

Petite revue de philosophie

Bonne et mauvaise foi, notions faible et forte

Joseph S. Catalano

Volume 6, numéro 1, automne 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1105399ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1105399ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (imprimé)

2817-3295 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Catalano, J. S. (1984). Bonne et mauvaise foi, notions faible et forte. *Petite revue de philosophie*, 6(1), 37–59. <https://doi.org/10.7202/1105399ar>

Bonne et mauvaise foi notions faible et forte

Joseph S. Catalano

*Professeur au département de philosophie
Kean College, N.J.*

La traduction a été faite par Laurent Lamy
étudiant au doctorat en philosophie à l'U. Q. T. R.

Dans cet article*, je ferai la distinction entre les deux notions, ou sens, de bonne et de mauvaise foi, «faible et forte», et je tenterai d'établir que les deux sens fonctionnent dans *L'Être et le Néant* de Sartre et qu'ils sont implicites à la majorité de ses autres écrits¹. Je débiterai en identifiant les notions faibles avec ce que j'appelle la «compréhension usuelle» de ces termes. Vers la fin de l'article, cependant, il deviendra clair que, si l'on accepte les caractérisations des notions fortes, les

* L'original de cet article a été publié dans la *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, vol. XVII, n° 1, 1980-81 (paru en 1983), p. 79-80. La traduction de Laurent Lamy a été révisée par l'auteur. (N.D.T.: Cette traduction est dédiée à J. Catalano, J. Beaudry et R. Houde, pour l'audace du chercheur, la patience du veilleur et la présence de l'auteur.)

1. Dans un article précédent, «On the Possibility of Good Faith» (*Man and World*, vol. 13, n° 2, 1980), j'essayais de démontrer qu'une analyse textuelle des chapitres «La mauvaise foi» et «La psychanalyse existentielle» dans *L'Être et le Néant* de Sartre, impliquait une notion vivace de la bonne foi. Dans cet article, je tenterai de situer mon analyse textuelle dans un contexte plus étendu des écrits sartriens. (N.D.T.: Là où apparaissait l'épithète «viable» nous avons délibérément opté pour le translat français «vivace» plutôt que «valable» ou «valide» parce qu'il dénote d'emblée, à notre avis, le caractère actif et décisionnel de la notion, puisqu'il s'agit bien d'un contexte d'éthique *profonde* ou de déontologie existentielle.)

notions faibles originales se voient altérées et ne sont plus dorénavant exactement équivalentes à la «compréhension usuelle» de ces termes. Je crois que la compréhension usuelle de la bonne et de la mauvaise foi apparaît contradictoire parce que s'y confondent les nuances des notions faible et forte, nuances que cette intervention se propose de discerner. Ainsi, le procès s'instituera d'abord avec une description de ce que je désigne comme la compréhension usuelle de la bonne et de la mauvaise foi pour démontrer graduellement comment ces notions faibles, même dans leur sens confus, impliquent des notions fortes. Une fois que les notions fortes auront été délimitées, elles seront alors comparées avec ce que j'anticipe être une compréhension plus précise des notions faibles. En opérant de telles distinctions, mon objectif est de montrer qu'une notion forte vivace de la bonne foi n'existe que dans la mesure où elle est mise en contraste avec une notion forte de la mauvaise foi.

J'appelle «faible» l'acception usuelle de la notion sartrienne de «mauvaise foi» parce qu'elle a une large extension. De ce point de vue, la mauvaise foi est reçue comme un aspect nécessaire de la condition humaine, spécifiquement, comme la manière caduque avec laquelle nous devons tous faire face à notre liberté en assumant des rôles dans la société. Étant donné ce sens faible de la mauvaise foi, la bonne foi semble être, au mieux, un réveil momentané, une lueur éphémère du caractère futile de notre condition, une lueur qui n'échappe jamais complètement ni pour longtemps aux conditions de la mauvaise foi elle-même. Néanmoins, même ces sens faibles de la bonne et de la mauvaise foi ne sont pas empreints de vacuité; ils décrivent, dans la philosophie de Sartre, des traits saillants de la condition humaine, traits que je vais maintenant dépeindre et ultérieurement mettre en contraste avec ceux qui sont caractéristiques des notions fortes de la bonne et de la mauvaise foi.

Il apparaît clair que, pour Sartre, nous ne pouvons jamais échapper au fait de jouer un rôle. Il suppose que, bien que nous soyons libres et responsables des rôles que nous jouons, notre seule latitude est d'abandonner un rôle et d'en pénétrer un autre. À vrai dire, une fois que nous réalisons que nous étions à jouer un rôle et que nous avons passivement accepté la manière avec laquelle la société nous voit et nous définit, nous pouvons, avec une bonne foi apparente, réagir à cette tentative de la société de dominer notre existence, et nous pouvons essayer de nous affranchir de notre acceptation de cette domination, acceptation que nous entrevoyons maintenant comme de la mauvaise foi. Ainsi, dans *La Nausée*, le héros, Roquentin, s'exhume graduellement d'une soumission sommeillante à l'existence et de ses propres efforts superficiels en vue de procurer une signification à sa vie à travers le voyage et la routine consistant à écrire une étude savante sur le Marquis de Rollebon. En tant qu'aspect de cet éveil, les existences de ses concitoyens lui apparaissent précieuses, leurs voix creuses et leurs actions mécaniques. Il commence à entrevoir l'aspect perfide de leurs vies comme de la sienne, et il tente d'échapper à cette vision. Vers la fin du livre, Roquentin a une intuition momentanée de l'incroyable amplitude entre l'aliquiddité et le néant; il fait face à l'absurdité inconditionnelle, à savoir que n'importe quoi pourrait être. Il voit plus loin que son existence «stupide» s'est transformée en un monde à travers la conscience humaine. Sa nausée repose sur le constat que le monde en tant qu'entité signifiante ne ressortit qu'au fait de l'existence et de la liberté humaines, des faits qui ne sont en eux-mêmes que pures incidences. Suite à cette intuition, Roquentin ne semble plus s'ajuster à la société;

il décide d'écrire un roman en vue de conjurer son angoisse, et, comme l'a noté Robert Denoon Cumming, le livre *La Nausée* est ce même livre que décide d'écrire Roquentin à la fin du roman². Mais est-ce que Roquentin s'est émancipé de la mauvaise foi? Il ne le semblerait pas. Il est tout simplement devenu un romancier et assume un nouveau rôle au sein de la société «de mauvaise foi» qu'il condamne par son acte d'écriture. Cependant, quelque chose lui est survenu et sa nouvelle vie n'est pas exactement celle qu'elle était antérieurement. Roquentin ne s'est pas simplement dénoncé à lui-même dans sa mauvaise foi; il a modifié sa façon de vivre. Néanmoins, pour autant que sa nouvelle vie soit un nouveau rôle, la bonne foi de Roquentin, en toute dernière analyse, ne semble revêtir qu'une très mince signification pour lui.

Cette interprétation des notions faibles de la bonne et de la mauvaise foi peuvent être étayées d'une analyse de la notion technique de la mauvaise foi introduite par Sartre dans la première partie de *L'Être et le Néant*. Dans le contexte de la première partie, le chapitre sur la mauvaise foi tente de démontrer que les énoncés négatifs aussi bien que l'absence et le manque que nous constatons dans le monde originent de la nature de la conscience humaine en tant qu'«activité négative». Un des aspects de cette activité négative réside dans notre aptitude à nous interroger librement sur la signification de notre existence, incluant la discussion même à savoir si nous sommes libres ou non. Lorsque nous nous questionnons si résolument, l'ambiguïté qui résulte de ce questionnement peut conduire à l'anxiété et à la nausée. Qui plus est, selon Sartre, nous pouvons nous évader et nous nous évadons fréquemment de cette anxiété, et cette évasion revêt l'une des multiples formes de se

2. Cf. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, éd. et introduction de Robert Denoon Cumming New York, Random House, 1965, p. 14.

mentir à soi-même, de l'auto-déception, concernant notre liberté.

Plusieurs tentatives ont été faites en vue d'expliquer comment l'auto-déception s'avère possible et même quelques-unes pour montrer que cela est impossible, mais il semble clair que, en dernière instance, nous nous méprenons parfois sur la signification de notre comportement. Pour Sartre, l'auto-déception et la mauvaise foi sont identiques, et, dans ce que je désigne comme le sens faible de ces termes, nous pouvons dire que nous ne pouvons échapper à l'auto-déception, ou à la mauvaise foi, parce que nous allons d'une auto-déception à une autre. Dans ce contexte en effet, Sartre voit même la sincérité comme étant un signe de mauvaise foi. Par exemple, nous pouvons sincèrement admettre en nous-mêmes ou devant les autres que nous sommes paresseux. Notre sincérité apparaît comme de l'honnêteté mais il s'agit d'une honnêteté qui se démarque de notre paresse et attire l'attention sur notre vertu d'honnêteté. Cette honnêteté apparente est une manière subtile de conserver intacte notre paresse. C'est une manière de nous auto-louanger pour notre apparente connaissance de nous-mêmes. Nous voyons notre sincérité comme une position idéale à partir de laquelle nous jugeons objectivement nos vicissitudes. Ce que nous n'admettons pas, c'est que notre sincérité est aussi mise en question parce qu'il ne s'agit que d'une vue partielle de nous-mêmes³. Plus encore, si nous étions réellement honnêtes en ce qui touche à notre condition nous tenterions

3. Aussi, notre dite sincérité masque souvent le fait que nous choisissons les vices que nous tolérons. Ainsi dans *Les Mouches*:

Électre: — Tu vois, Philèbe: c'est la règle du jeu. Les gens vont l'implorer pour que tu les condamnes. Mais prends bien garde de ne les juger que sur les fautes qu'ils l'avouent: les autres ne regardent personne, et ils te sauraient mauvais gré de les découvrir (Théâtre, Vol. 1 Paris, 1947, p. 39).

de la changer plutôt que de nous condamner pour des vices que nous perpétons. Relativement à la signification de notre comportement, ce sont nos actions et non pas nos jugements abstraits à notre sujet qui sont le meilleur critère de l'honnêteté. Mais, s'il est vrai que nos efforts pour nous juger sincèrement relèvent de la mauvaise foi, il semblerait alors que toute connaissance de soi est teintée d'auto-déception. Conséquemment, même notre compréhension lucide de nous-mêmes met purement en évidence la non-objectivité de notre auto-connaissance et notre prise de conscience du fait qu'il n'existe aucune position neutre d'où nous puissions évaluer notre comportement. À nouveau, au sens faible, notre bonne foi n'est seulement qu'une saisie fugitive du fait que nous ne puissions échapper à la mauvaise foi elle-même.

Notre condition universelle de «mauvaise foi» peut aussi être entendue comme ce qui nous instruit sur la manière avec laquelle nous «épuisons» continuellement notre liberté dans nos actions et décisions. Pour Sartre, nous pouvons, au sens large, être dits posséder une essence dans la mesure où nous possédons un passé, et plus longtemps nous vivons plus nous possédons un passé. Nous sommes libres de réorienter nos vies et de découvrir de nouvelles significations dans notre passé, et peu importe combien lourd se révèle le «poids» de notre passé, nous pouvons toujours accomplir des actions qui sont «en dehors du personnage» et qui sont des conversions à un nouveau personnage. Néanmoins, nous ne pouvons échapper aux décisions que nous avons prise dans le passé; nous ne pouvons nous évader ni de la voie ni de la latitude dans laquelle nous avons consommé notre liberté. Aussi nous ne pouvons nous rendre imperméables à la manière par laquelle les autres nous perçoivent et nous objectivent. Par exemple, pour Sartre, l'anti-Sémite «surdétermine» le Juif. Le Juif, par

contre, ne peut échapper à la surdétermination; il est libre seulement d'y réagir authentiquement ou inauthentiquement⁴. Finalement, ce faible, cet universel sens de la mauvaise foi semble être implicite à l'affirmation de Sartre disant que l'homme est une passion inutile et que nous devons agir dans l'angoisse, l'abandon et le désespoir. A nouveau, en acceptant cet universel, ce faible sens de la mauvaise foi, notre bonne foi ne semble être alors tout simplement, à l'instar de celui de Sisyphe, que le combat acharné dans lequel nous sommes sporadiquement conscients de l'absurdité de notre condition.

II

Bien que je crois qu'il y ait quelque valeur à accorder à l'interprétation habituelle de la notion sartrienne de la mauvaise foi, il n'en demeure pas moins à mes yeux qu'elle achoppe quant à la direction essentielle de sa pensée. Tout au long des écrits de Sartre, je crois que ces notions faibles visent et impliquent des notions fortes et restreintes que je crois utile d'introduire par la voie d'une analogie.

4. Voir Jean-Paul Sartre, *L'Anti-Sémite et le Juif*, trad. de George J. Becker, New York, Schocken Books, 1948, p. 79-141. (Toutes les références ultérieures seront faites à cette édition). Sartre ne semble pas intéressé à développer de façon consistante la distinction entre l'authenticité et l'inauthenticité d'une part, et la bonne et la mauvaise foi d'autre part. Je soupçonne cependant que l'on peut démontrer la consistance de ses vues. Dans *L'Être et le Néant*, il établit clairement que l'authenticité et l'inauthenticité sont des catégories morales et, comme telles, ne relèvent pas de l'ontologie descriptive comme il en va du phénomène de la mauvaise foi. Dans *L'Anti-Sémite et le Juif*, cependant, Sartre semble nettement dépeindre l'anti-Sémite comme étant de mauvaise foi et de ce fait répréhensible. De plus, la question de l'authenticité n'est pas soulevée en référence à l'anti-Sémite mais en relation au Juif. La mauvaise foi de l'anti-Sémite crée la situation dans laquelle le Juif doit désormais réagir soit authentiquement soit inauthentiquement. Je pense que le point de vue de Sartre est qu'objectivement

Il y a, je pense, un sens légitime mais «faible» par lequel nous pouvons affirmer que nous sommes tous fous, ou insensés. Si nous nous figurons pour un instant la signification que nos actions individuelles revêtent en rapport avec l'activité du monde, elle doivent quelquefois nous apparaître futiles, sinon ridicules et insensées. Particulièrement ceux d'entre nous qui sont engagés dans des professions académiques doivent parfois être saisis d'étonnement concernant le sens de nos vies en regard de tant de pauvreté dans le monde, d'une telle pléthore de constantes préparations pour la guerre et d'une telle dépense en ressources et en énergies humaines. Face à un tel non-sens qui pourrait se targuer d'être sensé? Cependant, il se trouve des gens qui sont atteints d'un type différent et plus spécifique de folie; il y a des gens qui souffrent de prétendues maladies telles que la schizophrénie et la mélancolie. Ils souffrent dans leur folie à un degré que nous n'avons pas à subir dans les nôtres. Nous pouvons toujours dire qu'il n'y a aucun sens à vouloir les aider puisque nous allons tout simplement les déplacer vers un autre type de maladie. Mais ce raisonnement est un sophisme. Ils ont droit à une existence plus humaine même si, d'une perspective différente, cette existence est en elle-même une espèce très insensée d'existence. Il y a donc une notion forte et restreinte de la folie et, en opposition à celle-ci, une notion vivace de la raison («sanity»). De façon analogue, je crois qu'une bonne part des écrits de Sartre font référence à une notion forte et restreinte de la mauvaise foi par rapport à laquelle est impliquée une notion vivace de la bonne foi.

la conscience de l'anti-Sémite réside dans une orientation globale et pré-réflexive fallacieusement ordonnée vers le monde; néanmoins, la question restera toujours ouverte à savoir jusqu'à quelle limite l'anti-Sémite est responsable pour sa condition. Ainsi, sans égard à la culpabilité de l'anti-Sémite, sa condition pré-réflexive de mauvaise foi crée la situation dans laquelle le Juif, sur le plan réflexif et surtout moral, doit réagir ou authentiquement ou inauthentiquement.

Avant de porter notre attention vers *L'Être et le Néant*, j'aimerais illustrer comment je vois opérer les notions fortes de la bonne et de la mauvaise foi dans *L'Anti-Sémite et le Juif* de Sartre. En dépeignant l'anti-Sémite, Sartre nous le caractérise comme un homme qui a peur à la fois de lui-même et de la vérité. Il a peur de lui-même parce qu'il est libre, et il a peur de la vérité en cela qu'elle ne peut être connue qu'indéfiniment. Pour se cacher de sa peur, il se concentre sur le Juif en tant que symbole patent du mal qui doit être surmonté afin de permettre au bien d'émerger dans le monde. Une fois que le mal, symbolisé par le Juif, est éliminé, l'anti-Sémite croit que le principe positif du bien opère automatiquement au sein du monde. Sartre dit

Mais comment peut-on choisir de raisonner faux? C'est qu'on a la nostalgie de l'imperméabilité. L'homme sensé cherche en gémissant... Mais il y a des gens qui sont attirés par la permanence de la pierre... Et ce qui les effraie, ce n'est pas le contenu de la vérité, qu'ils ne soupçonnent même pas, mais la forme du vrai, cet objet d'indéfinie approximation (*Réflexion sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 21).

Un homme qui trouve naturel de dénoncer les hommes ne peut avoir notre conception de l'humain; même ceux dont il se fait le bienfaiteur, il ne les voit pas avec nos yeux, sa générosité, sa douceur, ne sont pas semblables à notre douceur, à notre générosité, on ne peut pas localiser la passion (p.25). Ainsi l'antisémitisme est-il originalement un Manichéisme, il explique le train du monde par la lutte du principe du Bien contre le principe du Mal... (p.48). Dès lors, le Bien consiste avant tout à détruire le Mal. Sous l'amertume de l'antisémite se dissimule cette croyance optimiste que l'harmonie, une fois le Mal évincé, se rétablira d'elle-même (p. 51).

Je crois que ces textes mettent en évidence le fait que Sartre décrit un type spécifique de conscience. Dans le contexte de cet article, l'anti-Sémite est de mauvaise foi dans un sens très spécifique et très fort du terme, sans quoi il ne saurait y avoir de raison pour Sartre de le prélever en vue d'une condamnation. Par ailleurs, eu égard spécialement à cette condamnation de l'anti-Sémite, se trouve implicite ce constat, à savoir que les autres

peuvent se dispenser d'afficher un point de vue manichéen et ainsi agir de bonne foi, aussi au sens fort du terme.

Pour revenir maintenant à *L'Être et le Néant*, je pense que des notions fortes de la bonne et de la mauvaise foi sont aussi implicites tout au long de l'ontologie descriptive de Sartre. À cet égard, je pense que le chapitre concernant la mauvaise foi devrait être lu comme présentant le fondement pour la description des deux différentes voies par lesquelles la conscience peut apparaître en tant que structure de croyance. En me référant à la conscience en tant que structure de croyance, je me trouve à suggérer que Sartre entrevoit la croyance comme un aspect intrinsèque de la prise de conscience. Mais je ne pense pas qu'il soit ici nécessaire ou fructueux d'élaborer sur cette assomption ⁵. Néanmoins, on doit noter ceci: la croyance n'est pas simplement distincte de la connaissance par une relation à un objet; c'est-à-dire que pour Sartre la structure intentionnelle requiert que *l'acte* de croyance soit distingué de *l'acte* de connaissance. Le point que je souhaiterais amener dès maintenant réside en ce que, à mon avis, cette structure de croyance se voit elle-même distinguée ultérieurement chez Sartre en deux types fondamentaux. La structure intentionnelle de la croyance de mauvaise foi est fondamentalement différente de la structure intentionnelle de la croyance de bonne foi, c'est-à-dire que les personnes de mauvaise foi se distinguent non seulement par *ce qu'elles* croient mais par la *manière* dont elles croient.

5. Ce que je suggère est que la croyance, pour Sartre, est la conscience elle-même vue sous un certain aspect. En particulier, la croyance fait référence au rapport, au sein du cogito pré-réflexif du soi non-thétique à son ipséité idéale. C'est-à-dire que notre «projet» est une structure de croyance. En outre je crois que la vision de Sartre sur la bonne et la mauvaise foi revêt une signification indépendante de cette ontologie. cf. *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre, trad. de Hazel Barnes, New York, Philosophical Library, 1956, p. 47-105. Voir aussi mon *Commentary on Jean-Paul Sartre's «Being and Nothingness»*, New York, Harper and Row, 1974; réédité avec une nouvelle introduction, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 78-110.

Je pense que Sartre pose les fondements pour la description de la bonne et de la mauvaise foi comme deux voies fondamentalement différentes de la croyance dans le chapitre «La mauvaise foi» dans *L'Être et le Néant*.

Car la mauvaise foi ne conserve pas les normes et les critères de la vérité comme ils sont acceptés par la pensée critique de bonne foi. Ce dont elle décide en effet, d'abord, c'est de la nature de la vérité. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un type d'être des objets... En conséquence, un type d'évidences singulier apparaît l'évidence *non persuasive*... Ainsi, la mauvaise foi dans son projet primitif, et dès son surgissement, décide de la nature exacte de ses exigences, elle se dessine tout entière dans la résolution qu'elle prend de *ne pas trop demander*, de se tenir pour satisfaite quand elle sera mal persuadée, de forcer par décision ses adhésions à des vérités incertaines. Ce projet premier de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi (*L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 108-109).

Je considère la dernière phrase ci-haut citée comme tout à fait cruciale. «Ce projet premier de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi.» La bonne et la mauvaise foi ne se distinguent donc pas par leur relation aux objets, mais par leur relation à la foi elle-même. En se dégageant du problème de ce qui est rendu signifiant dans la description de la bonne et de la mauvaise foi en tant que «décisions», et en portant tout simplement notre attention sur leur mode de distinction en tant que croyances, nous constatons fort simplement que la bonne foi est une foi critique et la mauvaise foi une foi non critique. Cet aspect non critique de la mauvaise foi s'enracine dans la façon même de «voir» la foi ou la croyance. Une des conséquences en est que la mauvaise foi ne reconnaît pas le caractère non critique de son propre «point de vue» («stance») parce que sa vision globale inclut une vision «appropriée» du critère. Évidemment, toute croyance est basée sur une évidence probable et il n'existe aucun critère *a priori* permettant de soupeser la prétention critique de cette évidence. Une conscience de mauvaise foi, au sens fort

du terme, doit, je pense, être présentée comme celle qui altère la nature de l'évidence en fonction même de ses fins. Cette tactique peut réussir et ne pas s'abîmer dans une simple prise de conscience cynique de l'aspect fallacieux parce que l'évidence du croire est effectivement ambiguë: la croyance ne peut jamais être totalement justifiée ⁶. En effet, Sartre suggère qu'une personne de mauvaise foi, au sens fort du terme, fait usage de l'ambiguïté connotative à la croyance en vue d'atteindre à ses propres fins. S'il n'est point d'idéaux absolus, dès lors il n'y a pas de critère absolu et la personne de mauvaise foi est libre de croire que n'importe quoi peut entrer dans sa sphère de croyance. La personne de mauvaise foi n'explique pas cette attitude; elle détourne plutôt son esprit des aperçus sur sa propre condition. Ironiquement, cet individu ressortit le plus souvent au type de personne qui semble nécessiter des idéaux absolus, et du fait qu'ils sont manquants au sein du monde il les invente là où il en a besoin et croit simultanément qu'ils y étaient réellement pour qu'il les y découvre.

Or dans le contexte de *L'Être et le Néant*, le sens plénier de la notion forte de mauvaise foi n'est pas élaboré, je crois, avant la section «La psychanalyse existentielle» dans la quatrième partie. En effet, je pense qu'il est crucial de lire le chapitre de Sartre sur la mauvaise foi en relation avec la totalité de la quatrième partie. Le point-limite où la vision sartrienne de la conscience peut être mise et comprise en rapport avec

6. On déclare fréquemment que Sartre nous a fourni une excellente description de l'auto-déception, mais qu'il ne nous a pas démontré comment cela était possible. Mais je pense que Sartre nous a tout au moins exposé qu'une auto-déception abyssale peut se manifester. En effet, comme j'espère pouvoir le démontrer, j'entrevois la mauvaise foi, au sens fort, comme un type spécifique d'auto-déception profondément enracinée. Le point qui est sous-estimé, même dans le traitement généralement attachant de Fingarette (Herbert Fingarette, *Self-Deception*, New York, 1969), tient en

celle de Freud devient clair ici. Contrairement à Freud, Sartre affirme que nous choisissons notre névrose. Ici à nouveau, je pense qu'il est utile de faire la distinction entre un sens faible et un sens fort de la «névrose». Bien que nous soyons tous atteints de quelques aberrations psychiques, je crois comprendre que Sartre, dans cette section, est principalement préoccupé par une notion précise et restreinte de la névrose en tant qu'auto-déception abyssale. Ainsi, concernant le complexe d'infériorité, Sartre dit «Cette infériorité contre laquelle je lutte et que pourtant je reconnais, je l'ai *choisie* dès l'origine» (*Op. cit.*, p. 537). Un simple exemple peut illustrer la façon dont j'envisage que ce «choix» puisse se produire: Imaginez qu'un enfant ait étudié et ensuite échoué à son premier examen en mathématiques. Cet échec pourrait s'avérer une expérience cruciale pour l'enfant; il peut avoir à faire face à l'éventualité qu'à l'avenir même ses meilleurs efforts en mathématiques aussi bien qu'en d'autres matières puissent résulter en échecs. Evidemment, cet échec singulier n'infère que peu sur ses futures chances d'atteindre le succès; mais pour l'enfant cette évidence peut se révéler suffisante pour justifier le rejet d'efforts ultérieurs comme possibilités d'échecs. En fait, il y a matière à démontrer que, sans qu'il y ait faute de sa part, ou la nature ou les circonstances lui ont valu une pauvre prestation en

ce que la façon paradoxale avec laquelle Sartre décrit la conscience n'est point due, à son penchant désordonné pour un langage coloré, mais est plutôt significative de la visée d'un aspect paradoxal de la conscience elle-même. En bref, pour Sartre toute croyance en *p* implique une non-croyance en *p*. C'est-à-dire, nous ne pouvons jamais croire en *p* à un point tel que nous éliminions entièrement l'attitude de non-croyance en *p*; de plus, c'est seulement par un effort, qui est caractéristique de la mauvaise foi, que nous maintenons un semblant de croyance inaltérable en *p*. Ainsi, *entreprendre* une analyse de l'auto-déception en la décrivant simplement comme une croyance simultanée en *p* et *non-p*, équivaut à imposer une simplicité et une homogénéité à la conscience qui rend impossible philosophiquement l'explication de l'auto-déception.

mathématiques. Mais si tel est le cas, pourquoi étudier alors? Si l'enfant «raisonne» de cette façon, il échouera de toute évidence aux prochains examens, engendrant par là même l'évidence requise pour l'amener à croire que, même en l'absence de quelque faute de sa part, l'aptitude en mathématiques lui fait défaut. Plus tard dans sa vie il lui deviendra peut-être utile ou nécessaire d'apprendre les mathématiques et il pourra alors utiliser le « pouvoir de sa volonté » pour vaincre son « manque d'aptitude » en mathématiques. Ici, Sartre est en accord avec Freud sur le fait que l'individu qui lutte avec lui-même ne s'en prend pas aux problèmes réels et même s'il réussit à surmonter son « inaptitude » à apprendre les mathématiques, une autre aberration psychique verra le jour jusqu'à ce qu'il se confronte à l'expérience originale qu'il refoule. Évidemment, pour Freud, l'expérience originale que cet individu refuse d'affronter n'est pas directement reliée aux mathématiques; pour Sartre, au contraire, l'expérience primitive réside précisément dans son « choix » de croire d'une manière non critique à sa propre aptitude lacunaire en mathématiques. En effet, pour Sartre, ce complexe d'infériorité peut constituer un dispositif servant à masquer un désir de supériorité. Une peur extrême de l'échec peut recouvrir un désir d'achèvement et, dans une telle interprétation, le complexe d'infériorité est auto-déceptif dans son projet même. L'enfant désire implicitement s'exécuter avec succès mais la crainte de l'échec engendre l'évidence qu'il aurait été en mesure de parvenir au succès si les circonstances et la nature n'avaient pas été contre lui. Il peut donc soutenir la croyance simultanée en ses aptitudes supérieures et en sa justification de ne pas même tenter de s'accomplir dans la mesure de ces aptitudes. Plus encore, si, dans une phase ultérieure, il prétendait « sincèrement » désirer surmonter son complexe d'infériorité, dans ce cas son blocage mental en mathématiques, sans admettre sa fuite originale devant

l'effort et sa peur de l'échec, dès lors sa «sincérité» serait de mauvaise foi, au sens fort du terme.

III

J'aimerais conclure cette esquisse en essayant de rendre plus claires les notions fortes de la bonne et de la mauvaise foi. Vers la fin, je comparerai brièvement les notions fortes avec les sens révisés des notions faibles évoquées au début de cet article.

Il est clair que nous ne pouvons à chaque instant questionner les rôles que nous jouons dans la société ainsi que la signification de notre existence. La possibilité de questionnement est toujours là, et ceci suffit à nous rendre responsables du fait de continuer dans les rôles que nous avons choisis. Nous devons choisir de jouer des rôles mais tout dépend de la façon dont nous sommes situés par rapport à nos rôles. Si nous acceptons nos rôles comme nous étant octroyés par la nature ou par la société tandis qu'en fait nous les avons choisis, alors nous vivons dans une mauvaise foi, au sens fort du terme. Dans ce cas, nous ne faisons pas face à ce que Sartre appelle notre «choix fondamental», nous apercevons plutôt notre liberté en tant qu'elle concerne tout simplement nos délibérations au sujet de nos actions à l'intérieur de notre rôle. Cette liberté, cependant, est déceptive; elle nous limite aux choix relativement mineurs dans le cadre de notre présent rôle et occulte donc notre responsabilité envers le choix du rôle lui-même. Sartre dit que lorsque nous délibérons, «les cartes sont jetées» et veut nous signifier ainsi qu'en général nos délibérations gardent intact le caractère global de notre style de vie, tout comme lorsqu'un professeur de philosophie délibère au sujet du manuel à utiliser, et ne se

questionne jamais sur son rôle dans la société en tant que professeur. Pour Sartre, cette «liberté» est inintéressante et, pour la majeure partie, prévisible. Mais si notre professeur de philosophie décidait tout à coup de faire son chemin dans la vie en tant que peintre, ce «choix», ou cette conversion, représenterait une utilisation réelle de la liberté. En cette instance, les délibérations qui ont précédé la conversion pourraient ultérieurement rendre la conversion raisonnable mais ne pourraient jamais en rendre pleinement compte parce que, avant le changement, toutes les délibérations étaient au diapason du style de vie antécédent. Dans un tel cas il y a un saut authentique. Mais la description ci-dessus doit être qualifiée. Les sauts sont rares et il semblerait donc que nous ne soyons que rarement dans une position qui nous permette d'exercer notre liberté réelle. Ceci n'est pas tout à fait vrai. Le point de vue de Sartre est, je crois, que des augures de la possibilité d'un changement radical émergent de temps à autre des dessous de nos choix quotidiens. Le professeur de philosophie, qui est à délibérer sur le choix d'un manuel, réalisera de temps en temps que son choix de tous les jours constitue aussi une manière de choisir de continuer son style de vie en tant que professeur collégial, et ce choix de continuer son rôle s'avère intéressant et significatif. Pour rendre notre description plus transparente ici, nous pouvons tenter de visualiser notre professeur continuant son style de vie par le sentier d'une bonne ou d'une mauvaise foi. Ce portrait, cependant, sera basé sur une supposition: nous devons assumer le fait que toute personne connaissant une vie relativement confortable sera en mesure d'accueillir des impressions naissant d'un contexte plus large et dans lequel il peut entrevoir son propre style de vie en tant que «rôle» et entrevoir ainsi de réelles possibilités d'alternative pour lui-même. Étant donné cette supposition, le professeur de bonne foi se permettra *quelquefois* de prendre position et

de chercher à propos de ces impressions passagères en quoi son style de vie constitue un rôle qui peut être changé. En cela, il peut arriver que les conditions sociales entraînent que de continuer un tel rôle apparaisse irraisonnable. Le professeur de mauvaise foi doit être visualisé comme celui dont le mode de vie habituel le détourne de la confrontation à ces lueurs issues d'un contexte plus large qui lui dévoilerait son style de vie en tant que rôle. Qui plus est, et ceci constitue la différence précise entre la bonne et la mauvaise foi, le professeur vivant dans la mauvaise foi peut perpétuer son style de vie parce qu'il possède une notion faussée de la croyance qui elle-même le met à l'abri de son style de vie non critique. Cette stance non critique, cependant, semble aller à l'encontre de la tendance naturelle de la conscience à s'auto-questionner ainsi, selon Sartre, l'individu vivant dans la mauvaise foi expérimentera des moments d'anxiété.

Au sens fort de ces termes, la bonne et la mauvaise foi apparaissent donc comme deux voies différentes du commerce avec l'ambiguïté inhérente à tout acte de croyance. La bonne foi accepte l'ambiguïté et ne s'en sert pas comme excuse au fait d'être non critique; la mauvaise foi utilise l'ambiguïté à ses propres fins en vue de justifier ses attitudes non critiques. Une des façons de comprendre en quoi cette stance non critique peut être soutenue consiste à visualiser une attitude de mauvaise foi comme projetant un idéal de bonne foi impossible. Si l'*idéal* de bonne foi est vu comme impossible à atteindre, alors la mauvaise foi est libre de ne point tenir compte de la non criticité de sa propre croyance ⁷. En effet, la mauvaise foi peut donc être entendue comme une croyance se voulant telle que si la bonne foi s'avère impossible, dès lors la mauvaise foi est

7. Dans mon article, «On the Possibility of Good Faith», *op. cit.*, J'ai présenté une analyse plus détaillée de la distinction entre l'idéal de bonne foi et la

tout aussi impossible. C'est-à-dire que la croyance est simplement la croyance et toute croyance est aussi bonne qu'une autre. Pour nous répéter, la mauvaise foi ne peut se maintenir en tant que croyance valide que parce qu'il n'existe en fait, aucun critère absolu ou *A priori* par lequel classer les croyances comme critiques ou non critiques. Encore qu'il y ait un monde de différences entre celui qui tente de s'en tenir à des croyances raisonnables et celui qui élude l'effort parce qu'il n'y a pas de garanties initiales que la raison atteigne la vérité. Pour amplifier ce point de vue avec un exemple de plus: un soldat peut dire que son rôle est d'obéir aux ordres et que si quelqu'un se mettait à questionner sans cesse les supérieurs il y aurait de l'anarchie. Mais s'agit-il jamais de questionner tous les ordres tout le temps, ou est-ce que ce raisonnement s'emploie comme excuse afin de se soustraire au fardeau d'avoir à vivre dans la possibilité qu'il y ait lieu parfois de remettre en question les ordres?

Je pense que les mêmes notions fortes de la bonne et de la mauvaise foi peuvent être repérées dans *La Nausée* de Sartre. Il m'apparaît clair que Roquentin ne retombe pas, à la fin du roman, dans la même mauvaise foi avec laquelle il se trouvait à vivre au tout début. D'abord, il se détournait de sa liberté, et connaissait une vie marquée par un sens fort de la mauvaise foi. À la fin du livre, il retourne de fait à un rôle, comme nous le devons tous faire, mais je crois qu'il y a une différence de fond. Dorénavant, il ne se détourne plus de sa liberté, il a plutôt opté consciemment pour un rôle, un rôle qui, comme tous les autres, n'apporte pas de solution parfaite à la menace d'une soustraction à la responsabilité. Il n'existe aucun rôle qui, en lui-même, donne un sens à la vie⁸.

bonne foi. De plus, j'ai aussi essayé d'indiquer comment le «pouvoir de la volonté» agit pour accomplir l'auto-déception qui est de mauvaise foi, dans le sens fort de ce terme.

8. Dans le concret, on détermine toujours la signification d'une existence par un rôle mais le rôle, par lui-même, ne donne pas le sens à une existence.

Mais une vie de bonne foi, au sens fort, en est une qui tente d'améliorer un monde infesté de rôles déterminés par les autres. Le premier pas à accomplir est de se rendre compte que les rôles dans la société ne sont pas déterminés par la nature, et c'est ce que Roquentin perçoit à la fin du roman. Le miroir que ses écrits présentent à lui-même et au monde n'est en rien une conclusion mais bien un commencement à partir duquel une mutation est possible. Mais le monde est chargé d'une «archéologie» de sens, et Roquentin doit être disposé pour une prise de conscience constante dans la mesure où il voit encore certains aspects de la vie comme «naturels» alors qu'en fait ce ne sont que des rôles déterminés par la société. Néanmoins, c'est sa conversion à la bonne foi qui le prédispose à reconnaître sa «mauvaise foi» latente⁹. Plus encore, je crois que c'est ce sens fort de la bonne foi qui a permis à Sartre de reconnaître que des aspects de ses vues précédentes étaient de mauvaise foi. Par exemple, Sartre s'est rendu compte plus tard apparemment que ses descriptions de la liberté dans *L'Être et le Néant* assumaient une certaine ouverture comme étant naturelle à la société alors qu'en fait elles ne reflétaient simplement que sa vie cosmopolite, relativement confortable. Ainsi il aperçoit une progression de la «mauvaise foi» à la bonne foi dans les vues sur la liberté exprimées en premier dans *L'Être et le Néant* et plus tard dans des oeuvres comme *Saint Genet*, et dans la *Critique de la raison dialectique*. Cette progression, cependant, fait directement suite à la notion forte de la bonne foi impliquée dans *L'Être et le Néant*.

Je pense que les sens faible et fort de la bonne et de la mauvaise foi sont reliés. Le sens faible de la mauvaise foi attire l'attention sur la tendance et le danger de s'esquiver devant l'ambiguïté qui résulte du fait qu'une

9. C'est-à-dire, la «mauvaise foi» dans le *nouveau* sens faible auquel il a été fait référence au début de cet article.

grande partie de notre existence est basée sur la croyance. La mauvaise foi, au sens faible, attire ainsi l'attention sur l'éventualité de la mauvaise foi au sens fort. Cependant, quelqu'un peut nettement vivre dans la mauvaise foi, au sens faible, tout en vivant dans la bonne foi au sens fort.

Mais nous pouvons encore nous demander s'il convient réellement d'appliquer le nom de «mauvaise foi» à la condition humaine en général, même au sens faible du terme. La question de la convenance est en effet une question ouverte; le terme, cependant, vise un aspect particulier de la vie que nous connaissons dans notre présente société. La société rend très difficile à la personne moyenne l'interrogation sur le sens de la vie et sur les valeurs du jeu d'un rôle. Nous ne sommes pas concernés ici avec les bénéfices manifestes qui découlent de la société. Le point de la discussion demeure la facilité avec laquelle la présente société peut altérer la conscience humaine et le fait de jouer un rôle de telle sorte qu'il semble naturel d'accomplir ce qui est nettement fallacieux. Que le III^e Reich ait pu exister confronte la philosophie avec un fait qui ne peut être ignoré, nommément que, dans le concret, il existe, inhérente à la société d'aujourd'hui, une tendance à acheter la sécurité à n'importe quel prix et à croire que cette acquisition est raisonnable. La question ne consiste pas à savoir si la nature humaine est corrompue, mais si l'individu moyen fera l'effort requis en vue de vivre librement. Quand la société rend difficile aux individus l'opportunité de suivre leur propre conscience, il apparaît alors comme un fait historique que peu le feront effectivement. Si cette tendance dans la nature humaine est appelée de la «mauvaise foi», c'est fait, je crois, en guise d'avertissement que la société elle-même doit être ouverte et doit encourager le questionnement pour que la

personne moyenne puisse s'affranchir d'une existence de mauvaise foi, au sens fort du terme.

Je vois qu'en évoquant la dimension sociale j'ai déjà altéré mon paradigme original, et il m'apparaît clair que cette dimension est requise en vue d'en arriver à un schéma complet de la bonne et de la mauvaise foi. En effet, dans le contexte de la philosophie de Sartre, une distinction ultérieure et il me semble, utile en vue de compléter le tableau, devrait être faite entre, d'une part la bonne et la mauvaise foi et d'autre part l'authenticité et l'inauthenticité. Dès lors les présentes descriptions doivent être reçues comme un résumé («abstract»). Elles décrivent surtout, des aspects partiels des deux façons fondamentales par lesquelles une personne, dans une société en général ouverte, peut manifester ses croyances et sa liberté. Car même dans une société ouverte une existence libre constitue un défi que certains de bonne foi embrassent et que d'autres de mauvaise foi évitent.