaye pas de le fuir, c'est parce qu'il assume ce poids et qu'il le porte fièrement comme la manifestation de son être-libre. Nous comprenons donc qu'il se voit comme responsable, sans chercher ni excuse ni justification.

Cependant, ce qui nous interpelle, c'est l'incompréhension d'Electre qui remet cette liberté en question. Bien qu'elle entende Oreste lui dire que leur acte l'a rendue libre, de sa mauvaise foi, elle réfute son assertion. Comment peut-il dire qu'il est libre si elle ressent l'exact opposé : ils sont condamnés à vivre en tant que meurtriers de leur propre mère. Pourquoi a-t-elle une telle attitude ? Ne pourrait-elle pas avoir dans un certain sens raison, vu qu'il n'y a désormais plus de retour en arrière possible ?

Pour Sartre, il est évident qu'Electre se méprend en n'arrivant pas à conceptualiser le fait qu'elle n'est pas réductible à sa facticité. En effet, ce qu'Electre ne comprend pas c'est la structure de

⁴¹⁷ Jeanson, p.17.

⁴¹⁸ Nous soulignons. — *P. Les mouches*, p.53.

son être-pour-soi dans la mesure où elle n'a pas conscience du néant de son être. Par conséquent, lorsqu'elle nous parle de liberté, elle pense à son désir de pouvoir transformer son essence, c'est-à-dire son passé. C'est pourquoi elle désire faire en sorte qu'elle puisse faire ce qu'elle veut à l'instant même où elle le désire, et donc en dehors de toute restriction temporelle. Nous comprenons donc qu'Electre confond la liberté avec un pouvoir illimité que nous pourrions appeler l'omnipotence. Alors qu'Oreste comprend que si son acte peut potentiellement s'alourdir avec le temps, c'est parce que le futur reste incertain, dans la mesure où « le futur n'est pas, il se *possibilise* »⁴¹⁹.

Ainsi, alors qu'Electre se focalise sur sa facticité en exigeant une liberté illimitée, Oreste « est libre et sa liberté est à elle-même sa propre limite. Être libre c'est être condamné à être libre »⁴²⁰. Si la liberté est une condamnation, c'est parce qu'elle lui impose une responsabilité absolue⁴²¹. Sartre nous précise d'ailleurs que contrairement à la compréhension qu'Electre a de la liberté, l'« être libre, ce n'est point pouvoir faire ce que l'on veut, mais c'est vouloir ce que l'on peut »⁴²². Malheureusement, à la différence d'Oreste qui s'identifie au poids et à la liberté exprimée dans son acte, Electre va jusqu'à remettre ses mobiles en question, surtout lorsque Jupiter essaye de l'amener à ressentir des remords. Oreste a essayé de libérer Electre, il l'a aidée en exprimant en acte ce qu'elle attendait de lui. Néanmoins, bien qu'il puisse lui montrer la voie et la manifestation de sa propre liberté, il ne peut libérer Electre de sa mauvaise foi : fondamentalement c'est à elle de le faire. Oreste ne peut effectivement pas assumer la liberté d'Electre. C'est pourquoi il répond à Jupiter qui l'accuse de ne pas l'aimer : « je l'aime plus que moi-même. Mais ses souffrances viennent d'elle, c'est elle seule qui peut s'en délivrer : elle est libre »⁴²³.

Electre avait également un mobile, sa haine qu'elle a entretenue pendant quinze ans pour le couple royal, elle avait une fin et un acte. Mais elle remet tout en question, se laisse convaincre par Jupiter et finit par le rejoindre, car elle est dans l'impossibilité d'affronter l'angoisse de la liberté qu'elle ressent. Comment une telle chose est-elle possible ? Le mobile peut-il être modifié *a posteriori*, alors que l'action a déjà été effectuée ? Sartre nous permet de répondre à nos questions :

⁴¹⁹ Cf. *E&N*, p.197.

⁴²⁰ *E&N*, p.197.

⁴²¹ Rappelons que pour Sartre, « l'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être ». — *E&N*, p.727.

⁴²² Sartre Jean-Paul, *Situation I*, Nrf, Gallimard, Paris, 1947, p.294.

⁴²³ *P. Les mouches*, p.60.

« C'est donc par le jaillissement même de la conscience engagée qu'une valeur et un poids seront conférés aux mobiles et aux motifs antérieurs. Il ne dépend pas d'elle qu'ils aient été et elle a pour mission de leur maintenir l'existence au passé. J'ai voulu ceci ou cela : voilà qui demeure irrémédiable et qui constitue même mon essence puisque mon essence est ce que j'ai été »⁴²⁴.

Dans l'instant présent, il y a une conscience engagée qui jaillit dans une situation, et les mobiles ou motifs reçoivent un poids et une valeur liée à l'exigence. Une fois que l'action a été réalisée, il ne dépend plus d'Electre ni d'Oreste qu'ils aient été, car ces mobiles font maintenant partie de leur facticité. Néanmoins, c'est à eux de pouvoir faire droit à leurs intentions initiales en les conservant pour ce qu'elles ont été. En effet, l'acte d'Oreste et Electre a été accompli pour des raisons qui leur étaient propres et qui leur semblaient justes. Electre avait notamment le mobile de sa haine et démentir ce mobile, c'est désavouer qui elle a été. Ainsi, lorsque Jupiter la convainc de réfuter son mobile, il l'amène également à réinterpréter son essence. Si elle renie ce *qui* qu'elle a été, c'est parce que la responsabilité d'assumer ce « qui » est trop lourde.

In fine, la mauvaise foi d'Electre et la responsabilité d'Oreste viennent du même fondement qu'ils ont à assumer ce qu'ils ont été, ce qu'ils ont voulu, en plus du crime qui a été commis. La liberté peut donc être lourde par la responsabilité qui incombe au sujet agissant, ce n'est donc pas la légèreté de faire ce que l'on souhaite. Lorsque nous prétendons que nous n'avons pas voulu commettre un acte que nous avons voulu parce que les conséquences d'un tel acte sont plus difficiles à supporter que ce que nous imaginions, nous nous mentons à nous même, ce que l'on peut qualifier de mauvaise foi.

La responsabilité d'une action libre est également en lien avec la facticité que nous avons été dans la mesure où « le passé que je suis, j'ai à l'être sans aucune possibilité de ne l'être pas. J'en assume la totale responsabilité comme si je pouvais le changer et pourtant je ne puis être autre chose que lui »⁴²⁵. Nous retrouvons cette attitude avec Oreste qui ne rencontre jamais sa facticité comme telle. Comme nous le dit Sartre, « la facticité est partout, mais insaisissable ; je ne rencontre jamais que ma responsabilité »⁴²⁶.

Nous pouvons dès lors affirmer que pour l'instant et contrairement à Electre, Oreste agit et raisonne comme un être libre et responsable. En effet, « Oreste, individualité distincte, est aussi, comme tout un chacun, un sujet philosophique, conscience qui n'existe qu'en se choisissant.

⁴²⁴ E&N, p.599.

⁴²⁵ E&N, p.181.

⁴²⁶ E&N, p.730.

La responsabilité en découle logiquement »⁴²⁷. Cependant, il nous reste à examiner s'il assume réellement sa responsabilité jusqu'au bout. Prend-il sa liberté et ses conséquences en charge ou finit-il par faire preuve de lâcheté ? Et quelles sont les conséquences de cette liberté ?

Bien qu'il soit responsable, ce n'est pas pour autant qu'Oreste ne ressent pas l'angoisse de la liberté : « l'angoisse qui te dévore, crois-tu qu'elle ne cessera jamais de me ronger ? Mais que m'importe : je suis libre. Par-delà l'angoisse et les souvenirs. Libre »⁴²⁸. Oreste est donc « dévoré » par l'angoisse. Il a également conscience que cette angoisse ne va pas l'abandonner. Néanmoins, il perçoit sa liberté par-delà l'angoisse. Sartre nous explique plus précisément l'attitude d'Oreste :

Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'être jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse ; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside en cette découverte même. Mais, on l'a marqué au début de cet ouvrage, la plupart du temps, nous fuyons l'angoisse dans la mauvaise foi.⁴²⁹

Oreste a été jeté dans la responsabilité d'un double meurtre et l'angoisse qu'il rencontre n'est effectivement pas relative à sa facticité, mais à la découverte de sa liberté. Malgré cette possibilité inhérente à sa conscience, il ne focalise pas son angoisse vers le passé en remettant en question s'il a réellement voulu ce crime : si Electre ne l'a pas poussé ou s'il n'y avait pas la fatalité de prendre en charge une facticité qu'il n'a pas choisie (le meurtre de son père et son exil forcé). Car nous l'avons vu, Oreste ne perçoit pas ce passé, il y comprend sa responsabilité absolue en tant qu'être libre qui a à être et à faire droit aux mobiles, motifs et fins de l'action qu'il a réalisée. Ainsi, il se transcende⁴³⁰ par-delà son angoisse, pour s'entrevoir comme une liberté. C'est ce qui l'amène à proclamer sa coïncidence avec sa liberté, dans la mesure où il se découvre comme tel et s'exclame : « je suis ma liberté ! »⁴³¹, car il est désormais évident pour nous qu'« aussi longtemps qu'une conscience existe, elle existe en tant que liberté »⁴³².

