



HAL
open science

“ Arracher l’humanisme aux bourgeois ” : le rôle pivot des Réflexions sur la question juive

Stéphanie Roza

► To cite this version:

Stéphanie Roza. “ Arracher l’humanisme aux bourgeois ” : le rôle pivot des Réflexions sur la question juive. *Etudes sartriennes*, 2023, 27, pp.95-108. 10.48611/ISBN.978-2-406-15993-3.P.0095 . hal-04351454

HAL Id: hal-04351454

<https://hal.science/hal-04351454>

Submitted on 18 Dec 2023

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

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

« Arracher l’humanisme aux bourgeois¹ » : le rôle pivot des *Réflexions sur la question juive*

En 1946, Sartre publie ses *Réflexions sur la question juive*. Cette parution a une forte charge symbolique et politique. Le philosophe met sa notoriété, déjà grande, au service de la défense d’un des peuples les plus opprimés de l’histoire humaine. Dans un contexte où l’horreur du génocide perpétré par les Nazis n’a pas suffi à dissiper les préjugés antisémites, Sartre rend hommage aux qualités de « douceur », de « justice » et de « raison » que les Juifs ont, selon lui, toujours manifestées face aux persécutions les plus brutales et salue leur « grandeur »² collective. Il décrit l’enfer de leur situation, qui consiste à vivre sous le regard hostile et les agressions permanentes de leurs ennemis. Il exprime à leur endroit une sympathie qui, d’après plusieurs témoignages, est allée droit au cœur de ceux à qui elle était destinée. Claude Lanzmann, Robert Misrahi, Pierre Vidal-Naquet, parmi d’autres intellectuels juifs qui lurent l’ouvrage peu après sa sortie, ont décrit plus tard l’émotion qui les avait étreints devant cette manifestation de solidarité, renforcée par le sentiment qu’on rendait enfin justice à leur peuple contre ses agresseurs³. Les mots de Sartre, condamnant le rejet des Juifs hors de la communauté nationale et leur assignation à une identité infâmante, leur rendaient leur dignité et le courage « d’inventer eux-mêmes librement les chemins de leur authenticité⁴ ». Si l’humanisme correspond bien, dans son sens courant, à l’amour de ses semblables et à l’empathie avec ceux qui souffrent, Sartre en fournissait là une manifestation indéniable, et d’autant plus remarquable que dans le contexte de l’après-guerre, elle créait un précédent. Par son essai, il faisait revivre une tradition intellectuelle de lutte contre l’antisémitisme qui était pour le moins tombée en désuétude depuis la période de l’Affaire Dreyfus. En publiant une partie importante de l’ouvrage, le « Portrait de l’antisémite » dans les *Temps modernes* dès décembre 1945⁵, il faisait de cette lutte une des premières grandes causes de l’existentialisme.

Les débats autour de ce texte ont toutefois été vifs et parfois virulents. On a reproché à Sartre une connaissance trop superficielle des Juifs et de leur culture⁶. On s’est interrogé sur un possible « effet antisémite » du texte, indépendant des intentions de son auteur⁷. On a déploré que l’analyse soit centrée sur l’antisémitisme français de la III^e République, et évoque à peine le génocide tout juste perpétré par les Nazis. Il ne nous appartient pas de revenir directement sur ces controverses, même si elles révèlent des tensions bien présentes au cœur de l’essai. Nous chercherons plutôt ici à comprendre le rôle de la méditation sartrienne sur la condition des Juifs dans le devenir-humaniste de sa philosophie. En effet, si la « question juive », et celle de l’antisémitisme qui en est inséparable, apparaissent sous la plume de Sartre dès 1939, dans « L’enfance d’un chef »⁸, les *Réflexions* révèlent un changement de position

¹ Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 18.

² Sartre, *Réflexions sur la question juive* [1946], Paris, Gallimard, coll. Idées, 1966, p. 143. Dorénavant désigné par l’abréviation « RQJ » suivie du numéro de la page.

