

Chiara Collamati*

Instituer la singularité.

La normativité de l'exemple chez Sartre

Abstract

This article examines the status of the examples used by Sartre in the manuscripts *Les racines de l'éthique* (1964) and *Morale et Histoire* (1965), interpreting them as an underlying yet profound dialogue with the concept of “institution” developed by Merleau-Ponty. Our hypothesis is that the examples not only constitute the driving force behind Sartre’s reflection on the normative (which, literally, enables it to move forward), but that they also indicate the primary place of the problem, the most appropriate space for examining the relationship between the universality of the norm and the singularity of its historical embodiment. The dialectical and materialist ethics that Sartre developed in the 1960s thus seems to find in the example, at the same time, one of its objects, a method, and a content.

Keywords

Sartre, Ethics, Example, Normativity, History.

Introduction

Sartre a toujours reconnu que ce fut Merleau-Ponty à lui avoir appris à penser la dialectique historique, à saisir le rapport entre événement et structure. Merleau-Ponty a su l’arracher à son « idéologie mégarienne du discontinu »¹, qui l’amenait à considérer ses propres conduites comme une création *ex-nihilo*, révocable à chaque instant grâce à la toute-puissance d’une volonté souveraine. Il n’est pas possible de retracer ici les étapes d’une amitié – à la fois personnelle, philosophique et politique – qui a lié les deux philosophes pendant trois décennies et qui a connu une brusque interruption en 1953. Toutefois, cette contribution voudrait montrer que « l’effet Merleau-Ponty » dans la pensée de Sartre s’étend

* Université de Liège

¹ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty » [1961], *Revue Internationale de Philosophie*, n° 152-153, 1985, p. 20.

jusqu'à la moitié des années soixante, au moment où ce dernier aborde le problème du normatif et de l'institution. C'est comme si la blessure suscitée par la mort inattendue de l'ami (en mai 1961) avait poussé Sartre à s'installer sur un terrain qui n'était pas tout à fait le sien : celui qui avait été défriché par Merleau-Ponty dans la dernière phase de sa réflexion, lorsqu'il cherchait à réinvestir la notion husserlienne de *Stiftung* pour penser, tout à la fois, l'histoire personnelle, l'histoire collective et leur articulation éthico-politique. Dans cette perspective, les manuscrits rédigés par Sartre en 1964 et en 1965, intitulés respectivement *Les racines de l'éthique* et *Morale et Histoire*², sont traversés par un problème qui porte la trace de la philosophie merleau-pontienne³ : produire une intelligibilité de ce lieu opaque où la contingence expose sa propre rigueur, permettant à la singularité d'une expérience partagée d'acquérir une force normative – d'inaugurer *une autre histoire*⁴.

I. Le statut de l'exemple dans l'éthique des années soixante

Il convient d'abord de préciser le statut particulier de ces textes : en tant que notes préparatoires pour des conférences, ils présentent une exposition adaptée à la communication orale et à un public relativement large. La structure de leur argumentation se présente, en effet, comme une mosaïque d'exemples : une collection de situations, cas d'espèce, faits divers, épisodes d'actualité tirés des journaux, événements de l'histoire récente, etc. La réflexion sartrienne semble se nourrir d'un ensemble hétérogène de circonstances particulières, qu'elle met en connexion les unes avec les autres, en s'intéressant tout particulièrement à la manière dont

² Une partie consistante du manuscrit de Cornell (1965) a été éditée par J. Simont et G. Cormann sous le titre « Morale et Histoire » (désormais MH), *Les Temps Modernes*, n° 632-634, 2005, p. 268-414. Une autre partie, inédite, est conservée au fond John Gerassi de la Beineke Library, Yale University (New Haven) sous le titre *Manuscrit Cornell. Notes for lecture on ethics prepared for Cornell University*. Le manuscrit de Rome contient les notes préparatoires pour la conférence que Sartre a prononcé le 23 mai 1964 à l'Institut Gramsci de Rome, à l'occasion du Colloque International « Morale e Società », rassemblant des intellectuels tels que C. Luporini, G. della Volpe, R. Garaudy, A. Schaff, K. Kosik et bien d'autres. Le texte a été établi et édité par J. Bourgaud et G. Cormann sous le titre « Les racines de l'éthique » (désormais RE), *Études sartriennes*, n° 19, 2015, p. 11-118.

³ Pour la justification et le développement d'une telle clé herméneutique, voir C. Collamati, *Le passé qui vient. Essai sur la philosophie politique de Jean-Paul Sartre*, Vrin, Paris 2024, en particulier p. 24-31.