Nous comprenons dès lors pourquoi Oreste peut affirmer « je ne suis pas un coupable (...) je ne regrette rien »⁴³³. S'il n'a pas de remords de son crime, c'est parce que pour lui « le plus

⁴²⁷ Pléiade p.1273.

⁴²⁸ P. *Les mouches*, p.58.

⁴²⁹ E&N, p.730.

⁴³⁰ « Et d'ailleurs, le problème du néant ne peut être exclu de notre enquête : si l'homme se *comporte* en face de l'être-en-soi — et notre interrogation philosophique est un type de ce comportement —, c'est qu'il *n'est pas* cet être. Nous retrouvons donc le non-être comme condition de la transcendance vers l'être » — E&N, p.93

⁴³¹ P. *Les mouches*, p.64.

⁴³² Jeanson, p.18.

⁴³³ P. *Les mouches*, p.60.

lâche des assassins, c'est celui qui a des remords »⁴³⁴ et donc qui n'assume pas sa responsabilité et qui ne prend pas en charge sa facticité comme un être libre. Le remords est, nous l'avons vu, effectivement relatif à la lâcheté de la mauvaise foi et s'il est l'attitude qu'Electre prend. Si Sartre nous l'expose de la sorte, c'est d'une part parce qu'il nous a révélé que la plupart du temps nous sommes dans cette attitude, mais c'est surtout pour contraster les comportements de nos deux protagonistes : « by contrasting the actions of Orestes and Electra, attempts to show the moral consequences of authenticity and bad faith »⁴³⁵.

Néanmoins, pour comprendre plus précisément l'extrait de Sartre il nous faut nous arrêter sur une notion que nous n'avons pas encore assez développée. En effet, que signifie « une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement » ? Qu'est-ce que le délaissement que Sartre mentionne ici ? Quel est son rapport avec la responsabilité ?

4.2.3 Délaissement et Désespoir

Pour comprendre ce que Sartre entend par délaissement, il nous faut revenir à cette réplique d'Oreste à Jupiter :

« Hier encore tu étais un voile sur mes yeux, un bouchon de cire dans mes oreilles ; c'était hier que j'avais une excuse : tu étais mon excuse d'exister, car tu m'avais mis au monde pour servir tes desseins, et le monde était une vieille entremetteuse qui me parlait de toi, sans cesse. Et puis tu m'as abandonné »⁴³⁶.

Remarquons qu'Oreste admet dans un premier temps qu'il n'était pas authentique, car il vivait avec une excuse : Jupiter qui l'empêchait de voir réellement les choses. Oreste voyait le monde de manière déformée sous prétexte qu'il n'avait qu'à suivre le dessein que Jupiter avait tracé pour lui. Fataliste, il était confortablement installé dans la densité de l'en-soi, où il n'avait pas à agir ou à assumer une quelconque responsabilité dans la mesure où son essence décidée par Jupiter précédait son existence. Mais la « liberté a fondu sur lui » et il s'est retrouvé abandonné dans la constatation de sa liberté et de la responsabilité qui s'ensuit. Il n'a plus d'excuse, il se voit contraint à être responsable et à inventer son propre chemin.

⁴³⁴ P. *Les mouches*, p.62.

⁴³⁵ Allen Marcus, *op. cit.*, p.178.

⁴³⁶ P. *Les mouches*, p.64.

Cet abandon nous rappelle la déréliction de Roquentin. Nous avons vu qu'il était également jeté et abandonné dans un monde qui se ne se présentait plus que factuellement, sous forme de chose. Mais alors que Roquentin était passif et dans un état de Nausée, Oreste est dans la prise en charge de sa responsabilité. En effet, Roquentin ignorait tout de sa liberté ou de sa responsabilité. C'est péniblement qu'il découvrait la contingence de l'en-soi et du pour-soi. Oreste est conscient qu'il y a de la contingence autant dans la facticité que dans la responsabilité qu'il doit prendre en charge. Bien qu'il soit également angoissé par son délaissement, il comprend néanmoins qu'il ne peut pas rester passif, il doit continuer à avancer. A ce stade, nous pourrions comparer ce délaissement ou cette déréliction à un marin naufragé qui se retrouve seul sur son radeau au milieu de l'océan. Isolé, il ne pourrait plus compter que sur lui-même pour ramer dans la bonne direction, celle qu'il juge la plus juste selon ses connaissances et sa détermination. Ainsi il pourrait créer son propre chemin et il aurait la responsabilité de sa direction. Mais il se trouverait également face à l'angoisse des éléments et donc de la contingence. Examinons plus précisément la modalité de ce délaissement qu'Oreste éprouve en comparaison de notre naufragé. Est-ce donc un abandon des Dieux et des hommes dans un environnement qui nous amènerait hors du monde, comme notre marin qui se trouve à des centaines de kilomètres des terres et de ses humains ? Sartre nous explique que :

Je suis *délaissé* dans le monde, non au sens où je demeurerais abandonné et passif dans un univers hostile, comme la planche qui flotte sur l'eau, mais, au contraire, au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité, sans pouvoir, quoi que je fasse, m'arracher, fût-ce un instant, à cette responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable »⁴³⁷

Ainsi, bien que notre naufragé se trouve seul et sans aide, et qu'il ait à prendre sa situation en charge dans l'angoisse de la responsabilité qui est la sienne, il n'est pas pour autant « délaissé » au sens où l'entend Sartre. En effet, son radeau est semblable à la planche qui flotte sensible à l'univers hostile qui est le sien, il n'est pas engagé dans un monde où il porte l'entière responsabilité de l'humanité : il ne porte que la responsabilité de sa survie. Nous pourrions imaginer que notre naufragé est authentique et qu'il soit porteur d'un message important par exemple pour l'issue d'un conflit, si bien que nous le jugerions dès lors responsable dans ses actions et son engagement dans la prise en charge de cette situation-là et donc pas seulement selon notre perspective du marin qui rame pour sa survie. Car bien qu'isolé, le héros sartrien

⁴³⁷ E&N, p.729.

est un homme qui agit dans un monde humain et dans un projet qui tient, *in fine*, compte d'autrui. Il nous faudra revenir sur cette facette de la responsabilité d'Oreste, pour l'instant examinons les résultats que nous avons obtenus à la lumière des informations que Sartre nous a révélées sur le délaissement.

Nous comprenons qu'Oreste se retrouve seul et sans aide, ce que Jupiter confirme à plusieurs reprises, notamment lorsqu'il essaye de le convaincre de faire preuve de mauvaise foi en lui présentant sa liberté comme une pathologie : « ta liberté n'est qu'une gale qui te démange, elle n'est qu'un exil »⁴³⁸. Tout en admettant qu'il s'agit d'un exil, Oreste sait qu'il n'est plus celui d'un homme sans responsabilité qui « existe à peine ». Bien qu'il soit délaissé, il est engagé dans une situation et il porte sa responsabilité de manière authentique c'est-à-dire sans s'appuyer sur des excuses ou des justifications déterministes. Il se doit d'assumer ses responsabilités malgré son désir de fuite et se trouve être responsable du fait qu'il veut se réfugier dans la mauvaise foi, ce qu'il admet sans peine : « qui te dit que je n'ai pas cherché le remords »⁴³⁹.

Ainsi nous pouvons affirmer qu'Oreste se trouve effectivement dans un délaissement qu'il a être. Jupiter lui confie que ce délaissement étant un mal, il se doit de revenir à la mauvaise foi de l'être-en-soi : « Reviens parmi nous. Reviens : vois comme tu es seul, ta sœur même t'abandonne. Tu es pâle, et l'angoisse dilate tes yeux. Espères-tu vivre ? Te voilà rongé par un mal inhumain, étranger à ma nature, étranger à toi-même. Reviens : je suis l'oubli, je suis le repos »⁴⁴⁰. Oreste se retrouve d'autant plus délaissé que même sa sœur, son unique complice, qui partageait objectivement avec lui la responsabilité du meurtre l'abandonne. Son délaissement est dès lors directement lié à sa facticité. C'est ce que Sartre nous explique dans l'extrait suivant :

« Je ne rencontre que moi et mes projets, en sorte que finalement mon délaissement, c'est-à-dire ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être intégralement responsable de moi-même. Je suis l'être qui *est* comme être dont l'être est en question dans son être. Et cet "est" de mon être est comme présent et insaisissable »⁴⁴¹.