³ Claude Lanzmann, « Mon Sartre », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, avril-juin 2005, p. 5-10 ; Pierre Vidal-Naquet, « Sartre et la question juive. Réflexions d’un lecteur de 1946 », dans Ingrid Galster (dir.), *Sartre et les Juifs*, Paris, La Découverte, 2005, p. 49-62 ; Robert Misrahi, « Sartre et les Juifs : un bienheureux malentendu », dans I. Galster (dir.), *op. cit.*, p. 63-71 ; Judith Klein, « L’événement précède la critique. Les *Réflexions sur la question juive* lues, vécues et revues par quelques intellectuels juifs », dans I. Galster (dir.), *op. cit.*, p. 111-117.

⁴ C. Lanzmann, « Mon Sartre », art. cit., p. 9.

⁵ *Les Temps Modernes*, n° 3, décembre 1945, p. 442-470.

⁶ Par exemple dans Manuela Consonni et Vivian Liska (dir.), *Sartre, Jews, and the Other. Rethinking Antisemitism, Race and Gender*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2020, « Introduction : Jean-Paul Sartre’s *Réflexions sur la question juive* », p. 1-8.

⁷ I. Galster, « Introduction » à I. Galster (dir.), *Sartre et les Juifs*, Paris, La Découverte, 2005, p. 15.

⁸ Pour une étude des sources du texte de 1946 dans les lectures et la correspondance de Sartre, on peut se reporter à Juliette Simont : « Genèse de *Réflexions sur la question juive* de Sartre », dans Jean-François Louette (dir.), « Autour des

notable par rapport à ce problème, dans la mesure où le texte de 1946 constitue un véritable plaidoyer en faveur des victimes.

Ce texte a été considéré par certains comme « *a pivotal text in Sartre's œuvre*⁹ » au sens où il aurait permis à son auteur de s'ériger en conscience morale de la nation française et en modèle d'intellectuel engagé. Pour notre part, nous partirons de l'hypothèse selon laquelle ces *Réflexions*, dont l'essentiel est rédigé entre l'été et l'automne 1944, constitueraient la matrice de la réflexion sartrienne sur l'humanité de l'homme telle qu'il la formalisera en 1945. Il ne semble pas hasardeux de suggérer que Sartre a été fondamentalement ébranlé par le sort tragique des Juifs, que le monde découvre au moment de la libération des camps de la mort à partir de l'été 1944, et en a tiré des conclusions à la fois philosophiques, morales et politiques. Le fait que les *Réflexions* soient le lieu d'un « silence quasi-total sur Auschwitz¹⁰ » ne nous semble pas invalider cette piste de lecture. Peut-être ce silence est-il révélateur de l'incapacité de l'auteur à penser l'événement génocidaire dans toutes ses implications, comme l'affirme Enzo Traverso. Toujours est-il qu'on ne peut pas ne pas remarquer la parfaite coïncidence chronologique entre la libération des premiers camps de la mort par les Soviétiques à l'été 1945 (Majdanek, Belzec, Sobibor, Treblinka) et la rédaction de l'essentiel de l'essai. Sartre a littéralement écrit les *Réflexions sur la question juive* à la lumière de l'horrible découverte. Sa soudaine solidarité avec les Juifs opprimés, et toutes les conséquences qu'il en tire, semblent difficilement séparables de cet élément de contexte central. Sans avoir forcément pris toute la mesure de l'ampleur du génocide et de sa signification, Sartre a très probablement senti qu'il s'était passé là quelque chose d'inouï, de nature à modifier son propre rapport aux autres. Les voyages aux États-Unis en 1945-46 et la découverte à cette occasion de la ségrégation raciale qui y régnait ont probablement renforcé son parti-pris¹¹. En tout état de cause, les *Réflexions* constituent une étape théorique et politique que nous jugeons décisive. Nous ne détaillerons donc pas ici tous les aspects des thèses développées dans l'essai, mais nous contenterons de souligner ce qu'elles permettent d'expliquer quant à l'évolution doctrinale de Sartre sur la question de l'humanisme entre 1943 et 1945.

