

⊕

LA VIOLENCE POLITIQUE COMME MAUVAISE FOI
DANS *LE SANG DES AUTRES*
DONOVAN MIYASAKI¹

Le Sang des autres commence au chevet d'une combattante de la Résistance mortellement blessée nommée Hélène Bertrand. Nous la découvrons du point de vue de Jean Blomart, son ami et amant, qui relate l'histoire de leur relation : leur première rencontre, leur romance malheureuse, leur rupture amère, et leur union finale dans la lutte pour la libération de la France occupée.

Le roman invite le lecteur à interpréter l'histoire d'Hélène et Jean comme un développement éthique positif. Au fil de la lecture, les deux personnages, qui nous apparaissent au départ comme des figures de mauvaise foi et d'irresponsabilité éthique, évoluent pour se transformer à la fin en des exemples d'éthique. Par le biais de leur participation à une violente résistance politique contre l'occupation, ils reconnaissent leur responsabilité envers l'humanité et concrétisent cette responsabilité sous la forme d'un engagement politique positif.

1. La mauvaise fois d'Hélène : la liberté sans la responsabilité

⊕

Cette lecture progressive du roman est au moins correcte dans son analyse de la position éthique d'origine d'Hélène et de Jean. Au début de la narration, leur manque d'éthique est tristement évident. Hélène nous apparaît au début comme un personnage obstiné, égoïste et quelque peu puéril dont les valeurs qui priment sont « le chocolat et les belles bicyclettes² ». Elle clame avec fierté son désintéret le plus total à l'égard du bien-être d'autrui : « On recherche toujours son avantage... Et je trouve qu'on a bien raison... Après tout, on n'a que soi³. » Avec cette ambivalence aveugle, caractéristique de la conception de la mauvaise foi chez Sartre, Hélène se plaît à imaginer qu'elle est autonome et indépendante, telle une huître dans sa coquille, tout en reconnaissant en elle-même l'hypocrisie de ce fantasme : « Je n'ai besoin de personne. J'existe, moi, Hélène ; est-ce que ce n'est pas suffisant⁴ ? » Elle ignore l'interdépendance entre sa propre liberté et la liberté des autres afin de rejeter toute responsabilité éthique envers autrui. Elle refuse en effet d'admettre sa facticité, cette part de son identité qui la lie au reste de l'humanité.

La prétendue indifférence d'Hélène à l'égard des autres n'est que partiellement ébranlée lorsqu'elle tombe amoureuse de Jean. Même son amour pour lui est exprimé avec narcissisme, et de façon extrêmement saisissante lorsque, après l'invasion allemande, elle s'oppose directement à la volonté de Jean en utilisant ses relations familiales pour lui obtenir un poste militaire sûr à Paris, loin des lignes de front. Lorsque les Allemands entrent à Paris, Hélène reste afin de travailler pour une entreprise allemande, participant à des dîners de luxe entourée d'officiers allemands tandis que son amie juive Yvonne se prépare à fuir le pays, que d'autres se battent pour trouver de quoi manger et que les résistants sont sommairement exécutés. Elle montre même de l'indifférence face à la possible victoire du fascisme en Europe quand elle dit de façon désinvolte : « Mais quoi ? ça existe. Et après, il y aura autre chose⁵. »

1 Wright state University, USA.

2 Beauvoir, Simone de, *Le sang des autres*, Gallimard, 1945, p.92.

3 *Ibid.*, p.63.

4 *Ibid.*, p.55.

5 *Ibid.*, p.266.

2. La mauvaise fois de Jean : la liberté sans les conséquences

La transformation finale d'Hélène passant de femme égoïste à martyre pour la liberté est brutale et franchement pas tout à fait convaincante. En effet, l'ambivalence que son caractère affiche au départ vis-à-vis de son existence égocentrique est moins évidente dans la majeure partie du roman. L'ambivalence de Jean, au contraire, est toujours évidente.