Ainsi, Oreste se retrouve dans une responsabilité absolue de sa facticité et surtout de sa liberté. Son délaissement n'est dès lors qu'un mal parmi d'autres à assumer dans la mesure où il *est*, il

⁴³⁸ P. *Les mouches*, p.65.

⁴³⁹ P. *Les mouches*, p.65.

⁴⁴⁰ P. *Les mouches*, p.65.

⁴⁴¹ E&N, p.730.

existe en tant que condamné à être libre dans le néant créateur plutôt que dans l'oubli de la densité de l'être. Oreste doit donc se focaliser sur cet « est » de son être comme présent (et non pas sur d'éventuels remords passés ou sur un futur qui n'est pas encore), être en question car insaisissable. Mais que signifie que son « est » de son être est insaisissable ? Sartre nous illustre cette thèse dans la réponse d'Oreste à Jupiter :

« Étranger à moi-même, je sais. Hors nature, contre nature, sans excuse, sans autre recours qu'en moi. Mais je ne reviendrai pas sous ta loi : je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne. Je ne reviendrai pas à ta nature : mille chemins y sont tracés qui conduisent vers toi, mais je ne peux suivre que mon chemin. Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin »⁴⁴².

Remarquons premièrement qu'Oreste proclame sa propre étrangeté. « Tout au long de la pièce, il reste l'homme libre qu'il se sait être depuis le début. La seule chose « qui l'a changé c'est l'acte, le meurtre. Pour autrui. Pour lui-même, Oreste reste libre et indéfini : une conscience de sa non-coïncidence avec lui-même »⁴⁴³, due au fait, comme nous l'avons déjà vu, que son existence précède son essence⁴⁴⁴. Ainsi, « son être n'est jamais *donné*, mais *interrogé*, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'altérité ; le pour-soi est toujours en suspens parce que son être est un perpétuel sursis »⁴⁴⁵. C'est pourquoi Oreste doit continuellement recréer un chemin de sens, celui-ci n'étant pas donné *a priori* par les mille chemins qui le conduisent vers Jupiter, mais jaillissant continuellement dans le présent de son existence comme être-libre. Dès lors, il doit continuellement se percevoir comme un être-pour-soi qui a à être par ses actes, tout en ne tombant pas dans cette inclination naturelle qu'a la conscience de nier sa liberté. Nous avons effectivement vu dans notre chapitre 3.1.3 sur la définition de la mauvaise foi que la conscience avait comme attitude naturelle d'avoir tendance à se dissimuler sa propre liberté. Oreste l'appréhende et se revendique hors nature, c'est-à-dire hors de l'être-en-soi de Jupiter, hors de son ordre et hors de la mauvaise foi. Il se retrouve ainsi contre nature, seul, car délaissé, mais engagé dans le monde, dans la prise en charge des circonstances qui ont fait sa facticité.

⁴⁴² P. *Les mouches*, p.65.

⁴⁴³ Pléiade p1273.

⁴⁴⁴ D'ailleurs Sartre nous précise que la conscience est une « décompression d'être » dans la mesure où l'être-pour-soi est l'être qui fonde le néant. Ainsi, alors que l'être-en-soi est pure coïncidence avec lui-même, Sartre nous rappelle que : « la caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi. — E&N, p.131.

⁴⁴⁵ E&N, p.811.

Par ses actions et ses répliques, Oreste nous a finalement illustré de nombreuses thèses sartriennes. Il nous a principalement exposé la question de la liberté et ses différentes conséquences qui n'étaient autres que l'angoisse, le délaissement, la néantisation de la facticité ou encore l'attitude naturelle de la mauvaise foi. Cependant, il nous reste à examiner une expression qui passe inaperçue dans *L'être et le néant*⁴⁴⁶ : le désespoir. Nous avons vu que la *fin* qu'Oreste donnait à son action, et qui l'a amené à reconnaître le meurtre comme mobile, était son intention de libérer les habitants d'Argos de leurs remords et donc de leur mauvaise foi. Jupiter le réinterroge sur cette fin :

JUPITER : Que comptes-tu faire ?

ORESTE : Les hommes d'Argos sont mes hommes. Il faut que je leur ouvre les yeux.

JUPITER : Pauvres gens ! Tu vas leur faire cadeau de la solitude et de la honte, tu vas arracher les étoffes dont je les avais couverts, et tu leur montreras soudain leur existence, leur obscène et fade existence, qui leur est donnée pour rien.

ORESTE : Pourquoi leur refuserais-je le désespoir qui est en moi, puisque c'est leur lot ?

JUPITER : Qu'en feront-ils ?

ORESTE : Ce qu'ils voudront : ils sont libres, et la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir »⁴⁴⁷.

Nous pouvons maintenant aisément distinguer différentes notions, le confort familial de Jupiter qui couvre les Argiens de mauvaise foi, le délaissement de la solitude ou encore le fait qu'Oreste peut exposer à autrui sa liberté, mais pas la prendre en charge. Néanmoins c'est l'expression du désespoir qui nous intéresse particulièrement. Si Oreste ressent le désespoir en lui c'est parce qu'il est une conséquence de son être-libre et donc un donné qui va de pair avec la liberté. S'agit-il d'un état psychologique relatif à la dépression dans la mesure où il serait lié à l'anxiété de l'angoisse ? Lucide, Oreste a conscience qu'il ne peut pas conduire les Argiens à être libres sans désespoir. Selon Jeanson, 'le désespoir est dans cet « exil » hors de la Totalité enveloppante et protectrice, dans cette insaisissable distance soudainement introduite entre soi-même et soi : un rien sépare maintenant Oreste de lui-même, mais ce rien c'est sa liberté' ⁴⁴⁸. Nous comprenons davantage que lorsqu'Oreste déclare « la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir », ce désespoir est relatif au *rien* de la liberté. Oreste veut amener les habitants d'Argos au-delà de l'abstraction de la liberté dans laquelle il était lui-même prisonnier. Car par

⁴⁴⁶ Notons que le désespoir est, dans *L'être et le néant*, un état que l'on retrouve dans l'esprit de sérieux ou dans la haine.

⁴⁴⁷ P. Les mouches, pp.65-66

⁴⁴⁸ Jeanson, *op. cit.*, p.19.

la responsabilité, par la prise en charge d'un engagement dans le monde, l'angoisse, le délaissement et le désespoir sont des fardeaux supportables et même désirables, en tant qu'ils sont les conséquences irrémédiables de l'authenticité de notre protagoniste. Nous sommes renvoyés au délaissement de l'exil d'Oreste, ainsi que sa non-coïncidence avec lui-même, deux caractéristiques que nous avons déjà développées. Le désespoir n'a-t-il pas une particularité ? Il nous semble effectivement renvoyer à la solitude, mais est-il seulement réductible à ce délaissement que nous avons déjà présenté ?

Cette notion n'étant pas expliquée en rapport avec la liberté dans *L'être et le néant*, il nous faut nous tourner vers la conférence qui synthétise ses principales thèses. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre nous enseigne effectivement que « le désespoir, cette expression a un sens extrêmement simple. Elle veut dire que nous nous bornerons à compter sur ce qui dépend de notre volonté, ou sur l'ensemble des probabilités qui rendent notre action possible »⁴⁴⁹. Ainsi dans un monde structuré par la contingence autant du pour-soi que de l'en-soi, composé d'*autrui*, mais également de notre condition humaine qui nous constitue comme facticité, il nous faut tracer un chemin, notre chemin. Celui-ci se doit de ne dépendre que de notre volonté. Nous ne pouvons dès lors pas compter sur les autres, en espérant qu'ils agiront de cette manière-ci ou de cette manière-là pour nous aider. Car Sartre précise :

« je ne puis pas compter sur des hommes que je ne connais pas en me fondant sur la bonté humaine ou sur l'intérêt de l'homme pour le bien de la société, étant donné que l'homme est libre, et qu'il n'y a aucune nature humaine sur laquelle je puisse faire fond »⁴⁵⁰.

Ainsi, nous comprenons qu'il ne nous faut pas espérer que les gens se conforment à notre volonté ou à une nature humaine qui les conduiraient à une prédictibilité certaine. Si nous revenons à notre première esquisse de l'authenticité du chapitre 2.3, nous ne pouvons pas espérer que Marc reste identique ou « familièrement authentique » à l'image que nous avons de lui lorsqu'il revient de ses vacances ; si nous prenons l'exemple du chapitre 3.1, Bernard ne peut pas espérer qu'Anne soit de bonne foi et ne ruse pas la prochaine fois qu'ils feront une course ; ou encore que notre naufragé partage le message dont il est porteur, une fois rescapé.