⁴ On y trouve à plusieurs reprises, sous la plume de Sartre, la définition merleau-pontienne de l'histoire comme « milieu où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué », cf. M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in *Signes*, Folio-Gallimard, Paris 2001, p. 184.

des systèmes normatifs différents entrent en tension ou en conflit entre eux. Sans sous-estimer ces raisons conjoncturelles, il faut néanmoins interroger davantage le recours sartrien aux exemples, et se demander s'il ne tient pas à une exigence plus profonde, touchant au contenu même de sa réflexion, à savoir : le rapport entre, d'une part, le conditionnement historique et matériel qui pèse sur toute action et, d'autre part, la « possibilité inconditionnelle » qui définit la structure ontologique du normatif.

Selon notre lecture, les exemples constituent non seulement le moteur de la réflexion sartrienne sur le normatif (ce qui, littéralement, permet à celle-ci d'avancer), mais ils indiquent aussi *le lieu principal* du problème, l'espace le plus approprié pour interroger le rapport entre normativité et histoire, entre éthique et politique. On pourrait dire que l'éthique dialectique trouve dans l'exemple, tout à la fois, un de ses *objets*, une *méthode* et un *contenu*. Un *objet*, car l'exemple est analysé par Sartre comme une dimension spécifique du normatif, ayant la particularité d'être « objectivement efficace » sans passer par la contrainte. Il appartient (à côté des valeurs et des idéaux) aux formes de normativité sans obligation, c'est-à-dire à une typologie de normes que Sartre définit comme « non impératives ». Une *méthode*, car l'argumentation de Sartre se développe presque exclusivement à travers l'analyse des exemples. Un *contenu*, enfin, car l'exemple est ce qui permet de poser *le* problème au cœur de cette réflexion, à savoir « la nécessité d'établir les bases d'une dialectique de l'éthique *et* de l'histoire »⁵, sachant que, dans cette articulation, se joue la possibilité politique d'une autre forme de lien social.

Ainsi, plutôt que d'entériner l'échec inévitable de la morale « impossible et nécessaire », celle que Sartre n'a jamais réussi à écrire et à publier, nous proposons de lire cette mosaïque d'exemples comme la seule forme d'exposition possible d'une éthique matérialiste : la forme adéquate pour cet étrange objet théorique qui se révèle imperméable à tout geste critique et à toute fondation transcendantale, puisqu'il se situe dans ce lieu opaque de la pensée où *être* et *devoir être* ne font qu'un. La technique du fragment et de l'exemple expose une éthique qui n'est pas déductible de l'ontologie⁶, qui se dérobe à toute mise en forme systématisée, qui ne peut reposer sur des principes immuables ou sur une table de valeurs substantialisées. C'est comme si Sartre s'était efforcé d'extraire son éthique à partir d'une série de *pratiques situées*, grâce auxquelles les agents se sont transformés eux-mêmes en transformant les conditions matérielles de leur action. En ce sens, l'éthique n'a pas tellement à voir avec la « conversion du sujet », mais

⁵ MH, p. 386.

⁶ « L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs », *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 2008, p. 690.

plutôt avec la conversion de la facticité : celle-ci doit littéralement changer de signe, inverser sa direction et passer du statut de condition limitative de la liberté à celui de *moyen* de sa réalisation.

Au début de *Les racines de l'éthique*, Sartre explicite la méthode qu'il adoptera pour définir la structure du normatif, en la qualifiant de très simple : « description phénoménologique de l'objet [les conduites de moralité], analyse régressive de ses conditions de possibilité, ensuite, s'il y a lieu, synthèse progressive »⁷. Son objectif est de sélectionner et analyser ces objets sociaux spécifiques qui sont les « conduites de moralité » afin de montrer qu'elles partagent une certaine structure ontologique – à savoir la structure du normatif ou de « l'inconditionnalité »⁸. On pourrait se contenter des indications que Sartre lui-même fournit quant à sa démarche.

Cependant, ce qu'il dit vouloir faire en analysant tel ou tel exemple ne correspond pas nécessairement à ce qu'il fait avec, au moment où il les mobilise. Dans certains passages, l'exemple intervient comme un ajout, un simple supplément pour clarifier l'argumentation, sans qu'il favorise l'accès aux questions fondamentales de l'analyse du normatif. C'est le cas lorsque, après avoir longuement analysé un exemple, Sartre ajoute des précisions telles que : « l'analyse de cet exemple – sans nous donner accès aux questions fondamentales – nous permet cependant de cerner un certain aspect du normatif »⁹. Ou encore, lorsqu'il fait intervenir l'exemple de manière rapide, en le glissant cursivement dans son raisonnement, précédé d'expressions comme : « Pour ne prendre qu'un exemple », « ceci n'est qu'un exemple », jusqu'à inviter le lecteur à se méfier des exemples qu'il vient d'utiliser, car ils « risquent d'induire en erreur dans la compréhension de la structure du normatif »¹⁰. Cela ne l'empêche pas de reprendre, quelques lignes plus bas, l'analyse d'un autre exemple, pouvant occuper des dizaines de pages¹¹.