L'antisémitisme comme phénomène bourgeois

La description de l'antisémitisme met en œuvre la distinction conceptuelle entre l'esprit d'analyse et l'esprit de synthèse qu'on trouve aussi dans la « Présentation des *Temps modernes* ». Selon Sartre, la mentalité antisémite relève de l'esprit de synthèse, dans la mesure où elle conçoit la France comme une totalité indissoluble, dont l'antisémite participe, et qui s'oppose en bloc au monde juif comme totalité radicalement malfaisante. Toute personne, tout trait de caractère, tout acte, à partir du moment où ils sont juifs, sont réputés intrinsèquement porteurs de ce vice fondamental, que la France porte en elle comme une vipère dans son sein.

Toutefois, l'esprit de synthèse antisémite s'oppose à l'esprit de synthèse prolétarien qui découpe le monde en réalités synthétiques sur l'unique critère des « fonctions économiques¹² » des individus. Une telle partition de la communauté humaine en entités de

écrits autobiographiques de Sartre », *Revue des Sciences Humaines*, n° 308, octobre-décembre 2012, Lille, Presses universitaires du Septentrion, p. 133-146.

⁹ Jonathan Judaken, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question*, Lincoln/London, University of Nebraska Press, 2006, p. 127.

¹⁰ Enzo Traverso, « L'aveuglement des clercs. Les *Réflexions sur la question juive* de Sartre et ses critiques », dans Ingrid Galster (dir.), *Sartre et les juifs*, op. cit., p. 73.

¹¹ Annie Cohen-Solal, *Jean-Paul Sartre*, Paris, PUF, 2005, p. 103.

¹² *RQJ*, p. 41.

classe est conforme à la réalité « d'une société fondée sur la division du travail »¹³. Sartre semble ici rapprocher sa propre conception de l'homme du « matérialisme dialectique » qu'il attribue au prolétaire. D'après l'auteur des *Réflexions*, le prolétaire ne nourrit pas de haine envers le bourgeois en tant qu'individu, car il ne fait pas de métaphysique : il n'essentialise pas ce dernier comme être foncièrement malfaisant. Il combat seulement les effets de sa conduite, ne considérant dans son ennemi de classe que « l'unité synthétique de ses manifestations extérieurement décelables¹⁴ ». Ainsi, l'esprit de synthèse prolétarien ne voit dans les méfaits des bourgeois que l'extériorisation de comportements de classe. Cette approche socio-politique des individus recouvre en partie celle de Sartre, qui rejette toute conception substantialiste de l'homme et qui, déjà dans *L'Être et le Néant*, comprenait la réalité-humaine, sur le plan empirique, comme « une unité organisée de conduites et de comportements¹⁵ ». L'antisémitisme en revanche, « phénomène bourgeois », amène à croire que les individus ont une nature, ce qui le conduit au « choix d'expliquer les événements collectifs par l'initiative des particuliers¹⁶ » : on expliquera les malheurs de la France par les méfaits du Juif, et la méchanceté de ce dernier par « un principe métaphysique qui le pousse à faire le mal en toutes circonstances, dût-il pour cela se détruire lui-même¹⁷ ».

L'existentialisme n'interdit donc pas une lecture de l'histoire humaine en termes de luttes sociales. Cette lecture semble acceptable aussi longtemps que l'on se maintient sur un terrain empirique, celui des rapports sociaux, et que l'on ne s'interroge pas sur les fondements ontologiques et moraux des actions individuelles. Sartre tend ici à donner à son positionnement politique une coloration marxisante : il rabat le point de vue de l'existentialisme sur celui de l'esprit prolétarien face à « l'esprit bourgeois » qui prend deux formes apparemment antithétiques : celle de l'antihumanisme antisémite, qui est synthétique, et celle de l'humanisme libéral qui est analytique.

Ces deux formes de l'esprit bourgeois ont cependant ceci de commun qu'elles substantialisent l'homme, et donc expliquent toutes deux l'histoire « par l'action des volontés individuelles¹⁸ ». L'antisémite ne peut maintenir cette thèse qu'au prix de contradictions soulignées par Sartre : il estime que les Juifs sont individuellement libres quand ils font le mal, tout en postulant qu'ils participent tous de la même essence diabolique. Mais de son côté, l'humanisme libéral, malgré sa défense de principe de l'individu, est un bien piètre allié du Juif dans la lutte contre l'antisémitisme. Contrairement à l'antisémite, il ne confère pas aux hommes une nature morale bonne ou mauvaise, mais considère chacun d'entre eux comme « une somme de traits universels¹⁹ » et rien de plus. Il ne prête donc aucune attention à la situation concrète des Juifs, ou plutôt il agit comme si cette situation et les conséquences de celle-ci sur la mentalité et l'*ethos* des individus devaient être surmontées, gommées, et se dissoudre complètement dans le creuset républicain.

Humanisme libéral, marxisme et existentialisme

L'humaniste libéral défend donc les droits du Juif sous condition que celui-ci renonce à tout particularisme. Mais Sartre souligne que nul ne peut s'arracher à sa propre situation, et les Juifs moins que les autres. En effet, sa thèse célèbre veut que ce soit « l'antisémite qui fait

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *RQJ*, p. 43.

¹⁵ Sartre, *L'Être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 521.

¹⁶ *RQJ*, p. 43.

¹⁷ *RQJ*, p. 45.

¹⁸ *RQJ*, p. 42.

¹⁹ *RQJ*, p. 67.

le Juif²⁰ ». Le Juif étant avant tout « un homme que les autres hommes tiennent pour Juif²¹ », il est parfaitement injuste et vain de lui demander de sortir d'une situation à laquelle les autres ne cessent de l'assigner. C'est pourquoi l'entreprise du Juif « inauthentique », qui cherche à se fuir en adhérant à l'humanisme libéral, est elle aussi une tentative vouée à l'échec. Ce Juif « cherche à se faire reconnaître comme homme par les autres hommes²² » et, pour cela, contracte la « passion de l'Universel²³ » : il fait le choix du rationalisme, il cherche à communier en raison avec ses adversaires pour éloigner le spectre de la violence et des persécutions, il « rêve d'une communauté [...] où le “contrat social” serait l'unique lien collectif²⁴ ». Mais ce rêve irénique demeure inaccessible, car « l'antisémitisme est une représentation mythique et bourgeoise de la lutte de classes »²⁵ : il ne peut disparaître qu'avec les classes sociales elles-mêmes.

A ce prisme, les *Réflexions sur la question juive* apparaissent comme une manière pour Sartre de s'approprier les thèses de l'article que Marx, exactement un siècle plus tôt, a consacré à la même « question²⁶ » – c'est un aspect remarquable de l'essai qui n'a, à notre connaissance, jamais été interrogé. A la suite de Marx, il dénigre l'anthropologie du libéralisme bourgeois-et conteste sa conception figée et individualiste de la nature humaine. Toutefois, Sartre procède à des rectifications majeures par rapport à la critique marxienne. Rappelons que Marx, dans l'article *Zur Judenfrage* de 1844, répond d'abord à Bruno Bauer, pour qui les Juifs ne peuvent accéder aux droits politiques que s'ils acceptent de renoncer à leur religion. Pour Marx au contraire, la religion et les droits de l'homme sont compatibles parce que l'émancipation politique n'est pas l'émancipation humaine. L'émancipation politique, promise par la Déclaration des droits de l'homme, est une demi-émancipation. Elle ne supprime pas les fondements de la religion, qui résident dans les structures sociales inégalitaires. Par conséquent, elle ne peut avoir pour condition l'abandon de la religion.

Dans cette perspective, Marx reproche aux droits de l'homme de concerner l'homme seulement en tant qu'« individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son bon plaisir²⁷ » et, ainsi, de transformer la citoyenneté, comme participation au collectif, en une « abstraction ». Il leur oppose la conception communiste de l'homme, selon laquelle chacun devrait avoir une existence individuelle empirique, dans son travail, ses rapports avec les autres, qui soit *en même temps* une existence en tant que membre de la communauté. De la sorte, le travail ne devrait pas diviser exploités et exploités, mais consister en une contribution équitable à la production de richesses socialisées ; les droits civiques ne devraient pas être coupés du reste de la vie sociale, mais correspondre à une association de chacun à la décision commune dans tous les domaines. C'est au nom de cet idéal de société humaine que l'auteur de *Sur la question juive* dénonce la coupure, à l'œuvre dans la démocratie bourgeoise, entre l'homme comme membre de la société civile et propriétaire, qui raisonne forcément en égoïste, et l'homme comme citoyen, censé raisonner du point de vue de l'universel.

D'une certaine manière, la position de Sartre rejoint celle de Marx : lui aussi considère qu'il est inique d'exiger des Juifs l'abandon de leurs croyances religieuses en régime bourgeois. Toutefois, il opère plusieurs déplacements : tout d'abord, il suggère que *tous* les défenseurs des droits de l'homme sont sur les positions d'un Bruno Bauer. Il affirme en effet que les démocrates ne veulent « [sauver] le Juif en tant qu'homme » que dans la mesure où ils

²⁰ RQJ, p. 84.

²¹ RQJ, p. 83.

²² RQJ, p. 119.

²³ RQJ, p. 134.

²⁴ RQJ, p. 142.

²⁵ RQJ, p. 181.

²⁶ Voir Karl Marx, *Sur la question juive* [1844], présentée par Daniel Bensaïd, Paris, La Fabrique, 2006.

²⁷ Marx, *Sur la question juive*, op. cit., p. 57.

« [l'anéantissent] en tant que Juif »²⁸. Ainsi, selon lui, les démocrates ne refusent pas en droit, mais en fait l'humanité aux Juifs, puisqu'ils leur demandent de se dépouiller de ce qui les singularise et les constitue en tant qu'hommes concrets pour devenir de purs citoyens – c'est-à-dire des abstractions. Ici, on pourrait reprocher à Sartre de fabriquer un homme de paille. Marx, lui, tenait pour acquis que le libéralisme bourgeois, s'il est conséquent, reconnaît la liberté de culte, contrairement à Bruno Bauer.

Par ailleurs, l'auteur de *Zur Judenfrage* estimait que la religion, notamment juive, ne pouvait être éliminée de la société bourgeoise, et expliquait sa persistance par les conditions sociales dans lesquels les individus sont placés. Sartre partage cette analyse dans la mesure où il présente l'antisémitisme comme un produit de la société de classes, de la « séparation des hommes et de leur isolement au sein au sein de la communauté²⁹ ». Il reconnaît que la « révolution socialiste est nécessaire et suffisante pour supprimer l'antisémitisme³⁰ », et partant, pour supprimer le judaïsme en libérant les Juifs de leur situation aliénante. Mais il souligne qu'en attendant, il faut contraindre les bourgeois à respecter leur *propre* projet de société. Les démocrates doivent cesser d'attendre du Juif une chose qui lui est de toute façon impossible : qu'il troque son éventuelle identité religieuse, ses mœurs, son caractère, bref ce qu'il est en tant que totalité concrète, en échange de ses droits de citoyen.

Pour l'authenticité juive

Sartre porte sans doute une plus grande attention que Marx à la situation spécifique des Juifs dans leur époque (du moins, à celle des Juifs français vivant sous la III^e République), en s'interrogeant sur les possibilités concrètes qui s'offrent à eux. Au-delà de la question de la liberté de culte, il donne corps à l'idée de peuple juif comme communauté de destin. C'est pourquoi il semble un moment inscrire sa propre critique des droits de l'homme dans les pas de celle de De Maistre en affirmant que, dans la situation présente, « l'homme n'existe pas : il y a des Juifs, des protestants, des catholiques ; il y a des Français, des Anglais, des Allemands ; il y a des blancs, des noirs, des jaunes³¹ ». Bien sûr, contrairement à De Maistre, Sartre ne considère pas les identités collectives comme des réalités religieuses ou culturelles éternelles et insurmontables. La judéité, comme situation engendrée par le regard des autres, n'a rien de substantiel. Toutefois, comme toute situation, elle doit être reconnue et éprouvée en conscience par ceux qu'elle concerne.

Sartre exhorte donc chaque Juif à « vivre jusqu'au bout sa condition de Juif³² », c'est-à-dire à assumer sa condition spécifique de minorité, de réprouvé, une condition que l'auteur des *Réflexions* a pourtant décrite comme intenable, partagée « entre l'humiliation, l'angoisse et l'orgueil³³ », car, quoi qu'il fasse, « le Juif reste l'étranger, l'intrus, l'inassimilé au sein même de la collectivité »³⁴. Les Juifs sont invités à affronter, plutôt que de chercher à le fuir, ce constat que la majorité de leurs congénères refuse de les reconnaître comme des hommes similaires à tous les autres, mais leur assigne arbitrairement des caractéristiques irréductibles, souvent avilissantes, bref les réduit à une objectivité ignominieuse. Le Juif doit se faire Juif,

²⁸ RQJ, p. 67.

²⁹ RQJ, p. 181.

³⁰ RQJ, p. 182.

³¹ RQJ, p. 175. Cette phrase fait irrésistiblement penser aux propos de De Maistre contre l'œuvre législative de la Révolution française : « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour *l'homme*. Or, il n'y a point *d'hommes* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc ; je sais même, grâce à Montesquieu, *qu'on peut être Persan* : mais quant à *l'homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. » (*Considérations sur la France* [1796] dans *Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF, 1989, p. 145).

³² RQJ, p. 110.

³³ RQJ, p. 92.

³⁴ RQJ, p. 101.

acceptant toutes les conséquences de son état « jusqu'au martyr³⁵ » : ce n'est qu'à ce prix qu'il gagne la liberté et pourra être ce qu'il se fait. S'il fuit devant le constat lucide de sa situation, il sera de toutes façons « agi » par elle, d'une façon qu'il n'aura pas choisie. En revanche, s'il l'accepte comme donnée incontournable, il trouvera le moyen de s'inventer à partir d'elle. Pour chaque Juif, l'authenticité consiste donc à endosser sa propre aliénation. On n'a pas manqué de relever le caractère un peu curieux et à vrai dire exorbitant de cette exigence sartrienne, surtout au vu du drame collectif que le peuple juif venait de vivre³⁶. Si on peut comprendre, dans la perspective existentialiste, la nécessité de considérer sa propre situation sans complaisance afin de faire des choix authentiques, qu'est-ce qui justifie qu'on se livre à ses propres persécuteurs ? Pourquoi serait-il dénié aux Juifs le droit de refuser le « martyr » en résistant à leurs ennemis, ou même en les fuyant ? Tout se passe ici comme si Sartre projetait sur les Juifs un fantasme christique, qui s'accorde mal avec la visée humaniste de leur émancipation, promue par ailleurs.

Toutefois l'auteur des *Réflexions* ne se contente pas d'un appel à l'authenticité juive. Il plaide pour un engagement inconditionnel de tous en faveur de ces réprouvés, c'est-à-dire au combat contre l'antisémitisme. Il exhorte les démocrates à un abandon de l'objectif assimilationniste, pour les Juifs comme pour tous ceux (Arabes, Noirs) qui, quoique différents, participent à la vie de la société française, et à ce titre, « ont droit plénier de citoyens dans ce pays³⁷ ». Sartre incite les hommes de bonne volonté à défendre la légitimité de l'identité juive dans la société française, contre tous ceux qui chercheraient à la nier ou à la détruire³⁸. Enfin, il invoque le socialisme comme solution définitive à la question de l'antisémitisme : « c'est aussi pour les Juifs que nous ferons la révolution³⁹ ».

Un humanisme de l'opprimé

De telles considérations permettent de tirer certaines conséquences générales quant à l'humanisme sartrien de cette époque. En effet, la lecture du destin juif a une valeur paradigmatique. Dans un passage important de l'essai, Sartre fait remarquer que, contrairement à d'autres, le Juif ne peut éprouver le vertige métaphysique de l'homme face à sa propre liberté. « C'est parmi les hommes que [le Juif] se sent délaissé ; le problème racial lui bouche l'horizon⁴⁰ ». Le rapprochement esquissé à plusieurs reprises entre la condition du Juif, celle des prolétaires, et celle des « Noirs », des « Chinois » ou des « Arabes » est l'indication que Sartre a découvert à travers le cas des Juifs un nouvel aspect de la condition humaine, qui n'est autre que la condition d'opprimé.

L'opprimé est celui qui, contrairement aux bourgeois, n'est jamais directement confronté à la réalité de sa condition d'homme *parce qu'il n'est pas reconnu comme tel* par les autres hommes. Autrement dit, l'angoisse devant la contingence de l'existence est un luxe que les opprimés ne peuvent pas se permettre : « la métaphysique est l'apanage des classes dirigeantes aryennes⁴¹ ». « Privé du sens métaphysique », l'opprimé est « condamné à se choisir sur la base de faux problèmes et dans une situation fautive⁴² ». Plus que tout autre, il est poussé à se fuir. Or dans la perspective sartrienne, cette situation faite d'inauthenticité,

³⁵ RQJ, p. 167.

³⁶ Voir notamment J. Judaken, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question*, op. cit., p. 138 sq.

³⁷ RQJ, p. 177.

³⁸ La thèse sartrienne implique donc qu'une société véritablement humaine accueille la différence culturelle : cf. A. Gomez-Muller, « Sartre et le colonialisme : la critique de l'universalité abstraite », dans *Sartre et la culture de l'autre*, op. cit., p. 99-124.

³⁹ RQJ, p. 182.

⁴⁰ RQJ, p. 163.

⁴¹ RQJ, p. 162.

⁴² RQJ, p. 164.

d'ignorance et de souffrance, loin de le rendre moins humain, fait de l'opprimé celui qui « témoigne de l'homme plus que tous les autres », une « quintessence d'homme »⁴³. En effet, les obstacles rencontrés par l'opprimé sur le chemin de l'authenticité et d'une vie pleinement humaine, sont au fond les mêmes que ceux de tout autre homme, mais sous une forme extrême, presque caricaturale. L'aliénation de l'opprimé n'est pas différente en nature de celle des autres hommes ; elle est seulement aggravée, redoublée. Pour lui, être en situation n'est pas seulement subir un conditionnement familial, social, historique : c'est éprouver ce conditionnement sous la forme d'une contrainte physique et morale souvent insupportable.

Dès lors, l'opprimé aliéné renvoie au bourgeois, comme un miroir grossissant, l'image radicalisée de sa propre condition, de sa propre inauthenticité. Confronté à lui, le bourgeois qui ne veut pas agir pour le libérer apparaît crûment pour ce qu'il est : un **S**alud qui refuse d'admettre l'universalité de la condition humaine et la liberté fondamentale de l'homme, en soi-même comme en tout autre. Le sort du Juif illustre par excellence la thèse développée dans la conférence de 1945, selon laquelle la liberté des autres hommes est, pour chacun, la condition de la sienne propre. L'opprimé, par son incontournable présence et par la flagrante urgence de son besoin d'émancipation, constitue un rappel à l'ordre humain. Sa situation insupportable appelle impérieusement la reconnaissance par tous de son humanité, par-delà ses spécificités mais aussi à travers celles-ci. De façon frappante, Sartre emploie pour parler de la responsabilité collective face au sort des Juifs la première personne du pluriel, un « nous » qui l'implique personnellement dans la description qu'il fait des Français, et qui du même coup implique aussi tous les Français : « Si nous ne respectons pas la personne de l'Israélite, qui donc nous respectera ?⁴⁴ ». Par la suite, « Ce “notre”, ce “nous” parcourent de façon quasi obsessionnelle les textes politiques de Sartre⁴⁵ ». La situation de l'opprimé constitue l'humanité tout entière en communauté de destin, qui se perdra dans l'aliénation ou au contraire se sauvera tout entière selon sa capacité à assumer les responsabilités imposées par l'époque.

Tout comme le Juif et comme tout homme, le bourgeois doit donc endosser sa propre aliénation s'il veut être authentique, ce qui implique de regarder en face ses propres privilèges, de reconnaître leur illégitimité, et d'œuvrer à la réalisation du règne humain, c'est-à-dire au règne de la reconnaissance universelle des libertés. Comment ne pas supposer que ce bourgeois qui découvre sa propre inauthenticité et la nécessité de libérer les autres pour se libérer, c'est Sartre lui-même en 1944 ? De son côté, l'opprimé doit parcourir le chemin qui le mène vers une véritable autonomie, et qui commence par la reconnaissance pleine et entière de sa situation, dans tous ses détails douloureux. Cette assomption de sa propre aliénation constitue la condition d'une libération concrète. C'est à partir d'elle seule qu'il peut retrouver sa capacité d'invention de lui-même, qu'il découvrira identique à celle de tout autre.

Ainsi, Sartre reformule à sa manière la thèse socio-historique de Marx selon laquelle le sort de l'humanité et son émancipation dépend en dernier ressort de la classe la plus opprimée par le capitalisme. L'universalisme sartrien veut que l'opprimé (racial ou social, peu importe) soit le miroir de la condition humaine et son révélateur. Son inauthenticité reflète celle de celui qui l'opprime, son aliénation est l'envers de celle de son oppresseur : l'oppresseur ne peut être libre tant que l'opprimé ne l'est pas. A ce titre, la fin de l'oppression est la condition du maximum d'authenticité et donc de liberté pour tous. C'est pourquoi, à partir des *Réflexions sur la question juive*, Sartre rapporte le plus souvent le degré d'humanité d'une société à la situation qui y est faite aux opprimés. Ses interventions dans l'actualité politique

⁴³ RQJ, p. 165.

⁴⁴ RQJ, p. 182-183.

⁴⁵ Juliette Simont, « “Ils se taisaient et l'homme naissait de leur silence”. A propos de la torture dans l'œuvre de Sartre », art. cit., p. 175.

(articles, prises de position publiques) s'efforcent inlassablement de « témoigner pour l'opprimé devant l'opresseur » et d'« aider l'opprimé à prendre conscience de soi⁴⁶ ». Il prend désormais le parti des opprimés en tant que ce parti seul représente celui de l'humanité. A ce prisme, on mesure ce que l'humanisme sartrien doit, très probablement, à la méditation sur le sort des Juifs après la catastrophe nazie. L'inhumanité absolue du sort fait à ce peuple a sans doute joué un rôle décisif dans sa « conversion » philosophique et politique. Par la suite, Sartre ne se contentera plus de critiquer l'humanisme bourgeois, mais dressera face à celui-ci un humanisme qui règlera ses analyses et ses attentes sur la condition des opprimés.

Stéphanie ROZA
CNRS/ENS LYON, LABORATOIRE TRIANGLE

⁴⁶ « Qu'est-ce que la littérature ? », SII, p. 271.