Le désespoir n'est donc pas lié à un état dépressif ou même à un pessimisme sur le lien qu'entretiennent les humains avec le monde, mais est simplement un état des choses lié au fait qu'il n'y a pas de nature humaine en tant que la liberté est radicalement inhérente à la conscience de la réalité humaine. Autrement dit, vu que les humains sont libres, je ne peux pas

⁴⁴⁹ *Existentialisme*, p. 49.

⁴⁵⁰ *Existentialisme*, p. 49.

espérer qu'ils se comportent conformément à des attentes déterministes, même s'ils ont toujours agi avec une attitude déterministe de mauvaise foi dans le passé par exemple. En effet, il est de leur ressort de toujours pouvoir agir librement vis-à-vis de leur perpétuel jaillissement dans une nouvelle situation.

Néanmoins, si nous ne devons pas espérer qu'autrui agisse conformément à nos attentes, c'est d'abord parce qu'il faut être responsable et que cette responsabilité est absolue. En effet, par notre attitude authentique envers nous-mêmes, en concrétisant notre liberté par un engagement dans le monde, nous agissons toujours déjà avec autrui. Ainsi, dans son projet de libérer Argos de sa mauvaise foi, Oreste ne peut pas espérer comme un fait certain que ses habitants agiront conformément à ce qu'il désire. Pourtant, il essaye, car il voit cet engagement comme désirable et conforme à la condition qui est la sienne. Il y trouve donc un sens existentiel, et un projet à prendre en charge de manière responsable.

En fin de compte, étant donné le fait de sa structure, la conscience que nous présente Sartre comme pour-soi, et les conséquences inhérentes à sa liberté, il nous faut reconnaître que la réalité humaine sartrienne se conçoit comme un individu profondément isolé. C'est pourquoi, dans le délaissement de sa liberté, abandonné par tout le monde même par la seule famille qui lui reste, sa sœur, Oreste résume sa situation en une considération : « Je suis tout seul »⁴⁵¹. Si, Oreste est seul c'est assurément parce que pour Sartre, en situation, « le héros sartrien aura toujours à s'y choisir, et à faire son choix dans la solitude »⁴⁵².

4.3. Conclusion de *Les mouches*

En conclusion, il nous faut maintenant exposer et examiner les conséquences des actions d'Oreste et explorer les différentes interprétations inspirées par l'épilogue. En effet, la pièce se termine sur une scène intrigante. Oreste s'est retrouvé enfermé dans le temple d'Apollon pour éloigner les mouches d'Electre, mais après que celle-ci soit partie pour rejoindre Jupiter, il constate sa solitude ontologique : « jusqu'à la mort je serai seul »⁴⁵³. En effet, car tout qu'il existera, il sera un être-libre et donc contraint au délaissement, à l'angoisse et au désespoir. A sa mort, il ne sera plus qu'en-soi. Il sera donc dans l'éternel sommeil que Jupiter lui proposait, et sans potentiel futur ni jaillissement du présent, il sera définitivement réduit à sa facticité.

⁴⁵¹ P. *Les mouches*, p.67.

⁴⁵² Pléiade, p.1274.

⁴⁵³ P. *Les mouches*, p.67.

C'est alors que Le Pédagogue entre pour lui apporter des victuailles. Il lui signale : « les gens d'Argos assiègent le temple, et vous ne pouvez songer à en sortir »⁴⁵⁴. Pourtant, après cette annonce inquiétante, Oreste lui commande de laisser la foule entrer : 'c'est bon. (*Un temps.*) Ouvre cette porte'⁴⁵⁵. Le Pédagogue hésite mais Oreste insiste, il finit par obtempérer. Aussitôt que l'ouverture est béante, la foule s'engouffre en criant belliqueusement : « A mort ! A mort ! Lapidez-le ! Déchirez-le ! A mort ! »⁴⁵⁶.

Mais Oreste n'est curieusement pas inquiet, il calme facilement leur véhémence en prenant la parole comme l'autorité légitime au trône. Il déclare : « je suis Oreste, votre roi, le fils d'Agamemnon, et ce jour est le jour de mon couronnement »⁴⁵⁷. La foule se tait et Oreste comprend : « je vous fais peur »⁴⁵⁸. S'il provoque une telle réaction c'est parce que contrairement à Egisthe, ce qu'il présente à la foule ce n'est pas un homme qui a commis un « crime que son auteur ne peut supporter ». Non il s'attribue ce crime comme sa facticité, non pas en montrant une attitude de remords mais de responsabilité individuelle : « mon crime est bien à moi ; je le revendique à la face du soleil, il est ma raison de vivre et mon orgueil, vous ne pouvez ni me châtier ni me plaindre, et c'est pourquoi je vous fais peur »⁴⁵⁹.

La population d'Argos est effrayée car c'est la première fois qu'elle est confrontée à un homme exposant sa liberté de la sorte. Elle ne comprend pas l'exemplarité de la responsabilité absolue qui se présente à eux. Oreste révèle alors la fin qui l'a conduit au crime : « ô mes hommes, je vous aime, et c'est pour vous que j'ai tué »⁴⁶⁰. Bien qu'au début de la pièce, il était incapable de ressentir un tel sentiment, c'est par amour qu'il a décidé de concrétiser son engagement dans le monde et qu'il aura à désormais vivre avec le fardeau de sa responsabilité.

Finalement le mythe d'Oreste, fondé dans l'antiquité d'Homère, se termine selon un autre récit mythologique. Et tout comme le mythe d'Homère qui nous parle d'un fils qui rentre chez lui pour venger son père, le mythe du joueur de flûte de Syros⁴⁶¹ est une légende localisée qui « atteint cependant à l'universel »⁴⁶². Sartre lie les deux mythes⁴⁶³ et intègre sa philosophie

⁴⁵⁴ P. *Les mouches*, p.68.

⁴⁵⁵ P. *Les mouches*, p.68.

⁴⁵⁶ P. *Les mouches*, p.69.

⁴⁵⁷ P. *Les mouches*, p.69.

⁴⁵⁸ P. *Les mouches*, p.69.

⁴⁵⁹ P. *Les mouches*, p.69.

⁴⁶⁰ P. *Les mouches*, p.69.

⁴⁶¹ Sartre nous parle de Syros, mais le mythe légendaire est relatif à la petite ville de la basse-Saxe, Hamelin.

⁴⁶² BUSSET Jean-Luc, « Les Sources Du "Joueur De Flûte" De Mérimée », *Revue De Littérature Comparée*, vol. 53, no. 1, 1979, p.17.

⁴⁶³ Notons qu'il a peut-être eu l'idée de Stendhal qui dans un pamphlet de 1825, *Racine et Shakespeare* décrit Oreste avec le même accoutrement très spécifique que Mérimé donnait à son joueur de flûte, notamment des « des

dans un héritage culturel, peut-être avec la prétention de rendre sa pensée plus universelle. Ainsi, analogue au joueur de flûte de la légende, Oreste se trouve être beau, jeune et amène avec lui le fléau qui ravage la ville. Il nous raconte :

“Un été, Scyros fut infestée par les rats. C’était une horrible lèpre, ils rongeaient tout ; les habitants de la ville crurent en mourir. Mais un jour, vint un joueur de flûte. Il se dressa au cœur de la ville — comme ceci. (*Il se met debout.*) Il se mit à jouer de la flûte et tous les rats vinrent se presser autour de lui. Puis il se mit en marche à longues enjambées, comme ceci (*il descend du piédestal*), en criant aux gens de Scyros : “Écartez — vous !” (*La foule s’écarte.*) Et tous les rats dressèrent la tête en hésitant — comme font les mouches. Regardez ! Regardez les mouches ! Et puis tout d’un coup ils se précipitèrent sur ses traces. Et le joueur de flûte avec ses rats disparut pour toujours. Comme ceci”⁴⁶⁴.

Mais tout comme l’Oreste de Sartre se décalait de l’Oreste des poètes antiques par le mobile et la fin qu’il donnait à son crime, contrairement au joueur de flûte qu’il mime et qui devait recevoir une récompense monétaire⁴⁶⁵, Oreste commet un acte gratuit. Bien que lésé par le fardeau des conséquences qui causent son exil, il trouve un sens existentiel dans ce qu’il offre aux habitants d’Argos. Mais que donne-t-il exactement ? Nous savons qu’il emmène les mouches avec lui et que celles-ci sont un fléau physique mais également une représentation symbolique des maux de la ville dont il la délivre. En effet, Oreste leur dit : « vos fautes et vos remords, vos angoisses nocturnes, le crime d’Égisthe, tout est à moi, je prends tout sur moi »⁴⁶⁶. Ce qui est intéressant dans la ressemblance entre les deux récits c’est qu’il s’agit d’un jeune homme étranger qui vient dans une société corrompue par un mal irrémédiable. Mais contrairement au mythe du joueur de flûte de Scyros qu’Oreste raconte, celui d’Hamelin revient. Comme il n’a pas reçu son dédommagement et qu’il est exclu de cette ville qui n’a plus besoin de lui, il revient une dernière fois, mais pour enlever « tous les garçons de la ville, depuis six jusqu’à quinze ans »⁴⁶⁷.