Jean Blomart est un jeune bourgeois doté d'une conscience coupable. Il a abandonné les privilèges de son éducation pour devenir un simple ouvrier dans un atelier d'imprimerie. Il joue un rôle actif au sein du mouvement ouvrier mais refuse de rejoindre un parti politique, pensant que les partis politiques mettent en danger la valeur principale selon laquelle il a organisé son existence : la liberté individuelle. Tout comme Hélène, Jean aspire à une liberté illusoire : la transcendance sans la facticité, une indépendance totale qui n'affecte pas la liberté d'autrui. Cependant, à la différence d'Hélène, il n'utilise pas ce fantasme comme excuse directe pour son indifférence morale. Il admet pleinement cette impossibilité et l'utilise au contraire comme justification de son inaction : « Je ne peux pas m'effacer. Je ne peux pas me retirer en moi. J'existe, hors de moi et partout dans le monde; il n'est pas une pouce dans ma route qui n'empiète sur la route d'un autre ; il n'y a aucune manière d'être qui puisse m'empêcher de me déborder moi-même à chaque instant⁶. » Selon son raisonnement, s'il ne peut agir avec une liberté pure et inconditionnelle, et si chacun de ses actes influe sur la vie des autres sans leur consentement, alors le seul moyen de protéger la liberté est de ne pas agir du tout.

Ce quiétisme initial mène Jean à une attitude neutre vis-à-vis de la guerre imminente, une fuite devant les décisions à prendre masquée par un comportement neutre et consciencieux. Il se déclare prêt à sacrifier sa vie pour enrayer l'expansion du fascisme mais se limite à verser le sang des autres : « Je pouvais payer avec mon corps, avec mon sang ; mais les autres hommes n'étaient pas une monnaie à mon usage ; quelle pensée souveraine se permettrait de les comparer, de les compter, de prétendre connaître leur juste mesure⁷ ? » Jean reconnaît à juste titre que le calcul utilitaire qui sacrifie l'individu au profit de l'humanité, et le présent au profit du futur, réduit nécessairement les individus réels à un élément de moindre importance, inférieur à la notion d'être humain, afin d'atteindre sa finalité. Mais son choix de ne pas agir correspond, comme le fantasme de liberté autonome d'Hélène, à un déni de soi : lui aussi refuse d'admettre sa facticité. Sa propre existence empiète sur celle d'autrui. Son inaction fait qu'il ne peut éviter d'avoir un impact sur la vie des autres. Il évite seulement de reconnaître son rôle dans l'influence de leur destin, s'accordant à lui-même le droit de nier toute responsabilité concernant des conséquences pour lesquelles il a joué un rôle passif. En refusant d'admettre l'impact de sa propre facticité sur les autres, Jean prétend, en toute mauvaise foi, que ses choix et ses actes peuvent n'avoir d'effets que sur lui seul, et que les autres doivent faire de même.

3. Le paradoxe de l'action : la liberté contre elle-même

Jean et Hélène finissent tous deux par reconnaître, par le biais de leur relation réciproque, qu'ils ont une responsabilité active vis-à-vis d'autrui, ce qui engendre une transformation radicale de leur attitude face à la guerre et au problème de la violence politique. Ils deviennent des membres de la Résistance entièrement dévoués à la cause, prêts à risquer non seulement leur vie, mais également la vie des autres. Ils planifient et participent à de violentes attaques contre les forces occupantes, étant conscients que pour chaque attaque menée par la Résistance, les Allemands exécuteront des prisonniers innocents en représailles. Si la lecture progressive de ce roman est correcte, cette transformation correspond à une évolution partant de la mauvaise foi pour aboutir à

⁶ *Ibid.*, p.149.

⁷ *Ibid.*, p.154.

l'authenticité, de la fuite devant des décisions morales vers une existence éthiquement responsable et engagée.

Toutefois, même si Jean et Hélène ont effectivement surmonté une certaine forme de mauvaise foi, le déni de la responsabilité éthique par le biais de l'illusion de la liberté sans facticité, ils affichent une autre forme de mauvaise foi qu'ils ne sont pas parvenus à reconnaître ou à surmonter. Cet aspect du roman illustre une conception unique de la mauvaise foi, différente de celle de Sartre, et que l'on peut trouver dans un essai ultérieur : *Pour une morale de l'ambiguïté*. Tandis que la mauvaise foi chez Sartre consiste dans le refus de reconnaître entièrement la dualité de l'existence humaine (à savoir qu'elle est à la fois transcendance et facticité), la conception de la mauvaise foi chez Simone de Beauvoir porte, non pas sur cette dualité de l'existence, mais sur ses lourdes conséquences sur l'action éthique.

L'ambiguïté de l'existence humaine, à savoir la tension entre les rêves et la réalité, le futur et le passé, la liberté et la facticité, apporte à l'activité humaine une ambiguïté correspondante que Simone de Beauvoir appelle le paradoxe de l'action : « Aucune action ne peut se faire pour l'homme sans se faire aussitôt contre des hommes⁸. » D'une certaine façon, cela signifie simplement qu'un individu peut agir au nom d'autres personnes uniquement en se conformant à leur facticité, comme de simples objets, étant donné que cet individu ne peut agir directement sur la liberté d'autrui. Cependant, ce paradoxe se base sur un paradoxe plus fondamental dans la relation entre l'action humaine et l'existence humaine. En choisissant d'agir, je définis mon être. Toutefois, en concrétisant une possibilité, j'agis contre ma propre liberté en essayant de donner à mon être le caractère d'une chose, pour l'établir comme un être définitif : un être-en-soi.

Il peut s'avérer utile de se pencher sur la source probable de cette notion : la suggestion d'Heidegger d'une « culpabilité primitive⁹ » (*ursprüngliches Schuldigsein*) dans la nature même de l'être humain. Heidegger déclare que nous sommes toujours coupables (au sens non moral du terme) d'annuler nos possibilités en choisissant une possibilité plutôt qu'une autre. En concrétisant notre liberté d'une certaine façon, nous agissons contre celle-ci d'une autre façon, nous supprimons des possibilités parmi lesquelles nous étions auparavant libres de choisir.

Ce paradoxe, à son tour, affecte nos actions éthiques : en essayant d'aider une autre personne à concrétiser sa liberté, nous agissons contre sa liberté dans un certain sens, car nous l'aidons à neutraliser d'autres possibilités parmi lesquelles elle aurait pu choisir pour concrétiser sa liberté. Non seulement l'action éthique échoue toujours d'une certaine façon, mais elle échoue précisément en vertu de son succès : la liberté est concrétisée via le sacrifice des possibilités. Ce paradoxe se base sur la conception unique de l'authenticité de Simone de Beauvoir, laquelle requiert que nous reconnaissons une culpabilité primitive et insurmontable vis-à-vis d'autrui, car chaque action effectuée au nom d'un autre individu implique également un certain degré de sacrifice de la liberté de cet autre individu : « L'action doit être vécue dans sa vérité, c'est-à-dire dans la conscience des antinomies qu'elle comporte¹⁰. »

Le paradoxe de l'action clarifie également le fait que Madame de Beauvoir, à la différence de Sartre, admet que la liberté peut avoir différents degrés en fonction de notre situation concrète¹¹. Elle reconnaît que nos possibilités réelles (les options réelles délimitées par notre situation concrète, par opposition aux possibilités purement formelles) sont inhérentes à la liberté et que,

8 Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.143.

9 Heidegger, M., *Sein und zeit*, p.284-85. Je suis d'accord avec les travaux récents qui suggèrent une affinité significative avec Heidegger dans la philosophie de Beauvoir. Je prends à titre d'exemple la comparaison de Gothlin entre le « dévoilement » de Beauvoir et le « Erschlossenheit » d'Heidegger (Gothlin, E., « Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger ») et celle de Bauer sur l'utilisation par Beauvoir du terme « Mitsein » (Bauer N., « Beauvoir's Heideggerian Ontology »).

10 Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, op. cit., p.186.

11 Un certain nombre d'érudits ont suggéré que Simone de Beauvoir a développé sa conception de la liberté avec la philosophie de Sartre comme point de départ fondamental. Consultez, par exemple : Kruks, S., « Simone de Beauvoir : Teaching Sartre About Freedom », Arp, K., *The Bonds of Freedom*, et Weiss, G., « Simone de Beauvoir : An Existential-Phenomenological Ethics ». Dans mon argumentation, je me suis concentré sur l'influence d'Heidegger concernant



comme dit Heidegger, « Dasein est toujours essentiellement sa possibilité¹² ». En conséquence, nous possédons un degré de liberté plus ou moins important en fonction duquel des possibilités d'action concrètes sont offertes par notre situation.

4. L'antinomie de l'action politique : tous les moyens sont-ils mauvais ?

Si l'on considère la question de la violence politique, nous constatons que le paradoxe de l'action réapparaît comme une tension entre les moyens et la finalité de l'action politique. Du fait que chaque action est pour et contre la liberté humaine, chaque moyen permettant d'atteindre une fin politique implique un sacrifice réel de la liberté humaine. Ainsi Jean déclare : « Tous les moyens sont mauvais¹³ ».

En effet, c'est cette reconnaissance qui a poussé initialement Jean à adopter une attitude neutre vis-à-vis de la guerre. Cependant, après avoir rejoint la Résistance, il utilise ce même fait pour justifier la violence politique : « C'était une entreprise impossible, mais il n'avait plus à compter, et toute monnaie était bonne même celle-ci : le sang des autres. On ne paierait jamais trop cher¹⁴. » Si tous les moyens sont mauvais, selon son raisonnement, pourquoi tous les rejeter ? Finalement, c'est précisément cette fausse alternative d'approbation ou de refus total qui trahit la mauvaise foi de Jean. Pour Simone de Beauvoir, pour qu'un acte soit authentique « il faut... qu'il ne dissimule pas les antinomies entre moyen et fin, présent et avenir, mais qu'elles soient vécues dans une tension permanente ; il ne faut ni reculer devant le scandale de la violence, ni le nier, ou, ce qui revient au même, l'assumer d'un cœur léger¹⁵ ».

Jean utilise à la place l'échec inévitable de l'action éthique pour justifier l'ignorance complète de la tension entre les moyens et la fin : « Nous ne devons nous soucier que du but à atteindre et faire tout ce qu'il faut pour l'atteindre... Il faut agir pour ce qu'on veut. Le reste ne nous regarde pas¹⁶. » Bien qu'il ait raison sur le fait que chaque acte éthique échoue (« de toute façon on était toujours criminel¹⁷ »), il conclut faussement que nous n'avons pas besoin de nous inquiéter de nos méthodes. Madame de Beauvoir conclut au contraire que parce que chaque acte éthique s'oppose réellement, à un certain degré, à la fin recherchée, nous devons être plus vigilants en nous demandant constamment si les moyens servent effectivement cette fin : « Ce qui distingue le tyran de l'homme de bonne volonté, c'est que le premier se repose dans la certitude de ses buts, tandis que le second se demande dans une interrogation incessante: est-ce bien à la libération des hommes que je travaille ? En posant ses fins, la liberté doit les mettre entre parenthèses, les confronter à chaque moment avec cette fin absolue qu'elle constitue elle-même et contester en son propre nom les moyens dont elle use pour se conquérir¹⁸. »

Cette autoréflexion permanente sur la relation entre les moyens politiques et la fin est la seule chose que Jean laisse apparaître pendant la majeure partie du roman, lequel commence et se termine avec Jean se demandant s'il est responsable du meurtre d'Hélène, et si le sacrifice du sang des autres de son fait est proportionnel à sa fin. Néanmoins, dans les derniers moments du roman, il dépasse ses doutes et accepte la violence politique de façon inconditionnelle. Alors qu'il se prépare à quitter le chevet d'Hélène pour commencer une nouvelle mission dans la Résistance, il se

ce point. D'autres ont soutenu que Maurice Merleau-Ponty constitue un point de référence tout aussi important quant au développement des points de vue sur la liberté chez Madame de Beauvoir.

12 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, op. cit., p.42.

13 Beauvoir, Simone de, *Le sang des autres*, op. cit., p.244.

14 *Ibid.*, p.245.

15 Beauvoir, Simone de, *Pour une moralité de l'ambiguïté*, op. cit., p.192.

16 Beauvoir, Simone de, *Le sang des autres*, op. cit., p.244-45.

17 *Ibid.*, p. 244.

18 Beauvoir, Simone de, *Pour une moralité de l'ambiguïté*, op. cit., p.193.



dit qu'il accepte ses « crimes », que ces derniers seront pleinement justifiés si la cause triomphe, et qu'« il n'y a pas d'autre route¹⁹ ».

5. Simone de Beauvoir : la mauvaise foi et l'authenticité, la liberté et le sacrifice

C'est Hélène qui influence largement Jean dans son attitude finale de mauvaise foi²⁰. Elle le persuade qu'il n'est pas responsable de sa mort ; en insistant sur sa liberté, elle a elle-même fait le choix des actes qui l'ont conduite à sa mort. Cet argument est toutefois discutable. En effet, nous pouvons nous demander au même titre que Jean si elle a compris ce qu'elle choisissait. Sa situation ne lui a peut-être pas permis de prendre connaissance de l'ensemble de ses possibilités, elle n'a peut-être pas (par rapport au point de vue sartrien) été entièrement libre de ses choix. Si Simone de Beauvoir a raison sur le fait que la liberté n'est jamais absolue, alors Hélène a peut-être refusé d'admettre le degré de facticité qui a influencé la réalisation concrète de sa liberté.

En effet, dans la conclusion du récit, Jean réalise que même si la mort d'Hélène résulte de la liberté, il reste responsable des vies de ceux qui seront exécutés en représailles de ses actes. Hélène a nié non seulement sa propre facticité, mais également celle des martyrs innocents à sa cause, comme si leur liberté de choix abstraite absolvait Jean de sa responsabilité dans l'utilisation de leur mort comme moyen politique. En conséquence, elle affiche une forme unique de mauvaise foi relative à la conception de l'authenticité chez Beauvoir : elle n'arrive pas à reconnaître que ses actes sacrifient réellement la liberté d'autrui, neutralisant les possibilités mêmes qui constituent la liberté concrète.

Hélène tente également de persuader Jean de sa propre innocence en refusant d'admettre la transcendance des autres. Il ne devrait pas avoir de remords, selon elle, car il est simplement un instrument innocent qu'elle utilise à ses fins : « Tu étais tout juste une pierre. Des pierres, il en faut pour faire des routes, sans ça comment pourrait-on se choisir un chemin²¹ ? » Jean accepte cela, décidant qu'il n'est pas plus coupable que la pièce d'acier qui a blessé Hélène : « Il ne t'a pas tuée : ce n'est pas moi qui t'ai tuée²². » Dans cette ligne de raisonnement, la mauvaise foi est d'une évidence même. Hélène nie la transcendance des personnes qu'elle utilise à ses fins, et Jean s'abstient de reconnaître sa responsabilité en se réduisant lui-même au rang de facticité pure et irréprochable. Ce faisant, ils rejettent la tension entre les moyens et la fin dans la violence politique, selon eux elle est à peine apparente. Les victimes ne sont que des choses, rien qui ne présente une valeur réelle n'a été sacrifié : « Réduit à la pure facticité de sa présence, figé dans son immanence, coupé de son avenir, privé de sa transcendance et du monde que cette transcendance dévoile, un homme n'apparaît plus que comme une chose parmi les choses, qu'on peut soustraire de la collectivité des autres choses sans que son absence laisse sur terre aucune trace²³. »

Bien que cette attitude semble illustrer la conception sartrienne de la mauvaise foi, Hélène et Jean présentent en fait une forme de mauvaise foi que seule la philosophie beauvoirienne a pleinement identifiée. Du fait que Simone de Beauvoir reconnaît que chaque acte nuit directement à la liberté d'autrui, elle admet que le sacrifice relatif de la liberté dans l'action politique représente néanmoins un sacrifice réel qui ne peut être pris à la légère.

Si, au contraire, la liberté consiste simplement, comme Sartre le suggère, dans la capacité à choisir parmi n'importe lesquelles des possibilités qui nous sont offertes par notre situation, alors

19 Beauvoir, Simone de, *Le sang des autres*, op. cit., p. 310.

20 Cela signifie que nous ne devons pas interpréter le personnage d'Hélène comme une représentation positive de la philosophie de Simone de Beauvoir par opposition à Jean, qui est une représentation critique de la philosophie de Sartre. Pour connaître un point de vue opposé, consultez les travaux d'Eleanore Holveck, « *The Blood of Others* : A Novel Approach to the Ethics of Ambiguity. »

21 Beauvoir, Simone de, *Le sang des autres*, op. cit., p.307.

22 *Ibid.*, p.308.

23 Beauvoir, Simone de, *Pour une moralité de l'ambiguïté*, op. cit., p.144-45.

le paradoxe de l'action est insignifiant : rien qui n'ait de valeur réelle n'est sacrifié. En effet, une action contre la facticité humaine ne nuit pas directement à l'individu comme la transcendance, elle affecte cet aspect de l'individu qui n'a jamais été libre de se développer. En outre, la limitation des possibilités d'un individu, le fait de lui imposer une situation qui contraigne l'action, n'est pas une violation directe de la liberté puisque Sartre pense que la conscience demeure inexorablement libre dans toute situation. Même le fait de prendre la vie d'autrui n'est pas vraiment qualifié de perte sérieuse ou irréparable du point de vue éthique. En effet, si « il n'y a aucune réalité sauf dans l'action » et que l'homme « n'existe que dans la mesure où il se réalise²⁴ », le sacrifice de l'avenir d'un individu est une perte potentielle plutôt que réelle.

C'est uniquement en reconnaissant le paradoxe de l'action comme une atteinte réelle et directe à la liberté d'autrui que nous pouvons pleinement comprendre le sacrifice impliqué dans l'action éthique. Et c'est seulement par le biais d'une telle appréciation que nous pouvons entendre l'insistance de Madame de Beauvoir sur « une perpétuelle contestation des moyens par la fin, de la fin par les moyens²⁵ ». C'est parce que l'atteinte à la liberté est réelle, et non potentielle, que le sacrifice ne peut être absout ou neutralisé, même par l'accomplissement de la fin recherchée. Et c'est seulement parce que l'atteinte à la liberté est réelle, et non potentielle, qu'il est toujours possible pour le sujet éthique de « ruiner par les moyens qu'il emploie la fin qu'il vise²⁶ ». Par conséquent, la conception éthique de Simone de Beauvoir explique, là où Sartre ne le peut pas, pourquoi nous ne devons jamais en principe décider de la question de la violence politique, mais plutôt légitimer ou condamner la violence uniquement dans une situation concrète, et pourquoi nous devons constamment faire évoluer nos décisions en prenant en compte le statut éthique à l'ambiguïté insurmontable de chaque action.

6. Conclusion

Du fait que Simone de Beauvoir considère le refus d'assigner une valeur éthique définitive à l'action comme son point de départ, sa philosophie s'écarte de façon significative de l'existentialisme sartrien. Comme elle, Sartre fournit des critères méthodologiques pour distinguer la mauvaise foi et l'authenticité : le choix authentique est effectué systématiquement en prenant en compte la dualité de l'existence humaine (elle est transcendance et facticité), la responsabilité à l'égard de l'humanité, et au nom des actions en accord avec les valeurs pour lesquelles une personne est librement dévouée.

Cependant, l'authenticité sartrienne ne requiert pas que le sujet éthique conserve indéfiniment le statut éthique ambigu de l'action au-delà du moment de la décision éthique, ni qu'il ne ravive sans fin la question de l'utilité réelle de l'action à la fin recherchée par celui-ci. Les critères méthodologiques de Sartre sont désignés pour dépasser cette ambiguïté quelque soit son degré afin de nous aider à choisir systématiquement en ayant pleinement conscience des pour et des contre. La méthodologie beauvoirienne, par opposition, insiste sur le fait que l'ambiguïté n'est jamais dépassée. En conséquence, la moralité d'une action ne peut jamais dépendre directement de sa désignation de bonne ou mauvaise action par rapport aux fins du sujet.

En ce sens, Simone de Beauvoir reconnaît que c'est précisément la bonté d'une action bien considérée qui nous séduit, loin de la reconnaissance de l'ambiguïté insurmontable de chaque action éthique. Les cas relativement « bons » de violence politique sont dangereux précisément parce qu'ils sont bons, nous encourageant non seulement à les voir comme bons sans qualification, ignorant le sacrifice réel qu'ils requièrent, mais également, et cela est encore plus dangereux, nous poussant à traiter chaque cas comme similairement non ambigu.

24 Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel, p.55.

25 Beauvoir, Simone de, *Pour une moralité de l'ambiguïté*, op. cit., p.223.

26 *Ibid.*, p.223.

C'est la bonne conscience de Jean et d'Hélène à la fin du roman qui les condamne. En considérant leurs actions comme éthiques sans aucune ambiguïté, comme des actions qui serviront certainement le bien de l'humanité, ils deviennent vulnérables à de futures actions qui en fin de compte ne serviront pas cette fin. Le déni du statut éthique à l'ambiguïté insurmontable de chaque action représente la forme distinctive de la mauvaise foi identifiée par Madame de Beauvoir, et à laquelle Jean, Hélène, et possiblement l'existentialisme sartrien, ne sont pas parvenus à échapper.

Donovan Miyasaki

Bibliographie

- Arp, K., *The Bonds of Freedom : Simone de Beauvoir's Existentialist Ethics*, LaSalle, Open Court, 2001.
- Bauer, N., « Beauvoir's Heideggerian Ontology », Simons M. (dir.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir : Critical Essays*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 65-91.
- Beauvoir, Simone de, *Le sang des autres*, Gallimard, 1945.
- Le sang des autres [The Blood of Others]*, Senhouse R. (transl.), London, Penguin Books/Martin Secker & Warburg Ltd., 1948.
- Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947.
- Pour une morale de l'ambiguïté [The Ethics of Ambiguity]*, Frechtman B. (transl.), New York, Carol Publishing Group/Citadel Press, 1948.
- Gothlin, E., « Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger », Card C. (dir.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge University Press, 2003, p.45-65.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Akademie-Verlag, 2001.
- Holveck, E., « The Blood of Others : A Novel Approach to the Ethics of Ambiguity », *Hypatia* 14 : 4, 1999, p.3-17.
- Kruks, S., « Simone de Beauvoir : Teaching Sartre About Freedom », Simons M. (dir.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1995, p.79-95.
- Sartre, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel, 1946.
- L'existentialisme est un humanisme [Existentialism is a Humanism]*, Bernard Frechtman (transl.), New York, Citadel Press, Kensington Publishing, 1957.
- Weiss, G., « Simone de Beauvoir : An Existential-Phenomenological Ethics », *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy : A Handbook*, Drummond J. J. and Embree, L. (dir.), Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2002, p.107-18.