Pour comprendre cette ambiguïté, il est utile de faire une distinction entre (au moins) deux typologies différentes d'exemples.

D'un côté, les exemples qui fonctionnent comme des « types », en un sens qu'on peut rapprocher de la notion wébérienne d'« idéal-type », à savoir : ce qui reste d'une réalité une fois qu'on lui a enlevé tout ce qu'il y a de singulier en elle et qui peut ainsi fournir un cadre idéal de référence, permettant de construire des connexions entre des phénomènes éloignés

⁷ RE, p. 15.

⁸ « L'inconditionnel se propose comme réalisable *quelles que soient les conditions* ; mais il n'est pas dit qu'il se réalisera [...] Pourtant, s'il doit être en permanence un possible, même s'il ne passe jamais à l'être, il faut que sa possibilité soit une structure permanente des conduites humaines », MH, p. 322 (italiques ajoutées).

⁹ MH, p. 300.

¹⁰ MH, p. 309-310.

¹¹ Cf. MH, p. 312 sq.

et disparates de l'expérience¹². Certes, la construction wébérienne du concept d'idéal-type présente une ambition scientifique et heuristique qui excède largement le propos des notes sartriennes. Toutefois, dans *Morale et Histoire*, l'analyse de phénomènes tels que l'éthique féodale de l'honneur¹³, le puritanisme américain¹⁴, ou encore les règles qui norment les mariages chez les indigènes d'Australie¹⁵, semble destinée à rendre intelligible le normatif en tant que structure générale, en faisant abstraction des expériences vécues par les agents et du contenu spécifique de la norme.

D'un autre côté, il y a l'exemple normatif proprement dit, impliquant la référence à un *maximum de singularité* : l'exemple de l'infanticide accompli à Liège en 1962 (par une mère ayant pris, pendant sa grossesse, un médicament responsable des malformations de son enfant) appartient à cette typologie¹⁶. Il en va de même pour l'exemple de la torture, qui est longuement analysé tant dans le manuscrit de Cornell¹⁷ que dans celui de Rome, au moment où Sartre aborde le conflit entre différents systèmes normatifs pendant la révolution algérienne.

II. Le « radicalisme éthique »

L'exemple de la torture joue un rôle majeur dans la définition de ce que Sartre nomme le « radicalisme éthique » et cela nous éloigne considérablement du régime des idéal-types wébériens. *Morale et Histoire* se réfère en effet à des personnages historiques précis (Alleg, Fucik, Brossolette), chacun montrant une manière hautement singulière de se rapporter à la norme éthique (*i.e.* garder le silence à tout prix). Les attitudes des deux premiers, militants communistes, sont comparées à celle du troisième, socialiste et d'origine bourgeoise : seul devant la torture, Brossolette choisit le suicide comme moyen pour ne pas parler¹⁸. Chacun des personnages analysés montre, à sa façon, qu'il est possible de transformer la mort (en tant que risque toujours possible pour le torturé) en moyen éthique pour réaliser le

¹² Ce rapprochement n'a d'autre but que de distinguer les différents statuts revêtus par les exemples dans le manuscrit de Sartre. Il est essentiel de le préciser, car Weber lui-même insiste sur la différence qui sépare la notion d'idéaltype et celle d'exemple, *cf.* M. Weber, « L'objectivité de la connaissance dans la science et la politique sociales », [1904], dans *Essais sur la théorie de la science*, trad. fr. J. Freund, Plon/Presses Pocket, Paris 1992, p. 176.

¹³ *MH*, p. 394.

¹⁴ *Cf. MH*, p. 295 et p. 312.

¹⁵ *MH*, p. 399.

¹⁶ L'analyse de ce fait divers, qui avait donné lieu à un procès fortement médiatisé, s'étale de la page 25 à la page 54 du manuscrit de Rome.

¹⁷ *Cf. MH*, p. 362 *sq.*

¹⁸ *Cf. MH*, p. 373.

silence. Ce type d'exemple acquiert un rôle décisif parce que, en tant que *situation-limite*, permet d'éclairer « la source de la moralité »¹⁹.

Or, il ne faudrait pas associer le radicalisme éthique à des contenus répertoriés, à des choix héroïques qui fixeraient un critère univoque permettant de déterminer si tel comportement est ou n'est pas « authentiquement » moral : l'articulation entre l'inconditionnel de la norme et la contingence d'une histoire singulière ne passe pas, chez Sartre, par l'exaltation du caractère *exceptionnel* de la conduite exemplaire. Son éthique n'est pas « une éthique des grandes circonstances », pour utiliser l'expression de Bloch-Michel, à l'égard de laquelle Sartre prend explicitement ses distances²⁰. Par ailleurs, la torture est analysée comme un exemple qui manifeste la possibilité de l'*ethos*, mais aussi comme un « contre-exemple » à l'adresse de ceux qui n'ont pas vécu directement une telle expérience :