Nous pouvons constater la performativité qu’un individu peut réaliser sur sa société, tant pour l’améliorer et la sortir d’une situation périlleuse, que pour la punir et lui faire subir de la cruauté, et donc aussi bien pour y faire le bien que le mal. Sartre nous contraste une nouvelle fois l’exemplarité de la posture authentique d’Oreste mais cette fois-ci ce n’est pas envers Electre mais en rapport avec une version répandue du mythe du joueur de flûte. Oreste s’exclame avant

souliers avec des rosettes couleur de feu » cf. BUSSET Jean-Luc, « Les Sources Du “Joueur De Flûte” De Mérimée », op. cit., p.26.

⁴⁶⁴ P. *Les mouches*, p.69.

⁴⁶⁵ Mérimée, Prosper, *Chronique du règne de Charles IX*, Bibliothèque nationale de France, Paris, 1890, p.25.

⁴⁶⁶ P. *Les mouches*, p.69.

⁴⁶⁷ Mérimée Prosper, op. cit., p.25.

de partir : « adieu, mes hommes, tentez de vivre : tout est neuf ici, tout est à commencer »⁴⁶⁸. Il affirme le nouvel état des choses qu'il a mis en place et aussi l'opportunité pour les habitants de vivre sans mauvaise foi. Leur facticité, dans laquelle ils s'étaient emprisonnés, leur a été enlevée. Certes ils pourraient retourner dans la mauvaise foi, mais ce serait une autre. En effet, Oreste a tranché l'inertie dans laquelle ils vivaient : le cycle que la tyrannie de Jupiter avait imposé est désormais brisé.

Jeason n'est pas convaincu par l'acte d'Oreste, il ne pense pas que les Argiens vont pouvoir retrouver une existence plus authentique :

« Malheureusement, tout tend à indiquer qu'ils n'y accèdent pas et qu'ils ne sont aucunement sur le point d'y accéder : c'est encore sous les espèces de "la foule" qu'ils se présentent dans la scène finale, et cette foule est bien celle qui, le matin même, prenait parti avec la même violence irraisonnée »⁴⁶⁹.

C'est parce qu'ils se présentent sous la forme d'une désindividuation en masse qu'il lui semble qu'ils ne sont pas prêts de revenir à une existence plus individuelle. De plus, pour lui l'acte est trop violent, trop fort et n'est donc pas assez progressif :

« la prise de conscience elle-même, par quoi s'inaugure toute opération morale, est le fruit d'un travail qui doit s'accomplir patiemment dans l'histoire, dans le relatif, à coups d'actes incertains et tâtonnants, dont aucun n'est vraiment bon, aucun vraiment mauvais, mais qui tous ensemble, peu à peu, dévoilent et inventent à la fois une certaine image de l'homme »⁴⁷⁰.

Tout comme le joueur de flûte qui prend immédiatement la situation en charge, Oreste n'est pas patient, il agit dans l'urgence. Il vient de sa qualité d'étranger et pense pouvoir sauver Argos par la radicalité de ses actes. Nous avons réalisé que c'était à cause de cette violence qu'Electre avait éludé sa responsabilité pour sombrer dans la mauvaise foi que Jupiter lui proposait. Le problème principal serait donc qu'Oreste « désire faire une contagion par l'exemple alors qu'en réalité le processus peut être long et surtout tâtonnant »⁴⁷¹, ce que nous jugeons pertinent dans

⁴⁶⁸ P. *Les mouches*, p.69.

⁴⁶⁹ Jeanson, pp.22-23.

⁴⁷⁰ Jeanson, pp.25-26.

⁴⁷¹ Jeanson, p.28.

la mesure où nous avons déjà vu que notre analyse de la réaction d'Electre arrivait aux mêmes conclusions.

Cependant Jeanson juge que si *Les mouches*, est une pièce insuffisante, c'est parce qu'elle représente « l'affirmation première d'une liberté radicale, qui à la fois s'incarnerait dans un acte et resterait inconditionnée »⁴⁷². Nous ne pouvons pas être d'accord avec une telle affirmation eu égard au fait que dans ce dernier chapitre nous avons démontré que la liberté d'Oreste ne reste justement pas inconditionnée. Il assume l'infamie de son acte, qu'il prend en charge dans sa nouvelle facticité de délaissement. Il est également indiqué qu'il se retrouve « éternellement entouré des Erinnyes ». Pourtant, il est vrai qu'il assume son engagement seul comme une liberté radicale. Il ne propose également que l'exemple d'une liberté qui assume un acte de violence (ce qui rejoint Electre qui pensait qu'on ne pouvait pas guérir la population d'Argos avec des mots). Une objection demeure : si la violence est nécessaire, pourquoi Sartre écrit-il une pièce de théâtre « résistante » plutôt que de prendre les armes ? Sans doute, pour inspirer les autres avec ce qu'il juge être ses armes et sa violence : les mots.

Nous pouvons, dès lors, examiner davantage la place d'autrui dans la posture qu'Oreste exemplifie tout au long de l'œuvre. Revenons au fait que pour Sartre, un acte authentique doit s'inscrire dans la reconnaissance de la liberté des autres :

« libre en conscience, l'homme qui s'est haussé à ce point au-dessus de lui-même ne deviendra libre en situation que s'il rétablit la liberté pour autrui, si son acte a pour conséquence la disparition d'un état de chose existant et le rétablissement de ce qui devait être »⁴⁷³.

Cette analyse est d'autant plus pertinente que Sartre nous apporte un dénouement à son analyse de la pièce : « elles bourdonneront vainement autour de sa tête. Oreste sait qu'il est libre, il assume pleinement son crime, il ne se repentira pas »⁴⁷⁴. Ainsi Oreste éloigne les habitants d'Argos de leur mauvaise foi relative à la lâcheté de leur attachement aux remords, vu que leur attitude était attachée à une certaine situation passée et fixe. Si Oreste avait pris le trône, il n'y aurait eu qu'une répétition de l'histoire sans nécessité de changement. Avec le départ d'Oreste et le départ des mouches, les habitants se retrouvent obligés de faire droit à ce changement : leur facticité a définitivement changé. Un individu, extérieur à une communauté, peut donc par

⁴⁷² Jeanson, p.28.

⁴⁷³ Pléiade, p.77.

⁴⁷⁴ Pléiade, p.78.

son détachement sur la situation, sa compréhension de sa liberté et sa bonne volonté améliorer l'ordre des choses pour toute cette communauté.

Oreste a donc la même fin que Roquentin, en voulant apporter la lucidité à la société dans laquelle il vit. Mais contrairement à Roquentin, il s'engage radicalement et l'explicite : « les hommes d'Argos sont mes hommes. Il faut que je leur ouvre les yeux »⁴⁷⁵. Bien que son attitude puisse parfois sembler contradictoire dans la mesure où « Oreste nous donne tour à tour deux versions de son acte : tantôt il l'a accompli pour donner consistance à sa liberté, pour être libre, pour se sentir exister, et tantôt pour libérer Argos de son tyran et de ses mouches »⁴⁷⁶, nous pouvons quand même affirmer que, tel Roquentin qui écrivait un livre « qui donne aux gens honte de leur existence », le chemin de l'authenticité individuelle rejoint le monde et autrui en tant qu'il est toujours déjà incarné par un homme vivant dans une société. Une autre conclusion est alors envisageable, dans la Pléiade, il est explicité en commentaire qu'« il est difficile de supposer qu'Oreste quitte Argos pour se réaliser par une œuvre, comme Roquentin a quitté Bouville pour écrire un roman. Contrairement à Roquentin, le héros a fait l'expérience de la vie de la cité. Il l'a délivrée des remords et de la culpabilité. À elle de se prendre en charge. Le résistant redevient un homme parmi les hommes, son avenir est indéfini »⁴⁷⁷. Ce rapport contextuel avec la résistance est également envisagé par Verstraeten mais il l'articule selon une perspective plus individuelle :

« Mais la Résistance n'était qu'une solution individuelle et nous l'avons toujours su : sans elle les Anglais auraient gagné la guerre, avec elle ils l'auraient perdue s'ils avaient dû la perdre ». Si Sartre, dans *Les Mouches*, ne propose qu'une solution individuelle, un rapport magique avec l'Histoire, c'est que l'Histoire n'a pas ménagé d'autres issues ; dans l'univers de l'Europe germanisée, on peut tuer, dynamiter, être martyrisé : on n'entame pas réellement le temps d'une histoire qui se déroule ailleurs »⁴⁷⁸.

