REPUBLIQUE DU BENIN

-

UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI (UAC)

-

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES (FASHS)

-

MEMOIRE DE MAITRISE

Thème

La responsabilité chez Sartre dans Les Mouches et L'existentialisme est un humanisme

Présenté par :

GOUDJO Koffi Gladis

Sous la direction de :

M. Désiré MEDEGNON
Maître-Assistant/CAMES
UAC

Année académique : 2016-2017

A
Mon père et
Ma mère

Remerciements

Je remercie toutes les personnes qui, de près ou de loin, à travers leurs soutiens moraux, m'ont conforté le long de la formation.

Je veux nommer :

- Mon directeur de mémoire M. Désiré MEDEGNON qui n'a ménagé aucun effort pour la construction de cette réflexion.
- M. Michel ADEGOUN, un grand ami, dont les conseils d'aîné ont travaillé au renforcement de mes capacités.
- Je ne manquerai par ailleurs pas de remercier Clémentine et Prodige GOUDJO pour leur assistance.

SOMMAIRE

Résumé……5

Introduction……6

Chapitre 1 : CADRE GENERAL……8

Chapitre 2 : La responsabilité chez SARTRE……23

Chapitre 3 : Approche critique : consécration de la responsabilité humaine….46

Conclusion……67

Références bibliographiques……69

Table des matières……70

RESUME

« L'homme est Liberté ». C'est donc faire preuve de mauvaise foi que de vouloir se dérober à la Responsabilité. C'est dans cette logique que nous nous inscrivons dans le présent mémoire, en nous référant à la philosophie sartrienne. Chez Sartre, la responsabilité humaine est subjective, existentiale inéluctable. Mais pourquoi certains hommes semblent-ils s'en soustraire ? Hans Jonas répond en prouvant que la responsabilité humaine, au-delà des conditions classiques qui la présupposent, relève d'autres facteurs non moins importants dont le savoir et le pouvoir que les sujets n'ont pas toujours pour répondre de leurs actes ; il faut une autorité pour le leur rappeler. Mais l'ignorance n'est pas une excuse. Avec Sartre, nous réaffirmons l'"existentialité" de la responsabilité humaine. On ne saurait toutefois passer sous silence l'absolutisme excessif de cet auteur. L'une des distance que nous entretenons donc avec Sartre est qu'il veuille faire de l'homme un être omniscient, capable de prévoit tous les paramètres que recouvre l'acte qu'il pose. Même si l'homme se définit par la liberté et que son action participe de l'existence du monde.

ABSTRACT

"Human is Freedom". It thus is to show in bad faith that to want to shy away from the Responsibility. It is this logic that we join in the present report, by referring to us in the philosophy of Sartre. At Sartre, the human responsibility is subjective, existential and inevitable. But why do certain people seem to escape it? Hans Jonas answers by proving that the human responsibility, beyond the classic conditions which presuppose it, raises other more important factors among which the knowledge and the power which the subjects do not still have to be accountable for their actions; an authority is needed to remind it to them. But the ignorance is not an excuse. With Sartre, we reaffirm the "existentiality" of the human responsibility. We could however not leave untold the excessive absolutism of this author. One of the distances that we thus maintain with Sartre is that he wants to make of the man an omniscient being, capable of planning all the parameter which recovers the act which it puts, even if the man defines himself by the freedom and what his action participates of the existence of the world.

Introduction

L'homme, dans la société actuelle minée par la suggestion de l'imagerie, le carnage des Mozart, les fléaux de diverses natures, a tendance à trouver des boucs émissaires. On fait porter et/ou on retrouve la responsabilité de ce qu'on vit dans l'Autre c'est-à-dire les parents par le biais de l'hérédité, de l'éducation ou de la nature-société, l'environnement, voire en dehors, dans un être supérieur suprasensible et cause première de Tout. Tout porte à croire que Autrui est responsable de soi. Or, l'existence réside dans l'intentionnalité, la façon individuelle voire singulière pour la conscience de se projeter dans le réel. Cela suppose d'ailleurs que cette intentionnalité, cette implication de soi dans le monde relève d'abord du sujet et l'engage. Toutefois, la tendance générale chez les hommes tient à ce que la responsabilité de ce qu'ils vivent relèverait d'une tierce entité ou personne. Il se pose dès lors un problème : qui est responsable de l'homme ? La résolution de ce problème relativement simple mais très complexe et donc paradoxal réside dans plusieurs hypothèses à explorer : dans un premier temps, est-ce la nature-société qui est responsable de l'homme ? Est-ce un être transcendantal qui détiendrait la clé de tous les agir, de tous les mouvements et donc des déconvenues de ceux-ci par ricochet ? Ou simplement, c'est l'homme lui-même ?

Si nous considérons que notre existence se résume au seul fait d'être tombé-là dans une sorte de chute au milieu d'un monde existant, comment pourrais-je me sentir responsable de quoi que ce soit ou pire, de ce que je suis ? La tentation est donc forte que je me résigne à l'idée que c'est ce que le monde a fait de moi, comment pourrais-je dès lors prétendre à une quelconque responsabilité ? Que l'Éducation Nationale ou l'économie du pays, ou encore, à un niveau plus microscopique, que les recettes du jeune commerçant versent dans une sorte de chute cataclysmique, ne relèverait-il pas simplement du sort ? Dans ce cas, ne dois-je pas simplement me fier à un hasard qui, espérons-le, me viendra au secours ?

Nous estimons pour notre part que Jean-Paul SARTRE, existentialiste athée, philosophe moderne, pourra nous donner des réponses. Nous explorerons donc les différentes hypothèses à la lumière de ses ouvrages : ***Les Mouches*** et ***L'existentialisme est un humanisme***, respectivement pièce théâtrale à portée philosophique et conférence qui ont permis à Sartre de vulgariser ce que nous osons appeler sa phénoménologie existentialiste. Mais cet objectif est-il réellement atteint ? N'y a-t-il pas des insinuations jusque-là non éclairées ou carrément moins perçues telle que la question de la responsabilité qui n'est reléguée qu'à un principe résiduel relevant naturellement de la faculté de liberté ? Ne doit-on pas procéder à un

dépassement pour lire dans la notion de responsabilité un principe existential, c'est-à-dire relevant *en soi* de l'existence humaine elle-même ?

Nous montrerons donc, et c'est cela notre postulat de départ, que seul l'homme est responsable subjectif et inconditionnel de *son* existence, quoi qu'en soit la connotation qu'on donne à cette responsabilité, qu'elle soit une conséquence de la liberté ou un principe en soi. Pour y arriver, nous présenterons les ouvrages ci-dessus cités à savoir *Les Mouches* et *L'existentialisme est un humanisme* puis nous étudierons la *situation* qui justifie la responsabilité existentiale de l'homme, après en avoir analysé la vision courante à la lumière de l'ouvrage *Le Principe Responsabilité* de Hans JONAS, ainsi que les conséquences et les atouts qui en découlent. Il ne s'agit pas ici d'une lecture croisée mais plutôt d'une étude concomitante des ouvrages centraux en étude. Ceci n'exclut pas la référence à d'autres ouvrages, laquelle référence a pour but d'étayer ou de clarifier certaines assertions.

I- CADRE GENERAL

A- Contexte historique des ouvrages

1. Les Mouches

Les Mouches est une pièce de théâtre à portée philosophique écrite par Sartre, dont la compréhension est fortement tributaire de la situation historique qui prévalait.

Jean-Paul SARTRE, philosophe français du XX^{ème} siècle, né le 21 juin 1905 dans le 16ème arrondissement de Paris, a passé toute sa jeunesse dans les conflits, l'ambition expansive et la fougue exploratrice des nations juvéniles. Victime de la crise économique de 1929, le pays du jeune français est fragilisé et ploie sous la faillite des entreprises, le chômage, l'effondrement de la production avec son cortège de dérèglement de la structure social, de marche de la faim… La puissance de la crise se renforce avec à la clef l'épanouissement des extrémistes[1]. Malgré les réformes opérées : accord Matignon, forte hausse des salaires, liberté syndicale, congés payés, nationalisation des industries d'armement et de chemin de fer, le chômage ne recule pas. La hausse des salaires est engloutie par la hausse des prix, la situation économique s'aggrave avec la souffrance infligée aux petites et moyennes entreprises, par les mesures économiques et sociales prises par le gouvernement. La xénophobie se renforce avec les incitations des parties de droite et extrême-droite.

Le jeune français Jean-Paul SARTRE, élite et patriote, voit sa patrie et les siens envahis par une unité disparate de préoccupations existentielles dans un contexte où les valeurs métaphysiques et religieuses sont partagées entre un équilibre millénaire perdu et une adaptation aux nouvelles tendances d'une civilisation excentrique et dépourvue de repères solides[2]. L'offensive foudroyante des blindés allemands du Führer qui enlise la France avec son cortège de peur-panique au sein des couches sociales, l'exode des civils sur les routes, entre autres, ravivent le sens du questionnement et attise l'instinct de survie. Comme le montre d'ailleurs Freud dans ses **Considérations actuelles sur la guerre et la mort**, la croyance aux esprits voire en Dieu (en qui l'homme projette l'absence du père) est une réaction que la forte majorité des hommes ont devant la mort.

On comprend donc que la précarité sociopolitique dans laquelle sombrait la France ne peut être que fertile aux questions existentielles. Des intrépides athées aux pieux croyants, les

[1] Extrême droite antisémite toujours renforcée ; création de l'extrême gauche.

[2] Nous faisons référence ici à la relativité de la connaissance scientifique, qui plus est, était à ses débuts, du moins en ce qui concerne sa vulgarisation.

questions intérieures seraient les mêmes : « à quoi est-ce dû ? Pourquoi nous et pourquoi maintenant ? Qu'avons-nous fait pour essuyer cet ignoble acharnement ? » Le défi de l'élite française était alors de maintenir la quiétude au sein de la population et de libérer la France non seulement des crises sociales mais aussi et surtout du fatalisme endémique qui la levraudait. Car, le pire est à craindre avec cette tendance humaine qui consiste à se mettre à l'abri de la responsabilité et à altérer l'erreur, le tort, la situation[3]. Une mise en garde s'avère donc nécessaire si on tient à sortir de cette crise épileptique qui secoue la France hégémonique.

C'est dans ce contexte cahotant que voit le jour l'un des ouvrages les plus célèbres de SARTRE : la pièce théâtrale **Les Mouches**.

Mais pourquoi une pièce théâtrale à la place d'ouvrage philosophique sérieux ?

La philosophie est une discipline qui exige du sujet une hauteur d'esprit et un style relativement particulier capable de rendre compte de certaines réalités tant physique, métaphysique que suprasensible. Le besoin d'un style particulier dans cette discipline relève donc du fait que les outils linguistiques ordinaires ne sont pas suffisamment puissants pour exprimer la philosophie. C'est d'ailleurs ce qu'il faut comprendre dans les propos de DEULEUZE et GUATTARI lorsqu'ils disent « le philosophe est un créateur de concept. » Bien entendu, ces inventions ne se font pas ex-nihilo, mais sur la base du déjà-là tout en tenant compte des principes de la langue. Etant donné la solitude que nécessite l'activité littéraire, qu'elle soit créative ou contemplative, il serait calamiteux d'imposer la lecture d'œuvre purement philosophique à une population déjà assez préoccupée par la survie et la recherche de solutions durables. Le défi est donc d'adresser un message au plus grand nombre sans grande contrainte.

Ces considérations ont certainement amené Sartre, dont, semble-t-il, le souci est avant tout de porter un message au grand public, de corriger certaines bévues de la société à choisir de vulgariser sa philosophie en utilisant le théâtre[4]. Bien que l'intention soit noble, le philosophe ne court-il pas le risque d'altérer sa pensée ? Il faut dire que le théâtre, une invention du IVème siècle avant Jésus-Christ en Grèce, est l'une des armes les mieux adaptées pour atteindre une cible cosmopolite et très hétéroclite, l'objectif étant d'instruire tout en

[3] *Altériser* signifie ici identifier dans l'autre la source de quelque chose ; en référence au mot *alter* qui signifie *autre*.

[4] On pourrait même dire que Sartre est un philosophe engagé, au regard de toutes les actions qu'il a menées dans la France d'entre-deux-guerres.

distrayant. Tout dépend donc de l'audace de l'écrivain dans le maniement de la langue. Il faut reconnaître également que cette méthode a ses limites dans la mesure où le message peut être diversement apprécié en fonction des individus ; le message peut donc ne pas passer tel que le souhaite l'émetteur. Mais soit ! Sartre n'a pas hésité à l'utiliser au besoin comme le corroborent les pièces telles que **Le Diable et Le Bon Dieu, Les Séquestrés d'Althona, Huis Clos, Les Mouches**… Cette dernière pièce retient l'attention non seulement par son caractère ludique[5], mais aussi par son allure didactique. Le philosophe a donc trouvé les armes silencieuses contre le noir fatal[6] dans lequel gisait la France, à travers la pièce théâtrale **Les Mouches**. Cette pièce est donc à la fois une œuvre d'instruction mais également une critique formulée à l'endroit du système qui prévalait. Il faut donc y lire aussi une invite à la réserve vis-à-vis du système. Cette démarche de vulgarisation ne s'est pas limitée au théâtre. Des conférences ont tout aussi bien été dites dont la plus connue reste à ce jour **L'Existentialisme est un humanisme**.

2. L'existentialisme est un humanisme

L'un des bestsellers de la philosophie française, cet ouvrage s'inscrit dans le prolongement temporel et surtout conceptuel du premier ci-dessus cité. Mais de quoi cela retourne-t-il ? Qu'est-ce qui sous-tend une telle conférence ? SARTRE ne se contente en effet pas d'inciter à l'action, il s'engage lui-même, ce qui fait de lui une icône de la philosophie engagée. « Je n'essaie pas de protéger ma vie après coup par ma philosophie, ce qui est bâtard, ni de conformer ma vie à ma philosophie, ce qui est pédantesque, mais vraiment, vie et philo ne font plus qu'un »[7]. Il illustre donc sa philosophie par ses actions. Le philosophe est en effet mobilisé par l'armée française comme soldat météorologique puis est fait prisonnier en Juin 1940 par les allemands. Au cours de sa captivité, SARTRE découvre la douloureuse vie des sécessionnistes et des sémites qu'il partage. Il en profite pour étudier l'œuvre du philosophe allemand HEIDEGGER : **Etre et Temps**. En Mars 1941, Jean-Paul SARTRE jouant de ruse soutire la permission des autorités du Stalag et quitte le camp de détention. Cette expérience geôlière ne laisse pas le citoyen français indemne. Il s'associe donc à un réseau de résistance au côté des communistes où il fait la connaissance du philosophe Maurice-Merleau PONTY. On remarque donc que la crise qui ballotait la France a travaillé à la maturation de la pensée sartrienne, ironie du sort, SARTRE n'entend pas le déterminisme. A-t-il donc choisi d'être là,

[5] Par exemple, une représentation physique et animée, un anthropomorphisme du dieu Jupiter qui fait de la magie pour persuader ou dissuader les sujets du roi.
[6] C'est nous qui qualifie ainsi la situation socio-politique de la France à cette époque.
[7] SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, Paris, 1940

de faire cette expérience ? Il répondra que c'est une situation contingente. Néanmoins, la guerre, une situation bien entendu contingente à divers points de vue, a fait de lui la célébrité qu'il est. Conscient d'ailleurs de cette célébrité, SARTRE mesure le poids de sa responsabilité intellectuelle et existentiale. Il crée donc en 1945 la revue **Les Temps Modernes** et sa posture de ''maître à penser'' s'affine. Dans ce giron de chef de file, le philosophe moderne ne peut s'exclure du contexte politique. Il s'allie donc aux communistes tout en gardant sa liberté de critique. Pourtant les communistes ne cessent de le désavouer. Le copinage avec le parti communiste français (PCF) est donc pris par ces derniers avec la plus grande prudence, ayant perçu SARTRE comme un informateur probable des allemands sur la résistance. Or, l'objectif du père de l'existentialisme athée était de renforcer le PCF qui, à l'époque, pour des raisons de popularité et d'influence, cherchait à « s'attirer l'appui des intellectuels sachant qu'il avait le soutien impressionnant de la classe ouvrière », afin d'écrouler le vieux monde bourgeois et de fournir les bases du nouveau monde qui vient de naître. Ce « trait d'union entre la petite bourgeoisie et les communistes »[8] appuyé de la réserve communiste vaudra à SARTRE une débâcle tant politique qu'idéologique voire sociale. Ces critiques encourageront le philosophe engagé, à répondre pour lever le voile des acharnements et extrapolations qui planent sur ses nobles écrits. Ainsi, en 1945, SARTRE prononce l'historique conférence dont le texte sera publié en 1946 sous le titre éponyme de toute sa philosophie et de toutes ces années d'engagement : **L'existentialisme est un Humanisme**. Cet article duellement salutaire était plus qu'opportun car il assumait la double fonction de clarification et de vulgarisation d'une philosophie dont les outils, en tant que produit de la « raison pure »[9] sont hermétiques et difficiles d'accès pour le profane. Une difficulté intolérable du point de vue de l'engagement pratique de l'auteur qui se donne, avant tout, pour vocation de rappeler à l'homme sa liberté et de lui faire prendre conscience de sa responsabilité. Toutefois, à défaut d'apaiser les tensions, Sartre ne fera que trancher le nœud gordien laissant encore aujourd'hui l'énigme sur l'orientation que prend sa philosophie. Cela n'est qu'à son actif car, comme il est de la nature des œuvres philosophiques « chaque réponse suscite une nouvelle question et lorsqu'on en vient à une réponse définitive, elle n'est plus du ressort de la philosophie »[10]. Que revêt donc l'humanisme de l'existentialisme ? Si on s'en tient au fait que cet ouvrage constitue la quintessence de sa philosophie, quelle lecture doit-on faire alors de l'ouvrage **Les Mouches** ?

[8] Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme,* Nagel, Paris, 1970
[9] Kant, *Critique de la raison,* trad. Jules Barni, éd. G. Baillière, Paris, 1869
[10] Karl JASPERS, *Introdution à la philosophie*, trad. Jeanne HERSCH, Plon, 10/18, 1966

B. Orientations philosophiques

1. Les Mouches

Inscrit dans son contexte historique, on remarque que l'œuvre de SARTRE dénote d'une philosophie de l'engagement, soucieuse de la place et du rôle du sujet dans le courant de *son* existence. Le contexte sociopolitique de l'époque tel que présenté plus haut n'était que propice pour amener l'homme à s'interroger sur soi et son rapport à la société, rapport qui doit se fonder sur la négation de la fatalité. Sartre fait donc du jeune Oreste, personnage principal de la pièce, un être qui refuse la fatalité, aussi expressive soit-elle et qui prend la mesure de sa responsabilité, même dans ce qui lui est congénitale, ne relevant ni de ses actes ni de sa volonté, une responsabilité "prospective et fatale" pour ainsi dire, relativement à la situation d'existant dans laquelle il se trouve. La question du déterminisme classique perd donc tout son sens. Le déterminisme relève désormais du seul fait d'être-là, donner dans l'expérience, c'est-à-dire dans le seul rapport à soi et au monde.

Le jeune Oreste en effet, exilé dès sa naissance de sa ville natale, éprouve la responsabilité de ce qui arrive au peuple d'Argos, un peuple qui gigote sous la menace des mouches, symbole de la censure, peuple dont il est le légitime prince héritier. Oreste rentre donc à Argos le jour de la fête décrétée par Égisthe, assassin du roi Agamemnon dont il prend le trône et la femme sous la complicité tacite du peuple. Dès lors, le roi retourne sur le peuple, la responsabilité du meurtre de Agamemnon afin de s'indemniser. Cependant, cette esquive ne lui épargne pas le remords. Oreste rencontre donc un peuple torturé par le poids du "crime d'autrui" pour ainsi dire. Sa sœur Electre, réduite en esclavage, essaie de se libérer sous l'invitation insinuée de sa mère qui, quant à elle, croupit sous le poids du remords et de la peine que lui inflige l'idée d'avoir une fille qui hériterait de ses erreurs. « Il dépend de toi qu'il en soit autrement » dit la mère à sa fille lui rappelant ainsi l'absolu de sa liberté et la responsabilité qui en est le corollaire[11]. Cette dernière, après une vaine tentative d'incitation au soulèvement amènera Oreste à rendre justice. Jupiter, en tout bon dieu, s'efforce d'éviter à Oreste la faute et, au roi usurpateur, le trépas. Cependant, ni l'un, ni l'autre de ces hommes, ne se laissa convaincre, au grand mépris de la dissuasion de Jupiter qui, contrairement à Electre, ne peut empêcher Oreste, ni défendre Egisthe parce qu'ils se savent libres. Car, « le secret le plus douloureux des dieux et des rois, c'est que les hommes sont libres » comme le regrette Jupiter. Comme pris subitement de remords et incapable d'assumer le meurtre des souverains qu'il vient de

[11] Sartre, *Les Mouches*, Editions Gallimard, Paris, 1947, Acte 1er scène IV

commettre, Oreste demande à Electre de le conduire au temple d'Appolon pour y être protégé des mouches qui l'envahissèrent au grand soulagement du peuple. Mais il n'y demeura pas longtemps. Le lendemain, Oreste sort du temple malgré les menaces des déesses du remords, les mouches. Car, c'est une illusion que de prétendre se soustraire à sa responsabilité et, regretter un acte, c'est un moyen lâche de s'en défaire; il choisit donc d'assumer pleinement sa responsabilité. Ce faisant, il libère le peuple de l'illusion du déterminisme qui l'oblige à souffrir pour un meurtre qu'il n'a pas commis.