L'homme qui a parlé sous la torture nous apparaît – à nous qui n'avons pas affronté la torture mais qui sommes exposés en permanence à connaître cet affrontement – comme ce qu'on pourrait appeler un contre-exemple : il rappelle à chacun de nous que l'avenir pur *n'est que* possible et, conséquemment, *sa conduite nous atteint au plus profond de nous-mêmes*, en se manifestant à la fois comme la conduite que nous refusons d'avance *et* comme celle que nous avons, historiquement, le plus de chances de tenir. [...] En jugeant celui qui a parlé sous la torture, nous nous produisons nous-mêmes comme prisonnier torturé et le refus de l'excuser est le choix *contre nous-mêmes* du silence à tout prix.²¹

Le cas-limite de la torture sert donc à Sartre à exposer la source de l'*ethos*, à savoir, la possibilité de faire de la mort non pas, héideggeriennement, une fin à anticiper, mais un moyen pour protéger et poursuivre le sens d'une entreprise commune. Ici, l'exemple n'incarne pas une valeur transcendante ou un contenu universel : il se propose comme conduite qui pourra devenir normative ou pas, en fonction des agents qui se l'approprient. Sa spécificité tient précisément au fait qu'il ne produit pas une connexion *univoque* entre la contingence du particulier et la généralité des structures normatives qu'il devra incarner, par adéquation ou par effraction. De ce point de vue, l'exemple ne recouvre pas la notion sartrienne d'« universel singulier » : sa logique n'est pas entièrement identifiable au processus d'incarnation ou de singularisation de l'universalité²².

¹⁹ MH, p. 364.

²⁰ MH, p. 337.

²¹ MH, p. 379.

²² Sartre affirme que l'exemple ne doit pas être pensé comme « l'universel incarné dans une conduite singulière » : un tel rapport oriente, au contraire, les stratégies par lesquelles la morale dominante impose des mœurs refoulées, en transformant par là l'exemple en modèle ou en idéal. Cf. MH, p. 336-337.

III. Un rapport de « participation » à la norme

Sartre insiste sur le fait que « le résultat historique de l'éthique ne sera jamais la réalisation matérielle ou l'incarnation de la norme comme objet »²³. Puisque la norme appartient au domaine de l'irréalisable, « tout ce qu'on peut dire d'une conduite effective, c'est qu'elle peut *participer* [des normes] »²⁴. Pas d'incarnation de l'universel dans le particulier donc, mais un rapport de *participation singulière* à l'irréalisable de la norme, qui ne se manifeste pas en dehors de cette singularité.

Pour comprendre l'exemple en tant que source normative, on devra renoncer aussi bien à la démarche inductive (du particulier à l'universel) qu'à l'approche déductive (de l'universel au particulier) et accepter un mouvement paradoxal, allant du particulier au particulier. Mieux : un mouvement qui va *de la singularité à la singularité* et qui, sans sortir de celle-ci, transforme le cas singulier en exemple d'une norme générale, réfractaire à toute formulation *a priori*²⁵. D'un point de vue dialectique, la norme ne peut être une généralité qui préexisterait aux cas singuliers et qui s'appliquerait à eux, ni la généralisation d'un inventaire qui résulterait de l'énumération exhaustive des cas particuliers.

Si le rapport à la mort décrit dans *Morale et Histoire* à travers l'exemple de la torture permet d'accéder à la « source de la morale », c'est qu'il marque le moment où un *nous* s'affirme comme capable de durer au-delà de la finitude des vies individuelles, le moment où une entreprise commune trouve les moyens d'exister dans la durée, en instituant un lien dans lequel et par lequel l'éthique et la politique se rejoignent²⁶.

Ce faisant, les manuscrits de Rome et Cornell approfondissent un problème que Sartre considérerait comme essentiel dans la *Critique de la raison dialectique*, sans pouvoir lui accorder une place adéquate dans le cadre de l'ouvrage paru en 1960 : la nécessité d'une théorie de la mémoire individuelle et de la mémoire de groupe, capable de saisir le passé non seulement comme inertie, mais en tant que réalité complexe au cœur de la dialectique.

²³ *MH*, p. 393-394.

²⁴ *MH*, p. 394 (italiques dans le texte).

²⁵ On peut appliquer à la notion sartrienne d'exemple ce que G. Agamben affirme à propos du *paradigme* dans *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. fr. J. Gayraud, Vrin, Paris 2008, en particulier p. 21 *sq.*

²⁶ La dimension normative de l'exemple peut être lue comme une « forme de vie » : dans les ordres monastiques des premiers siècles, la *règle* ne désigne pas une norme générale, mais uniquement la communauté de vie qui résulte d'un exemple, une communauté où la vie de chacun tend, à la limite, à devenir paradigmatique. Cf. G. Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie. Homo Sacer IV*, 1, trad. fr. J. Gayraud, Payot et Rivages poche, Paris 2013.

Il s'agit de mettre au jour les *liens* synthétiques de l'Histoire [...] Une amitié du temps de Socrate n'a pas le même sens ni les mêmes fonctions qu'une amitié contemporaine ; mais par cette différenciation même, qui exclut rigoureusement toute croyance dans une « nature humaine », nous ne faisons que mettre plus clairement au jour le lien synthétique de *réciprocité* [en tant que] fondement même de toutes les relations humaines. Si nous prenons ces précautions, il suffira de *choisir les meilleurs exemples de cette réciprocité fondamentale dans ce passé non vécu par nous et qui pourtant est nôtre de part en part*.²⁷

Comment *choisir* des exemples « dans ce passé non vécu par nous et qui, pourtant, est nôtre de part en part » ?

Dans le cadre d'une éthique dialectique et matérialiste, activer le rôle normatif de l'exemple revient à faire du passé un *rappel* et un *appel* au cœur du présent : rappel que l'histoire n'est pas destinée à se répéter éternellement, toujours égale à elle-même, que des brèches y sont non seulement possibles, mais aussi réalisées et réalisables ; appel à donner suite à une ou à plusieurs de ces brèches, à continuer ce que l'exemple a permis de voir, d'entrevoir, de faire émerger, tout en le transformant en fonction de la singularité indépassable de la situation présente.

Il n'est pas question d'imiter ou de répéter les pratiques exemplaires, en cherchant en elles la solution à nos problèmes – ce qui nous renverrait naïvement à la vision prémoderne de l'histoire *magistra vitae*. Il s'agit, au contraire, de les lire comme les indices d'une autre trajectoire de l'histoire, possible *et* réalisable. La normativité dont il est ici question se caractérise par une « hyper-historicité »²⁸ reliant « tous les groupes de résistants » : quelle que soit leur origine, ils nous montrent que le radicalisme éthique ne peut se conserver sans se développer en radicalisme historique.

Sous l'Occupation, les résistants n'étaient pas tous progressistes et beaucoup d'entre eux combattaient pour restituer un ensemble de valeurs *passées* plutôt que pour dépasser la situation en jetant les bases pour une société nouvelle : pourtant à ceux-ci comme aux progressistes, la question posée par la torture était de se produire comme sujets contre un conditionnement insoutenable. [...] C'est ainsi que tous les groupes de résistants, quelle que soit leur origine, ont évolué plus ou moins vers le progressisme, comme si le radicalisme éthique ne pouvait se conserver sans se développer en radicalisme historique.²⁹

²⁷ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960, p. 146 (italiques ajoutés).

²⁸ Cf. MH, p. 391.

²⁹ MH, p. 392.

Caractérisé par le fait d'être *répétable*, l'exemple constitue une infraction aussi bien à l'égard des conceptions purement déterministes de l'histoire (où le progrès s'engendre de manière mécanique en suivant un *telos*) qu'à l'égard des conceptions événementielles (où la rupture devient l'*origine* de toute possible histoire). Autrement dit : l'exemple n'est ni une force en puissance qui attend de passer à l'acte et qui le fera *nécessairement* dès que les conditions seront mûres, ni l'événement qui arrive comme un voleur et fait abstraction des conditions dans lesquelles il se produit – son avènement étant la *suspension* de celles-ci.

Exposition de la réalité concrète et matérielle d'une possibilité située, l'exemple ne vient pas interrompre le temps historique. De façon plus modeste, il montre une possibilité, parmi d'autres, au sein même de l'histoire. Une possibilité singulière, qui a produit des effets également singuliers et qui, sans pouvoir être reproduite telle quelle ailleurs, ouvre une nouvelle série de possibilités : au lieu de s'imposer comme obligation à suivre, elle peut tout au plus s'insinuer en ceux qui font, d'une situation historique donnée, un exemple pour nourrir leurs propres luttes.

IV. Une norme sans obligation peut-elle être efficace ?

Dans le manuscrit préparatoire pour la Conférence de Cornell, l'exemple est défini comme une forme spécifique de « normativité sans obligation », à laquelle Sartre reconnaît néanmoins une « efficacité objective ». Il est important de souligner que la dimension de l'exemplarité ne concerne pas les individus en tant que tels, mais uniquement les *conduites* :

Telle conduite singulière et datée est un exemple dans la mesure où elle apparaît dans un monde historique comme réponse à une question posée par la *conjoncture* à travers un ensemble social qui se définit par ses *structures*. [...] Les conduites exemplaires ne peuvent être imitées pour la raison qu'elles incarnent l'éthique dans l'histoire et qu'elles n'ont valeur d'exemple que si on leur conserve toute leur singularité. Elles appartiennent au domaine de la norme, mais elles ne peuvent être source d'obligation.³⁰

L'exemple se situe au croisement de ce que Sartre nomme ici la « conjoncture » et les « structures » qui définissent un ensemble social donné : une conduite assume un statut exemplaire dans la mesure où elle fournit une réponse *singulière* à un problème conjoncturel ayant un intérêt collectif. Nous observons donc un mouvement où le maximum de singularité et de

³⁰ MH, p. 319.

détermination historique acquiert un sens et une portée plus vastes, qui dépassent le lieu spécifique où la conduite s'est incarnée. Comme on l'a vu, une telle portée ne se traduit pas en un principe d'universalité : l'exemple ne peut prétendre à une validité universelle, son contenu n'est pas universalisable en tant que tel. Les exemples ne peuvent pas être imités, leur efficace normative est suspendue à la possibilité de s'y référer tout en préservant leur caractère irréductiblement singulier :

Ceux qui prennent l'exemple pour modèle – c'est-à-dire qui font de l'imitation mécanique d'une conduite un impératif – manquent la singularité de leur propre situation et ne peuvent, conséquemment, trouver la solution de *leurs* problèmes.³¹

Il est significatif que, pour expliquer les dangers d'un usage indu et inapproprié des exemples, Sartre se réfère à un exemple historique qui revient à plusieurs reprises dans *Morale et Histoire* et qui avait déjà été analysé dans *Questions de méthode*³² : celui des révolutionnaires de 1789, dont la prétention à « réaliser l'homme universel *tel qu'il a déjà existé* dans le passé » s'appuyait précisément sur l'imitation des héros de l'Antiquité. Au nom d'une « vertu révolutionnaire » érigée en idéal, cette attitude imitative ne pouvait que produire un arrêt de la révolution : en voulant faire du passé un modèle à répéter, elle a méconnu l'irréversibilité propre au mouvement historique. Ici, Sartre n'hésite pas à faire coïncider la « permanence répétitive du passé » avec la fin de l'histoire : une fois dépouillée de son historicité, l'action révolutionnaire s'avère incapable de résoudre les problèmes conjoncturels de son époque³³.

Or, si la répétition du passé ne peut prendre la forme d'une simple imitation, comment la praxis pourrait-elle se référer à des expériences et à des pratiques qui, tout en venant d'un ailleurs spatial et temporel, pourraient fournir une indication pour agir dans le présent ? Les exemples peuvent-ils réellement avoir une « efficacité objective », étant donné qu'ils ne produisent aucune obligation ? D'où vient, au juste, leur force normative, et par quelles médiations s'exerce-t-elle ?

En les distinguant explicitement des impératifs, Sartre souligne que les exemples ne sauraient pas *s'imposer*, mais tout au plus se *proposer*, « s'insinuer » dans le présent³⁴. Les exemples doivent toujours passer par une série de médiations, subir un processus de traduction ou de trans-

³¹ *MH*, p. 319.

³² Cf. *Questions de méthode*, Gallimard, TEL, Paris 1986, p. 46-47.

³³ *MH*, p. 392.

³⁴ *MH*, p. 320 : « L'exemplaire ne peut que se proposer, mieux : les meilleurs exemples sont insinués ».

codage : si quelque chose d'universel se glisse dans l'exemple, ce n'est pas le contenu ou le principe dont la conduite exemplaire s'est inspirée, mais plutôt la possibilité même d'être traduit, *trans-posé* au sein d'une conjoncture différente de celle dans laquelle il s'est produit. Il y a toujours une altération du contenu transmis, mais c'est précisément grâce à l'autonomie qu'il acquiert à l'égard d'une origine supposée que le contenu peut se renforcer. L'exemple montre qu'une transformation de l'histoire a déjà eu lieu, qu'elle n'est pas une possibilité abstraite, logée dans un avenir vague et indéterminé. Il montre une possibilité du point de vue de sa réalisabilité effective, concrète. Il n'est pas anodin, à cet égard, que Sartre définisse l'exemple comme « l'équivalent laïque de la grâce » :

L'exemple fournit une force d'appoint en montrant – à propos d'événements et de conduites *qui n'ont pas de rapport avec lui* – que l'*ethos* n'est pas seulement une possibilité perpétuelle, mais qu'il est aussi réalité.³⁵

La référence à une version sécularisée de la grâce surprendra les lecteurs de Sartre. La doctrine de la grâce acquiert son sens uniquement dans le cadre d'une théorie de la prédestination, où l'action humaine, dépouillée de toute auto-transparence, est dépossédée de son pouvoir d'autodétermination³⁶. En faisant dérailler le plan linéaire de la causalité logique, le don de la grâce représente un *en-seignement*, au sens littéral d'« être signé par » : le sujet est saisi du dehors, malgré lui, par un signe qui le traverse et le dépasse. De ce point de vue, définir la normativité de l'exemple comme un équivalent laïque de la grâce revient à affaiblir considérablement la conception de la volonté comme autonomie et source souveraine de décision. L'action s'inspirant d'une conduite exemplaire n'est pas l'expression du pouvoir d'autodétermination du sujet individuel : c'est une action qui, pour ainsi dire, vient d'ailleurs – d'expériences de lutte plus ou moins proches, d'un passé directement vécu ou d'une pluralité d'autres passés qui n'appartiennent pas à l'agent, dont il n'a pas fait expérience en première personne.

V. Une éthique au-delà de l'autonomie de la volonté individuelle ?

L'exemple est donc une forme de « singulier normatif » qui produit des connexions entre des événements historiques, des conduites, des

³⁵ *MH*, p. 319.

³⁶ Comme on le sait, la doctrine paulinienne ou augustinienne de la grâce connaît une radicalisation dans la tradition chrétienne réformée : la foi ne dépend pas de la volonté du sujet, précisément parce qu'elle est un don de la grâce divine.

expériences collectives qui n'ont pas un rapport immédiat entre eux, ni un lien direct avec la conjoncture depuis laquelle ils sont interrogés en tant qu'exemples. La normativité de l'exemple présente, au sein même de la contingence d'où elle surgit, une rigueur qui n'a pas le caractère de la nécessité absolue : c'est précisément pour cela qu'elle peut être reprise, détachée de son lieu d'émergence ; le passé ou l'ailleurs dont l'exemple provient, sans avoir un rapport direct avec nous, peut pourtant affecter notre présent. À l'instar des signes de la grâce, un exemple se révèle tel seulement *a posteriori*, en fonction de la manière dont il est reçu, perçu et assumé par l'ensemble social qui l'isole justement comme acte ou conduite exemplaire. Il s'agit d'en faire un usage qui ne passe ni par l'imitation ni par la monumentalisation.

Sartre souligne l'impossibilité d'hypostasier les exemples – car ils se dérobent, par définition, à toute forme d'essentialisation. En effet, dès que l'on transfère le caractère exemplaire *de l'acte à l'agent*, on n'a plus affaire à une pratique qui se propose comme possibilité objectivement réalisable du changement, mais à une *hexis* qui s'impose sans médiations et conduit à reproduire passivement les actes de « l'homme-exemple ». On confère, dès lors, à celui-ci « un être éthique permanent », supérieur à celui des autres ; ses conduites, indépendamment de leur contenu, sont d'avance tenues pour exemplaires. Dès qu'on attribue l'exemplarité à un individu plutôt qu'à une conduite ou à une expérience collective, l'homme-exemple se mue en chef charismatique : la normativité ouverte et « transindividuelle » propre à l'exemple se trouve dès lors personnifiée et elle acquiert la forme d'une *loi*³⁷.

L'ensemble juridique (institution, État) en tant que normatif axiologique a pour fonction d'assurer le maintien d'un certain pouvoir des hommes sur les hommes, sous sa forme particulière (hégémonie totale ou partielle d'une classe) et par le moyen spécifique de la norme. La force coercitive de l'État se met au service de cette norme [...]. Le normatif propose inconditionnellement des conduites qui visent à maintenir les relations de production telles qu'elles sont et surtout les structures sociales qui se sont établies sur ces relations. [...] Mais l'hégémonie telle que la définit Gramsci est extrêmement rare : la classe dominante n'est jamais seule à définir la culture et les normes, *il y a toujours des contestations à l'intérieur des groupes sociaux*.³⁸

Si tout exemple possède en principe une efficacité objective, c'est l'enquête qui déterminera à chaque fois, en fonction du groupe et de la situation considérée, la valeur des exemples « socialement disponibles »

³⁷ MH, p. 321.

³⁸ MH, p. 389-390 (italiques ajoutés).

et le risque lié à l'ambiguïté de leurs usages – Sartre se réfère notamment à la presse et aux mass-médias, où l'exemple devient un vecteur d'homogénéisation des conduites³⁹. Il y a donc une ambiguïté constitutive qui rend les exemples toujours douteux⁴⁰ : leur rapport à la structure inconditionnelle du normatif n'est pas un rapport d'incarnation, mais de *possibilisation*. Ils montrent qu'une certaine possibilité d'action est une structure permanente des conduites humaines ou, au moins, de quelques-unes d'entre elles.

En définissant l'exemple comme une norme sans obligation, dont le propre est de se dé-poser dans l'histoire comme possibilité à transmettre, l'analyse sartrienne permet de distinguer deux plans qu'on a tendance à superposer : d'une part, la norme comme *règle de la relation* (au sens à la fois de lien social et de la mise en relation entre des conduites provenant de conjonctures différentes) et, d'autre part, la norme comme contrainte formelle impliquant le risque d'une sanction de la part des institutions sociales ou de l'État. Or, insister sur le non-recouvrement entre norme et obligation donne la possibilité de penser une normativité qui n'est pas exclusivement calquée sur le lexique juridico-étatique. Porteur d'une *normativité horizontale*, l'exemple entre en tension avec la verticalité de la loi, et c'est précisément à partir d'une telle tension que l'on peut déceler les transformations normatives (et donc répétables) véhiculées par une situation singulière ou par l'action d'un certain groupe social.