Certes, Verstraeten légitime l'isolement, le délaissement et le désespoir d'Oreste par la situation dans laquelle Sartre se trouvait. Mais supposer que l'histoire n'a pas offert d'autre possibilité à Sartre signifie qu'il aurait été contraint d'écrire un tel épilogue ce qui nous semble aller à l'encontre de toute sa philosophie de la liberté. D'ailleurs, le commentateur de la Pléiade nous confie finalement que la fin ouverte est plus en rapport avec *L'être et le néant*, qu'avec le contexte historique :

⁴⁷⁵ P. *Les mouches*, p.65.

⁴⁷⁶ Jeanson, p.18.

⁴⁷⁷ Pléiade p.1272.

⁴⁷⁸ Verstraeten, op.cit. p.24

« cette fin correspond à l'inachèvement de *L'Être et le Néant*, au fait que le traité d'ontologie phénoménologique de Sartre se termine sur l'ouverture d'une perspective morale qui viserait à la reprise authentique du pour-soi dans un projet pratique et non plus dans le vain désir, "la passion inutile" d'être Dieu, en-soi-pour-soi »⁴⁷⁹

Il semblerait que nous ne puissions pas émettre de solution définitive eu égard à l'attitude authentique finale d'Oreste. Ainsi *Les mouches* est à l'image de *L'être et le néant*, inachevé.

⁴⁷⁹ Pléiade, p.1272.

1. Conclusion générale

Dans notre conclusion générale, nous nous proposons de commencer par un récapitulatif de notre examen au fil de notre recherche dans *L'être et le néant*, et des différents résultats auxquels nous sommes arrivés.

5.1 de la recherche de l'être à la mauvaise foi dans *La nausée*

Tout d'abord, nous avons commencé par l'introduction de *L'être et le néant*. D'emblée Sartre nous y exposait un postulat selon lequel « l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît »⁴⁸⁰ pour ensuite nous présenter la fondation ontologique de son projet en déclarant que « le phénomène d'être est ontologique »⁴⁸¹. Sartre a ensuite distingué ce phénomène d'être, c'est-à-dire, l'évènement d'être présent dans un phénomène, et l'être du phénomène, qui est lui relatif à la manifestation perceptible de cet être en tant qu'il se présente à nos sens ou à notre connaissance, comme dans la figure du marronnier par exemple. Nous avons illustré la fondation transphénoménale de cet être du phénomène par les différentes perspectives que nous pouvions prendre sur un marronnier, en tant qu'il *est*, indépendamment de ses potentiels spectateurs et qu'il se présente essentiellement sous différentes facettes en fonction de la subjectivité qui l'observe, dans la mesure où « il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend »⁴⁸². Nous avons évoqué que « la loi d'être du sujet connaissant, c'est *d'être-conscient* »⁴⁸³, ce qui nous a conduits au fait que la conscience est positionnelle du monde mais non positionnelle d'elle-même et que le pour soi est l'être du cogito préreflexif.

Après avoir découvert que pour l'être-pour-soi l'existence précède l'essence, Sartre nous a donné le point de départ de notre investigation : il nous faut partir de la conscience subjective. Cependant il n'y a pas qu'une région de l'être, et nous avons alors décrit l'être en soi comme un être dont l'essence implique l'existence. Cette thèse nous a conduits à la preuve ontologique. Le pour-soi, perçoit l'essence de l'en-soi en tant que conscience positionnelle : l'être est partout.

Nous avons ainsi pu présenter que l'être *est* comme fondement ontologique car l'être est en soi, mais divisé en deux régions de « soi », l'être-en-soi et l'être-pour-soi. Mais également que l'être

⁴⁸⁰ E&N, p.12.

⁴⁸¹ E&N, p.17.

⁴⁸² E&N, p.17.

⁴⁸³ E&N, p.18.

est ce qu'il est dans la mesure où l'être en soi est identique à lui-même, et que l'être pour soi ne coïncide pas avec son être, vu qu'il est précédé par son existence.

En sortant de cette introduction, nous avons interrogé le lien qu'entretenait l'être pour soi et l'être en soi par la conduite d'un personnage mis en situation d'un rapport avec le monde de l'en-soi. Notre protagoniste n'était autre que Roquentin, le narrateur de ce soliloque qu'est *La nausée*. Pour Roquentin, et donc pour nous, il était nécessaire de comprendre la structure de la contingence et du néant dans le pour-soi, et celle de la contingence de l'en-soi, ainsi que le fait que nous sommes libres afin d'agir conformément dans notre rencontre avec le monde. Nous avons ensuite découvert qu'il nous fallait agir de manière authentique pour y faire droit.

A travers la lecture commentée d'extraits de *La nausée*, nous avons illustré le malaise existentiel de Roquentin provoqué par le fait que les choses sont en soi et que les circonstances et les qualités qui constituent cet en-soi auraient pu être différentes. Roquentin était dans ce que nous avons appelé une déréliction eu égard au fait qu'il est abandonné face à ses possibilités de pour-soi alors qu'il s'identifie à sa Nausée, mais se retrouve surtout confronté à l'irrémissibilité de l'être-en-soi.

Par Levinas, nous avons mis en évidence que la Nausée était une présence irrémissible qui s'attache à tout ce que la conscience, en tant qu'elle est positionnelle, et qu'elle révèle la présence de l'être, que Sartre nous décrit comme être-en-soi. Ensuite nous avons vu que la Nausée répondait aux trois traits que nous présentait Jacques Roland. Elle peut être effectivement induite par différents objets dans diverses circonstances et se retrouve appliquée à tous les « innommables » autour de lui ; mettait en évidence le caractère isolé de Roquentin ; et manifestait le rien en tant que le *rien* est ce qui sépare le pour-soi de l'en-soi. Nous avons mis en évidence que l'en-soi est partout et que s'il doit pouvoir y avoir du néant dans le monde, celui-ci doit être néantisation de l'être et constitutif du pour-soi. Le rien se tire donc du néant parce qu'il est une absence d'être, un vide.

C'est pourquoi, si nous pouvons conceptualiser le fait qu'il y a rien, ce n'est pas parce que nous partons du fait que l'être se tire du néant ou que hors de l'être il y a du néant, mais parce qu'en tant que nous portons le néant en nous, nous pouvons nier le monde ou nous représenter sa non-existence comme rien. Roquentin nous a décrit la manière dont sa Nausée s'évanouit par la musique. Contrairement à la structure de la mélodie, l'ordre des choses est illusoire et Roquentin a désigné un « ça par-delà l'existence » : c'est la contingence qui se trouve être présente dans les deux régions de l'être. Nous avons finalement pu arriver à une première

conclusion relative à la relation du pour-soi et de l'en-soi dans le monde : « le pour-soi et l'en-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le pour-soi lui-même »⁴⁸⁴. Ce qui nous a conduits à la question de la contingence dans le pour-soi et à la question de l'inauthenticité et de l'authenticité. A cause des caractéristiques d'une première forme de mauvaise foi que Roquentin a mentionnée (les *salauds*), il abandonne son projet d'écriture de l'histoire de Rollebon car il réalise que « jamais un existant ne peut justifier l'existence d'un autre existant »⁴⁸⁵.

Roquentin assume sa révélation de la liberté en cherchant à s'engager dans une entreprise mais sans donner un fondement *a priori*, à ses valeurs qu'il ne peut fonder que sur sa liberté. Malgré son isolement il comprend que pour être authentique envers lui-même, il doit également assumer le fait qu'il est-avec-autrui. Ainsi « Roquentin envisagera d'écrire un livre qui “fasse honte aux gens de leur existence”. Mais son intention n'est alors que de les rendre lucides »⁴⁸⁶.

Après avoir introduit le contexte de la pièce *Les mouches*, nous sommes arrivés à la conception que la mauvaise foi est un mensonge à soi et une attitude naturelle, pour ensuite la montrer comme un processus cyclique du fait de son inertie. Electre nous a permis d'illustrer la figure du lâche. Mais également le fait que l'action d'Oreste était trop violente et qu'un acte aussi radical ne libère pas forcément un individu de sa mauvaise foi, ce qui nous suggère qu'il est probablement plus avisé d'être progressif. Jupiter nous a évoqué l'ordre de l'en-soi, pourtant avec Roquentin nous avons vu que le monde n'est pas dans une illusoire organisation : le réel est contingent. Ce qui met davantage en évidence la mauvaise foi de Jupiter en tant que *salaud* dans la mesure où il nie la contingence originelle de ce monde qu'il prétend avoir créé. Vu que la liberté n'est pas une propriété, les Argiens ne peuvent pas la voir leur être confisquée autant par Jupiter que par Egisthe. Depuis qu'ils présageaient le meurtre d'Agamemnon mais gardaient lâchement le silence, ils sont restés dans la même attitude de passivité. L'asservissement de la population d'Argos n'est dû qu'à leur lâcheté par un refus de chacun des habitants de prendre en charge la situation en tant qu'un individu libre et responsable. Nous avons vu la prise contextuelle et concrète que les deux figures de mauvaise foi peuvent avoir. Néanmoins, le *salaud* ne peut pas instrumentaliser la liberté d'autrui s'il ne fait pas preuve de lâcheté. Par conséquent nous jugeons peu crédible l'hypothèse selon laquelle l'horreur des atrocités spécifiques à l'Allemagne du III^e Reich et à l'Union soviétique ait été imposée sur une population sincère et courageuse par des *salauds* même si nous considérons que ces derniers

⁴⁸⁴ E&N, p.809.