On entrevoit à travers cette pièce en trois actes, la portée que revêt la responsabilité de l'homme. Loin d'être tributaire de l'action, la responsabilité dépend de la seule existence.

En effet, pourquoi Agamemnon un si bon roi a-t-il été assassiné ? Pourquoi Clytemnestre, une aussi candide et épanouie reine, devient-elle complice d'un forfait contre le roi et regrette ensuite sa complicité au point d'éviter à sa fille le même supplice malgré sa situation d'épouse du roi en place ? Pourquoi Electre fille de la reine, princesse du palais, vit-elle en esclavage dans la cours paternelle ? Doit-on ou peut-on dire qu'elle mérite ce qui lui arrive ? Qu'a-t-elle fait pour mériter un tel sort ? Qu'est-ce qui pourrait expliquer que Egisthe, usurpateur du trône par voie de forfait se sente-t-il affligé par son propre acte au point de se laisser tuer par Oreste malgré les mises en garde de Jupiter ? Qu'est-ce qui pourrait justifier qu'un exilé depuis la naissance ait éprouvé la nécessité d'assumer une responsabilité sans nature pour libérer les habitants d'Argos malgré l'opposition argumentée de son précepteur, le pédagogue et tous les efforts de Jupiter ? Comment expliquer que les Mouches, qui symbolisent ici la censure, des êtres de la nature qui ne sont pas douées d'esprits d'analyse et qui ne saurait souffrir d'altération de la pensée, en sont-elles arrivées à se tromper de cible ? Oreste, un souverain qui rend justice a-t-il une responsabilité à assumer étant donné qu'aucune autorité, apparemment ne saurait l'y contraindre ? Autrement dit, quelle lecture doit-on faire de **Les Mouches** ?

Oreste décide d'assumer ses actes et de vivre avec parce qu'il ne peut s'en départir. C'est pourquoi il est libéré de son fardeau et ne s'est pas encombré d'un second : le remords. Il décide de se sacrifier pour son peuple. Il s'enfuit, poursuivi par les Érinyes et libère la ville de leur présence, il laisse les hommes seuls en face de leur condition, c'est à eux de se construire par leurs actes. Il ne devient pas une nouvelle idole car, selon Sartre, le seul moyen d'amener les hommes à prendre conscience de leur responsabilité est de leur ôter le voile de leurs illusions. C'est parce que la liberté a un coût : c'est elle qui fait d'Oreste un personnage

totalement isolé, abandonné tour à tour par son précepteur, par Jupiter, par sa sœur et par son peuple. Mais Oreste est libéré et peut se gouverner lui-même. Il n'a plus de dieux au-dessus de sa tête.

Sartre invite ici le lecteur à l'introspection. Il lui fait prendre conscience de son pouvoir sur lui-même.

En effet, Jupiter intervient dans la pièce dès que quelqu'un l'invoque (Électre puis Oreste) pour faire un miracle, mais perd tout pouvoir sur celui qui se sait libre. De même, Égisthe ne pourrait gouverner si son peuple avait conscience de l'impuissance du souverain. C'est pourquoi ils doivent empêcher Oreste de contaminer le peuple (le troupeau). Mais ce peuple semble se complaire dans sa pénitence, et rejette la proposition de liberté que lui fait Électre. SARTRE critique ici la tyrannie et le fait qu'elle prive le peuple de libertés, tout en mettant en évidence le rôle du peuple lui-même qui contribue à cette dépossession. Pour notre part, l'l'Afrique, ici, n'en est que dépeint.

Sartre, en écrivant cette pièce s'est donné pour but de lutter contre la légitimité du régime en place, nous l'avons souligné plus haut. Il faut donc attribuer à Oreste les traits du surhomme nietzschéen, redonner courage au peuple français dont la situation se retrouve aisément chez les Argiens… Oreste est donc de toute évidence l'illuminé qui a conscience de sa liberté et qui sait que sa responsabilité est le fait de son existence. Il est le résistant type qui rétablit ce qui aurait dû être et supprime un état de vie illusoire et injuste.

La responsabilité, n'est donc plus une nécessité morale de remplir un devoir, un engagement ni simplement le fait de prendre conscience du fait qu'on doit répondre de ses actes et de ceux d'autrui.

2. <u>L'existentialisme est un humanisme</u>

Cet ouvrage qui recèle la philosophie de Sartre est la consignation d'une conférence dite en 1945, en réponse aux critiques proférées à l'endroit de sa vision existentialiste ayant un athéisme conjectural pour toile de fond, vision largement exposée dans son ouvrage *L'Etre et Le Néant*. Nous disons un athéisme conjectural parce que ceci n'est qu'un postulat avancé par l'auteur, sur la base duquel il repose sa philosophie. A ce titre, cet ouvrage peut être classé parmi les Essais philosophiques en raison de l'allure strictement argumentative que lui donne l'auteur. On sent dans la démarche de l'auteur, une volonté manifeste de convaincre l'auditoire -et plus tard le lecteur- de sa conception existentialiste qu'il a développé dans

divers ouvrages précédemment publiés. Loin d'y voir simplement le lieu des réponses adressées à ses critiques, il faut au contraire y trouver un moment de questionnement, une œuvre de réflexion exhortant le lecteur à revoir sa position sur l'existence, la liberté, et surtout le sens que recèle la *responsabilité*. C'est cet élan d'invite au dépassement de l' « opinion »[12] qui le pousse à placer « la liberté humaine au-dessus de tout »[13]. Cette conférence est donc devenue une œuvre dans la philosophie française. Dites dans un contexte idéologique et politique très tendu, Sartre entend circonscrire sa pensée afin d'éviter toute torsion telle que se plaisaient à le faire les catholiques conservateurs et les marxistes.

En effet, encore connu sous le nom évocateur d'intégristes, les conservateurs se sont organisés en France au cours des années 30 en s'appuyant alors sur le projet politique de l'extrême droite qui soutenait le régime de Vichy. Le reproche fait par ces conservateurs doit donc être perçu sous deux angles, les deux émanant de ce que nous appelons la *phénoménologie existentialiste* de Sartre : l'angle religieux et celui politique.

Après l'échec de la restauration de la monarchie en France, le courant conservateur est relancé avec comme figure de proue Charles MAURRAS (1868-1952) qui affirme : « la démocratie, c'est le mal, la démocratie, c'est la mort » et fonde son mouvement "l'Action française" sur le positivisme de COMTE en montrant que l'attachement à la monarchie n'est plus basée sur la religion qui sacrait le roi, mais sur la raison sociale qui met à l'opposé la religion, en l'occurrence l'Église, au service d'un pouvoir fort non démocratique. Cette vision de Charles MAURRAS est le résultat d'un courant religieux qui se refuse de s'adapter au cours des civilisations et s'oppose aux grandes révolutions occidentales, prônant en lieu et place un État catholique de France. Cette vision des choses s'oppose, cela va de soi, à la négation scientifique de Dieu à laquelle ces derniers identifiaient l'athéisme de Sartre. Nous faisons référence ici à la théorie darwinienne de l'évolution qui montre que les espèces végétales et animales s'adaptent au milieu et évoluent en fonction de cette adaptation. Elles transmettent les caractères acquis à leurs descendants. Ainsi, Dieu n'a pas créé telle quelle les espèces. Il devient donc possible d'admettre que l'homme vient du singe supérieur et l'inerrance de la Bible est donc remise en question. C'est d'ailleurs pour résoudre ce problème que sera élaborée la théorie des genres littéraires : un récit n'est pas une description scientifique et la Bible ne doit pas être interprétée littéralement. Mais si Dieu n'a pas créé l'homme, puisqu'il descendrait d'un primate antérieur, qu'a fait Dieu ? Jean-Paul SARTRE ajouterait non sans

[12] Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, éd. Vrin, Paris, 1971
[13] Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme,* Nagel, Paris, 1970

ironie : « ...s'il existait !!! ». Là est sa première erreur. Sur ce fonds de religion, du moins, de conservatisme religieux, tapi un fond politique tel qu'on le sent dans les lignes ci-dessus. Le conservatisme rejette en bloc les tractations politiques relevant d'une dite démocratie représentative pour laquelle SARTRE est très actif avec son engagement au PCF et sa position tranchée sur certaines questions. D'ailleurs, le régime Vichy qui s'inspirait fortement des principes de MAURRAS avait fait rétablir, une fois le plein pouvoir obtenu du parlement, les « délits d'initié et d'appartenance » dans la législation et, l'institution de juridiction exceptionnelle, lui permettant d'éliminer les opposants dont les francs-maçons, les socialistes et les communistes.

C'est ce qui fonde la critique adressée à SARTRE par les conservateurs à savoir : « l'absence de Dieu retire à l'homme tout espoir et le condamne à vivre de manière absurde » c'est-à-dire sans repères éthiques. Il se pose ici un problème dont l'élucidation nous éclairera davantage sur les fondements des critiques et la position de Sartre :

Quelle est la relation entre la morale et la religion ? A-t-on besoin de la religion ou de Dieu pour que l'harmonie et l'ordre règne dans la société et que l'homme *existe* ? Quel est la place de la morale dans la responsabilité qui s'impose à l'être humain comme implication de sa liberté ?

Dans le contexte culturel occidental et chrétien, durant des siècles, la religion et la foi fondaient la morale en tant que telle et les expressions concrètes de la morale (les règles, les commandements et les interdits, les vices et les vertus, ce qui est convenable, méritoire et condamnable).

Du point de vue de la foi, le moral est identifié à la volonté de Dieu transmise par la religion et la foi (par exemple les Dix Commandements, le Sermon sur la Montagne, la prédication et l'exemple de Jésus, l'enseignement des apôtres, la tradition et le magistère de l'Église). Ainsi, agir moralement, c'est obéir à Dieu. Et le manque de foi en Dieu entraînerait l'homme vers l'arbitraire et l'immoralité.

Cette vision est parfaitement exprimée dans les paroles célèbres de Dostoïevski : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Cette relation entre la religion et la morale est partagée à la fois par les non-croyants – peut-être parce qu'ils ne veulent pas d'une morale hétéronome et aliénante –, et par bien des croyants qui voient Dieu comme le législateur souverain à qui nous devons obéir. Ce point de vue se trouve exprimé également dans des documents

magistériels ; par exemple, l'encyclique Veritatis Splendor[14] contient des énoncés assez étranges : « le pouvoir de décider du bien et du mal n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu seul » ; la liberté humaine « doit s'arrêter devant "l'arbre de la connaissance du bien et du mal", car elle est appelée à accepter la loi morale que Dieu donne à l'homme »[15]. Vu sous cet angle, Nietzsche se retournera dans sa tombe.

Ainsi, enlever à la société la valeur de ses croyances les plus fortes, c'est saper la base de la signification pratique de la religion. Pourquoi ? Parce qu'elle est comprise, comme le montre d'ailleurs Durkheim, comme un système de pratiques et de croyances indissolublement liées. Il dit que les « phénomènes religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances. – Quant à la religion elle-même, c'est un ensemble, plus ou moins organisé et systématisé, de phénomènes de ce genre »[16]. Ainsi, la religion est une institution sociale ; ce qui fait sa primauté fonctionnelle. Elle entretient donc un rapport étroit entre croyances et pratiques, rapport que ne présentent ni la morale ni le droit – en tout cas pas à ce degré de nécessité.

On en déduit que la religion et la morale ont toujours été tellement indissociable qu'il est fréquent, même chez les grands auteurs (Voltaire, Dostoïevski…) de penser que la morale ne peut exister sans religion. Il faut reconnaître que les religions, en particulier celles des Ecritures Saintes judéo-chrétienne ont proposé - il serait plus exact de dire imposé - une morale prête à l'emploi, selon laquelle, pour chaque homme, tout acte de la vie, et même toute pensée, est censé s'inscrire dans le grand livre des débits et des crédits sur lequel Dieu se basera pour un éventuel salut post mortem. Les religions ayant réussi à faire croire que la morale leur appartenait, vivre en incroyant est souvent perçu comme un critère d'immoralité. Cette idée reçue perd sa raison d'être si l'on prend un peu de recul et si l'on examine ce qu'est réellement la morale religieuse. Dieu joue en quelque sorte le rôle du père qui fixe les règles et qui punit[17]. Le croyant est traité comme un enfant, pas encore doué de raison, à qui l'on "fait la morale". Pour l'inciter à la respecter, les religions actionnent à la fois la carotte (paradis, éternité) et le bâton (purgatoire, flammes éternelles, enfer…). Le clergé joue le rôle

[14] Veritatis Splendor, VS n° 35, chapitre intitulé « La liberté et la loi »

[15] Cette encyclique a pour but, faut-il le souligner, de réagir face à certains développements de théologie morale, car, selon l'encyclique, « certaines interprétations de la morale chrétienne [qui se sont répandues], ne sont pas compatibles avec la "saine doctrine" (2 Tm 4, 3) » (VS n° 29).

[16] Emile DURKHEIM, « Deux lois de l'évolution pénale » in Année sociologique, vol.IV, 1899-1900, PUF, Paris, texte reproduit dans Journal sociologique, Paris, PUF, 1969c, p. 159-160.

[17] Selon FREUD, Dieu n'est qu'une projection de la figure symbolique du père. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, trad. Anne Balseinte, Paris, PUF, 2004

de l'entremetteur. Si le poids du péché est trop dur, une confession, quelques prières et l'absolution permettent au croyant de dormir la conscience tranquille (et éventuellement recommencer le lendemain). Il fut un temps où l'on pouvait même acheter des indulgences. Ce n'est pas le royaume de Dieu, mais celui de l'hypocrisie : "faire le bien dans l'espoir de…", "ne pas faire le mal pour éviter…". C'est une morale intangible, inadaptée, en décalage ou en contradiction avec les situations du monde d'aujourd'hui. Mais surtout, c'est une morale qui considère la vie sur Terre comme secondaire et qui prône le renoncement afin de mériter un hypothétique salut divin accessible après la mort, dans un autre monde. Il se révèle dès lors que, la morale religieuse ne saurait être une panacée, encore moins la seule possible. Mais dans ce cas, une morale sans un fondement transcendant est-elle possible ? Quel en serait alors le fondement ?

a. Morale sans religion

L'athée se passe d'une autorité supérieure, fût-elle suprasensible, pour choisir ses propres règles de vie. Il doit donc faire preuve de plus de maturité que les croyants qui s'en remettent en permanence aux Ecritures ou aux discours d'imams, du pape, de rabbins, du dalaï-lama, de prédicateurs, de gourous en tous genres...

L'athée est responsable du choix de l'éthique qui le guide et de ses actes. Sa morale n'est pas une contrainte qu'on lui impose, mais l'objectif librement accepté qu'il se fixe. Il ne peut se retrancher derrière un quelconque "Livre Sacré", ni subir la pression sociale des médias et du conformisme. Devant des sollicitations contradictoires de la société, ainsi que des groupes et sous-groupes, souvent antagonistes, qui la composent, l'athée doit déterminer sa propre réponse à la question "Que dois-je faire?". Il ne peut aller se confesser, ni demander pardon. Il doit vivre avec ses fautes, avec sa conscience, avec le sentiment de culpabilité, avec le remord. Dans ses choix, il n'a qu'une seule certitude, c'est qu'il peut se tromper. Dans ses actes, il sait que le pardon ne viendra pas de Dieu. Il sait qu'il est un être doué d'une conscience, d'une pensée, d'une existence[18]. Cependant, quelle est la place de la société, étant entendue que l'homme est d'abord et avant tout un animal social, qui n'est rien sans la société ou le groupe auquel il appartient ?

[18] « Je pense donc je suis » Descartes, *Discours de la méthode*, éd. Hachette, Paris, 1840

b. La morale et la société

L'humanité ne peut se concevoir comme une juxtaposition d'individus; elle ne peut s'appréhender sans la société en tant qu'entité, pour ne pas dire en tant qu'«être», avec sa complexité, ses sous-ensembles (nations, communautés, groupes, familles) et l'infinité de relations qui existent entre individus, entre individus et ses sous-ensembles, et entre ses sous-ensembles eux-mêmes. L'homme est en permanence confronté à cette dualité. Qu'il le veuille ou non, il est à la fois individu (moi, l'unique "Je") et membre d'une société, d'une communauté qui existait avant lui, qui continuera d'exister encore après sa mort, qui existe indépendamment de lui. Vivre, pour l'homme, c'est être en permanence confronté à deux forces puissantes et opposées : satisfaire ses pulsions, ses désirs d'individu et répondre aux attentes de la société qui "souhaite" assurer sa stabilité, sa pérennité, parfois au détriment de l'individu, mais au bout du compte pour la survie et le développement de l'homme à travers l'humanité. La morale, élément de régulation de la vie sociale permet la coexistence sociale. Sans elle, inévitablement, les tendances conflictuelles de l'homme vivant en groupe (agressivité, égoïsme, convoitise sexuelle ou de bien d'autrui...) se manifesteraient en permanence. La vie en commun serait impossible. La morale peut donc être perçue comme l'un des moyens de pression mis en œuvre par la société pour tenter d'endiguer, de contrôler les tendances égocentriques de l'homme. L'éducation, les lois, la peur du gendarme, la justice humaine, les sanctions en cas d'infraction y contribuent aussi, de manière plus visible, plus réelle. Comme on le verra plus loin, ils ne constituent que la partie émergée de l'action de la société sur l'homme. Comment la société interagit-elle avec l'homme pour se préserver de l'individualisme et défendre les intérêts communs ? Pour y arriver, il faut se demander ce qui fait le fondement du caractère chez l'homme : On peut se demander si l'homme a vraiment le choix de son caractère, de son positionnement sur l'échelle qui va de l'égoïsme à l'altruisme ou à la sainteté (religieuse ou laïque?!). Mais alors, on se rend compte que les grandes tendances de la personnalité de l'homme semblent s'imposer à lui. Ces éléments constitutifs de son être se sont construits lors de son enfance, avec son passé, son vécu psychologique, son environnement et sans doute une part de patrimoine génétique. Elles ont rendu l'homme plus ou moins perméable aux intérêts de la société et aux respects des autres. En outre, la relative constance, dans le temps, du caractère et de la personnalité, rendent les hommes globalement prévisibles dans leurs comportements, contribuant ainsi à la stabilité de la société. On comprend alors la tendance de la société à se faire un dieu garant du principe moral, condition d'une responsabilité téléologique.

c. **Dieu et ce qu'il cache**

En rapprochant les visions de Durkheim et de Freud sur la religion, on pourrait dire que c'est la société, transfigurée en Dieu, autrement dit, sous le masque de Dieu, et revêtue de l'autorité parentale, qui dicte ses règles et ses lois à l'homme et se cache derrière la morale religieuse. La peur du châtiment divin constitue alors un moyen de pression extrêmement fort sur les tendances égocentriques de l'homme. Les parents, eux-mêmes conditionnés par la société, amplifient le phénomène et assurent de génération en génération, la continuité et la sauvegarde des intérêts de la société. Par la conscience, cette interface de l'homme avec le réel, la société agit sur l'individu par le biais des lois et des risques de punitions encourues en cas d'infraction. Tout homme est censé connaître la loi et les sanctions que peuvent entraîner ses actes. L'éducation, l'apprentissage du civisme et de l'intérêt qu'il y a à vivre en commun, en paix, à s'entraider, à coopérer, à se respecter mutuellement… font appel au bon sens et à l'intelligence de l'homme. Leur objectif est d'éclairer et éveiller sa conscience lorsqu'un de ses actes peut avoir ou a eu une conséquence néfaste pour les autres ou pour la société. L'homme dispose-t-il d'un libre arbitre en matière de morale ? La question de la morale présuppose le principe du libre arbitre de l'homme pour les actes sur lesquels on porte un jugement. Le jugement porte alors sur la "conduite" de l'être humain composée des actes délibérés et réalisés avec une libre volonté, sans laquelle il serait illogique de porter sur eux un jugement de valeur. Compte tenu des contraintes qui pèsent sur l'homme, on peut se demander de quel niveau de véritable libre arbitre il dispose face à un choix. Le libre arbitre, c'est ce qui est accepté, même si cela est contraire aux pulsions profondes, comme étant un bon compromis entre soi et la société et qui ne lui donnera lieu ni à frustration, ni à mauvaise conscience. Le libre arbitre se situe donc à l'intérieur d'une plage de choix effectif, quelque part entre la satisfaction des pulsions profondes et l'obéissance stricte aux règles fixées dans l'intérêt de la société. L'emplacement moyen de cette plage est une caractéristique de la personnalité, du caractère de l'individu. Il dépend du rapport de force entre les pulsions profondes et le sens moral. Les cas extrêmes correspondent à : l'égocentrisme, l'égoïsme, l'individualisme, le narcissisme, l'immoralité, la fourberie, le mépris des autres, si les pulsions sont largement dominantes; l'altruisme, la générosité, la bonté, l'honnêteté, le civisme, la vertu, la loyauté, l'humilité, mais aussi la soumission, la servilité, le renoncement à soi, si le sens moral l'emporte. Quelle que soit sa position, cette plage de libre arbitre peut être plus ou moins grande. Une large plage de libre arbitre est un signe de maturité psychologique, d'ouverture d'esprit, de sagesse; A l'opposé, une plage étroite de libre arbitre caractérise un comportement

immature obtus, borné, irraisonné, inflexible, stéréotypé, psychorigide. Avec ou sans religion, la société est donc toujours présente et pèse lourdement sur l'individu. Ainsi un homme bon, généreux, charitable l'aurait été de la même manière sans dogmes religieux. Avec ou sans religion les "bons" restent "bons" et les "méchants" restent "méchants". Le mérite de la religion est d'avoir mis les "bons" en exergue et de les avoir pris comme modèles. Malheureusement, cette "bonté" est détournée vers une mutilation de la personnalité, un renoncement à la vie réelle pour un "autre monde" chimérique, allant parfois jusqu'à une auto-maltraitance (mutilation, jeûne, ascétisme), canalisée vers l'adoration d'une créature imaginaire et inconnaissable, Dieu. Quelle éthique choisir? Cela est de la responsabilité de chacun.

d. Le reproche des communistes

Le communisme, d'un point de vue philosophique, désigne une forme d'organisation sociale marquée par la mise en commun des biens. Il peut désigner au sens large « toute organisation économique et sociale dont la base est la propriété commune par opposition à la propriété individuelle ». En 1869, le philosophe Ludwig Büchner décrit le communisme comme « un état social où, sans péril pour le but même de la société ou pour l'individualité de chacun, le travail dégagé de toute contrainte et purement volontaire, aurait uniquement pour but le bien de la communauté ». Marx ne définit pas clairement la manière dont sera organisée la « société communiste » après la révolution qu'il envisage : il indique néanmoins que l'être humain, libéré de l' aliénation, pourra pleinement réaliser son potentiel individuel et que la propriété privée capitaliste sera remplacée par la coopération entre des travailleurs libres, qui disposeront en commun des moyens de production et des ressources de la nature. Dans ses notes pour La Sainte Famille, il définit le communisme, « abolition positive de la propriété privée considérée comme une séparation de l'homme de lui-même », comme « l'appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme, donc comme retour de l'homme à lui-même en tant qu'homme social, c'est-à-dire l'homme humain, retour complet, conscient et avec maintien de toute la richesse du développement intérieur. Ce communisme étant un naturalisme achevé coïncide avec l'humanisme ; il est la véritable fin de la querelle avec la nature et entre l'homme et l'homme, entre l'objectif et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il résout le mystère de l'histoire et il sait qu'il le résout ». L'homme communiste est donc, dans l'optique de la théorie marxiste, un « homme total », libéré de l'aliénation : la société communiste est vue comme l'apparition de la vraie liberté, qui ne peut véritablement exister que dès lors que l'État disparaît, via un processus de

dépérissement envisagé comme naturel. Dans le Manifeste du Parti communiste, Marx et Engels définissent le communisme comme « une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ».

Le socialisme repose donc sur le sens du social et fait du sujet un être dont le salut repose sur la communauté. C'est ce qui sous-tend sur un plan idéologique et philosophique le premier reproche fait à Jean-Paul SARTRE par les communistes. Il lui reproche de partir du seul individu et de nier ce qui est social et collectif, dans sa philosophie. On lui reproche de ne pas être marxiste. « Toute philosophie de l'individu est une philosophie bourgeoise». On lui reproche de n'être pas dans le parti communiste.

Là réside les fondements philosophiques des deux ouvrages centraux en étude ici, dont l'objectif, nous l'avons certainement remarqué, met la nature de la responsabilité de l'homme et les paramètres qui lui tourne autour, au centre de ses préoccupations. Mais que revêt véritablement la responsabilité chez Sartre à la lecture des ouvrages précédemment présentés ?

II- La responsabilité chez SARTRE

A- Préalable à la responsabilité

Pour SARTRE, l'homme est responsable parce qu'il est seul. « Il n'y a ni Dieu, ni maître. » Mais a-t-il été laissé seul ou est-il seul ? Quelle est la portée de cette situation dans laquelle il se retrouve ? Pourra-t-il faire preuve de responsabilité ? Mais fait-on preuve de responsabilité ou est-on responsable ?

1. Solitude et esseulement

La solitude implique que, bien que seul, je sois avec quelqu'un (c'est-à-dire moi-même). Elle suppose que je suis deux en un. Cette dualité que le sujet incarne implique une activité au cours de laquelle il parle à soi de ce qui se retrouve le concernant. Ce mode d'existence qui prend corps dans le dialogue silencieux que le sujet mène avec soi-même est la porte qui mène au sens de la sagesse et au sens de« Responsabilité » qui lui est corrélatif. 0

Mais il ne faut pas confondre solitude, isolement et esseulement, des modes d'être seul qui ne sont pas toujours signe et sens de responsabilité. Ces derniers modes d'être seul ne connaissent pas le schisme, la dichotomie intrinsèque à la solitude, dans laquelle *Je* peut se poser les questions ontologiques et recevoir une réponse. La solitude peut être interrompue par quelqu'un ou une activité ou un état tel que la fatigue. Dans ces cas, les deux que j'étais redeviennent un et l'action qui accompagne cette nouvelle unité fait de moi l'être responsable que je suis. La responsabilité relève donc plus de la solitude qui me fait découvrir mon être, au-delà de ce que je me parais. C'est pour cela que Sartre insiste sur la solitude en soulignant :

> *Les uns et les autres nous reprochent d'avoir manqué à la solidarité humaine, de considérer que l'homme est isolé, en grande partie d'ailleurs parce que nous partons, disent les communistes, de la subjectivité pure, c'est-à-dire du Je pense cartésien, c'est-à-dire encore, du moment où l'homme s'atteint dans sa solitude, ce qui nous rendrait incapable par la suite de retourner à la solidarité avec les hommes qui sont hors de moi et que je ne peux atteindre dans le cogito.*[19]

Une telle critique souffre de limitation volontaire, d'autant plus que la solitude relève moins d'une misanthropie qui fermerait le sujet à ce qu'est autrui en soi, c'est-à-dire *« un autre soi-même »*, *« l'ami »* comme l'appelle Aristote, qui me donne la possibilité de la connaissance de

[19] Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme,* Nagel, Paris, 1970, page 1

soi dont j'ai tant besoin pour l'expression de ma responsabilité. La solitude n'est pas non plus de l'isolement qui apparaît quand je ne suis ni avec moi-même, ni avec les autres mais concerné par les choses du monde. L'isolement peut être la condition naturelle pour toutes sortes de travaux dans lesquels je suis si concentré que je me déconnecte des autres[20]. Encore que même dans le brouhaha de tous les jours, dans l'idéalisme des communistes qui cherchent la solidarité, le sujet peut toujours se sentir esseulé puisque la compagnie de l'autre peut toujours me faire défaut, il n'est pas besoin de vivre dans la solitude pour s'éconduire des autres. La question de la solitude n'est donc pas un reproche digne du nom.

Aussi, il faut remarquer que la responsabilité relève de la capacité du sujet à s'auto évaluer, à connaître sa place et son rôle en tant qu'existant. Ce sens du soi que le sujet redécouvre au vrai jour dans la solitude fait de lui ce qu'il est, définit sa projection dans le monde. Il ne saurait être autrement puisque l'existence relève de l'activité, de la rencontre de la conscience avec l'autre –il faut noter que nous entendons par l'autre ici non seulement le soi extérieur à soi, mais aussi la nature en tant qu'elle diffère de l'individu.

> *L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. (…) c'est aussi ce qu'on appelle la subjectivité, et que l'on nous reproche sous ce nom même. Mais que voulons-nous dire par là, sinon que l'homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table ?*[21]

Le fait pour l'homme de se projeter dans le monde, autrement dit *de faire valoir son existence*, ne peut relever que de la pure subjectivité et donc de la seule solitude étant entendu que, au-delà de la lecture que *autrui* me permet de faire de moi-même, il m'appartient de m'y identifier, ce qui n'est plausible que par la conclusion du dialogue avec moi-même, la solitude. La responsabilité du sujet humain est donc postérieure à toute action, mais relève du seul fait qu'il est un existant, c'est-à-dire un projet permanent qui réside moins dans la volonté que dans le *vouloir* :

> « *Ce que nous entendons ordinairement par vouloir, c'est une décision consciente, et qui est pour la plupart d'entre nous postérieur à ce que [l'homme] s'est fait lui-même. Je peux vouloir adhérer à un partie, écrire, me marier, tout cela n'est qu'une manifestation d'un choix plus originel, plus spontané que ce qu'on appelle volonté.* »[22]

---

[20] Celui-ci n'est pas insurmontable dans la mesure où il peut très vite se transformer en solitude.
[21] *ibid*
[22] Idem, p. 3

La solitude est donc l'une des conditions sine qua non à la prise de conscience et à la manifestation de sa responsabilité si intrinsèque au sujet et si loin de l'action brute. Sans elle, la vie en société, même avec le contrat social si cher à Locke, Hobbes et Rousseau, ne serait pas possible. La responsabilité existentiale naît donc de la solitude. Mais cette voix intérieure avec laquelle nous conversons ne serait-ce pas Dieu par exemple, l'être transcendant qui nous révèlerait la profondeur des choses cachées ?

Le sens de responsabilité relève donc du sujet qui ressent le profond sentiment de son existence. Ce caractère universel de l'existence est donc à la base de notre existence. La nature humaine semble néanmoins toujours se référer à autrui pour déployer son existence. L'homme a tendance à chercher une autorité qui tende à lui rappeler son identité et son devoir –pas toujours son droit. Ainsi se réfèrera-t-on à un être transcendantal, expression d'un inconscient collectif, ou à un tiers, fut-il un parent, un patron, un ami. L'homme tend donc toujours à enrober sa subjectivité existentielle dans une coque que la société lui offre.

2. Notion de Subjectivité

Avant tout propos, il convient d'analyser la notion de subjectivité, de faire la différence entre les termes ''sujet'' et ''subjectivité'', étant entendu que depuis le début de notre travail, nous utilisions le terme sujet et rarement sans pour autant en révéler le contenu conceptuel, le terme subjectivité et que, par nécessité d'analyse, nous nous y focaliserons davantage.

Les deux termes apparaissent en effet, étroitement imbriqués. Le plus ancien, historiquement parlant, et le plus englobant, c'est celui de "sujet" ; tandis que le second, "subjectivité", semble limité au domaine de la psychologie et apparaît beaucoup plus tard dans le langage philosophique.

Originellement, le terme "sujet" vient du grec "hupokeimenon" (qui signifie littéralement "couché en dessous"), traduit en latin par "subjectum", participe passé de "subjicere" (jeter dessous). Subjectum est tout simplement le substrat, le support, la chose dont on parle et à laquelle on attribue des qualités. C'est le sens originel, métaphysique, du terme.

La subjectivité, quant à elle, semble n'avoir que peu de rapport avec ce premier terme de sujet. Ce n'est plus ce dont on parle, l'objet de nos pensées, mais cette parole même ou cette pensée même, en tant que vécues à la première personne. La subjectivité est donc l'expérience que le sujet fait de lui-même.

Husserl, le père de la doctrine "phénoménologique" définit le sujet précisément comme un être "transcendantal et phénoménologique". De quoi s'agit-il ? Rien de plus et rien de moins qu'un retour au sujet défini comme "conscience" ; au fond, un retour à un certain "cogito" cartésien. Pour Husserl, le "cogito" reposait sur un principe excellent, celui de l'expérience du "doute" ou ce qu'il appelle lui-même la "réduction". Je doute de tout, sauf du fait que je pense, disait Descartes ; j'évacue le monde et j'évacue aussi mon moi humain et ma vie psychique, pour ne garder que le sujet capable de décrire ces derniers, ajoute Husserl, radicalisant ainsi le geste de Descartes. Le reste de l'opération, c'est ce sujet pur "transcendantal" (et phénoménologique" dans la mesure où il se contente d'appréhender les "phénomènes", les choses telles qu'elles se présentent) : non une forme a priori comme chez Kant, non le moi avec toutes ses pensées et ses sentiments, mais cette tension de tout mon être qui en vérité est conscience pure, pur "vécu" saisissant le monde et permettant après coup (mais seulement après coup) de l'objectiviser c'est-à-dire d'en faire un objet de connaissance. Il faut dire qu'à travers les phénomènes, ce sont les "essences" que vise la conscience phénoménologique : c'est-à-dire les choses elles-mêmes, les choses dans leur vérité, et les choses dans leur vérité ce sont les choses telles qu'elles se révèlent exactement pour moi : avec du sens. L'essence est à rechercher dans le sens et réciproquement. — Avec Husserl, il faut néanmoins parler de subjectivité plutôt que de sujet, car ce qu'il décrit, c'est la vie même de la conscience, certes une conscience ramenée et réduite à une fonction de description des phénomènes (voire d'elle-même), mais néanmoins une conscience active et non passive comme le serait un susbstrat de type aristotélicien. Sartre hérite de cette conception phénoménologique dans son approche existentialiste.

Avec Sartre, l'activité de la conscience reste prépondérante, mais cette activité se tourne résolument vers l'existence plutôt que vers les essences. La conscience est pure extériorité, ou extériorisation : elle ne peut se viser elle-même et n'y a aucun intérêt. Car sa vie est dehors, là-bas, au loin, dans le monde. L'homme conscient se définit comme ek-sistance, ou encore "transcendance", toujours allant "vers" le monde et situé "au-delà" de "lui-même", excédant sa propre conscience de soi, en somme comme le dit Sartre, "une façon de ne plus être sa propre coïncidence". Subjectivité rime ici tout particulièrement avec liberté, engagement et responsabilité. La philosophie sartrienne repose donc sur non seulement l'individualisme qui suppose l'isolation de l'individu dans sa tendance à exister, mais aussi et surtout la subjectivité. Cette dernière, plus poussée que l'individualisme dont l'appréciation ne peut être faite qu'en rapport avec autrui, relève du sujet en soi, de sa personnalité. Elle suppose

l'activité du sujet pensant, en rapport intime avec lui-même, exclusion faite de toute altérité et de toute extériorité. C'est sous ce rapport intime avec lui-même que Sartre découvre la source de la Responsabilité ainsi qu'on le remarque dans l'allure du personnage central de sa pièce de théâtre **Les Mouches** qui, à la nouvelle de l'assassinat du roi Agamemnon et de l'esclavage lugubre sous lequel languit le peuple ''innocent'' –il faut remarquer qu'au fond, personne n'est jamais innocent parce qu'on est toujours et tous responsable, et c'est ce que nous lisons aux travers de cette pièce de théâtre– se trouve le devoir de le libérer parce que cela relève de sa seule Responsabilité :

> *Ô mes hommes, je vous aime, et c'est pour vous que j'ai tué. Pour vous. J'étais venu réclamer mon royaume. A présent, (...) je mérite d'être votre roi. Vos fautes et vos remords, vos angoisses nocturnes, le crime d'Egisthe, tout est à moi, je prends tout sur moi. Ne craignez plus vos morts, ce sont mes morts. Et voyez : vos mouches vous ont quittés pour moi*[23].

Cette Responsabilité qu'il manifeste, rien ne la lui impose. Il en prend purement et seulement conscience. Elle ne relève pas en amont d'un acte qu'il a posé, mais du seul fait qu'il est, par son existence, commis à diriger un peuple. Il exerce subjectivement sa Responsabilité.

Le subjectif désigne en un mot, ce qui concerne le sujet, et la subjectivité, le caractère de ce qui appartient individuellement au sujet, à l'individu seul.

Tous les existentialistes accordent une importance capitale à l'engagement personnel et passionné au cours de l'existence. Aussi soulignent-ils que l'expérience personnelle réglée sur ses propres convictions est essentielle dans la quête de la vérité et dans le dévoilement de soi. Ainsi, l'interprétation donnée par un individu d'une situation dans laquelle il est impliqué est-elle meilleure que celle de l'observateur détaché et objectif. Cette focalisation sur la perspective de l'acteur individuel contribua également à renforcer la méfiance des existentialistes à l'égard de tout système de pensée. Kierkegaard, Nietzsche et d'autres penseurs existentialistes dont en l'occurrence Sartre, se gardèrent volontairement d'exposer leurs idées d'une manière systématique, privilégiant les aphorismes, les dialogues, les paraboles et autres formes littéraires, soit dit en passant.

[23] Sartre, *Les Mouches*, Editions Gallimard, Paris, 1947, Acte 3, Scène IV, p. 244

Le sujet est donc plus apte à sentir et exercer sa Responsabilité –qui est d'ailleurs inéluctable– mieux que toute autre personne et c'est donc une véritable ''mauvaise foi'' que de prétendre se soustraire à celle-ci. Cela peut néanmoins se comprendre –mais non s'excuser– au regard des paramètres que revêt la Responsabilité. C'est d'abord un choix opéré, abstraction faite de tout déterminisme voire toute nécessité. Mais peut-on véritablement s'affranchir de la nécessité et du déterminisme ? Est-il légitime d'en faire abstraction parce que l'homme est responsabilité ? L'homme peut-il assumer sa nature sous l'impulsion ou l'influence du déterminisme ou de la nécessité ? Quel rapport peut-on établir entre nécessité, déterminisme et responsabilité ? Mais d'abord, que recouvrent les deux premières notions ?

3. Nécessité et déterminisme

a. Notion de nécessité

La nécessité désigne l'impossibilité pour une chose d'être autre qu'elle n'est. Une autre formulation serait "Ce qui ne peut pas ne pas être", cette dernière permet d'éviter l'introduction du terme "impossibilité". Comme telle, la nécessité s'oppose à la contingence. Elle appartient principalement à deux ordres différents : le réel et la pensée. Dans le réel, la nécessité découle d'un point de vue métaphysique de l'essence des choses, et d'un point de vue physique des lois qui gouvernent la nature. Dans la pensée, la nécessité découle de la rationalité du discours. Le nécessaire correspond à ce qui ne peut pas être autrement.[24] Notons que la contingence s'oppose à la nécessité. Un événement est contingent s'il repose non sur des lois générales, mais sur des circonstances particulières, sur un état de choses singulier. Que je batte le record du 100 mètres est en ce sens contingent car cela dépend de ma santé, des conditions climatiques, etc. La différence que fait la logique de la notion de contingence et de nécessité est tout autant édifiante que la première dans le cadre de notre analyse. En logique en effet, on dit qu'une proposition est contingente, si sa vérité ou fausseté ne peut être connue que par expérience. Un événement sera au contraire dit nécessaire, s'il est entièrement déterminé par exemple, par une série de causes et d'effets physiques. Dans ce cas, ce ne sera pas la peine, par exemple, de responsabiliser l'Africain qui se contente de crier dédommagement au lieu de travailler pour développer son continent ! Dans le même ordre, que le soleil se lève demain matin, est nécessaire, du moins dans le cadre scientifique du système des lois de la nature.

[24] Ex : si je prends un livre au hasard parmi plusieurs, j'ai nécessairement un livre dans la main, mais il n'est que contingent que j'aie pris le plus récent.

Selon le philosophe allemand Leibniz, le monde est contingent ; il aurait pu être autrement qu'il n'est. Hitler aurait pu ne pas devenir le dictateur sanguinaire qu'il a été ; c'est-à-dire qu'un Hitler non dictateur, doux et gentil était possible. Dieu avait à sa disposition une infinité de possibilités mais toutes n'étaient pas compossibles; la création du « meilleurs des mondes possibles » est donc la sélection « non contradictoire » de certains de ces possibles. Par contre, Dieu ne pouvait pas ne pas suivre les vérités nécessaires, au premier rang desquels les vérités logiques. Par exemple, il ne pouvait pas faire que 1 + 2 = 4. Où placer donc l'auteur d'une telle donnée, à qui on s'adresserait en cas d'inconformité d'une telle vérité aux circonstances ou à certaines réalités comme la trinité pour les chrétiens catholiques par exemple ?

Pour Leibniz, dans le **Principe de raison suffisante**, la contingence, c'est donc ce qui tente de rendre compte du passage du possible, logiquement parlant (c'est-à-dire de ce qui est non-contradictoire), à l'existence.

Ainsi, la catégorie de la nécessité s'oppose à la contingence et plus, à la liberté, condition de l'imputation de toute responsabilité, du moins, telle que nous l'ont présentée les auteurs visités jusque-là. La liberté, définie comme libre arbitre, s'oppose donc à l'idée de nécessité. De ce fait, si tout ce qui se produit dans l'univers se produit selon l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, il n'y a aucun sens à parler de libre arbitre et par surcroît de responsabilité. Car, celui-ci suppose d'admettre qu'il y a de la contingence : que ce soit celui-ci ou un autre qui ait commis le forfait, cela ne change rien au fait que le forfait ait été commis ; ç'aurait pu être un autre que lui ! Cette contingence est irrecevable et Sartre la voit d'ailleurs sous un autre angle.

La contingence en effet, est relative à la vie du sujet, à son existence. L'affairement quotidien fait penser à certains qu'ils sont indispensable au monde, à la nature et que leur existence ne peut être que nécessaire. Mais Sartre prévient en précisant que le sujet peut être ou ne pas être, cela ne change rien à la nature des choses, ni à leur évolution. L'existence de chacun est donc pure contingence, une vérité qui ne peut être accepté de ceux dont la vie n'a de sens que par la vérité contraire. Car, «ils ont chacun leur petit entêtement personnel qui les empêche de s'apercevoir qu'ils existent ; il n'en est un qui ne se croît indispensable à quelqu'un ou à quelque chose. »[25]

[25] SARTRE, *Les Nausées*, Ed. Gallimard, 1938, page 160

La contingence ne se lit donc pas par rapport à l'acte, mais par rapport au fait que le sujet existe.

La nécessité par ailleurs, pour Sartre, est le contraire d'exister, comme travail l'est pour oisiveté, voiler l'est pour dévoiler. L'existence n'a rien de nécessaire et le sujet ne se déploie donc dans le monde que par choix contingent. Il suffit de se libérer des simulacres de nécessité quotidiens, de se livrer à l'analyse des rapports qui existent entre les choses, de se demander pourquoi on a choisi ce travail plutôt qu'un autre, pourquoi il y a *untel* plutôt qu'un autre, et on se rend alors compte que :

> *… chaque existant, confus, vaguement inquiet, se sentait trop par rapport aux autres. De trop : c'était le seul rapport que je pusse établir entre ces arbres, ces grilles et ces cailloux. En vain cherchais-je à compter les marronniers, à les situer par rapport à la Velléda, à comparer leur hauteur avec celle des platanes : chacun d'eux s'échappait des relations où je cherchais à l'enfermer, s'isolait, débordait. Ces relations (que je m'obstinais à maintenir pour retarder l'écroulement du monde humain, des mesures, des quantités, des directions), j'en sentais l'arbitraire ; elle ne mordait plus sur les choses. De trop, le marronnier là, en face de moi, un peu sur la gauche. De trop, la Velléda…*
>
> *Et moi –veule, alangui, obscène, digérant, ballotant de mornes pensées–moi aussi, j'étais de trop.*[26]

Il n'y a donc pas de nécessité, il n'y a que de la contingence. Ainsi, le sujet ne peut que s'en remettre au libre arbitre pour faire ses choix, pour agir. Or, ce qui a son principe dans le libre arbitre n'est pas déterminé à être ou à être ce qu'il est. Un acte procède du libre arbitre s'il met en jeu une initiative du sujet ne devant pas être conçue comme l'effet nécessaire de causes antécédentes, elles-mêmes effets nécessaires d'autres causes et ainsi à l'infini. Le libre arbitre suppose donc que l'individu s'institue cause première de sa manière de se projeter dans le monde. Son existence commence avec une série de conséquences ayant son origine dans une faculté qu'on suppose être une possibilité humaine et qu'on définit comme le pouvoir de se déterminer à agir sans autre cause que la mise en œuvre de ce pouvoir ou de cette faculté. D'où la définition kantienne :

> *J'entends par liberté, au sens cosmologique, la faculté de commencer de soi-même, un état dont la causalité n'est pas subordonnée à son tour, suivant la loi de la nature à une autre cause qui la détermine quant au temps.*[27]

[26] Ibid, p. 183
[27] Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, Traduction : Tremesaygues et Pacaud, p. 394.

De cette définition, Sartre ne serait que comblé. Cette idée de libre arbitre qui vient justifier la contingence de tout, ne va pas du tout de soi. Spinoza, par exemple, la dénonce comme une illusion et une croyance irrationnelle.

C'est une croyance irrationnelle car elle consiste à faire de l'homme « un empire dans un empire », un individu échappant aux lois naturelles. Or, l'homme n'échappe pas aux lois du réel et comme tout ce qui existe, il est soumis à la nécessité naturelle. Il n'y a pas de contingence dans le règne de la nécessité.

C'est une illusion car « les hommes se croient libres parce qu'ils sont conscients de leurs désirs mais ignorants des causes qui les déterminent ». Si l'homme a l'impression qu'il agit « sans qu'aucune force extérieure » l'y contraigne, comme le prétend Descartes, cela tient au fait qu'il n'a pas la connaissance des déterminismes pesant sur lui et, les ignorant, ils croient qu'ils sont inexistants.

En réalité, il est le jouet des mouvements du corps, eux-mêmes déterminés par les corps environnants. Ce qu'il croit être le décret de son âme est l'effet des passions. Dans **Ethique**[28], Spinoza prend l'exemple de l'enfant du colérique, du poltron, du bavard ou du dément. Les uns et les autres croient choisir librement ce qu'ils font. En réalité, ils agissent sous l'empire des passions. S'ils ont le sentiment qu'ils peuvent se déterminer dans un sens ou dans un autre, par exemple choisir le pire alors qu'ils voient le meilleur, c'est qu'ils sont le jouet de passions contraires dont aucune n'est assez forte pour l'emporter. Ils balancent donc entre l'une et l'autre au gré des situations, étant poussés dans une direction ou dans une autre « par le plus léger motif » (*Idem*).Alors faut-il renoncer à l'idée de liberté ?

Certes, il faut faire le deuil de l'idée de la liberté conçue comme libre arbitre. Mais n'est-il pas possible de concevoir autrement la liberté ? Si non, ce serait la parfaite aberration et toute velléité de responsabiliser l'homme serait alors une tentative illusoire ; d'où le besoin d'explorer des horizons conceptuels plus réalistes…

Il faut remarquer que l'intérêt de toutes les philosophies de la nécessité (stoïcisme, spinozisme, marxisme, freudisme), c'est d'établir qu'il est possible d'articuler l'idée de liberté et celle de nécessité. Toutes proposent donc une définition paradoxale de la liberté. Celle-ci ne s'oppose pas à la nécessité, elle est la nécessité comprise et agie en connaissance de

---

[28] Spinoza, *Ethique*, III, prop.II, coll. « Points », éd. Seuil, Paris, 2010

cause. La connaissance de ce qui nous détermine nous permet de moins subir, de ruser avec ces déterminismes et d'accomplir notre nécessité propre. Avec une telle perspective, le pantin n'a donc plus à s'excuser de cause dont il n'a pas le contrôle ! Cela ne va toutefois pas de soi. Il est des causes dont nous n'avons pas toujours le contrôle et qui, semble-t-il n'en sont pas moins des nécessités qui assiègent ! En témoignent les propos suivants d'Oreste, le personnage principal de la pièce de théâtre **Les Mouches**, s'adressant à sa sœur qui se donnait la peine pour l'empêcher de commettre le meurtre qu'il estime inexorable et devant donner un sens à sa vie :

> *... Electre, tu ne peux pas me la refuser. Comprends-moi : je veux être un homme de quelque part, un homme parmi les hommes. Tiens, un esclave, lorsqu'il passe, las et rechigné, portant un lourd fardeau, traînant la jambe et regardant à ses pieds, pour éviter de choir, il est dans sa ville, comme une feuille dans un feuillage, comme l'arbre dans la forêt, Argos est autour de lui, toute pesante et toute chaude, toute pleine d'elle-même ; je veux être cet esclave, Electre, je veux tirer la ville autour de moi et m'y enrouler comme dans une couverture. Je ne m'en irai pas.*[29]

Le personnage principal Oreste qui rétorque au dieu Jupiter : « je suis libre (…) [et] je me sais libre »[30], l'est-il réellement ? N'est-il pas assujetti par le besoin de se venger de l'assassin de son père, une nécessité qui lui est voilé par l'illusion de liberté dont il se prévaut ?

Spinoza, lèvera le voile à ce propos en disant que la liberté ne s'oppose pas à la nécessité ; elle s'oppose à la contrainte. Libre, l'être agissant selon la nécessité de sa propre nature, contraint celui qui est déterminé à agir par une nécessité extérieure à la sienne. N'est-ce pas le cas d'Oreste ?

C'est ce que Spinoza appelle la nécessité passionnelle. Une passion, un affect, comme les mots l'indiquent, procèdent de l'action sur nous de quelque chose d'extérieur à nous. Agir sous l'emprise des affects revient donc à subir, à agir sous la contrainte d'une nécessité extérieure à sa nécessité propre. Voilà pourquoi « l'impuissance de l'homme à gouverner et à contenir ses sentiments, je l'appelle servitude. En effet, l'homme soumis aux sentiments ne dépend pas de lui-même mais de la fortune, dont le pouvoir sur lui est tel qu'il est souvent contraint de faire le pire même s'il voit le meilleur. »[31] Est-il pour autant indemniser ? Ne dépend-il pas de lui

[29] Sartre, *Les Mouches*, Editions Gallimard, Paris, 1947, acte 2, scène III, p. 175

[30] *Ibid*.

[31] Spinoza, *Ethique*, IV, préface, coll. « Points », éd. Seuil, Paris, 2010

de se soumettre ou de se libérer des passions, aussi astreignantes et aussi puissantes qu'elles soient ?

Spinoza ne restera pas en si bon chemin. Il poursuit en montrant que la nécessité passionnelle n'est pas une fatalité. Certes, il est impossible de lui échapper totalement, l'homme étant un élément du réel condamné à subir l'action des éléments avec lesquels il est en rapport. Mais « chacun a le pouvoir de se comprendre lui-même et de comprendre ses affects de façon claire et distincte, sinon totalement, du moins en partie, et il a par conséquent le pouvoir de faire en sorte d'avoir moins à les subir »[32]. Peut-on alors se permettre de lire à travers ces propos une néantisation de l'excuse en reléguant ainsi toute indemnisation au rang de mauvaise foi, comme le ferait Sartre ?

Spinoza ne prétend pas ici que l'homme peut prendre une conscience claire de tout ce qu'il subit. Il annonce ainsi Freud et le thème de l'inconscient, reste que même si ce n'est pas « totalement », il le peut « en partie ». Ce faisant, il semble toujours laisser une échappatoire, du moins à notre sens, à l'être humain. Il montre que l'être de raison est soumis à l'expression d'une autre nécessité, une nécessité qui lui est intérieure. En comprenant rationnellement, celui-ci n'agit plus selon une nécessité extérieure à son être. Il agit selon sa nécessité propre et par la compréhension rationnelle, il se libère de la servitude passionnelle. Il se fait une idée adéquate de l'ordre nécessaire des choses, idée le déterminant à agir en accord avec lui. –Nous y reviendrons dans la suite du travail. Descartes, donne un bon exemple de ce qu'explique ici Spinoza avec son témoignage relatif à l'affect suscité pendant son enfance par une petite fille qui louchait, affect dont il surprend la répétition au cours de sa vie à l'égard de personnes atteintes de la même caractéristique visuelle. En prenant conscience du mécanisme dont il semble être le jouet, (réactivation dans la vie actuelle de l'état psychosomatique lié à un événement enfantin, par la rencontre de femmes suscitant le souvenir de la petite fille aimée de l'enfance) il s'en libère :

> *Lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche au moyen de quoi, l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. Ainsi, lorsque nous sommes portés à aimer quelqu'un, sans que*

[32] Spinoza, *Ethique*, coll. « Points », éd. Seuil, Paris, 2010

nous en sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous ne sachions pas ce que c'est. Et bien que ce soit plus ordinairement une perfection qu'un défaut, qui nous attire ainsi à l'amour, toutefois, à cause que ce peut être quelquefois un défaut, comme en l'exemple que j'en ai apporté, un homme sage ne se doit pas laisser entièrement aller à cette passion, avant que d'avoir considéré le mérite de la personne pour laquelle nous nous sentons émus.[33]

Freud rétorquerait sans doute à Descartes qu'on ne se libère pas d'un affect ou d'un *pathos* par la seule prise de conscience intellectuelle, reste que lui aussi propose, par la cure analytique, de rendre conscient un déterminisme inconscient, et par la prise de conscience de reconquérir un pouvoir sur sa vie -nous ne sommes pas en train d'y voir ce qui semblerait être une contradiction interne à la théorie freudienne, ceci ne faisant d'ailleurs pas l'objet de notre travail. Parlant de déterminisme, qu'en est-il au fond : un principe de causalité auquel le sujet ne saurait se soustraire, une emprise *inconsciente* et donc imperceptible au sujet et qui ne le réduit qu'à une *machine humaine*, une force qui décide à la place du sujet qui devient un *Monsieur Jourdain* existentiel ?

b. <u>De la question du déterminisme</u>

C'est une thèse qui stipule qu'il n'y a pas d'événement sans cause, et que, dans les mêmes conditions, les mêmes causes produisent les mêmes effets ; c'est l'autre nom du principe de causalité.

Ainsi, tout ce qui arrive n'aurait pu être autre qu'il n'est ; on a tendance à revenir ici à la question de la nécessité. Ce principe du « déterminisme universel » est à la base de la science physique. En fait, il permet de prédire ce qui va arriver. D'où la forme philosophique de ce principe, énoncée pour la première fois chez Laplace dans l'**Essai philosophique sur les probabilités**. La connaissance du présent conduit à celle du passé, comme de l'avenir.

Tous les événements sont une suite des lois de la nature. Même ceux qui ne le paraissent pas. Exemple : que la pluie tombe ; que la mouche batte des ailes ; que Hitler ait fait tuer les Juifs ; et que j'aime Evistelle : tous ces événements sont des suites des lois de la nature. Nous les faisons dépendre (surtout les deux derniers) de causes « finales » (intention, désir, etc.) ou du hasard, car ils arrivent sans ordre apparent. Mais ce sont des causes imaginaires, qui ne sont

[33] René Descartes, *Lettre à Chanut*, (6 juin 1647)

que l'expression de l'ignorance où nous sommes des véritables causes. Les événements actuels ont, avec les précédents, une liaison fondée sur le principe évident, qu'une chose ne peut commencer d'être sans une cause qui la produise :

> *Nous devons envisager l'état présent de l'Univers comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent ; si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, elle embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'Univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, seraient présents à ses yeux.*[34]

Une telle présentation ne présuppose-t-elle pas que seule la nature peut obéir au déterminisme ? Que le principe de causalité, la nécessité, etc., tout cela ne vaut que des choses et des êtres naturels ? Et qu'il y a des êtres, bien entendu, qui ne sont pas naturels, ou en tout cas, puisqu'il semble qu'on ne puisse dire cela que de Dieu ou des anges, qui ne sont pas seulement naturels ? L'Homme *aresponsable*[35] n'est-il pas, encore une fois, en train de trouver une porte de sortie ?

Pourtant, l'expression de déterminisme « universel » implique, que le déterminisme s'applique à tout, c'est-à-dire aux pierres, aux bêtes, aux hommes aussi et surtout. Et c'est ça qui va nous gêner pour affirmer la liberté de l'homme. Spinoza renforce cette perspective en soulignant dans l'**Éthique**, la nécessité de soumettre les conduites humaines « aux lois communes de la nature » :

> *Ceux qui ont écrit sur les affections et la conduite de la vie humaine semblent, pour la plupart, traiter non de choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais de choses qui sont hors de la nature. En vérité, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Ils croient, en effet, que l'homme trouble l'ordre de la nature plutôt qu'il ne le suit, qu'il a sur ses propres actions un pouvoir absolu et ne tire que de lui-même sa détermination. Ils cherchent donc la cause de l'impuissance et de l'inconstance humaines, non dans la puissance commune de la nature, mais dans je ne sais quel vice de la nature humaine.*[36]

Dans ces propos, Spinoza soutient une conception déterministe des actions humaines excluant le recours au concept de ''libre arbitre'' et renforçant le *vice de l'aresponsabilité*. Il affirme,

[34] Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Œuvres, Gauthier, Villars, vol. II, 1, pp. 6-7 (1886).
[35] Le mot *aresponsable* désigne le sujet qui préfère la politique de l'autruche à l'acceptation de la responsabilité en niant toute responsabilité.
[36] Spinoza, *Ethique*, coll. « Points », éd. Seuil, Paris, 2010.

en l'occurrence, que la pensée et la matière appartiennent à une seule et même substance soumise à la règle de cause à effet. A cet égard, il éclabousse Descartes en suggérant qu'il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre. Il ajoute que l'âme est déterminée par des causes bien précises, elles-mêmes déterminées par d'autres causes et cela à l'infini. Spinoza défend ainsi une conception moniste et déterministe de la nature en y introduisant l'être humain et ses conduites, et excluant l'existence du libre arbitre.

Cette exclusion totale du libre arbitre amène Spinoza à rejeter le principe de responsabilité des individus. A ce sujet, il considère que l'inexistence du libre arbitre induit que tous les délinquants sont excusables et pardonnables et que s'il faut les punir par nécessité, il ne faut toutefois pas leur tenir plus rigueur qu'on ne le ferait pour un chien enragé. Que serait alors un homme, s'il est dépourvu de tout sens de responsabilité ? Pourra-t-il donner un sens à son existence ? Nous estimons par ailleurs l'analogie assez grossière : l'homme se réduit-il finalement à l'animal dépourvu de raison, de bon sens ? Peut-être s'agit-il dans ce cas de celui qui se dérobe à sa Responsabilité ironiserait Descartes !

Spinoza paraît conscient d'un tel risque. Il semble exposer, dans l'**Éthique**, un certain mépris de la morale fondée sur la pitié et le repentir. Le véritable salut doit reposer, selon le philosophe, sur la connaissance rationnelle. Elle seule permet en effet d'éclairer l'être humain sur les « enchaînements de causes » des phénomènes du monde. C'est, en l'occurrence, sur la base d'une telle connaissance que l'être humain accède à *une certaine* (pour ne pas dire une quelconque) liberté.

Cette liberté, conçue sur la connaissance adéquate des causes qui déterminent les conduites de l'être humain, s'oppose fondamentalement à *un* libre arbitre définissant l'absence de nécessité. Spinoza articule son argumentation en postulant que le libre arbitre n'est qu'une illusion qui découle de l'ignorance. Ainsi, l'ignorance des causes de nos comportements nous conduit à la croyance que nous sommes libres des conduites que nous adoptons.

La conception spinoziste se prévaut, en somme, de réintroduire l'être humain et ses conduites dans un ensemble de règles universelles dictées par la nature et totalement indépendantes voire extérieures à sa volonté. Elle contribue à cet égard à défendre la thèse d'un déterminisme absolu. En ce qui nous concerne, nous estimons qu'il est plus judicieux au regard de la seule possibilité d'une liberté, quoique conjuguée avec des lois et donc *dangereusement* relative, de parler d'influence plutôt que de déterminisme. L'Homme, quoiqu'on dise, est libre, nous n'osons pas le garantir.

Constatons que la notion d'influence est plus large que celle de déterminisme, au sens où, pour reprendre l'expression célèbre de Leibniz, il peut y avoir influence sans nécessité. Par exemple, plutôt que de dire que nous sommes déterminés par notre passé, par notre éducation, notre milieu social, etc., pourquoi ne pas dire que nous sommes ‘’influencés’’ et que ces causes ne sont pas nécessitantes, mais qu'elles influent seulement sur nous?

Je peux toujours trouver une personne qui a été marquée dans son enfance par le désertisme familiale, ou qui a grandi dans un *ghetto*, ou qui a été élevée par des parents alcooliques, qui pourtant a réussi, qui pour autant n'est pas lui-même délinquant, alcoolique, etc. De même, certaines personnes issues de milieux sociaux très modestes accèdent aujourd'hui à des métiers que l'on place haut dans l'échelle sociale, etc. ; voilà ce qu'est la Responsabilité : se soustraire au déterminisme.

Il faut donc dire que nous sommes ‘’en gros’’ influencés seulement. Nous ne sommes donc pas déterminés à faire ce que nous faisons et c'est à ce moment que la liberté prend tout son sens, même si, à y voir de plus prêt elle semble ne demeurer que relative, relative au contexte, relative à l'âge, relative à la condition sociale… en un mot, relative à la perception du sujet. Celui qu'on catégorise financièrement pauvre n'a donc pas le même degré de liberté, s'il nous est permis de hiérarchiser, avec celui qui est dit financièrement riche. Or, ils sont tous deux, des êtres de la nature et vivent par et dans la nature. Là encore, nous sommes face à un paradoxe et nous n'avons toujours pas la solution au problème.

Seulement, tous les auteurs, en filigranes, reconnaissent la subjectivité du sujet face à son intentionnalité, face à son existence, condition sine qua non à toute responsabilisation.

B- Déterminisme et Responsabilité

1. L'absurdité du déterminisme

La théorie déterministe ressemble quelque peu à la théorie fataliste (tout est déterminé) et celle stoïcienne[37]. Elle pose un problème majeur pour les hommes. Si l'on devait rejoindre cette vision comme quoi nous n'avons aucun pouvoir sur l'avenir, pourquoi agirait-on lorsqu'on sait que, quelque soient les actions que nous entreprendrons, nous ne pourrons pas changer notre destin ? Il devient en effet absurde de faire et d'agir alors que le futur est déjà prévu à l'avance. Cette théorie du destin conduirait ainsi l'homme à la résignation, elle lui

[37] La liberté est une acceptation de la nécessité : « Tout ce qui arrive, écrit Marc-Aurèle dans ses **Pensées**, arrive justement »

enlèverait toute forme de responsabilités à l'égard du cours des choses : elle le rend passif. Cette philosophie nous déresponsabilise et nous pousse à l'inaction.

D'autre part, si tout ce qui se passe est logique puisque c'est le destin, peut-on considérer les guerres, les crimes, les famines, les assassinats, les attentats et tous les malheurs du monde comme normaux ? Cette thèse du destin va au-delà du bien et du mal, et qui plus est : elle justifie le mal et le pire. Si tout est déterminé dans la nature humaine, tout devient excusable puisque les individus ne peuvent aller à l'encontre de leurs actions. Les prisons et les punitions devraient donc être supprimées. Si nous ne sommes pas libres, quel sens pour la loi morale ? Ainsi, si l'homme est déterminé, il n'a donc pas plus de Responsabilité que de moralité, ce qui paraît inconcevable. Est-il donc déraisonnable de penser qu'il est des choses qui ne dépendent pas de nous ?

Il est bien sûr vrai que je ne choisis pas ma condition initiale (ma famille, ma classe, mon milieu…) mais on ne peut pas dire que l'hérédité par exemple ait une quelconque incidence sur mon comportement car elle ne conditionne que mon physique et non pas mes attitudes. Doit-on quand même penser que toute conséquence a une cause ? Que mes états antérieurs conditionnent mon avenir sans que je ne puisse rien changer ? Bien que mon éducation, mes apprentissages et mes expériences, « les habitudes acquises, les grands et les petits évènements de sa vie » écrit Sartre, constituent des influences qu'on ne peut nier, ne puis-je pas interférer et aller à leur encontre ?

L'homme possède une conscience : il pense, il doute, il peut avoir des remords, des regrets, se remettre en question. Cette conscience lui permet d'agir, d'être actif. Ainsi, il possède un certain libre-arbitre qui lui permet de choisir comme bon lui semble. Un individu peut donc toujours aller à l'encontre de son milieu d'origine, il peut choisir une autre voie que celle qui lui était assignée. Cependant on peut tout de même considérer que ce revirement face à ce milieu était prédit et qu'il y a eu des causes qui nous ont poussées à changer. La thèse déterministe n'est donc pas totalement absurde dans cette situation.

Peut-on être libre sans déterminisme ? Car pour être libre, il faut savoir que nos actions vont à l'encontre de cet état de fait, il faut sentir cette frontière en se disant qu'on est capable d'agir comme nous voulons, sans raison c'est-à-dire commettre des actes gratuits selon notre libre-arbitre. Mais à supposer que la gratuité existe, ces actes ne sont-ils pas au fond insignifiants et déficients ? Ce que Descartes appelle la liberté d'indifférence est sans doute la forme la plus inférieure de notre liberté puisqu'agir sans raison révèle notre ignorance, et l'ignorance est

l'inverse de la liberté. En effet, l'homme est d'autant plus libre qu'il se connaît et connaît le monde ; or, l'homme ne peut pas tout savoir.

2. Sartre et la conjugaison au déterminisme

Dans **L'Etre et le Néant**, l'œuvre philosophique fondamentale de Jean-Paul Sartre, le philosophe et écrivain se questionne sur la liberté. Couramment définie comme la capacité d'agir, de penser et de s'exprimer selon ses propres choix, elle pose cependant un problème qui fait débat dans les courants philosophiques : la liberté de l'homme est-elle réelle ou bien n'est-ce qu'une illusion de la conscience ? L'homme est-il libre d'agir par lui-même ou est-il déterminé ? Ce n'est qu'en répondant à cette question qu'on pourra envisager une éventuelle responsabilité de l'homme.

Nous avons traité de la question un peu plus haut, en sondant l'histoire de la philosophie, faut-il le rappeler. Toujours est-il que la liberté a été lue sous un angle relativiste et nous estimons que tant que la liberté sera relative à une situation, à des circonstances, la Responsabilité sera toujours atténuée et sa fuite, tout à fait consacrée. A cette préoccupation, Jean-Paul Sartre s'est montré très circonspect.

Pour Sartre, la liberté existe et est absolue. Il estime que la thèse déterministe nie la liberté humaine. Cette thèse est attribuée au « bon sens » c'est-à-dire qu'elle constitue l'image que la plupart des gens se font de la condition humaine. Cette conception s'appuie sur l'argument réputé décisif de l'impuissance, c'est-à-dire l'incapacité à faire quelque chose. L'homme est impuissant car il n'a pas le choix de sa vie, il ne peut pas échapper à sa condition, à sa classe, à sa famille car c'est la nature qui décide et qui lui impose ces normes. En effet, nous ne choisissons pas notre date de naissance, nos parents, notre lieu de vie, pas plus que notre milieu social : c'est ce que Sartre qualifie dans **L'existentialisme est un humanisme**, de ''modes de facticité''. Ainsi dès la naissance, nous sommes dans une situation, dans des ''modes de facticité'' que la conscience semble ne pas pouvoir modifier : on ne peut guère se changer pour devenir ce que l'on voudrait être, selon le principe du déterminisme. De même, nous sommes déterminés par notre programme génétique hérité de nos parents (hérédité), par nos besoins vitaux comme nos appétits : nous ne choisissons pas d'avoir ce physique et d'être conditionné par des lois naturelles qui nous imposent certaines actions comme manger, boire, dormir.

D'autre part, le milieu dans lequel nous vivons comporte des règles, des normes à respecter, et le fait que nous soyons inclus dans ce milieu nous pousse à agir en conséquence. D'une

certaine façon, il détermine ce que l'on va devenir, car on intègre ses aspects comme normaux et par habitude nous les suivons. La langue, la culture et l'Histoire de notre collectivité ne peuvent être occultées car elles ont bâties ce que nous sommes aujourd'hui, c'est pourquoi nous respectons ces principes et alignons notre vision sur ce milieu. Nos opinions déclinent de ces principes, elles sont réglementées par notre environnement et par la pensée de notre entourage, c'est pourquoi notre milieu de vie détermine notre conception du monde. Prenons pour exemple le milieu social. C'est un facteur essentiel qui joue sur l'avenir professionnel d'un enfant : si les parents sont ouvriers, ils n'ont pas les mêmes moyens d'offrir des études à leurs enfants que des ''parents-cadre''. Ainsi, notre réussite semble conditionnée par ce milieu et je ne peux édifier ma puissance ou ma fortune. Et même si nous voulions nous en libérer, nos actions ne nous renverraient qu'à ce milieu qui nous rattraperait constamment.

Ainsi, notre avenir semble déjà tout tracé. Ce qui se produit devait se produire et ne pouvait être différent car c'était écrit. Tout ce qui arrive dans l'univers suit la nécessité. La contingence est un faux-semblant, une illusion due à l'ignorance humaine ; en réalité, la suite des choses dans la Nature est strictement déterminée. Ainsi Sartre écrit « l'homme semble être fait » car tout est déterminé pour lui, et il ne peut changer le cours des choses, il ne peut donc pas « se faire » c'est-à-dire se construire, décider par lui-même de son avenir par des choix libres, indépendants. L'homme semble donc être condamné à accepter un destin qu'il n'a pas choisi sans que sa volonté puisse changer quoi que ce soit.

La thèse déterministe soutient que toutes les actions des humains sont déterminées par leurs états antérieurs en vertu du principe de causalité. Ils ne possèdent donc pas le pouvoir d'interférer sur ces facteurs comme les lois naturelles, l'hérédité, leur milieu, ils sont impuissants. L'homme ne se forme pas mais est formé, le cours des choses apparaît comme inexorable et ne peut être modifié. Mais ne peut-on pas réfuter certains aspects de cette thèse ? Le libre-arbitre n'est-il qu'une illusion ?

Sartre s'appuie tout d'abord sur Descartes qui affirmait que « la volonté est infinie », c'est-à-dire que l'homme n'a pas de limites à vouloir et à penser certaines choses, il peut imaginer et choisir ce qu'il veut. En effet, sa liberté de volonté et son autonomie sont infinies. Mais d'autre part la formule selon laquelle il faut « tâcher de nous vaincre plutôt que la fortune », reformulation de la célèbre formule cartésienne : « Il faut apprendre à changer ses désirs, plutôt que l'ordre du monde », nous invite à relativiser et à penser que, malgré notre liberté de choix infinie, il vaut mieux s'adapter au monde plutôt que le changer selon nos propres désirs.

Sartre estime que l'adversité, utilisée par les déterministes comme argument contre la liberté, n'a pas lieu d'être. En effet, c'est l'homme qui fait surgir cette adversité par la position qu'il occupe par rapport à la chose. L'exemple du rocher l'illustre parfaitement : « Tel rocher qui manifeste une résistance profonde si je veux le déplacer, sera, au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage »[38]. On pourrait croire qu'un gros rocher nous fait obstacle, qu'il limite notre champ d'action par sa grandeur, et il est vrai qu'on ne peut pas le déplacer. Mais si nous l'examinons de plus près, nous pouvons changer notre perception en nous servant du rocher comme aide et non en le percevant comme barrière. C'est ce que recèle le concept de situation : nous ne pouvons pas faire des choses extraordinaires, mais essayer de comprendre le milieu dans lequel nous sommes, pourra nous permettre de l'utiliser auxiliairement et non pas de le concevoir comme un obstacle. Tout dépend en fait de notre perception du milieu.

Finalement comme le dit Sartre « c'est notre liberté elle-même qui constitue le cadre, la technique et les fins par rapport auxquelles elles se manifesteront comme des limites » (*Ibidem*). Car que serait la liberté s'il n'y avait pas de limites à franchir ou à faire reculer ? Sans obstacles et résistances pour s'imposer à nous, la liberté elle-même n'a pas de sens, c'est bien le sens de la phrase « les résistances que la liberté dévoile dans l'existant, loin d'être un danger pour la liberté, ne font que lui permettre de surgir comme liberté ». Ainsi les difficultés qui se dressent devant nous lorsque nous voulons agir ne sont en rien un danger puisque c'est en les surmontant, en les surpassant, que nous parviendrons à exprimer notre réelle liberté. Pour Sartre, la liberté est absolue, dans la mesure où c'est elle qui décide du sens à donner aux contraintes. Avant que l'homme n'ait un projet, qu'il ait décidé de faire une action, les limites et les contraintes n'existent pas. C'est la manière de se projeter vers une chose qui va la constituer comme un obstacle ou une aide. Autrement dit, ce n'est pas notre milieu et ce qui nous entoure qui limite notre liberté d'action et qui nous contraint, mais ce sont nos actions qui font surgir ce qui va nous permettre de réaliser nos projets. C'est donc bien en agissant que nous posons les obstacles, et non pas au contraire les obstacles qui déterminent notre champ d'action. Sans la liberté, il n'y a pas d'obstacles, et sans obstacles, il n'y a pas de liberté à expérimenter. Toutefois, cela ne voudrait pas signifier pas que la responsabilité ne relève que de l'acte.

[38] J.P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, éd. Gallimard, Paris, 1943

Ainsi, Sartre ne nie pas que l'homme doive s'insérer dans le monde qui existe avant lui, mais sa liberté existe bel et bien par l'infinité de sa volonté, produit de son existence. Le milieu quant à lui n'est qu'une *situation*, il ne constitue pas un obstacle à notre action, cependant il faut savoir retourner les obstacles à notre profit pour pouvoir jouir pleinement de notre champ d'activités.

D'après Sartre, le monde qui nous résiste en nous imposant des barrières témoigne de notre liberté. Et sans ces obstacles dus à notre engagement, la liberté n'a pas de sens car elle ne peut s'expérimenter. Ainsi, la liberté a certes besoin d'être testée par notre capacité à pouvoir surmonter les obstacles et les influences, mais ces difficultés limitant parfois nos actions (exemple du rocher) peuvent nous inciter à modifier notre projet au profit d'un autre, ce qui ne satisfait pas pleinement notre liberté puisqu'il est parfois impossible de réaliser certaines choses. C'est pour cela que Descartes a raison en disant qu'il ne sert à rien de vouloir plier le monde à nos désirs, qu'il vaut mieux les changer. Par ces deux aspects, la liberté n'est donc pas absolue.

Sartre réfute donc la thèse déterministe par l'affirmation que la liberté humaine existe. Ne niant pas que certains déterminismes soient présents en l'homme, il prétend cependant affirmer que c'est par sa volonté infinie et sa capacité à surmonter les obstacles (dus à sa décision d'agir) lorsqu'ils se présentent à lui, que l'homme expérimente cette liberté et manifeste sa responsabilité. L'individu doit pour cela être engagé et apprendre à connaître son monde sinon « les notions de liberté ou de nécessité perdent jusqu'à leur sens ».

Sartre n'entend pas être un absolutiste. Il nous dit qu'il y a deux façons de voir les choses : soit l'homme est déterminé, soit il ne l'est pas et il est donc libre et responsable. Dans le premier cas, cela reviendrait à dire que l'essence précèderait l'existence. Il prend l'exemple d'un coupe-papier et nous fait remarquer qu'évidemment celui-ci est construit pour un usage déterminé, selon des techniques données. Il ne peut qu'être un coupe-papier. Il est évident que dans son cas, l'essence précède l'existence.

Pour l'homme, il en va tout autrement !

En effet, partant du principe que Dieu n'existe pas, qu'il n'a donc pas créé l'homme suivant un moule, un concept prédéterminé, celui-ci est donc libre. Tout démarre alors du « Je pense donc je suis » qui est à la base de toute connaissance. Ce n'est qu'à partir de soi que toute expérience peut se faire. Pour l'homme, l'existence précède l'essence car au départ, selon

Sartre, l'homme n'est rien. C'est son existence qui, d'acte en acte, de choix en choix, déterminera ce qu'il est. Nulle pensée ne peut arriver à ce résultat, seuls les actes déterminent une existence. Les rêves ne sont que des rêves, les pensées ne sont que des pensées et seuls nos actes déterminent ce que nous sommes. Ce que nous voudrions être n'a aucune valeur. Il faut donner un sens à l'existence ; il faut agir.

Pour les existentialistes, l'homme est totalement libre de ses choix et rien ne le conditionnerait. Il n'y a pas de « nature humaine », mais il y a bien une condition humaine, ce qui est différent. La nature humaine suppose une sorte de conditionnement, alors que la condition humaine se limite à la condition de l'homme sur terre, à commencer par le fait qu'il doit mourir un jour. Ce n'est pas du tout la même chose.

L'existentialiste se considère comme un optimiste puisque sa philosophie est celle de l'action. Seule l'action contribue à le définir et rien d'autre. Alors que, dit Sartre, le naturalisme de Zola fait de l'homme un être dominé par des gênes, par un milieu social, par une passion etc., c'est-à-dire un homme sans liberté. Les existentialistes n'admettent pas le pouvoir des passions comme le proposait déjà Aristote. Ils se limitent à dire que la passion est un choix – comme un autre– fait par un être qui a décidé de la vivre. Chez Sartre, tout repose sur le choix, chacun est libre.

L'homme est donc aussi responsable de ce qu'il est et il ne peut pas dire que le sort était contre lui, que ceci ou cela l'a empêché de faire ce qu'il voulait vraiment.

Mais l'homme n'est pas responsable que de sa propre subjectivité : il est aussi responsable de tous les hommes. Selon Sartre, tout acte accompli par un homme contribue à définir l'homme en général. De là peut naître une certaine angoisse chez l'homme, devant un choix ou un acte. Mais c'est inévitable, car chaque acte est un choix et le fait de ne pas choisir est tout autant un choix. L'homme ne peut donc pas échapper à ce dilemme. Ces actes ont un poids, car ils engagent les autres hommes.

L'homme, à chacun de ses choix, est bien obligé de se demander ce qui se passerait si chaque homme faisait comme lui. Tenter d'échapper à cette question relève totalement de la mauvaise foi.

Pour Sartre, il n'est pas question de se réfugier derrière une quelconque lâcheté naturelle. On n'est pas lâche par nature, comme on n'est pas héros par nature. On n'est lâche que par les

choix faits à chaque occasion, comme on n'est héros que suite au choix fait quand il se pose. On n'est pas héros à vie, prédéterminé.

Pour la morale laïque, Dieu n'existe pas, mais il reste une morale nécessaire et qui existerait à priori. Cela revient à dire que Dieu n'existe pas, mais que rien n'est changé. Pour l'existentialiste, cela ne se peut. Si Dieu n'existe pas, avec lui disparaît le bien à priori puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le concevoir. En outre, il n'y a pas de déterminisme et l'homme n'a donc pas d'excuses. Il n'y a pas non plus de valeurs ou un ordre qui légitimeraient nos choix et notre comportement. L'homme est responsable de ses choix.

Selon Sartre, c'est cela qui dérange le plus dans l'existentialisme : le fait d'être seuls responsables de ce que nous sommes. L'homme ne peut pas non plus compter sur des générations futures qu'il ne connaît pas. Comme il n'existe pas de nature humaine, il ne sait pas ce que ces hommes feront de leur liberté. Ce n'est cependant pas une raison pour ne pas s'engager. Il faut être capable de s'engager et d'agir parce qu'il n'y a de réalité que dans l'action.

Pour Sartre, sa philosophie est optimiste car l'homme a sa vie en mains, il en fait ce qu'il décide d'en faire. Ceux qui veulent lâches pour lui ! C'est une philosophie de l'action, sans déterminisme, et elle est collective parce que la vérité sur soi passe par l'autre. Il y a une universalité de l'homme, mais non déterminée. Elle se construit sur base des actes et des choix de chacun. La vie n'a pas de sens à priori, et il appartient à chacun de lui en donner un. La valeur n'est autre que le sens que nous décidons de donner à notre vie, et à celle des autres, par nos choix.

Il n'y a pas d'autre univers que celui de la subjectivité humaine et il n'y a de législateur que l'homme lui-même. *Je* dois donc choisir. Mais qu'est-ce que choisir ?

Choisir, c'est opter, donner sa préférence à une chose plutôt qu'à une autre. La question de savoir si un individu effectue des choix librement ou est déterminé renvoie au problème de l'existence ou non du libre arbitre, vu que le choix comme le présentent les existentialistes, est l'essence de la liberté. C'est d'ailleurs l'un des thèmes les plus marquants de l'existentialisme. La liberté de choix est donc le trait distinctif de l'humanité considérant que les êtres humains ne sont pas programmés par nature ou par essence à la façon des animaux ou des plantes. Par ses choix, chaque être humain crée sa propre nature. Selon une formule devenue célèbre de Jean-Paul Sartre, « l'existence précède l'essence ». Aussi le choix est-il central dans

l'existence humaine, et il est inéluctable ; même le refus du choix est un choix. La liberté de choix implique engagement et responsabilité. Parce qu'il est libre de choisir sa propre voie, l'homme doit, selon Sartre, accepter le risque et la responsabilité inhérents à son engagement, quelle qu'en soit l'issue, comme le fait Oreste face à l'invitation suspecte de Jupiter :

Jupiter

Le mal est profond : il date d'hier. Reviens parmi nous. Reviens : vois comme tu es seul. Ta sœur même t'abandonne. Tues 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.

Oreste

Etranger 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. La nature a horreur de l'homme, et toi, toi, souverain des Dieux, toi aussi, tu as les hommes en horreur.[39]

Etre libre, ce serait donc non seulement avoir le choix mais aussi posséder la force de se déterminer soi-même, malgré le harcèlement des Dieux, l'angoisse et l'anxiété que cela revêt. Mais cette force n'est-elle pas une illusion? La seule possibilité de décider ne nous paraît pas suffisante. Dans son **Essai sur le libre-arbitre**, le philosophe allemand Schopenhauer imagine l'attitude d'un homme qui vient de finir sa journée de travail. Les possibilités qui s'offrent à lui sont multiples : il peut décider d'aller jouer aux cartes, de rendre visite à un ami, de monter sur la plus haute tour de la ville pour jouir d'un beau spectacle ou même de quitter cette ville. Pourtant, il ne fera rien de tout cela mais rentrera tranquillement chez lui retrouver son épouse. Ce qui le détermine alors à agir, ce n'est pas la force du libre-arbitre mais celle de l'habitude. Autrement dit, la multitude des choix pas plus que la force de les réaliser ne permettent de parler d'autodétermination car nos choix sont prédéterminés par les habitudes que nous avons contractées, et pis, le plus souvent d'ailleurs au début de notre existence, c'est-à-dire quand nous n'avions pas les moyens intellectuels de les réfléchir. Si actualiser un choix revient à s'illusionner, que reste-t-il de la liberté ? Cette question à laquelle nous revenons, nous en avons largement traité dans les pages précédentes. Et nous étions parvenu à la

[39] Sartre, *Les Mouches*, Editions Gallimard, Paris, 1947, Acte 3, Scène IV, p. 237

conclusion selon laquelle la liberté humaine n'est pas absolue, elle est conjuguée à des facteurs tant intérieure qu'extérieure au sujet. Par conséquent, elle n'est pas une illusion comme s'emploie à le montrer Leibniz, elle ne semble que relative.

Si la liberté n'est donc pas une illusion, elle requiert que tout choix soit éclairé et non contraint ou nécessité. Selon quel critère peut-on évaluer l'affranchissement du sujet vis-à-vis de la contrainte ou de la nécessité ? Kant nous propose que la raison pratique nous enjoigne de suivre les impératifs catégoriques qu'elle dicte à notre volonté pour prétendre choisir de manière autonome. Pour lui en effet, être libre, c'est certes agir par soi-même mais sous le commandement de la raison, c'est-à-dire en faisant notre devoir. Ce faisant, Kant ne semble pas davantage nous épargner de l'influence d'un facteur d'autant plus contraignant que celui du devoir. Sartre a d'ailleurs montré, en reprenant une intuition de Kierkegaard, que la liberté est angoissante justement parce qu'elle repose en son essence sur le choix, c'est-à-dire la prise de risque. Tout homme est amené pour être libre à faire des choix qui l'engagent totalement sans que la raison puisse par avance certifier que ce choix est le meilleur possible. Une fois le choix fait, il s'*engage* car exister, c'est s'engager.

III- Approche critique : Consécration de la responsabilité humaine

A. Effort d'une approche politique : la Responsabilité vue par Hans Jonas

Nous n'exposerons pas ici toutes les conceptions politiques de la responsabilité au risque de nous dévoyer et de perdre de vue l'objectif principal. Nous analyserons donc la conception d'un auteur : celle de Hans Jonas, philosophe par excellence de la responsabilité avec l'ouvrage phare de son œuvre : **Le principe responsabilité** où il traite, pour la première fois de l'histoire de la philosophie, pour ainsi dire, spécifiquement de la question de la Responsabilité ; là est un mérite. Néanmoins, sa position sur la question reste encore à analyser.

1. Les différentes formes de responsabilité chez Jonas

Il y a, selon Jonas, plusieurs types de responsabilités. Certaines éveillent ou stimulent plus facilement nos émotions que d'autres. La plus évidente de toutes est, selon Jonas, la responsabilité parentale. La deuxième est probablement celle qui lui ressemble le plus, soit la responsabilité de l'homme d'Etat. Mais pour mieux comprendre les différences entre toutes les responsabilités, Jonas les divise en deux types: les responsabilités naturelles et contractuelles.

a. La responsabilité parentale, l'archétype de toute responsabilité selon Hans Jonas

Le concept de responsabilité, de la façon dont Jonas en parle, n'est en lui-même pas spécialement innovateur. Lorsque Jonas explique sa conception de la responsabilité en utilisant l'exemple du nourrisson (la responsabilité envers un enfant est un devoir «irrésistible »), cela apparaît comme une évidence pour tous. Sans autrui, le nourrisson n'a plus la possibilité de vivre[40].

Pour bien expliquer son principe de responsabilité, ce n'est pas un hasard si Jonas propose d'utiliser l'exemple de la responsabilité la plus exigeante de toutes: la responsabilité parentale. Cette responsabilité, qu'il croit la plus étendue, et qu'il nomme « l'archétype intemporel de toute responsabilité»[41] ou « la responsabilité naturelle », est, selon lui, distincte des autres dans la mesure où elle a un caractère absolu. Les parents sont entièrement responsables de leur enfant; jusqu'à la puberté et peut-être au-delà, nous dirait Jonas, car c'est l'avenir de leur progéniture, que les parents forgent dans l'enfance. Dès le moment où l'enfant vit dans le ventre de sa mère, celle-ci est responsable de sa survie. Si elle ne mange pas, l'enfant mourra. Dès l'instant où l'enfant sort du ventre de sa mère, il devient totalement dépendant de ceux qui prendront soin de lui. Du seul fait d'exister, de respirer et de chercher à vivre, l'enfant est « irréfutablement » dans la responsabilité de ses parents[42]. Cette responsabilité apparaît automatiquement sans que personne n'ait à la sous-entendre, sans que personne n'ait à la justifier :

> *Le joueur qui au casino met en jeu sa fortune agit avec étourderie; si ce n'est pas la sienne, mais celle d'un autre, il le fait de façon criminelle; mais s'il est père de famille, alors son agir est irresponsable, même s'il s'agit incontestablement de son propre bien et indépendamment du fait qu'il perde ou qu'il gagne. L'exemple veut dire: seul celui qui a des responsabilités peut agir de façon irresponsable.*[43]

En d'autres mots, nous ne choisissons pas de prendre cette responsabilité, c'est la Responsabilité qui nous choisit. Cet argument de Jonas nous semble, jusque-là, difficile à contester et Sartre. Elle vient d'ailleurs confirmer l'une de nos intuitions de départ à savoir : la Responsabilité est antérieure au sujet.

---

[40] JONAS, HANS, *Le Principe responsabilité*, 1990; traduction de Jean Greisch, coll. « Champs », France, Flammarion, 1995, pp. 250 à 253.
[41] Idem, p. 250
[42] Idem, p. 251
[43] .Idem, p. 183-184

Pourtant, ce qui est plus particulier dans la responsabilité chez Jonas, ce n'est pas la façon dont il l'expose, mais plutôt la force avec laquelle il la présente.

Selon lui, la responsabilité, face au nouveau-né, existerait même sans la force de l'instinct ou des sentiments : « l'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme. Ce primat de la parenté sujet-objet dans la relation de responsabilité est inscrit irrévocablement dans la nature des choses. »[44]

Présenté ainsi, il nous semble clair que Jonas suppose la Responsabilité innée. Car non seulement la responsabilité devrait-elle permettre de garantir la survie d'un nourrisson, mais elle en est la raison d'être. La responsabilité face au nouveau-né n'a pas besoin d'attendre un signe de détresse pour être interpellée. Elle s'impose d'elle-même, car c'est sa raison d'être, son ultime fin. Il y a donc une différence entre la responsabilité face à nos enfants et les autres types de responsabilité. Nous connaissons tous, intuitivement, l'essence même de la responsabilité, puisque sans elle, l'homme n'existerait plus. Autrement dit, la situation du nourrisson est la source de la responsabilité.

Ceci ne coïncide pas avec notre vision de la responsabilité.

Cependant, si nous convenons que « l'archétype du nourrisson » rend facilement compte du principe de responsabilité de Jonas comme étant inné, les autres situations possibles, présentées par l'auteur, sont plus complexes et nuancées.

Il est bien clair, pour l'auteur, que le degré de responsabilité dépend beaucoup de la situation dans laquelle elle apparaît. L'enfant, vulnérable, inoffensif et fragile, réveille facilement en nous le sens de la Responsabilité -même si nous décidons, dans certaines situations, de ne pas répondre à ce devoir, comme le souligne Jonas, en abandonnant un enfant par exemple.

Mais, le fait d'abandonner un enfant ne fait pas disparaître la responsabilité que nous avons envers cet enfant :

> *[...] on peut renvoyer à ce qui est le plus familier: le nouveau-né dont la simple respiration adresse un « on doit» irréfutable à l'entourage, à savoir : qu'on s'occupe de lui. Vois et tu sauras. Je dis « irréfutable » et non pas « irrésistible» : car naturellement il est possible de résister à la force de ce « on doit» comme à n'importe quel autre (en marge: un devoir absolument irrésistible n'en serait plus un, mais précisément une nécessité.), on peut faire la sourde oreille à son appel (bien que, du moins dans le cas de la mère, on y voit une*

[44] Idem, p.193

dénégation) ou il peut être étouffé par d'autres appels, comme par exemple l'abandon légal des enfants, le sacrifice du premier-né et des choses du même genre; il peut même être étouffé par la simple pulsion d'autoconservation -mais tout cela ne change rien au caractère irréfutable de cette injonction ni à son évidence immédiate.[45]

Pourtant, qu'en est-il des cas où il est question d'adultes, ou d'êtres, qui ne sont pas encore nés? Quel germe de sentiment nous pousse donc à venir en aide par exemple à des inconnus? Pour répondre à cette question, Jonas dirait que non seulement sommes-nous responsables de nos actes et de leurs conséquences, mais nous sommes avant tout responsables de « la chose qui revendique notre agir »[46]; que cette chose nous soit personnellement connue ou non, l'important étant que nous l'ayons:

[...] la prise de parti du sentiment a son origine première non dans l'idée de responsabilité en général, mais dans la reconnaissance de la bonté intrinsèque de la chose, tel qu'elle affecte la sensibilité et tel qu'elle humilie le pur égoïsme du pouvoir.[47]

C'est donc le sentiment « qu'une chose est à protéger », qui nous rend responsable, et le fait de l'être plus inconditionnellement envers nos enfants, s'explique par notre amour pour eux. Voilà ce qui distingue chaque action responsable que nous posons. Le souci des autres vient d'un sentiment. Mais les sentiments ne sont pas tous égaux. Et c'est ce qui explique que notre responsabilité soit plus forte envers notre enfant qu'envers des inconnus:

La requête de la chose d'une part, avec le caractère non garanti de son existence, et la conscience du pouvoir d'autre part, avec la responsabilité de sa causalité, s'unissent dans le sentiment de responsabilité affirmatif du soi actif, intervenant toujours déjà dans l'être des choses. Si l'amour s'y ajoute, la responsabilité reçoit l'élan de la dévotion de la personne qui apprend à trembler pour le sort de ce qui est digne d'être et de ce qui est aimé.[48]

b. Les responsabilités naturelle et contractuelle

Selon Jonas, l'homme est un être responsable, cela fait partie de son être:

[...] n'importe quelle responsabilité (mais pas pour cela la remplir ni même la sentir) fait partie aussi inséparablement de l'être de l'homme que le fait qu'en général il est capable de responsabilité -en effet, tout aussi inséparablement que le fait qu'il est un être capable de parole- et cela doit donc être incorporé à sa définition [...][49]

[45] Idem, p. 25
[46] Idem, p. 182
[47] Idem, p. 194
[48] Idem, p. 183
[49] Idem, p. 194

Et pourtant, toutes les responsabilités ne semblent pas identiques. Il y aurait, selon l'auteur, des responsabilités « moins inconditionnelles» que d'autres. Pour faire la distinction entre ces responsabilités, Jonas parle de responsabilités naturelles ou contractuelles.

Voici un tableau qui énumère plus clairement les différences entre les deux types de responsabilité:

RESPONSABILITÉ NATURELLE	**RESPONSABILITÉ CONTRACTUELLE**
Elle nous choisit.	Nous la choisissons par consentement préalable.
Elle est globale	Elle est spécifique
Elle est verticale.	Elle est horizontale.
Elle est permanente.	Elle est occasionnelle.
Elle est inconditionnelle.	Parfois inconditionnelle, parfois non.
Elle est irrévocable	Elle est rétractable et non résiliable.

A partir de ce tableau nous tenterons d'expliquer les deux types de responsabilités identifiées par Hans Jonas, faut-il le souligner.

La responsabilité naturelle est celle des parents envers les enfants. C'est la Responsabilité qui nous choisit, même si nous n'avons pas choisi d'être parent, l'enfant naissant dépend de nous. C'est une responsabilité globale, tout ce qui peut être pris en charge doit être pris en charge, car le parent est responsable de son enfant dans sa globalité et jusqu'à sa propre mort ou celle de l'enfant. Elle est verticale, car les parents sont responsables de leurs enfants, -à tout moment et non pas seulement lorsqu'ils sont dans le besoin. Elle est permanente, irrévocable et non résiliable, car même si le parent se désiste, il est responsable de son enfant, quand bien même il fuit ses responsabilités. Elle est inconditionnelle, car elle n'attend rien en retour. Et enfin, elle a pour sujet, un objet charnel: un enfant.

La responsabilité contractuelle est une responsabilité « artificielle», qui suppose une entente de base, un consentement au préalable[50]. Un médecin, par exemple, consent à prendre un

[50] Idem, p. 186

patient à charge à un moment spécifique de sa vie, ou un moment précis de sa vie et prend la responsabilité de ses propres décisions, de ses actes, et de leurs conséquences. Il est donc responsable de l'état de santé de son patient, dans un laps de temps précis, mais ne l'.est pas dans les autres domaines de sa vie. Il n'est pas responsable, par exemple, des actes de ses patients, si ceux-ci ne mettent pas en cause son état de santé. Ainsi, sa responsabilité est spécifique, car il est responsable de la santé de son patient; horizontale, car Je médecin intervient, en cas de besoin; occasionnelle, car chaque consultation suppose une responsabilité dans un temps limité; conditionnelle, car le médecin attend quelque chose en retour -de l'argent dans ce cas; rétractable, car le médecin peut décider de ne plus servir le patient, en s'assurant de le référer à un autre spécialiste; et finalement, la responsabilité a comme sujet, dans ce cas-ci, un objet charnel: le patient.

Ce que nous comprenons de ces différentes responsabilités, c'est que la première, la plus naturelle d'entre les deux, est brute. La responsabilité envers nos enfants est un sentiment en soi. Elle n'a pas besoin d'être interpellée et se présente d'elle-même pour protéger le bien de ce monde: la vie en soi.

Au contraire, la responsabilité conceptuelle naît d'un sentiment et n'est donc pas un sentiment en soi. Elle a besoin d'être interpellée par autrui pour être enclenchée.

Pourtant, nous dit Jonas:

> *[...] La véritable « chose », est le maintien des rapports de confiance comme tels, sur lesquels reposent la société et le vivre ensemble des humains: et cela est un bien substantiel, comportant sa propre force d'obligation. Or, notre responsabilité pour ce bien, dont l'existence n'est jamais garantie et qui dépend intégralement de nous, est tout aussi inconditionnelle et irrévocable que n'importe quelle responsabilité imposée par la nature - à moins qu'elle en soit une elle-même.*[51]

Jonas soutient ainsi l'idée que même si les responsabilités ne sont pas toutes inconditionnelles, que certaines le sont plus que d'autres, toutes les responsabilités soutiennent le même bien essentiel inconditionnel: la confiance dans la vie ensemble.

En d'autres mots, même si toutes les responsabilités ne sont pas inconditionnelles, elles ont toutes comme raison d'être, la même responsabilité inconditionnelle: la survie de l'humanité dans son ensemble.

---

[51] Idem, p. 187

> *[...] un bien de premier ordre, dès lors que et pour autant qu'il se trouve dans le champ d'action de notre pouvoir et particulièrement dès lors qu'il se trouve dans celui de notre activité qui effectivement et de toute façon se produit déjà, engage notre responsabilité sans avoir été choisi et n'admet pas qu'on en soit déchargé*.[52]

Cet aspect du travail de Jonas nous semble, par ailleurs, nébuleux. Si nous pouvions très bien concevoir que la responsabilité parentale soit plus « inconditionnelle» que les autres responsabilités, car conduite par des sentiments plus forts, nous arrivons plus difficilement à suivre le cheminement de Jonas à travers la responsabilité naturelle et contractuelle. Car après avoir fait le panorama des différences entre les responsabilités naturelles et contractuelles, Jonas semble avoir du mal à faire une coupure nette entre les deux et donne des exemples de cas où la responsabilité contractuelle se mêle à la responsabilité naturelle. Jonas fait mention, par exemple, des chefs d'Etat, qui malgré leur responsabilité contractuelle, choisissent aussi une responsabilité globale, verticale et inconditionnelle.

Ainsi, il y a bien pourtant, selon Jonas, une autre responsabilité qui ressemble étrangement à celle des parents, un deuxième « archétype» de la responsabilité: celle de l'homme d'Etat, qui semble avoir beaucoup en commun avec la responsabilité naturelle, même si elle est contractuelle. Car à partir du moment où le chef d'Etat décide de prendre le pouvoir, sa responsabilité est entière, comme dans le cas des parents: « [...] ces responsabilités [parents et homme d'état] enveloppent l'être total de leurs objets, c'est-à-dire tous les aspects de ceux-ci, allant de la simple existence, jusqu'aux intérêts les plus élevés. »[53]: dans les deux cas, la Responsabilité est totale et continue :

> *Ainsi un élément naturel est-il également contenu dans l'officium artificiellement créé de l'homme d'Etat, dès lors que, se détachant de la communauté des frères et des citoyens, il assume pour eux tous, un rôle dont les responsabilités ressemblent à celles d'un père [...]*[54]

Car comme un père de famille, l'homme d'Etat est responsable de tous ses citoyens et de leurs besoins matériels ou culturels.

Jonas fait ainsi un rapprochement important entre l'homme d'Etat et le père de famille. L'homme d'Etat est responsable de ses citoyens, comme le père de famille. Envers ses enfants, car il possède le savoir et le pouvoir qui lui permettent de faire des choix en leur nom, sans leur accord ou leur consentement. Il connaît mieux que nous la situation de notre pays et a

[52] Idem, p. 188
[53] Idem. p. 200
[54] Idem, p. 205

plus de pouvoir d'action. C'est donc son devoir de nous protéger de ce que nous ne connaissons pas, tandis que notre devoir, à nous, est d'exercer notre responsabilité sur ce qui nous est accessible. L'homme d'Etat et le père de famille savent ce qui est bon pour leurs protégés et font tout en leur pouvoir pour agir dans leur intérêt.

Mais même si, sur plusieurs aspects, la responsabilité politique rejoint la responsabilité parentale, les deux sont différentes, de deux manières. Premièrement, l'homme politique *décide* de prendre à sa charge tous les citoyens. Deuxièmement, il prend sous son aile tous les problèmes passés, présents et futurs, mais uniquement *pendant son mandat*. Et troisièmement, l'homme d'Etat n'est pas le géniteur des citoyens:

> *L'homme d'Etat, quoi qu'il en soit du caractère instaurateur de son action, n'est jamais le créateur premier, mais toujours déjà lui-même une création de la communauté dont il prend les affaires en main. II n'a donc pas d'obligation à l'égard de ce qu'il a fait, mais à l'égard de ce qui l'a fait- les ancêtres qui ont permis à la collectivité d'arriver à l'époque présente, la communauté d'héritiers que forment les contemporains qui sont ses mandataires immédiats, et la continuation de l'héritage vers un avenir indéterminé*.[55]

Mais malgré ces différences, Jonas soutient l'idée que la responsabilité de l'homme d'Etat est la responsabilité la plus proche de la responsabilité parentale:

> *Ni la charge parentale, ni celle du gouvernement ne peuvent se permettre de prendre des vacances, car, la vie de l'objet se poursuit sans s'interrompre et elle réengendre ses requêtes d'un instant à l'autre.*[56]

Car le chef d'Etat est entièrement responsable de ses citoyens, à tout moment. Il est responsable de leur protection, de leur environnement et de leur survie. Et tant qu'il est au pouvoir, il est responsable de ses propres choix pour le présent et pour l'avenir de ses citoyens, mais il est aussi responsable des anciennes erreurs du passé, qu'il doit parfois tenter de réparer, et des générations futures, qui ne l'ont même pas élu. (Idem, p. 69)

Selon Jonas, l'Etat moderne, par son implication, surtout au niveau de l'éducation, prend de plus en plus de place dans la sphère privée:

> *Ainsi la sphère de l'éducation montre-t-elle de la façon la plus claire comment la responsabilité parentale et celle de l'État -la plus privée et la plus publique, la plus intime et la plus universelle -se recoupent précisément par la totalité de leurs objets respectifs (et que par ailleurs, elles se complètent.' [...] En d'autres termes, le «citoyen» est un but immanent de*

[55] Idem, p. 207
[56] Ibidem

> *l'éducation, et il fait donc partie de la responsabilité parentale, et cela pas seulement en venu de son imposition par l'État. D'autre part, de même que les parents éduquent les enfants « pour l'État» (quoique pour bien d'autres choses encore), l'État prend de soi en charge la responsabilité de l'éducation des enfants.[...] En d'autres termes. L'État ne veut pas seulement prendre en charge ses citoyens sous forme achevée, mais il veut participer à leur formation.*[57]

Et cette participation de l'Etat ne pose pas de problème pour Jonas. Puisqu'elle permet à l'Etat de prendre la responsabilité parentale en main, si ces derniers ne sont pas aptes à le faire eux-mêmes:« Et même en cas de besoin il peut se charger de la défense de l'enfant contre ses parents, il peut leur imposer de s'acquitter de la responsabilité parentale, et ainsi de suite […] »[58]

Il appert donc que plus la sphère publique s'élargit (et donc la sphère privée rétrécie), plus la responsabilité de l'Etat envers les citoyens augmente.[59]

Dans le même sens, l'auteur, comme inspiré par Machiavel, ne voit pas d'un mauvais œil le mensonge de l'homme d'Etat responsable, car parfois la « vérité est difficile à supporter »[60]. S'il faut limiter, par des lois, les libertés des citoyens d'aujourd'hui, pour sauver ceux de demain, Jonas n'y voit aucun problème; même si certains d'entre eux ne sont pas d'accord. Le bon père de famille, n'hésiterait certainement pas à enlever un peu de pain de la bouche de chacun de ses enfants, pour nourrir celui qui vient de naître ! Jonas réalise aussi, par ailleurs, que l'homme d'Etat ne rejoint pas le père de famille (ou le parent), sur un point important:

> *Il n'a pas donné la vie à ceux dont il est responsable. Sans lui, le peuple peut survivre, puisqu'il est autonome L'homme d'Etat ne nourrit pas son peuple, comme une femme dorme le sein à son bébé. Pis encore, il est né, lui aussi, de cette communauté, ce qui fait de lui en plus d'un père, un frère. Mais si l'homme d'Etat n'aime pas son peuple, comme il aimerait son enfant, la responsabilité ne serait cependant pas possible (ou difficilement possible), sans amour. Car pour Jonas, rappelons-le, la responsabilité vient d'un sentiment.*[61]

En revanche, comme un père de famille, l'homme d'Etat est responsable non seulement de l'individu dans un espace-temps défini (comme le chauffeur de taxi l'est de son client pendant son trajet), mais aussi rétroactivement et prospectivement : il est responsable de l'identité de sa communauté dans son intégralité.

---

[57] Idem, p. 202, 203
[58] Idem, p. 202
[59] Idem, p. 203
[60] Idem, p. 206
[61] Idem, pp. 202 à 207

Pourtant, Jonas pense que la responsabilité des citoyens est nécessaire, puisqu'elle est la seule à pouvoir entraver la corruption possible du pouvoir. En définitive, Jonas cherche à nous convaincre que toutes les responsabilités reviennent à une seule: la responsabilité des hommes envers leurs semblables, ce qui est pour lui, une responsabilité naturelle.

Ce que nous pouvons retenir, du moins, de son approche, est que pour Jonas, la Responsabilité existe chez chacun de nous, mais elle n'est pas toujours en éveil et si elle est attisée, elle ne l'est pas toujours de la même manière. Dans ce sens, la Responsabilité chez Jonas n'est pas sans rappeler l'idée de puissance chez Aristote:

> *[…] toutes les dispositions naturelles, nous les recevons à l'état de puissances, et ensuite nous produisons les actes. Cela est évident pour les sens: ce n'est pas à force de voir ou d'entendre que nous avons acquis les sensations auditives et visuelles; au contraire: c'est parce que nous les avions que nous nous en sommes servis, ce n'est pas parce que nous en avons fait usage que nous les avons. Nous n'acquérons au contraire les vertus que par l'exercice, et il en est de même des autres arts.*[62]

Le principe responsabilité, chez Jonas, serait-il une disposition naturelle, qui permettrait la vertu de responsabilité? Cela expliquerait, du moins, ce qui différencie la responsabilité naturelle, en tant qu'innée, et la responsabilité contractuelle, qui doit être éveillée et parfois même suggérée, par l'Etat par exemple. Le principe Responsabilité serait bel et bien présent en chacun de nous, prêt à intervenir à tout moment, tandis que la vertu de Responsabilité serait à apprendre et à pratiquer pour une meilleure application : « ... c'est en bâtissant que nous devenons bâtisseur»[63]. La Responsabilité serait une disposition naturelle qui demanderait à être exercée. L'habitude permettrait alors d'améliorer la mise en pratique de notre responsabilité. C'est en pratiquant la Responsabilité que nous deviendrions de meilleurs Responsables.

Hélas, Jonas n'admettrait pas notre interprétation, même s'il ne serait certainement pas en désaccord avec Aristote, lorsque celui-ci écrit aussi: « A preuve ce qui se passe dans les cités: c'est en leur faisant prendre certaines habitudes que les législateurs rendent les citoyens honnêtes...»[64]. Selon Jonas, la Responsabilité n'est pas une vertu, mais un principe intégralement.

---

[62] Aristote, *Morale et politique*, textes choisis, coll. « SUP », éd. PUF, France, 1970, p.71
[63] Idem, p. 71
[64] Ibidem

Mais alors, si la Responsabilité de Jonas est un principe, inné, pourquoi donc l'auteur a-t-il besoin de l'heuristique de la peur pour convaincre les citoyens d'agir dans l'intérêt de la planète et des générations futures? Si la survie de l'humanité est, pour l'homme, un bien ultime, pourquoi est-ce si difficile de convaincre les citoyens d'agir rapidement pour sauver la planète ? Ne devrions-nous pas ressentir en nous le principe Responsabilité qui nous dicte, tel le bon sens chez Descartes, ce que nous avons à faire?

Jonas, à la manière cartésienne, pense que nous ressentons notre Responsabilité dans toute situation, mais nous décidons ou non d'écouter cet appel.

Mais alors, face à la possible destruction de l'humanité, pourquoi décidons-nous en grande majorité, de ne pas prêter l'oreille à cet appel ? Et pourquoi avons-nous moins de mal à répondre à l'appel de notre enfant ? Le seul fait de ressentir plus fortement l'appel de la responsabilité naturelle est-il suffisant pour expliquer cette différence ?

Si, pourtant, les sentiments jouent un rôle important dans le principe responsabilité de Jonas, et qu'ils sont à la base même de nos actions responsables, ils ne peuvent pas être suffisants pour nous permettre d'agir, nous dit Jonas. Que ce soit dans une responsabilité naturelle ou contractuelle, il y a des situations où même si nos sentiments nous poussent à agir de façon responsable, nous en sommes empêchés. Il ne suffit donc pas de ressentir le sentiment de Responsabilité pour pouvoir agir. Il y a deux choses essentielles qui doivent être évaluées avant toute chose, c'est notre savoir (avons-nous tous les éléments pour comprendre la situation ?) et notre pouvoir d'action (quelles sont mes possibilités d'action?). Sans savoir et sans pouvoir, le sujet n'est pas responsable d'autrui, mais il est plutôt sous la responsabilité des autres, de ceux qui savent et qui peuvent.

Selon Jonas, la question de la responsabilité a un rapport direct avec le pouvoir d'action et avec le savoir. Donc, celui qui sait des choses que les autres ne savent pas et qui peut agir pour sauver autrui, a une responsabilité envers lui. Il y a, selon Jonas, toujours une inégalité fondamentale entre la personne qui est responsable et celle qui est vulnérable. Cette inégalité est la condition même de la responsabilité prospective. II n'y a donc pas de réciprocité dans la relation qui implique la responsabilité. Elle est à sens unique. L'enfant n'a aucune responsabilité envers ses parents, pas plus que le patient envers son médecin. La responsabilité, en ce sens, est donc unilatérale et non réciproque.

À partir du moment où un être se retrouve dans notre champ d'action et que notre agir (ou notre non-agir) met sa vie en danger, nous pouvons dire que nous sommes responsables de cette personne au niveau prospectif. Dès la naissance d'un enfant, nous sommes immédiatement responsables de lui en tant que parents. Que le parent agisse ou non ne lui enlève aucune responsabilité. Au contraire, l'inaction en éthique de la Responsabilité est aussi considérée comme une action, puisqu'elle implique des conséquences aussi importantes.

Si un médecin est responsable du diagnostic qu'il donne à son patient, c'est parce que ce dernier, ignorant de la médecine, lui fait entièrement confiance. Un diagnostic rédigé trop rapidement sur un coin de table pourrait être fatal pour le patient. C'est pourquoi nous pouvons dire que c'est la vulnérabilité, l'ignorance ou la fragilité d'un être qui fait que nous soyons responsables de lui en tant que personne qui sait ou qui peut.

Pour ces mêmes raisons, nous pouvons dire que le chauffeur de taxi est responsable de ceux qu'il doit amener à destination; que le conducteur ivre est responsable de ceux qu'il a frappé; ou que le scientifique manque à sa responsabilité s'il ne publie pas des découvertes utiles.

En ce sens, la responsabilité parentale est différente des autres, dans la mesure où même si nous n'avons pas fait le choix d'avoir un enfant, nous en devenons automatiquement responsables. Le nouveau-né, vulnérable et fragile est dépendant de ses parents. Il n'a aucun savoir ni pouvoir donc il dépend entièrement du parent qui a automatiquement plus de savoir et de pouvoir que lui. En ce sens, la responsabilité parentale est la seule qui nous soit imposée. Au contraire, le chauffeur, par exemple, choisit d'être responsable des gens qui voyagent dans son autobus, à partir du moment où il les fait entrer et ce, jusqu'à leur destination.

Dans le même ordre d'idées, nous pouvons dire que l'homme politique, chez Jonas, est la personne ressource pour toute société, car il est le seul à avoir accès au savoir et au pouvoir, qui lui permette de diriger l'Etat. Il est le mieux placé pour agir dans l'intérêt de ses citoyens, car il est celui qui sait ce que nous ignorons et peut ce que nous ne pouvons.

Par ailleurs, même si, le chef d'Etat prend sous sa tutelle, les citoyens, ces derniers, comme nous l'avons déjà mentionné, doivent eux aussi participer à la Responsabilité, car même si nous sommes sous la responsabilité de certains individus, nous pouvons aussi être responsables d'autres individus. Etre sous la responsabilité d'un citoyen ne nous enlève pas notre sentiment de Responsabilité. Et le principe Responsabilité est beaucoup plus demandant pour les hommes modernes qu'il ne l'aurait été dans le passé. Aujourd'hui, il ne suffit plus

d'être charitable ou honnête dans son milieu immédiat pour être moral. Les obligations morales se situent maintenant sur un plan beaucoup plus large; sur le plan mondial. Nous savons maintenant, grâce aux médias, ce qui se passe ailleurs dans le monde. Et nous savons aussi que notre agir peut avoir des conséquences sur la planète entière. Notre responsabilité est donc plus vaste.

La responsabilité parentale, archétype de toute responsabilité, et basée sur l'amour de notre progéniture, devrait donc pouvoir être, selon Jonas, élargi à une plus grande échelle. L'éthique moderne devrait permettre de nous libérer de l'anthropocentrisme en dirigeant l'amour que nous avons de nous-mêmes, et de nos enfants, vers un amour de l'humanité. Au nom de l'existence, l'homme devrait, dès lors, pouvoir faire des compromis de taille. Mais pour passer de cette responsabilité individuelle à la responsabilité universelle, Jonas fait appel au discours de Kant en modifiant sa pensée selon ses propres idéaux.

2. La Responsabilité, un impératif catégorique

Dans son ouvrage, Jonas tente de fonder l'éthique sur une base ontologique, en prenant ses distances par rapport au subjectivisme de l'éthique de Kant. Cette ontologie est ancrée dans le devenir des choses, ce qui souligne leur caractère transitoire et éphémère. La vulnérabilité dans laquelle grandit l'humanité exigerait une conscience d'autant plus importante de la responsabilité que nous avons à son égard.

Ainsi, l'éthique de la responsabilité souligne l'importance d'une facette de l'impératif catégorique emprunté à Kant (« agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle»), c'est-à-dire la nécessité d'assurer la survie de l'humanité en tant que telle, mais avec l'idée de convertir cet impératif catégorique, pour servir l'idée que notre devoir est aussi de venir en aide aux générations futures. Jonas formule son impératif comme suit: «agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre. [...] Ou ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre.»[65] Pour Kant, chaque action doit être précédée de la question suivante: que deviendrait l'humanité si nous agissions tous comme je m'apprête à le faire? Si je pense voler: qu'arriverait-il si l'humanité entière se mettait à voler? Plus personne ne se ferait confiance et la société, idéalement basée sur les

[65](Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Op. Cit., p. 40)

relations de confiance, n'aurait plus de raison d'être. Poser un geste qui pourrait briser l'idée même de société, est un non-sens, selon Kant. Pour cela, cette action serait immorale.

Par ailleurs, contrairement à Kant, l'impératif catégorique chez Jonas, ne devrait pas être accepté simplement pour la contradiction logique qu'il créerait sinon, mais plutôt pour l'évidence de l'effet dévastateur qu'aurait son rejet. Selon Jonas, il n'y a pas de contradiction dans l'idée que l'humanité puisse disparaître; pas plus que dans l'idée que les générations futures puissent souffrir pour épargner des difficultés aux générations présentes. Et pourtant, nous dirait Jonas, c'est à nous de sauver les générations futures, car nous sommes seuls responsables de leur avenir. Donc l'argument kantien de la contradiction logique ne convient pas à Jonas : logiquement, le sacrifice de l'avenir au profit du présent n'est pas plus contestable que le sacrifice du présent en faveur de l'avenir.[66]

Ce dont nous avons pourtant besoin, nous dit Jonas, c'est d'un impératif qui incite à la protection de l'humanité, sans que ce soit dans l'unique but de répondre à la raison ou à une quelconque logique :

> *Or le nouvel impératif affirme précisément que nous avons bien le droit de risquer notre vie, mais non celle de l'humanité; et qu'Achille avait certes le droit de choisir pour lui-même une vie brève, faite d'exploits glorieux, plutôt qu'une longue vie de sécurité sans gloire (sous la présupposition tacite qu'il y aurait une prospérité qui saura raconter ses exploits), mais que nous n'avons pas le droit de choisir le non-être des générations futures à cause de l'être de la génération actuelle et que nous n'avons même pas le droit de le risquer.*[67]

Ainsi, l'être humain peut bien mentir si cela ne concerne que lui-même, mais si son mensonge peut avoir des conséquences négatives sur la vie des autres, il ne doit pas mentir. Dans la même continuité, Jonas dirait que continuer à vider la planète de ses ressources naturelles pour nos plaisirs personnels est un délit parce que cela porte atteinte au bien ultime: l'existence de l'humanité. Selon Jonas, l'être humain peut bien risquer sa vie, mais il ne peut pas risquer celle de l'humanité. Il est clair que cet impératif fondamental s'adresse surtout aux hommes politiques, mais chaque individu peut tout de même se sentir concerné.

Jonas n'a rien contre les théories traditionnelles de la philosophie morale ou politique, bien au contraire. Selon lui, nous ne pouvons pas les blâmer de ne pas s'être adaptées à la vie moderne, puisque là n'est pas leur rôle. Penser que l'éthique serait adaptable à chaque

[66] Idem, p. 39
[67] Idem, p. 40

changement serait anachronique. Mais s'il pense qu'il est inévitable de changer d'éthique, c'est uniquement parce que la technologie a changé la dynamique des hommes et que l'éthique traditionnelle ne pouvant plus suffire, il faut repenser le monde. Tous les temps ont leur éthique et nous ne pouvons pas utiliser l'éthique des anciens pour régler des problèmes contemporains.

Si Jonas pense que les éthiques traditionnelles ne peuvent pas être utilisées intégralement à des fins contemporaines, cela ne l'empêche pas de les utiliser en partie. C'est ce que tente de faire Jonas en se servant de l'éthique de Kant, qu'il se permet d'ajuster à sa propre idée.

C'est dans un exemple tel que celui du suicide, que nous pouvons mieux apprécier la différence entre l'éthique de Kant et celle de Jonas. Chez Kant, l'individu n'a pas le droit de s'enlever la vie, puisque que si tous les êtres humains s'enlevaient la vie, ce serait la fin de l'humanité (impératif catégorique). L'interdit du suicide a une raison universaliste. Même s'il est adressé ici à un individu, il est question du rejet obligatoire de la disparition de l'humanité.

En revanche, chez Jonas, il y a bel et bien une distinction à faire entre le suicide individuel et celui de l'humanité. Influencé par le monde moderne, Jonas voit dans le suicide d'un être vivant, des raisons surtout d'ordre psychologique et personnel, qui ont très peu d'influence sur l'humanité. Selon lui, chacun a le droit de disposer de son corps et de son âme, comme il le souhaite.

Cette importante distinction amène l'idée que chez Jonas, l'individu n'a pas le même devoir envers lui-même qu'envers les autres. Car si l'homme peut s'enlever la vie, il ne peut pas, par ailleurs, mettre en péril celle des autres, puisque dans son ensemble, la société doit s'auto-protéger. Pire encore:

> *Même si, lorsque sonne l'heure du destin, le chef politique met en jeu l'existence entière de sa tribu, de sa cité, de sa nation, il sait pourtant que même après leur disparition éventuelle, il y aura encore une humanité et un monde de la vie ici-bas sur terre. C'est seulement dans le cadre de cette présupposition englobante que le grand risque singulier est moralement justifiable dans certains cas extrêmes. Mais même dans le but de sauver la nation, l'homme politique n'a pas le droit d'utiliser un moyen qui pourrait détruire l'humanité.*[68]

Et Jonas va plus loin que Kant en déclarant que non seulement l'humanité en totalité doit-elle être obligatoirement protégée, mais aussi toute existence, la nature comme les animaux.

[68] Idem, p. 83

Aujourd'hui, nous dit Jonas, il faut sonner l'alerte. La planète est en danger et cette peur de la fin imminente de l'être humain, devrait suffire à nous faire réagir.

Le but en soi de l'homme est de protéger la vie. C'est ce que Jonas cherche à bâtir comme système de pensée en s'appuyant sur la notion de Responsabilité. Selon lui, Kant a formé son éthique en essayant d'y intégrer l'individu dans la société, sans vraiment parvenir à donner suffisamment d'importance à l'existence en soi. La prémisse: agir toujours de telle manière que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence de la vie humaine, que Jonas voit comme un but en soi, Kant la verrait simplement comme un moyen pour arriver à une fin, puisque déterminée par l'intention. De ce fait, Jonas à comme but, en s'appuyant sur la notion de Responsabilité, de défendre l'idée que pour protéger la vie, il faut nécessairement un contrôle de la technologie. Il n'y a pas, chez Jonas de devoir-être qui naît de l'engagement de la volonté, contrairement à Sartre. Alors comment expliquer le but de protéger la vie, formulé de manière catégorique?

Pour contourner cet obstacle, Jonas utilise l'idée de la menace. C'est l'heuristique de la peur qui devient la motivation de l'agir. Car si le devoir-être impliquait l'agir[69], il ne serait pas nécessaire de trouver une autre motivation à l'agir. En d'autres mots, nous n'aurions pas à nous demander ce qui adviendrait de notre enfant, en cas d'abandon -pour qu'ainsi la peur nous incite à mieux le protéger- si le seul fait de le protéger faisait partie intégrante de notre être. Dans ce cas, comment susciter la Responsabilité chez les citoyens qui ont le devoir d'agir pour sauver l'humanité, mais qui résistent à la voix du devoir?

Jonas ne voit aucune autre possibilité que l'heuristique de la peur, une prise de conscience choc, qui ne peut que les réveiller à leur Responsabilité.

Il soutient que la Responsabilité est non seulement un principe, mais aussi un sentiment que tout homme ressent. Si un sentiment universel est donc bien à la base de notre Responsabilité, a-t-on besoin d'une force extérieure pour obliger le sujet à assumer la Responsabilité? Si celle-ci est aussi naturelle pourquoi devrait-elle être imposée? Pourquoi ne pas s'en tenir à une obligation morale? La responsabilité morale n'est-elle pas suffisante pour garantir l'agir? Si l'Homme n'assume pas ses responsabilités, est-ce seulement parce qu'il n'a pas, comme pourrait le penser Jonas, assez de pouvoir ou de savoir? Car, il faut le reconnaître, assumer ses responsabilités suppose un minimum de ''prestige'', une capacité et une aptitude à le faire.

[69] Comme chez Kant

Charles Taylor, philosophe communautarien comme Jonas, mais qui s'éloigne des courants universalistes et rationalistes, a une explication à ce sujet. Il semble prendre le contre-pied de Sartre en prétendant que le fait que la liberté a été promue au rang de valeur universelle a amené les hommes à un minimum d'éthique. Comme c'est à chaque individu de définir pour lui-même ses buts et ses aspirations, conséquence de l'absolu de la liberté que promeut Sartre, le pluralisme normatif nous a fait perdre la sphère commune des exigences morales. En tirant la morale vers la perspective universaliste, nous l'avons vidée d'une grande partie de sa substance. Les tendances individualistes se sont donc renforcées, ne laissant d'autres possibilités de règlement des conflits moraux que celles formelles, c'est-à-dire les lois. Dès lors, le sujet a progressivement perdu sa capacité à définir des orientations morales substantielles lui permettant de se reconnaître dans l'acte qu'il pose. Ainsi, les enjeux moraux se situent surtout et avant tout devant les tribunaux qui ont désormais la prérogative de nous rappeler et de nous obliger à assumer la Responsabilité de notre agir.

Donc, si Taylor voit juste, la force est maintenant l'unique moyen de rappeler aux sujets leur Responsabilité. Autrement, leur individualité les conduit sur des chemins trop souvent différents, mais en sont-ils pour autant dangereux ?

Jonas l'a bien compris. Et pour répondre à ce besoin de la force, l'auteur utilise deux moyens: l'heuristique de la peur et l'idée d'autorité. Si le sujet ne ressent pas, par lui-même, le sentiment de Responsabilité, il faut le lui faire prendre conscience. Ce qui est bien normal.

Mais Jonas surprend par la manière dont il résout la question. Pour lui en effet, il faut motiver le sujet à prendre ses responsabilités en l'effrayant. Selon lui, pour être Responsable, il faut savoir et pouvoir, le savoir et le pouvoir étant limités à notre individualité. Je n'ai en effet la possibilité de connaître que ce qui m'est présenté, et je n'ai le pouvoir d'agir que sur ce qui est à ma portée. Pour cette raison, c'est celui qui a le plus de savoir et de pouvoir qui est responsable des autres et qui doit tout de même le leur rappeler chaque fois et ce, en les effrayant[70]. Or, le savoir et le pouvoir sont limités à la condition individuelle, la Responsabilité n'est donc pas, selon nous, sociale, elle est bien individuelle, contrairement à la prétention de Jonas.

Ainsi, la Responsabilité tant chez Jonas que chez Sartre, reste de l'ordre du personnel, à la différence que chez Jonas, les responsabilités s'entrecroisent : tous les hommes peuvent être à

[70] Pourquoi augmenter le stress chez des sujets qui sont déjà stressés par le seul fait de survivre à une catastrophe mondiale toujours menaçante et qui rappelle toutes les secondes qu'il faut agir ? Là est une question !

la fois responsables de certaines personnes et sous la responsabilité d'autres tout en maintenant leur individualité qui vient donner tout son sens à ce réseau de responsabilité. Il existe donc une réciprocité générale entre les êtres humains, du fait que chacun peut, selon les situations, être le sujet de la Responsabilité ou son objet. La Responsabilité chez Jonas devient donc, selon nous, ambivalente et paradoxale : soit nous sommes Responsables et nous assumons notre agir, soit nous ne le sommes pas et une tierce personne doit prendre soin de nous, mais pas les deux en même temps ; sur ce point, Jonas semble muet. On en vient à la conclusion selon laquelle la Responsabilité ne relève pas moins d'une autorité que du sujet lui-même.

La Responsabilité, comme on le remarque, qu'elle soit lu sous un angle aussi politique que social en appelle toujours à la subjectivité. Est-ce un paradoxe ou une réalité plutôt bien perçue ?

On le remarque, même si la tendance tend à être de relativiser la Responsabilité qui pourtant est un principe en soi, il n'en demeure pas moins que la Responsabilité est antérieure au sujet avant même tout engagement. Nous osons dire, en terme phénoménologique qui rend si bien compte de cette réalité, que la Responsabilité est existentiale. Mais doit-on attendre une position (celle d'homme d'Etat ou de père de famille) avant de sentir le besoin d'assumer la Responsabilité si universelle comme nous le présente Jonas ? Même si nous avons exploré un tant soit peu cette question, nous sommes restés sur notre soif quant à la manière jonassienne de la résoudre. Sartre semble mieux comprendre la question. A quelle place la Responsabilité figure-t-elle dans la philosophie de Sartre ?

B- La Responsabilité : au-delà du principe

1. La Responsabilité chez Sartre, plus qu'un impératif, une existentialité

Selon Sartre, l'homme est libre de choisir son essence. Pour lui, contrairement à Hegel, il n'y a pas d'essence déterminée, l'essence est librement choisie par l'existant. L'Homme est absolument libre, il n'est rien d'autre que ce qu'il fait de sa vie, il est un projet. C'est ce qu'exprime la pièce de théâtre **Les Mouches** où Oreste le personnage principal, exilé depuis sa petite enfance, fait un long voyage, de Corinthe à Argos pour reconquérir le fauteuil royal qui a été ravi à son père par un usurpateur assassin, et auquel il est destiné alors qu'il aurait pu occuper des postes de prestige à Corinthe. Toutefois, il abandonne le fauteuil royal pour lequel il a fait le lugubre périple. Sartre invoque ce paradoxe pour illustrer la portée superlative de la liberté et de la responsabilité humaine.

Vous me regarder, gens d'Argos, vous avez compris que 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 pourtant,*(…)*j'étais venu réclamer mon royaume et vous m'avez repoussé parce que je n'étais pas des vôtres. A présent, je suis des vôtres, ô mes sujets, nous sommes liés par le sang, et je mérite d'être votre roi. Vos fautes et vos remords, vos angoisses nocturnes, le crime d'Egisthe, tout est à moi, je prends tout sur moi. Ne craignez plus vos morts, ce sont* mes *morts.* (...) *Mais n'ayez crainte, gens d'Argos : je ne m'assiérai pas, tout sanglant, sur le trône de ma victime : un dieu me l'a offert et j'ai dit non…*[71]

Mais si l'existentialisme de Sartre s'oppose au déterminisme qui stipule que l'homme est le jouet de circonstances dont il n'est pas maître et que l'homme choisit parmi les événements de sa vie, les circonstances qu'il décidera déterminantes, pourquoi veut-il dans sa pièce de théâtre que Oreste reconquiert le siège royal auquel il est *destiné* ? Ne serait-ce pas là une contradiction à laquelle se livre SARTRE ?

Pour le philosophe français, l'homme a le pouvoir de ''néantiser'', c'est-à-dire de combattre les déterminismes qui s'opposent à lui.

Au nom de la liberté de la conscience, Sartre refuse le concept freudien d'inconscient remplacé par la notion de « mauvaise foi ». L'Homme ne serait pas le jouet de son inconscient mais choisirait librement de se laisser nouer par tel ou tel traumatisme. Car, « [il est] libre, et la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir. »[72]

Ainsi, l'inconscient ne saurait amoindrir ni la contingence, ni l'absurdité de l'existence, ni l'absolue liberté de l'Homme.

Pour lui, l'homme est condamné à être libre. Aucun Dieu ne fait de lui ce qu'il est, car, « à peine m'as-tu créé que j'ai cessé de t'appartenir. »[73] Et ce n'est qu'à ce prix que l'homme peut réellement *agir* (nous entendons par *agir* ici le fait de mouvoir par soi ses membres afin d'atteindre le but indépendamment escompté). L'engagement n'est pas une manière de se rendre indispensable mais Responsable, même si tout paraît contingent. Ne pas s'engager est encore une forme d'engagement et on finit par ne plus être en mesure de se dérober de sa Responsabilité.

[71] Sartre, *Les Mouches*, Editions Gallimard, Paris, 1947, Acte 3, Scène IV, p. 247

[72] *ibid., page 238*

[73] Sartre, *Les Mouches*, 1947, p. 233

L'existentialisme athée de Sartre stipule que Dieu n'existe pas (ou en tout cas « s'il existait cela ne changerait rien »), donc l'homme est seul source de valeur et de moralité ; il est condamné à inventer sa propre morale et libre de la définir. Le critère de la morale ne se trouve pas au niveau des « maximes » (Kant) mais des « actes ». Le cas échéant, Dieu serait l'excuse de l'existence :

> *[…] 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 dessins, et le monde était une vieille entremetteuse qui me parlait de toi. Et puis, tu m'as abandonné. (…) Tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transi, la nature a sauté en arrière, je n'ai plus eu d'âge, et je me suis senti tout seul, au milieu de ton petit monde bénin, comme quelqu'un qui a perdu son ombre ; et il n'y a plus rien eu au ciel, ni Bien, ni Mal, ni personne pour me donner des ordres.*[74]

Ainsi, lorsque la *Liberté* fond sur le sujet, il se délivre du joug des Dieux et commence dès cet instant à exister. Il ne faut pas s'y méprendre : les Dieux empêchent d'exister ; il faut les tuer. Désormais, il sera tel qu'il se sera fait. Mais le meurtre de Dieu n'est-il pas tout autant le meurtre de la morale et la consécration du déséquilibre, du chaos, étant entendu que le sujet ne vit que par les principes qui lui ont été transmis par son environnement socio-culturel ? Là est un hic. Seulement, la Responsabilité existentiale de l'homme ne prend tout son sens qu'à partir de là.

2. Notion de Responsabilité existentiale

L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, n'est d'abord rien parce qu'il n'est pas définissable *a priori*. Il ne sera qu'ensuite par ses choix, par les orientations qu'il se donne, et ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. « Chaque homme doit inventer son chemin. »[75] Dès lors, l'homme est, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'extérieur ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. En conséquence, il est responsabilité par cette existence même. C'est d'ailleurs en ces termes que se définit le premier principe de l'existentialisme. Toutefois, si tant est que l'homme est le responsable de soi, cela le plonge *de facto* dans une solitude qui ne saurait être accepté de l' « animal social » qu'il est. Jupiter, conscient de l'ampleur d'une telle solitude fait remarquer sur un ton

[74] Sartre, *Les Mouches*, Gallimard, Paris, 1947, pages 233-234

[75] Sartre, *Les Mouches*, Editions Gallimard, Paris, 1947, p. 235

presqu'ironique à Oreste qui se fait, en toute responsabilité de souverain, le devoir d'annoncer au peuple son autonomie vis-à-vis des Dieux :

> *Pauvres gens ! Tu vas leur faire cadeau de la solitude et de la honte, tu vas arracher les étoffes dont je les avais couvert, et tu leur montreras soudain leur existence, leur obscène et fade existence, qui leur est donné pour rien.*[76]

Cet aveu de Jupiter montre combien la conscience et la prise de sa Responsabilité sont réellement la condition première à toute existence véritable. Elle est donc imparable et inséparable de l'existence. On est Responsable comme on vit.

[76] Sartre, *Les Mouches*, Editions Gallimard, Paris, 1947, p. 236

Conclusion

Pourquoi est-il si difficile aujourd'hui pour l'homme de prendre sa Responsabilité et de donner un sens à son existence?

La dénaturation continue de l'homme et de son environnement amène à s'interroger sur la source de ce chaos général qui mine le monde. Personne ne veut reconnaître le minimum de responsabilité, pas même la bribe. On se gave des succès et on se garde des dérivés de ses actes ; telle est la tendance généralisée qu'on observe aujourd'hui.

Les diverses tendances qui se sont développées au cours de l'histoire sur la question de la responsabilité ont, elle toute, relativisé la Responsabilité de l'homme.

Aristote dans l'Antiquité rapporte la Responsabilité à l'action et se centre principalement sur les notions de volonté et de libre arbitre. Il minimise l'effet des passions et suggère toute approche déterministe du comportement humain comme irrecevable. Les causes sont ainsi écartées au détriment d'un libre arbitre prédominant. Dans la conception cartésienne, à l'orée de la Modernité, la raison et la volonté libre occupent une place essentielle. Elles permettent à l'être humain de s'engager dans l'action pour introduire et promouvoir dans la société les idées claires et distinctes. La Responsabilité s'établira, quant à elle, sur la base du libre arbitre. Cette conception très influente du libre arbitre ne fait cependant pas l'unanimité. Ainsi, Spinoza récusera la conception du libre arbitre et critiquera la « volonté » de Descartes à exclure l'être humain des lois de la nature. Spinoza articule son argumentation en postulant que le libre arbitre n'est qu'une illusion qui découle de l'ignorance. Ainsi, l'ignorance des causes de nos comportements nous conduit à la croyance que nous sommes libres des conduites que nous adoptons. La conception spinoziste se prévaut de réintroduire l'être humain et ses conduites dans un ensemble de règles universelles dictées par la nature et indemnise l'homme.

Mais nous estimons, au regard de la liberté que constitue l'homme, que c'est faire preuve de mauvaise foi, c'est se mentir que de s'exclure, de se dérober à la Responsabilité.

C'est dans cette perspective que nous nous en sommes référé à la philosophie sartrienne. Chez Sartre, la responsabilité humaine est subjective, existentiale et inéluctable. Elle donne un sens au sujet et le fait exister. En même temps qu'elle est subjective, elle est tout autant collective dans la mesure où chaque action que le sujet entreprend, non seulement l'engage subjectivement, mais affecte aussi les autres. Elle est aussi totale et « nous sommes sans

excuse » parce que nous sommes absolûment libres. Jean-Paul Sartre s'inscrit dans une approche qui consiste, pour le sujet, à conjuguer sa volonté au déterminisme, sans en faire une excuse, comme le voudrait Spinoza. Mais un doute subsiste : pourquoi la responsabilité aussi existentiale qu'elle est, aussi intrinsèque à la nature humaine est-elle contournée ? Ce sera Hans Jonas qui relèvera le doute en prouvant que la responsabilité humaine, au-delà des conditions classiques qui la présupposent, relève d'autres facteurs non moins importants dont le savoir et le pouvoir que les sujets n'ont pas toujours pour répondre de leurs actes ; il faut une autorité pour le leur rappeler. Mais l'ignorance n'est pas une excuse. Avec Sartre, nous réaffirmons l'existentialité de la responsabilité humaine.

On ne saurait toutefois passer sous silence l'absolutisme excessif de Sartre. L'une des distances que nous entretenons donc avec Sartre est qu'il veuille faire de l'homme un être omniscient, capable de prévoir tous les paramètres que recouvre l'acte qu'il pose, même l'homme se définit par la liberté et son action participe de l'existence du monde.

Notes

1 : le Moyen-âge est une période qui a été essentiellement une période de relecture sur laquelle nous ne comptons pas revenir au risque de paraître rébarbatif dans l'exposé des conceptions bien qu'il y ait eu quelques modifications au niveau de la forme de la pensée d'Aristote qui, à ce moment de l'histoire, a été essentiellement commentée.

2 : nous sommes revenu sur l'approche jonassienne de la responsabilité qui est une approche essentiellement politique et paternaliste.

Bibliographie

Aristote, Ethique à Nicomaque

Aristote, Morale et politique, textes choisis, coll. « SUP », France, Presses universitaires de France, 1970

Descartes, Discours de la Méthode

Descartes, Méditations métaphysiques

Schopenhauer, Essai sur le libre-arbitre

J.P. Sartre, L'Etre et le Néant

Jean-Paul SARTRE, La Nausée, Ed. Gallimard, 1938

Kant, Critique de la raison pure, PUF, Traduction : Tremesaygues et Pacaud

Le Robert illustré 2014

JONAS, HANS, .*Le Principe responsabilité*, 1990; traduction de Jean Greisch, coll. « Champs », France, Flammarion, 1995

Leibniz, Principe de raison suffisante

Marc-Aurèle dans ses Pensées

René Descartes, Lettre à Chanut (6 juin 1647)

Sartre, L'existentialisme est un humanisme

Sartre, Les Mouches, Editions Gallimard, Paris, 1947, Acte 3, Scène IV

Laplace, Essai philosophique sur les probabilités, Œuvres, Gauthier, Villars, vol. II, 1, pp. 6-7 (1886).

Table des matières

Introduction……1

I- CADRE GENERAL……3
A- Contexte historique des ouvrages……3
1. Les Mouches……3
2. L'existentialisme est un humanisme……5
B- Orientations philosophiques……7
1. Les Mouches……7
2. L'existentialisme est un humanisme……9
a. Morale sans religion……13
b. La morale et la société……14
c. Dieu et ce qu'il cache……15
d. Le reproche des communistes……18
II- La responsabilité chez SARTRE……18
A- Préalable à la responsabilité……18
1. Solitude et esseulement……18
2. Notion de Subjectivité……20
3. Nécessité et déterminisme……23
a. Notion de nécessité……23
b. De la question du déterminisme……29
B- Déterminisme et Responsabilité……32
1. L'absurdité du déterminisme……32
2. Sartre et la conjugaison au déterminisme……34
III- Approche critique : consécration de la responsabilité humaine……41
A- Effort d'une approche politique : la Responsabilité vue par Hans Jonas……41
1. Les différentes formes de responsabilité chez Jonas……41
a. La responsabilité parentale, l'archétype de toute responsabilité selon Hans Jonas……42
b. Les responsabilités naturelle et contractuelle……44
2. La Responsabilité, un impératif catégorique……53
B- La Responsabilité : au-delà du principe……58
3. La Responsabilité chez Sartre, plus qu'un impératif, une existentialité……58
4. Notion de Responsabilité existentiale……60

Conclusion……62
Notes……64
Bibliographie……64

Sommaire

Introduction

J- CADRE GENERAL
C- Contexte historique des ouvrages
3. Les Mouches
4. L'existentialisme est un humanisme
D- Orientations philosophiques
3. Les Mouches
4. L'existentialisme est un humanisme
e. Morale sans religion
f. Le rôle de la société
g. Dieu et ce qu'il cache
h. Le reproche des communistes
IV- La responsabilité chez SARTRE
C- Préalable à la responsabilité
1. Solitude et esseulement
4. Notion de Subjectivité
5. Nécessité et déterminisme
c. Notion de nécessité
d. De la question du déterminisme
D- Déterminisme et Responsabilité
3. L'absurdité du déterminisme
4. Sartre et la conjugaison au déterminisme
V- Consécration de la responsabilité humaine
C- Effort d'une approche politique : la Responsabilité vue par Hans Jonas
3. Les différentes formes de responsabilité chez Jonas
c. La responsabilité parentale, l'archétype de toute responsabilité selon Hans Jonas
d. La responsabilité naturelle et contractuelle
4. La Responsabilité, un impératif catégorique
D- La Responsabilité : au-delà du principe
5. La Responsabilité chez Sartre, plus qu'un impératif, une existentialité
6. Notion de Responsabilité existentiale

Conclusion