Après tout, l'éthique qui a toujours occupé et préoccupé Sartre – sans qu'il ne soit jamais parvenu à en fournir une systématisation achevée – ne serait-elle pas à chercher à *même les exemples* qu'il s'attache à décoriquer dans les manuscrits de Rome et de Cornell ? Plus précisément : peut-on considérer que la modalité d'existence d'une éthique dialectique et matérialiste est celle d'un *dépôt* de pratiques situées qui, une fois nommées, qualifiées, reprises et retranscrites dans la trame d'une histoire commune, arrivent à acquérir une force normative ?

Conclusion

En ouvrant ces questions, Sartre a poursuivi une réflexion commencée par Merleau-Ponty, mais il a aussi *institué* la pensée de celui-ci, en faisant rétroagir la philosophie de Merleau-Ponty sur elle-même – car au fond « laisser une chance aux défunts », cela ne veut pas dire les réanimer en songe, mais précisément les instituer⁴¹. On ne devra pas y voir le passage

³⁹ MH, p. 320.

⁴⁰ MH, p. 322.

⁴¹ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », *Situations, IV. Portraits*, Gallimard, Paris 1964, p. 266.

d'un témoin théorique de Merleau-Ponty à Sartre, ni la prétention de ce dernier à penser à la place de l'ami disparu, mais l'obstination à formuler un problème difficile, auquel Sartre se réfère lui-même comme à une nécessité vitale : élaborer philosophiquement le « principe de la communication », un principe qui motive la totalité de son projet philosophique tout en restant caché à lui-même⁴². La communication, dont le principe est indéfinissable sur un plan conceptuel, doit être entendue ici selon son étymologie latine : *communicatio* désigne la « mise en commun d'intérêts » ; une œuvre, une tâche ou une fonction (*munus*) dont l'accomplissement exige l'union (*cum*). De même, en grec, la *epi-koinonia* indique quelque chose qui est possédé en commun et qui exige donc une *participation* de l'autre. En tant que condition pour penser la relation (non seulement langagière) entre les sujets, la communication n'est pas séparable de la transmission (*transmissio*), de l'action de faire passer un bien (matériel ou immatériel) ou une idée d'une personne à une autre. Aussi bien dans la communication que dans la transmission, ce qui compte est justement « l'entre » : le trajet, la traversée, le passage entre le passé et le présent, entre les morts et les vivants : entre Merleau-Ponty (« un mort tout neuf qui reste vif, à vif »⁴³) et Sartre.

Les exigences de l'amitié et les exigences de la pensée sont ici au plus près du recouvrement réciproque : obligé par la contingence de la mort de l'ami à penser une histoire où « la discorde [a pu] naître au cœur de l'amitié la plus fidèle et de l'accord le plus étroit »⁴⁴, Sartre ouvre, sur des bases nouvelles, le problème du rapport entre la contingence et la durée, entre l'expérience historique et la forme du savoir qui en permet l'intelligibilité (et *donc* l'usage politique).

Il n'est pas anodin que Sartre, dans son hommage à l'ami disparu, ait choisi de reprendre la définition merleau-pontienne de l'histoire comme « milieu où une *forme* grevée de contingence ouvre soudain un *cycle* d'avenir et le *commande* avec l'autorité de l'institué ». Il s'agit de penser non pas la contingence nue, comme un fait brut, mais une contingence qui est déjà, en elle-même, une forme – si par forme on n'entend pas une abstraction vide, un schéma venant façonner *a posteriori* l'expérience. Elle indique au contraire une opération ayant une force propre, capable de produire des effets matériels, réels, tangibles : une « force de la forme » qui ne s'oppose pas à la contingence, mais lui permet au contraire de devenir efficace. Une telle efficacité ne se réfère jamais à un avenir vague et indéterminé ; au contraire, elle se mesure en fonction de sa capacité à se

⁴² J.-P. Sartre, « “Je ne suis plus réaliste”. Entretien avec P. Verstraeten » [1972], *Études sartriennes*, n° 14, 2010, p. 20.

⁴³ « Merleau-Ponty » *Revue Internationale de Philosophie*, art. cit., p. 3.

⁴⁴ « Merleau-Ponty », *Situations*, IV, cit., p. 252.

doter d'une durée : dans le passage de Merleau-Ponty repris par Sartre, il n'est pas simplement question d'ouvrir un avenir, mais d'inaugurer un *cycle*, à savoir une durée organisée, articulée, orientée de manière intelligible ; l'avenir en question n'est pas n'importe quel avenir, mais celui qui répond à une logique de la temporalité ayant force normative.