⁴⁸⁵ *La nausée*, p.249.

⁴⁸⁶ Jeanson, p.141.

étaient bien plus puissants, organisés et malicieux que Jupiter et Egisthe. C'est le *laisser-faire*, l'abdication des responsabilités individuelles dans une dépendance confortable, et donc l'asservissement volontaire qui donne aux tyrans un pouvoir qui peut se révéler destructeur par sa démesure.

Aucune population n'est à l'abri de se retrouver dans un régime totalitaire à cause d'une attitude de lâcheté collective. Nous avons constaté que conformément à ce qui avait été présenté dans l'introduction, l'individu pris dans le mouvement de la foule se retrouve dans une désindividuation, ce qui favorise l'absence de conscience de soi, et pousse les sujets d'un tel groupe à agir de manière condamnable et cruelle envers tout individu qui sort de l'ordre imposé, vu comme un absolu irrémissible. Pourtant, l'histoire a démontré à maintes reprises qu'il suffit parfois d'une personne, qui se lève courageusement et dise la vérité pour arrêter l'engrenage d'une telle mauvaise foi. Par l'exemple de son engagement⁴⁸⁷, il peut choquer ses proches, ou toute la société hors de sa léthargie et devenir le symbole d'un héroïsme. Dès lors, les valeurs évoquées par son existence peuvent être érigées en exigence, et inspirer les générations suivantes. Son existence peut être racontée dans une narration qui deviendra un mythe et ainsi atteindre l'immortalité dans la liberté absolue que Sartre mentionnait dans notre introduction. A ce propos, en liant deux mythes Sartre nous représenter un tel héros : Oreste avait effectivement finalement réussi à s'interposer seul par la peur provoquée par l'authenticité de sa posture. Mais comment en est-il arrivé là ?

Nous avons constaté que dans un premier temps Oreste faisait preuve d'une mauvaise foi parce qu'il ne percevait pas d'autres alternatives possibles. Sa liberté était pure néantisation de sa facticité. Il était dès lors libre de ses mouvements, mais il avait été instruit de ne pas engager sa liberté dans un projet car être libre était une *chance*. Il était confronté à l'attitude de ceux qui n'ont pas eu cette chance : ils agissent par devoir en prétendant ne pas avoir eu le choix. A cause des souffrances liées à sa liberté, notamment sa solitude, il a songé, l'espace d'un instant, à suivre cette posture du salaud, avant de se résigner à partir. Il ne partage effectivement pas la facticité des habitants et il s'est rendu compte que même s'il prétendait être de mauvaise foi en agissant ainsi, étant donné son éducation et son vécu il ne sera jamais semblable à la population de sa ville natale.

Ce qui nous laisse entrevoir que sans la réalisation personnelle de l'existence indéniable de notre propre liberté, en restant dans l'attitude naturelle de notre conscience, sans l'éducation

⁴⁸⁷ Nous pouvons notamment penser aux nombreux humains courageux qui par leur martyr ont pu transformer leur société par une prise de conscience collective de la mauvaise foi ambiante.

notamment dispensée par la philosophie de Sartre, nous pourrions rester dans notre mauvaise foi et forger des nécessités là où il n'y a que contingence.

Nous avons mis en évidence que si la mauvaise foi a une performativité de par son exemplarité et qu'elle entraîne donc les personnages à s'y réfugier, la liberté a un effet réciproque. En agissant conformément à notre liberté, avec sincérité et courage, nous influençons naturellement les individus qui sont de mauvaise foi à agir plus authentiquement. Mais si nous vivons dans une attitude de mauvaise foi, nous conduisons également nos proches et la société vers une telle attitude. Ce qui expose une autre perspective de la responsabilité radicale que nous avons vis-à-vis de notre propre être-libre et envers autrui. Par la performativité de notre engagement ou de notre volonté de nier tout engagement, nous choisissons le monde dans lequel nous désirons vivre. C'est pourquoi il nous faut viser la potentialité inhérente au néant du pour-soi en nous choisissant comme ce que nous pourrions être et non pas comme qui nous avons été dans la douceur de l'essentialisation.

Nous avons montré l'importance de l'auto-réflexivité et du potentiel isolément exigé en dehors de groupe qui peuvent être pathologiques. En effet un individu libre peut mettre en danger l'arrangement implicite qui règne dans une foule de mauvaise foi. Dès lors, pour préserver cet ordre social tyrannique, les sujets dans la mauvaise foi peuvent imposer à cet individu de se taire, le pousser à s'oublier dans la mauvaise foi ambiante, l'exiler ou agir avec violence à son encontre. L'ordre d'une pareille communauté se retrouve dans la même situation que celle exposée par Jupiter à Egisthe avec tous ses dangers. Ainsi, pour préserver un ordre social aussi pathologique ou totalitaire, il leur faudra faire taire l'individu en question, l'amener à s'oublier dans la mauvaise foi ambiante du groupe, l'exiler ou le condamner à mort.

Nous ne sommes pas des êtres qui avons à être libres, mais nous sommes des être-libres qui doivent prendre en charge cette liberté. S'il est aussi facile de tomber dans la mauvaise foi c'est parce que nous sommes condamnés à être libres. Cette liberté est irrémissible et elle correspond à notre être. Il nous faut redoubler d'attention pour ne pas nous laisser incliner dans la mauvaise foi. Si la responsabilité de Sartre est aussi radicale c'est également car, à chaque instant, nous sommes dans une nouvelle situation qu'il nous faut prendre en charge authentiquement. Si la mauvaise foi nous a été présentée comme un long oubli ou un profond sommeil léthargique, la lucidité qui accompagne la liberté doit être sans cesse réaffirmée et donc nécessite un éveil constant. Nous devons résister aux influences de la mauvaise foi provoquées par nos propres penchants, les tendances naturelles de notre conscience mais également les personnes ou les groupes qui veulent nous attirer dans l'inertie de leur propre inauthenticité.

In fine, nous comprenons que la vie, l'existence ne viendraient pas d'une pureté de l'être comme nous pourrions le supposer *a priori*. Ce qui fait que nous sommes des existences, contrairement à des essences, c'est le néant. La vie sartrienne s'inscrit dès lors dans la conception que c'est le vide, l'inachèvement, le rien qui nous permet de jaillir dans le monde comme des êtres-libres. Dès lors, l'être-pour-soi a de par son néant cette possibilité de devenir, de se dépasser et de se transcender. Évidemment, comme nous l'avons vu, ce néant se fonde sur l'être, il ne saurait en être autrement, mais ils ne sont qu'abstraitement séparés, car dans la réalité humaine, il n'y a pas de distinction possible entre l'être et la liberté.

C'est ce qui nous amène à penser que ce qu'il y a d'aussi intéressant dans la pensée sartrienne que nous avons présentée, c'est que la vie comprise comme le jaillissement de notre conscience dans le monde est constituée de ce que nous jugeons familièrement comme son antithèse : le néant. C'est la négation, ce rien qui sépare l'être-pour-soi de l'être-en-soi, présent dans la réalité humaine, qui fait sa liberté. Mais c'est cette même négation qui le pousse également à être naturellement de mauvaise foi, à agir et même vivre dans une aliénation posée par l'individu envers lui-même. Personne ne peut nous forcer dans la mauvaise foi. Nous ne pouvons pas acquérir la liberté d'autrui dans la mesure où nous ne possédons pas la liberté, elle n'est pas une propriété mais une structure élémentaire de l'existence. Nous sommes, dès lors, les seuls responsables de notre mauvaise foi, nous ne pouvons pas chercher des excuses et des justifications dans notre facticité, dans notre situation ou chez autrui.

L'être-pour-soi est l'être qui réunit par une liaison synthétique les deux régions de l'être. La conscience établit cette réconciliation entre l'être et le néant. Elle permet dans chaque situation que nous rencontrons, comme source intarissable de vie, de nous engager, de trouver un sens dans chaque action que nous entreprenons. De par notre inhérente potentialité, nous pouvons conceptualiser un *qui* que nous voudrions être. Ainsi, nous pouvons nous rapprocher de ce que nous avons à être *parce que nous l'avons décidé*, situation après situation, jours après jours, et années après années. Tant que nous existons, *2 nous sommes condamnés à être libres*. Nous sommes condamnés à nous choisir et en nous choisissant à décider, par exemplarité, du monde que nous désirons. Néanmoins, cette responsabilité est tellement radicale, qu'elle nous est trop souvent insupportable : le poids est trop lourd. Alors il nous arrive de réfuter notre responsabilité, d'accuser autrui, et d'agir d'une manière que nous regrettons. Nous avons exposé, partiellement, les raisons de ce choix. Cette responsabilité peut être un fardeau et notre vie peut parfois être très difficile à prendre en charge. Mais même au cœur de ce poids et de

cette difficulté, nous pouvons voir une *chance*, une occasion de nous rapprocher d'une posture plus authentique envers nous-mêmes et *de facto* envers autrui.

L'être-pour-soi ne fait qu'un avec sa liberté, ce qui nous permet de comprendre que finalement, c'est au sein de la réalité-humaine que la liaison synthétique entre l'être-en-soi et de l'être-pour-soi est constituée, mais c'est surtout par cette réalité représentée par l'individu, *dans l'unicité* de l'être humain, *que se rejoignent les deux fondements* de la philosophie sartrienne : *l'être et le néant*.

Peut-être y a-t-il quelque chose de naïf à penser pouvoir apporter un chemin de sens, alors que ce monde est infiniment plus complexe que ce que nous en appréhendons. Pourtant, il nous faut essayer, comme Roquentin qui entreprend de se lancer dans un roman, ou Oreste qui essaye de libérer le peuple d'Argos. Et c'est cela que nous pensons avoir tenté, en écrivant ce travail qui nous aura pris plus de deux ans. Ce furent deux années magnifiques à effectuer des recherches dans les bibliothèques, à découvrir des ouvrages qui nous présentaient Sartre comme il était et non pas comme nous voudrions qu'il soit ; de nombreuses rencontres avec des auteurs qui ont réalisé un travail d'une telle qualité qu'ils nous ont enseigné l'humilité dans la rédaction de ce mémoire. Nous avons essayé de faire droit à *L'être et le néant*, à la littérature et au théâtre de Sartre en présentant ses œuvres de telle sorte à ne pas trahir sa pensée. Nous avons éprouvé beaucoup d'allégresse à le faire, mais il nous faut admettre que malgré le travail et les heures à lire, réfléchir et agir selon cette philosophie, nous n'avons fait qu'ouvrir une voie de lecture au cœur d'une profonde philosophie systémique. Nous en sommes reconnaissants car cette opportunité nous a été précieuse.

Ainsi, nous avons trouvé un projet et nous avons vécu par cette entreprise, et c'est avec un peu d'amertume qu'il nous faut remarquer que nous sommes arrivés à la fin. Cette fin est un nouveau commencement, nous le savons, nous avons de nouveaux sentiers d'existence à découvrir et créer. De plus, d'une manière ou d'une autre, nous allons continuer à vivre la philosophie qui nous a façonnés ici. Car, finalement, il nous faut l'admettre, nous avons *foi* en le fait que la *sincérité* et le *courage* peuvent être un précieux remède contre l'inauthenticité. Dès lors, si nous étions un peu plus sincères, et un peu plus courageux, et si nous pouvions également faire preuve d'un peu moins de *mauvaise foi*, notre société et par conséquent le monde, en serait grandement améliorée. Fondamentalement, nous ne savons pas tout ce que nous pourrions accomplir si nous étions un tout petit peu plus sur un chemin que nous jugeons authentique. Alors, *essayons* !

Bibliographie du Mémoire

Ouvrages Principaux :

Sartre Jean-Paul, *L'être et néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 2017.

Sartre Jean-Paul, *La nausée*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2017.

Sartre Jean-Paul, *Théâtre complet*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2005.

Ouvrages de l'auteur Sartre Jean-Paul

Sartre Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, LGF/Le Livre de Poche, coll. « Références », Paris, 1995.

Sartre Jean-Paul, *Ecrits de Jeunesse*, Ed. Établie par Michel Contat et Michel Rybalka, NRF, Gallimard, Paris, 1990.

Sartre Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, coll. « Folio essais », Paris, 1996.
- Nagel, coll. Pensées, Suisse, 1966.

Sartre Jean-Paul, *La transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003.

Sartre Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, coll. « Folio essais », Paris, 1948.

Sartre Jean-Paul, *Situation I*, Gallimard, Nrf, Paris, 1947

Sartre Jean-Paul, *Un théâtre de situation*, Gallimard, coll. « Folio essais », Paris, 1992.

Sartre Jean-Paul, *Sartre. Un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*, Gallimard, Paris, 1977.

Ouvrages de commentaire

Barbaras Renaud, *Sartre : Désir et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

de Beauvoir Simone, *La Force de l'âge*, Gallimard, nrf, France, 1980.

Chapsal Madeleine, *Les Ecrivains en personne*, Julliard, 1960.

de Coorebyter Vincent, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Ousia, Bruxelles, 2005.

— *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*, Ousia, Bruxelles, 2000.

Gély R., *Imaginaire, perception, incarnation. Exercices phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Peter Lang, 2012.

Gerassi John, *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, Yale University Press, United States of America, 2009.

Jeanson Francis, *Sartre par lui-même*, Ecrivains de Toujours, Ed. du Seuil, Paris, 1960

Kremer Marietti Angèle, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être*, L'Harmattan, France, 2005.

Mouille Jean-Marc, Narboux Jean-Philippe (eds.), *Sartre. L'être et le néant. Nouvelles lectures*, Les Belles Lettres, Paris, 2015.

Renaut Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1993.

Noudelmann François et Philippe Gilles, *Dictionnaire Sartre*, Editions Champion, Paris, 2004.

Tomès, Arnaud., *Petit lexique sartrien*, Cités, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 185-196.

Verstraeten Pierre, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Gallimard, 1972.

Articles

Allen Marcus, "CHARACTER DEVELOPMENT IN THE 'ORESTE' OF VOLTAIRE AND 'LES MOUCHES' OF JEAN-PAUL SARTRE", In *CLA Journal*, vol. 18, no. 1, 1974.

Allen Marcus, "THE RÔLE OF THE 'LÂCHE' IN THE THEATER OF JEAN-PAUL SARTRE" IN *CLA Journal*, vol. 4, no. 3, 1961, pp. 175–187.

Bègue Laurent, « Action collective et violences : le groupe comme facilitateur », *Inflexions*, vol. 3, no. 2, 2006, pp. 169-182.

Busset Jean-Luc, "Les Sources Du "Joueur De Flûte" De Mérimée", *Revue De Littérature Comparée*, vol. 53, no. 1, 1979, pp. 17-27.

Cormann Grégory, « Vincent de Coorebyter, Sartre avant la phénoménologie », Autour de «La Nausée» et de la «Légende de la vérité», *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 108, n°4, 2010, pp. 753-757.

de Coorebyter Vincent, « L'Être et le néant, ou le roman de la matière », *Les Temps Modernes*, vol. 667, no. 1, 2012, pp. 1-11.

Mouzet Jean. « Psychologie de Sartre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 140, no. 2, 2015, pp. 169-186.

Nancey-Quentin de Gromard Marie-Gabrielle, Sartre pro Nietzsche Les Mouches, un théâtre de la cruauté, in *Études sartriennes n° 21. Penser avec Jean-Paul Sartre aujourd'hui*, 2017, pp.35-60.

Neppi Enzo, « Éthique et Absolu chez Sartre », *Cités*, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 41-51.

Pontremoli Edouard, Sur l' « il y a » qui n'est pas « es Gibt », *Etudes phénoménologiques n°13-14*, Ousia, Belgique, 1991.

Schnell Alexander, La preuve ontologique : d'Anselme à la phénoménologie contemporaine, Avant-propos , *Archives de Philosophie*, vol. 83, no. 3, 2020, pp. 5-7.

Ouvrages d'autres auteurs

Heidegger Martin, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, édition numérique hors commerce.

Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Tel, Gallimard, Paris, 2008.

Levinas Emmanuel, *De l'évasion*, Livre de Poche, France, 2020.

Homère, *L'Odyssée*, trad. Bérard Victor, collection des universités de France, Tome 1, chants I-VII, Paris, 1967.

Mérimée Prosper, *Chronique du règne de Charles IX*, Bibliothèque nationale de France, Paris, 1890.

Nietzsche Friedrich, *L'origine de la tragédie*, trad. J. Marnold et J. Morland, Les Échos du Maquis, 2011, p.42.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial