

SOLITUDE ET HUMANISME: BREUIL, ANOUILH ET SARTRE DANS LE *DIÁRIO CRÍTICO* DE SÉRGIO MILLIET

Laura Taddei BRANDINI*

RÉSUMÉ: Cet article porte sur l'étude de l'humanisme dans les essais et les critiques de Sérgio Milliet, rassemblés dans le *Diário Crítico*, selon une acception particulière : comme une arme de combat contre la solitude de l'homme moderne. Dans ses textes, le critique brésilien définit la place de l'homme dans le monde en crise à partir des lectures des œuvres de Roger Breuil, Jean Anouilh et Jean-Paul Sartre, où il puise une attitude stoïque dans les figures de Brutus, Antigone et Hugo. Ces personnages inspirent l'idéal d'un comportement humain privilégiant les valeurs intemporelles telles la loyauté envers une personne aimée (*Antigone*), un régime (*Brutus*) ou une idéologie (*Les Mains sales*). En ressort l'association opiniâtre entre l'humanisme et le stoïcisme au nom d'un monde en construction.

MOTS-CLÉS: Humanisme. Stoïcisme. Sérgio Milliet. Critique. Relations Brésil-France.

En 1945, lors de sa célèbre conférence intitulée « L'existentialisme est un humanisme », il est demandé à Jean-Paul Sartre de s'expliquer sur la valeur que prend le mot « humanisme » dans sa philosophie. Pierre Naville, qui s'y trouve, s'adresse à lui en ces termes :

Humanisme est malheureusement aujourd'hui un terme qui sert à désigner les courants philosophiques, pas seulement en deux sens, mais en trois, quatre, cinq, six. Tout le monde est humaniste à l'heure qu'il est [...]. Si les marxistes peuvent se prétendre humanistes, les différentes religions, les chrétiens, les hindous et beaucoup d'autres, se prétendent aussi avant tout humanistes, et l'existentialisme à son tour, et, d'une manière générale,

* UEL - Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas - Departamento de Letras Estrangeiras Modernas. Londrina - PR - Brasil. 86051-990 - laura_brandini@yahoo.fr

toutes les philosophies. Actuellement, beaucoup de courants politiques se réclament également d'un humanisme. Tout cela converge vers une espèce de tentative de restitution d'une philosophie qui, malgré sa prétention, refuse au fond de s'engager, et elle refuse de s'engager, pas seulement au point de vue politique et social, mais aussi dans un sens philosophique profond (SARTRE, 1968, p. 118-119).

À propos du commentaire de Naville, dont nous avons transcrit une partie, Sartre écrit : « Il est assez difficile de vous répondre complètement, parce que vous avez dit beaucoup de choses. Je vais essayer de répondre à un certain nombre de points que j'ai notés » (SARTRE, 1968, p.131). La réplique du philosophe n'examine pas la relation entre l'existentialisme et l'humanisme, point central de l'extrait du commentaire de Naville transcrit ci-dessus. Néanmoins, à notre avis, sa réponse se trouve dans le texte qui précède la discussion, où il cherche à justifier le titre de sa conférence.

Selon notre lecture de *L'existentialisme est un humanisme*, l'existentialisme est une philosophie basée sur l'action, envisagée comme le résultat de l'exercice de la liberté de l'homme. En agissant, l'homme se définit et ce faisant, il engage aussi toute l'humanité. L'existentialisme est un humanisme dans la mesure où chaque choix individuel acquiert un caractère collectif, chaque homme étant ainsi responsable de toute l'humanité. Le commentaire de Pierre Naville montre qu'il n'a pas saisi le lien que l'existentialisme établit entre l'homme et l'humanité par le biais de l'exercice de la liberté. Pour lui, l'humanisme revendiqué par Sartre n'est qu'un effet de mode, et il voit une contradiction dans un discours qui prône l'action sans réellement assumer de position définie. À propos de la liberté, Sartre s'exprime en ces termes : « Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre. » (SARTRE, 1968, p. 83). La liberté est le principe qui définit l'homme car elle l'oblige à agir à travers les choix qu'elle le contraint à faire. La liberté a la force d'une condition qui plonge l'homme dans la solitude, le laissant seul responsable de ses choix et, donc, de sa vie.

L'intervention de Naville offre un aperçu de la pluralité d'écoles de pensée qui, pendant les années quarante, s'emparent du mot « humanisme ». Il s'agit d'une tendance assez générale qui récupère la vision du monde anthropocentrique originelle du terme, issue de la Renaissance. À la lecture de certaines œuvres des littératures française et brésilienne du XX^{ème} siècle, à côté de leurs sens premiers,

on voit émerger une acception particulière du mot « humanisme », qui a trait à la réaction contre la solitude.

Depuis les phénomènes d'industrialisation déclenchés au XVIII^{ème} et au XIX^{ème} siècles en Europe du Nord et aux États-Unis et exportés dans le reste du monde, l'homme doit apprendre à partager son espace avec une nouvelle compagne de plus en plus présente dans son quotidien : la machine.

La mécanisation du travail manuel et l'institution des chaînes de production en série ont créé de nouveaux paramètres dans les relations sociales et de travail : auparavant producteur, l'homme est devenu un intermédiaire, réduit à une pièce dans l'engrenage du système de production. A l'échelle privée, l'accroissement de la consommation des biens de confort a transformé l'espace du foyer en une cellule de plus en plus autosuffisante et, conséquemment, refermée sur elle-même. Au travail, absorbé en exécutant avec précision des tâches répétitives ou en commandant le réseau productif, ou bien chez lui, l'homme, entouré de machines, voit ses relations personnelles le conduire vers l'isolement. Comme effort de compréhension de ce phénomène socio-économique, de nouvelles idéologies, telles le positivisme et le marxisme, par exemple, ont été créées. Le nouveau monde qui se dessinait avait besoin d'une cohérence théorique qui le justifiait.

Cependant, en parallèle et en réaction à ce cadre contextuel, le XX^{ème} siècle a vu naître des croyances pointant vers un nouvel Humanisme, à la recherche du rétablissement de la place de l'homme dans le monde, notamment après les expériences des deux guerres et de la bombe atomique ; nous pensons à l'Existentialisme sartrien et aux attaques au Structuralisme qui, dans les années 60 et 70, dénonçaient le scientisme de base linguistique dominant la subjectivité humaine¹.

Compris entre le XIV^{ème} et le XVI^{ème} siècles, l'Humanisme, au sens historique, est un mouvement culturel de redécouverte de la culture grecque et latine qui a rendu l'accès aux savoirs possible à d'autres groupes sociaux, alors qu'ils étaient jusqu'à ce moment-là restreints aux élites – la noblesse et le clergé. La culture humaniste était centrée sur l'homme, d'où elle rayonnait vers les autres sphères de la connaissance.

De l'Humanisme de la Renaissance, la pensée humaniste du XX^{ème} siècle n'a pris en compte que l'idée qui détermine la place de l'homme au centre du monde. Face à une vie sociale réglée par les machines et à un monde détruit par

¹ A propos des critiques touchant la déshumanisation apportée aux Humanités par le structuralisme, voir Dosse (2007), particulièrement le chapitre "1966: O Ano-luz. 1. O Ano Estrutural".

les guerres, réinvestir l'homme de ses responsabilités, ainsi que le pousser à agir semblait être la seule issue que beaucoup d'intellectuels pouvaient envisager.

Dans les textes qui composent le *Diário Crítico* (1940-1956), le critique brésilien Sérgio Milliet expose souvent ses réflexions sur la question de la solitude dans un monde moderne déshumanisé. D'une part, ses essais montrent l'isolement de l'homme du XX^{ème} siècle, dont la place dans la société est mise en question par le progrès technoscientifique. D'autre part, ses critiques se fondent sur la quête de la fonction communicative des œuvres d'art et littéraires, celles-ci vues comme des lieux de rencontre du public avec les auteurs.

Les réflexions du critique se nourrissent des œuvres de quelques auteurs français, dont Sartre, par exemple. Dans le *Diário Crítico*, il est cité pour la première fois en 1946 et est présenté au public tout d'abord comme le philosophe existentialiste, avant même que Milliet puisse lire *L'existentialisme est un humanisme*, comme lui-même l'avoue. Cependant, dès l'année suivante, Milliet abandonne progressivement cette perception et en vient à s'intéresser à l'écrivain, en construisant l'image d'un Sartre préoccupé de la solitude humaine : « Ele [Sartre] mostra-nos a solidão orgulhosa do indivíduo e aponta um caminho estoico, e de grandeza, para o seu sacrifício. » (MILLIET, 1944-1959, v.VI, p.193)². La lecture que Milliet fait de Sartre renforce une de ses réponses au problème de la solitude : la résistance stoïque au silence, élargie vers une prise de position sociale.

Le point de départ du critique est son sentiment de solitude, analogue au sentiment d'incomplétude exprimé par son vers « Jamais seremos um por mais de um minuto » (MILLIET, 1981-1982, v. II, p. 241), cité plusieurs fois dans le *Diário Crítico*. Le cadre contextuel aperçu par Milliet au Brésil et dans le monde, dans lequel sa pensée s'insère, est la crise des valeurs humaines, remplacées par les valeurs imposées par le développement technoscientifique. Comme réponse à un besoin à la fois personnel et collectif, Milliet voit dans la **participation stoïque**, c'est-à-dire dans la constatation d'une réalité et sa confrontation, la voie qui rallie les propositions touchant deux niveaux : l'effort dirigé vers l'autre en tant que réaction contre la solitude aperçue individuellement, et l'action constructive,

² Le *Diário Crítico* est épuisé depuis une trentaine d'années. Dû à la difficulté de retrouver tous les volumes de sa première édition, nous avons utilisé, pour ce travail, des volumes de deux éditions différentes, sans pour autant compromettre l'homogénéité de la lecture, puisque l'édition qui a succédé à la première a préservé l'intégralité des textes. Ainsi, nous nous référons à la deuxième édition (São Paulo: Martins/ Editora da Universidade de São Paulo, 1981-1982) lorsque nous citons les volumes I, II, III, IV, V, VII, VIII et IX, et à la première édition (São Paulo: Martins, 1944-1959) pour les citations issues des volumes VI et X.

menée obstinément, comme réaction au moment de crise. Autrement dit, dans les œuvres de Sartre, Milliet lit l'apologie de la transformation de la solitude individuelle en attitude collective, la recherche de l'autre, un élément nécessaire au dialogue, devenant la quête de l'homme, du sujet social, rédempteur symbolique des valeurs humaines.

Dans les essais du *Diário Crítico*, Milliet incite les écrivains, les artistes et les critiques eux-mêmes à participer à leur temps à travers leurs œuvres, afin de replacer l'homme dans le centre de leurs réflexions sur le monde. À un niveau interprétatif différent, dans les textes critiques, la recherche de l'homme devient la recherche de l'autre, et se transfigure dans la conception des arts visuels et de la littérature comme des outils de communication.

Dans la critique du 3 octobre 1951, écrite par Milliet au sujet de la nouvelle orientation de l'œuvre poétique de Lêdo Ivo, jusqu'alors particulièrement hermétique mais depuis *Linguagem* (1951), « Mais generoso, mais humano, mais acessível ao público » (MILLIET, 1981-1982, v.VIII, p. 94), le critique pose le problème de la solitude dans le domaine de la poésie – et, par extension, valable aussi pour la littérature et pour les arts visuels :

Há sempre duas maneiras de encarar a solidão. Uma consiste em considerá-la estanque, intransponível e fatal. Fecha-se então o poeta dentro de seu mundo e temos a evasão. Outra está em pensar que a solidão não é peculiar ao poeta e sim a todos os homens, constituindo portanto um denominador comum cuja expressão reflete o pensar e sentir de todos. E temos a participação. (MILLIET, 1981-1982, v. VIII, p. 96).

Dans cet extrait, le critique distingue deux attitudes face à la solitude, l'«évasion» et la « participation ». Dans un texte qui fait l'éloge d'une poésie en transition vers un langage sobre et simple, au détriment de la syntaxe et d'un vocabulaire qui obscurcissent le sens de l'œuvre, il est clair que la poésie de participation représente l'alternative soutenue par Milliet contre l'hermétisme qui abondait dans les arts visuels et littéraires du Brésil à l'époque. À travers cette position, il conjoint l'action politique et la production artistique autour d'un objectif commun : l'atteinte de l'autre, l'atteinte de l'homme. Pour Milliet, la littérature et les arts visuels sont des outils de combat contre la solitude, aussi bien que d'engagement dans la construction d'un nouveau monde.

Bien que cette compréhension soit présente dans tout le *Diário Crítico*, c'est dans les critiques – et moins dans les essais – qu'elle se construit. Tout

comme un auteur de fiction ou de poésie, ou comme un peintre, Milliet, dans ses analyses, cherche toujours à communiquer l'essence de l'homme, c'est-à-dire les expériences de vie à la fois personnelles et communes à tous les hommes, transportées par les œuvres d'art visuel et les textes littéraires. Grâce à une telle méthode, son regard sur les œuvres, aussi bien que sur sa propre production critique, cherche à rallier l'individu à son prochain, en le sortant du silence que la solitude lui impose. Car, pour Milliet, c'est seulement en communiquant avec leurs publics que les écrivains et les artistes échappent à la solitude personnelle et à l'isolement social. Dans ce processus, le critique est le responsable de la mise en valeur des aspects d'une œuvre qui assurent sa communicabilité.

Dans le *Diário Crítico*, tant la quête de la place de l'homme dans le monde moderne que la quête de l'autre dans les œuvres d'art visuel et de littérature acquièrent le sens d'un principe à la fois éthique et critique que nous nommons **humanisme**. Différent de l'humanisme de la responsabilité envers toute l'humanité auquel Sartre associe l'existentialisme, l'humanisme de Sérgio Milliet provient d'un besoin à la fois individuel et propre à sa génération, qui émane de la solitude de l'individu qui cherche l'autre et de l'homme qui cherche ses semblables dans un moment de crise des valeurs humaines.

Brutus et Antigone

Afin de faire face à la crise du monde moderne, Milliet propose d'adopter une attitude de résistance stoïque en prenant exemple sur les personnages de Brutus et d'Antigone, ainsi que sur les personnages existentialistes des œuvres de Sartre. Pour ce faire, dans le *Diário Crítico*, les définitions de l'homme s'établissent sur deux autres oppositions, reprises à Roger Breuil et à Jean Anouilh, ce dernier, *via* Sophocle : Brutus contre César, et Antigone contre Créon. Dans l'essai du 18 mai 1946, Milliet fait allusion au *Brutus*, de Breuil, ainsi qu'à l'*Antigone* d'Anouilh, en citant en outre un texte qu'il a lui-même écrit suite à la mise en scène de la pièce au Brésil. Malheureusement, ce dernier n'est repris dans aucun des recueils de textes qui nous sont accessibles.

Le texte du *Diário Crítico* est principalement consacré à l'essai *Brutus* de Roger Breuil, Prix La Pléiade de 1945, et arrivé dans les librairies brésiliennes l'année suivante. Dans sa lecture, Milliet souligne le caractère actuel et profondément humain du conflit examiné par Breuil entre les lois civiques et les principes moraux, et le compare à la tragédie d'Antigone.

L'examen de la trajectoire du personnage historique de Brutus offre à Breuil (1945, p. 10) « un formidable symbole politique » qui lui inspire une réflexion sur les choix de l'homme dans le contexte européen de la Seconde Guerre. Dans le récit de vie du personnage, écrit à partir de *La vie des hommes illustres* de Plutarque³, le lecteur retrouve un Brutus cultivé, en même temps que tourmenté et courageux, et prêt à tout sacrifier au nom d'un idéal. En bref, c'est là le type même du héros envisagé par Milliet comme emblème de son idéal d'homme.

Son caractère dévoué aux grandes causes se révèle lors de la marche de César à la conquête de Rome : le protagoniste accepte de s'unir à l'armée de Pompée, diffamateur du nom de son père mort, afin de lutter pour la république, contre César. Cependant, ce qui trouble le récit est la décision de Brutus de rejoindre l'armée césarienne tout de suite après la défaite de Pompée lors de la bataille de Pharsale. Haute trahison ? Le narrateur ne peut pas l'admettre et consacre des pages à chercher des justifications à l'attitude de son héros.

L'annonce du début de la défense se fait par une dénégation: « Il n'est pas question ici de défendre Brutus à tout prix ». Le narrateur enchaîne, ensuite, des arguments afin d'épargner à son personnage le qualificatif « traître » : tout d'abord, le héros est un homme intelligent, et « Les hommes d'action qui, en même temps, sont intelligents, possèdent pour la plupart une remarquable aptitude au retournement de veste » (BREUIL, 1945, p.81). Cette explication nous semble en contradiction avec une des principales qualités de Brutus, à savoir, la loyauté. Étant donné qu'il avait rejoint l'armée de Pompée au nom d'une valeur plus importante que ses attachements personnels, nous espérions qu'il lutterait à son côté jusqu'au bout de ses forces, jusqu'au dernier de ses jours. Face à ce renversement d'expectatives, le narrateur établit un arrangement différent des deux instances en question, la loyauté et l'intelligence, où la première cède sa place, jusqu'alors prééminente, à la seconde.

Craignant de ne pas convaincre, le narrateur s'accroche alors à un grand auteur afin de conférer de l'autorité à sa justification. Ce faisant, il part vers un nouvel argument, qui ne prend plus en compte la dualité **loyauté - intelligence** :

Peut-être la meilleure explication de son geste est-elle celle que donne Shakespeare quand il lui fait dire qu'il en est du destin comme des marées de la mer : certains actes ne se peuvent accomplir qu'à des temps favorables, la volonté humaine emportée dans le flux. Et peut-être était-ce alors pour Brutus marée basse (BREUIL, 1945, p. 81-82).

³ Voir Plutarque (1933).

La citation de Shakespeare attribue le changement de position du personnage à une inflexion aux exigences du moment. De cette manière, Brutus, l'homme-héros du récit, doit soumettre ses décisions au contexte dans lequel il s'insère, ce qui autorise la lecture sociologique de son attitude, proposée par Breuil. La dualité **loyauté - intelligence** dans laquelle le héros se déplaçait est remplacée par le couple **volonté individuelle - volonté collective**. Et comme si la simple parole de l'auteur anglais ne suffisait plus – elle apparaît encadrée par des mots qui sèment le doute, les deux « peut-être » –, Breuil cherche à renforcer la légitimité de son argumentation en la célébrant avec effusion : « Merveilleuse explication d'un génie qui unifie en un seul mouvement bien des motifs plausibles ! » (BREUIL, 1945, p. 82).

Les explications continuent par la comparaison de Brutus avec Cicéron qui, lui aussi, s'est placé du côté de César lorsque cela lui convenait. Enfin, le narrateur écrit :

Et il est certain qu'une défaite entraîne un immédiat repli de l'individu sur lui-même, surtout si ses esprits ont été violemment frappés par le spectacle direct du désastre. Puis Brutus – il l'a dit plus tard – ne s'était pas encore trouvé lui-même à cette époque : il était jeune, il ne se sentait pas vraiment concerné par les événements. D'ailleurs, qui pourrait le juger ? (BREUIL, 1945, p.83).

L'argument vise à dire que l'expérience empirique est le moteur des décisions personnelles, en dépit de tout principe moral. On songe à une nouvelle dualité conflictuelle, formée par le couple **théorie - pratique** : le changement d'attitude de Brutus, initialement présenté comme le fruit d'un exercice d'intelligence, sera vu à présent comme la conséquence d'une expérience vécue. L'auteur ajoute encore l'explication du personnage lui-même, qui impute sa faute à sa naïveté de jeunesse. Ensuite, il finit par renoncer tout d'un coup à toute explication, en faveur de la subjectivité intrinsèque des jugements : pour Breuil, qui n'a jamais commis de fautes et peut se croire capable de juger les autres ? Toute argumentation perd alors sa valeur en se diluant dans la relativité absolue des paramètres personnels.

Ce n'est que plus tard que l'auteur retrouve une voie conduisant à une justification digne du héros-symbole qu'il a voulu construire. Il remarque que Brutus a été, avant tout, du côté de la loi : dans la mesure où la constitution romaine prévoyait la possibilité d'une dictature lors d'un danger public imminent, et du moment que Pompée avait disparu à Pharsale, le pouvoir soudainement

vacant autorisait Brutus à appuyer César comme dictateur. Le vrai héros est donc capable de sacrifier sa morale personnelle, et même de trahir les siens, au nom de sa foi en la loi.

Cependant l'épisode le plus célèbre de la biographie de Brutus est celui de son ralliement au groupe des assassins de César, jusque là son allié. Nouvelle trahison ? L'auteur ne l'admet toujours pas et offre au lecteur une nouvelle justification, située au sein des considérations sur l'exercice du pouvoir par Antoine :

D'autre part, il [Brutus] avait moins tué César que le tyran, son geste ne relevait que de l'idée de liberté [...] Le héros prêt à vaincre ou mourir – et qui avait traversé la mort et vaincu – était envoyé en villégiature par un Antoine [...] Pour l'éviter, une seule voie s'offrait, celle qui eût mené Brutus à la dictature. Pour vaincre le césarisme, il fallait user les moyens du césarisme, c'est-à-dire être un César [...] L'intransigeance puritaine de Brutus lui interdisait cette voie. Il lui fallait souffrir d'avoir tué César pour qu'un Antoine régnât. (BREUIL, 1945, p.164-165).

Indépendamment du résultat final qui, dans le cas de Brutus, aura été le même avec César ou Antoine au pouvoir, la trahison du protagoniste est validée par son but majeur, à savoir la préservation de la République, signifiant symboliquement la liberté. Les conséquences auxquelles le héros doit faire face mettent en évidence son stoïcisme, dans le sens d'une résistance aux épreuves du moment au nom de valeurs pérennes, et ouvrent un terrain pour une réflexion plus large sur l'attitude idéale de l'intellectuel dans les moments de crise.

Milliet décide dans son essai de ne pas s'attarder sur les arguments de l'auteur de *Brutus* à la décharge de son personnage – voie que le lecteur de Breuil a dû parcourir afin de toucher au caractère éminemment stoïque du héros – pour se concentrer sur l'idée de liberté qui se dégage de l'essai ; en effet, celle-ci y est vue comme une éthique plutôt que comme le résultat d'une politique. L'exercice de cette liberté dérive d'une attitude stoïque, qui contraste avec les valeurs épicuriennes ambiantes. Reprenant la distinction de Breuil, Milliet (1981-1982, v. III, p. 83) résume : « A crença na realidade das coisas do espírito e nos valores morais é fruto da filosofia estoicista, a qual se opõe à filosofia epicurista, que amolda o homem ao concreto e à relatividade dos valores.» En conséquence, il classe Brutus comme stoïque et César comme épicurien, comme Breuil le fait dans son essai.

Cette opposition, bien au goût de Milliet, lui rappelle la relation qui existe entre Antigone et Créon. Dans la pièce de Sophocle, la confrontation de Créon par Antigone lorsqu'il décide de ne pas accorder d'enterrement à son frère Polynice, révèle une héroïne stoïque, capable de défier les systèmes humains afin de défendre ses principes moraux. Lorsque Antigone se justifie, elle fait appel à « [...] ces lois qui ne sont pas écrites/ et que rien ne peut ébranler » (SOPHOCLE, 1938, p. 29). Sa sœur Ismène lui donne des conseils « sages selon ce monde » (SOPHOCLE, 1938, p. 36), qui ne sont pas entendus car Antigone suit les règles d'un univers autre.

Dans la relecture de la pièce de Sophocle faite par Anouilh en 1944, à plusieurs reprises Antigone refuse de « comprendre » Ismène et Créon, les voix qui essaient de la reconduire à la réalité des faits, en y opposant sa conviction, pour enfin se rendre compte du dialogue impossible avec le roi : « Si, je sais ce que je dis, mais c'est vous qui ne m'entendez plus. Je vous parle de trop loin maintenant, d'un royaume où vous ne pouvez plus entrer avec vos rides, votre sagesse, votre ventre [...] » (ANOUILH, 1976, p.100). Face aux mêmes dilemmes, le narrateur de *Brutus* pose, lui aussi, des questions en termes d'oppositions entre des règles : « Est-ce vraiment le conflit des lois écrites et des lois non écrites, des idéologies et des réalismes ? N'est-ce pas plutôt en définitive la décision elle-même qui jaillit de l'homme aux frontières des dialectiques ? » (BREUIL, 1945, p. 130) En ramenant la problématique à l'homme, Breuil la rend passible d'une lecture ancrée dans son temps : lorsque l'intellectuel hésite entre César et Brutus ou entre Créon et Antigone, il hésite aussi entre assumer une position pratique, d'adaptation – et peut-être de compromission avec un totalitarisme – et se frayer une voie propre et individuelle, fondée sur des valeurs extérieures au système, en subissant les conséquences – qui peuvent être un sacrifice inutile.

Dans l'essai du 1^{er} janvier 1948, comme dans plusieurs textes de cette année-là, Milliet reprend l'opposition entre Antigone et Créon : « Antígona parte da sensibilidade, Créon da inteligênciã. Uma chega à obra de arte, outro à política. Uma conduz à nobreza e ao desprendimento, à gratuidade, outro à trapaça e ao interesse » (MILLIET, 1944-1959, v.VI, p. 8). Le critique associe Antigone à la sensibilité, à l'art et aux valeurs morales pérennes, ce qui, pour lui, désigne toujours le chemin à suivre, c'est-à-dire celui de l'acceptation de sa propre solitude existentielle, même dans des moments de désespoir.

Dans la suite de cet essai, Milliet s'imagine être interrogé par ceux qui cherchent une éthique – « Há quem queira saber... » (MILLIET, 1944-1959, v. VI, p. 8) – et il conseille :

Pedem os desarvorados que lhes diga em que devem acreditar. Em si mesmos. Que assim talvez acreditem no homem. Em sua solidão inevitável. E se tiverem a coragem de aceitá-la sem excessiva amargura, sem revolta, apenas com uma melancolia compreensiva, e se tiverem a força de assim mesmo agir e continuar a sua tarefa cotidiana, estarão salvos. E menos sós [...] (MILLIET, 1944-1959, v.VI, p. 8).

L'extrait ci-dessus a deux volets. Dans le premier, le critique établit une progression assurée par le verbe « acreditar », qui comprend ses interrogateurs imaginaires, l'homme et la solitude. Le second moment du passage s'organise autour du verbe « ter », suivi d'un adjectif, et a comme point de départ « a coragem de aceitá-la [a solidão] », pour arriver à « força de assim mesmo agir ». L'attitude stoïque ne se trouve pas nommée, mais elle est décrite dans la citation, comme exemple pour ceux qui auraient pu demander conseil, puisqu'il est question d'accepter la solitude et de poursuivre dans l'action.

A d'autres moments de son journal critique, Milliet fait appel à la même attitude décrite dans l'extrait ci-dessus par ce qu'il appelle « esprit d'Antigone », signifiant le stoïcisme existentiel. Dans d'autres cas, le critique transforme le personnage d'Antigone en substantif, dans une démonstration d'intimité plus grande, comme dans les exemples : « Eu não aprecio o espírito político ; tenho maiores simpatias pelas Antígonas [...] » (MILLIET, 1944-1959, v.VI, p. 289) ou « [...] neste momento hostil às antígonas » (MILLIET, 1944-1959, v. VI, p. 338).

Les évocations de Brutus et, plus souvent, d'Antigone, ajoutent une nouvelle caractéristique à la définition de l'humanisme de Sérgio Milliet : le stoïcisme. Des personnages de l'Histoire et de la pièce de Sophocle lus *via* Breuil et Anouilh, le critique signifie que l'homme est Brutus ou Antigone, ou bien Brutus et Antigone en même temps.

L'importance d'*Antigone* dans le journal critique de Milliet est marquée par la fonction emblématique du personnage. Au même temps, sa présence dans le *Diário Crítico* reflète un succès théâtral du moment. Selon George Steiner, dans son œuvre consacrée à l'étude de quelques-unes des relectures de la pièce de Sophocle, « Antigone est littéralement une constante du répertoire poétique occidental. Il en va de même de l'affrontement de Créon et d'Antigone et des ramifications politiques, morales, légales et sociologiques de leur dialectique [...] » (STEINER, 1984, p.120), dont quelques-unes se laissent repérer dans le *Diário Crítico*. Selon Steiner, les années 1943-1944 ont été très prodigieuses en versions d'*Antigone*, dont celle de Jean Anouilh a rencontré le plus de succès dès

sa présentation à Paris, le 4 février 1944, au théâtre de l'Atelier. Steiner trace un bref cadre d'époque qui rend compte de l'enthousiasme éveillé par la pièce :

L'Antigone d'Anouilh envahit les écoles et les universités ainsi que les théâtres amateurs ou professionnels de l'après-guerre. Son désenchantement oblique, son anti-héroïsme et ses manteaux de cuir rendaient précisément l'hystérie et la gêne qui accompagnaient une survie imméritée. L'apparente simplicité de la langue d'Anouilh, le fait que la pièce peut être montée en costume de ville et avec un minimum de décor, firent d'*Antigone* le spectacle chéri des *French clubs*, des professeurs de français et des petits théâtres du monde anglo-américain (STEINER, 1984, p. 320).

Le succès d'*Antigone* d'Anouilh est arrivé au Brésil et a offert à Milliet une image pour exprimer les conflits de son temps. Car l'opposition entre Créon et Antigone symbolise la dispute entre le public et le privé, entre la morale civique et la morale personnelle, mais surtout entre des valeurs pérennes et des valeurs immédiates. Steiner observe cet écart temporel qui éloigne les deux personnages et le résume en ces termes : « [...] Il n'y a pas de dialogue fructueux possible entre la conscience morale conditionnée par des impératifs éthiques intemporels [...] et les principes moraux de l'État qui ne peuvent éviter, si l'on veut être honnête dans la définition, d'être temporels. » (STEINER, 1984, p. 274).

Les deux plans temporels différents dans lesquels les arguments de Créon et d'Antigone se situent permettent de rendre saillant le vertige de l'immédiateté qui finit par régir l'éthique humaine du XX^{ème} siècle. Dans un mouvement contraire, Milliet érige Antigone en étendard de la résistance de l'homme en vue d'un idéal de valeurs solidement établies dans le temps.

L'existentialisme est un stoïcisme

L'article de 1946 sur Brutus et Antigone contient la première allusion à Jean-Paul Sartre dans le *Diário Crítico*. Son nom apparaît au début du texte, cité à côté de Malraux et d'Eluard, parmi les jurés du Prix La Pléiade, suivi de l'adjectif « existentialiste ». Cette allusion au philosophe, présente dans un texte marqué par l'éloge du stoïcisme, n'est pas fortuite car, dans les années qui suivent, Milliet interprète l'existentialisme dans une perspective stoïque.

Si le 18 mai 1946 Sartre est cité pour la première fois, presque un mois plus tard Milliet consacre un essai à l'existentialisme, à un moment où les œuvres

du philosophe français ne sont pas encore disponibles au Brésil. Malgré sa méconnaissance du sujet, dans l'essai du 15 juin 1946, le critique tend à voir cette philosophie avec sympathie grâce aux échos venus de France. Sans donner plus de détails, Milliet informe que de telles répercussions rendent compte surtout des attaques subies par l'existentialisme de la part des intellectuels d'extrême gauche, les « marxistes », mais aussi d'extrême droite, les « réactionnaires », selon les termes du critique. À ses yeux, l'impossibilité de ranger *a priori* l'existentialisme dans un pôle politique est de bon augure car, dans un moment historique qui impose un choix tranché entre les États-Unis et l'Union Soviétique, entre le capitalisme et le communisme, Milliet défend une position intermédiaire, qui assure la liberté absolue de l'homme et contraire à son asservissement à une idéologie, quelle qu'elle soit.

En France, Sartre occupait une place importante dans la presse d'après-guerre, phénomène qui, selon João Rodrigues de Jesus, dans son étude sur la réception à l'existentialisme dans le journal de Rio de Janeiro *A Manhã*, se doit à des facteurs d'ordre matériel et d'ordre idéologique. D'une part, la « renaissance » de la presse grâce au rétablissement de la liberté d'expression à la fin de la guerre – dont le lancement de 34 journaux dans une seule année fait preuve – reflète la demande d'un public avide de consommer la littérature véhiculée par des journaux. D'autre part, une philosophie divulguée et expliquée non pas par des œuvres théoriques, mais *via* des formules et des phrases d'effet, ainsi que des œuvres littéraires, était plus accessible au public. À ces raisons matérielles et idéologiques de facilité de diffusion il faut encore ajouter un élément : la guerre terminée, les intellectuels français ont été classés en « collaborationnistes » ou « résistants », ces derniers ascendant au poste de héros nationaux et devenant très populaires. Dans ce cadre, Sartre, qui s'est engagé pour la libération de la France tant comme soldat, que dans ses œuvres littéraires (*Les mouches*, 1943, par exemple) et ses articles publiés dans le journal *Le Combat*, est devenu une célébrité et, l'existentialisme, une mode.

Une telle exposition dans les *media* a aussi fait de Sartre une cible de critiques xénophobes, comme celles du journal *Samedi Soir*. Selon João Rodrigues de Jesus (2003, p.42-43),

[...] nessa publicação, Sartre é colocado como um impostor e um traidor, pelo fato de se basear numa tradição filosófica alemã, o que corromperia o patrimônio cultural da França. A crítica xenófoba não para aí, pois o filósofo é acusado de querer impor uma cultura norte-americana à nova geração francesa

(refere-se, aqui, ao gosto do escritor pelo jazz), submetendo-se esta a um processo de aculturation.

Les critiques au philosophe reflètent tant la haine contre la culture de l'envahisseur, que le malaise face à la culture de la nouvelle puissance économique mondiale, car le centre d'influence culturelle se déplaçait de la France aux États-Unis. En résumé, Sartre et l'existentialisme catalysaient l'attention, à l'époque.

Le bruit généré par les discussions autour du philosophe et de ses idées n'a pas été ignoré au Brésil. Après avoir fait allusion à la polémique en France sans, cependant, entrer dans les détails, Milliet, dans l'essai de juin 1946, en vient à la discussion de la philosophie de Sartre.

En lisant une interview de l'auteur français, publiée dans une revue dont nous n'avons aucune référence, le critique cite une phrase du philosophe : « não há nenhuma diferença entre ser e fazer ». Le critique y voit une pensée qui prêche la « concretização da intuição » (MILLIET, 1981-1982, v. III, p. 98), l'instinct et l'intuition composant, d'après Milliet, les bases de l'existentialisme. Ainsi, par exemple, il considère le peintre George Braque comme existentialiste, car, dans ses écrits, celui-ci défend la participation de l'artiste au présent de la vie et l'adoption d'un comportement actif, l'expérience précédant son expression artistique. A l'opposé de Braque, le critique pose Paul Valéry, « antiexistencialista por excelência » (MILLIET, 1981-1982, v. III, p. 99), car le poète place la raison au centre de ses décisions et est plutôt un observateur « frio e não participante » (MILLIET, 1981-1982, v. III, p. 100) de la vie, selon quelques extraits de ses lettres, cités dans l'essai.

À la place de fournir au lecteur une analyse des attitudes du peintre et du poète, leur opposition explicite, par contraste, ce qui pourrait être l'« application » de la philosophie existentialiste à la vie. Plus loin dans l'essai, Milliet, qui avait décrit le processus de création artistique de Valéry en des termes de rationalité et d'observation de la vie, change d'opinion par rapport au poète. Défenseur des œuvres d'art et de littérature de participation dans la vie, aussi bien que de l'engagement social de l'artiste et de l'écrivain, le critique, cependant, admire la poésie de Valéry. Milliet, alors, reconnaît dans les lettres du poète, citées comme des démonstrations de son attitude contemplative et de son rationalisme au service de la littérature, des pièges aux futurs chercheurs de son œuvre. Pour lui, plus que ce que le poète a écrit aux intimes, ses derniers vers font preuve de sa perception du mystère de la vie, inatteignable par la raison.

Après avoir essayé de comprendre la nouvelle philosophie par moyen de son « application » aux œuvres de Braque et de Valéry, Milliet, en revenant à Sartre, expose au lecteur brésilien les idées de base de l'existentialisme, et laisse entrevoir le point qui attire son attention : « Não há no fundo de ninguém um caráter, mas um certo número de possibilidades (limitadas pelas condições sociais, econômicas e outras) entre as quais o indivíduo pode escolher e em virtude dessa escolha agir ou não. » (MILLIET, 1981-1982, v. III, p. 100). Dans son explication, le critique oppose un « caractère » personnel à un éventail de choix possibles. Or, cette idée de l'existentialisme est en désaccord avec des conceptions du critique, pour qui l'homme possède une essence individuelle qui régit ses actes et qui est aussi l'instance gardienne d'une vérité personnelle. Milliet (1981-1982, v. III, p. 101) avoue:

[...] o existencialismo permanece obscuro, parecendo apenas que dele surge uma afirmação pessimista, de um realismo atroz, uma consciência de inutilidade da inteligência pela impossibilidade em que ela se acha de descobrir e analisar as causas complexas e fundamentais de nossas ações.

La difficulté de saisir le sens de l'existentialisme conduit le critique à conclure qu'il s'agit d'une philosophie pessimiste, reproche qui lui est souvent fait, auquel Sartre répond au début de *L'existentialisme est un humanisme* avec une question : « Est-ce qu'au fond, ce qui fait peur, dans la doctrine que je vais essayer de vous exposer, ce n'est pas le fait qu'elle laisse une possibilité de choix à l'homme ? » (SARTRE, 1968a, p. 15) Non pour Milliet. Pour le critique, le problème se pose lorsque l'homme lui semble ôté de ses capacités de réflexion et de jugement, et devient une proie de ses intuitions et de ses instincts. D'ailleurs, une telle pensée ne semble pas à Milliet très innovatrice car, selon lui, c'est dans les moments de crise qu'abondent des philosophies soutenant l'incapacité de l'homme à la confronter, au profit de facteurs qu'il ne peut pas contrôler. Ainsi, la faillite de la raison, point central de l'existentialisme selon le critique, excuserait l'homme de sa responsabilité, conclusion que Milliet considère le meilleur argument en faveur de cette philosophie, une fois qu'il contredit l'existence de l'empire de la raison et de la technique au XX^{ème} siècle, sa bête noire.

A notre avis, le critique fait une lecture incorrecte de la philosophie de Sartre, qui cherche à charger de responsabilité chaque action humaine, et il finit par en tirer deux hypothèses sur le manque de responsabilité de l'homme par rapport au monde en crise, avec lesquelles il conclut son essai : « O existencialismo pode ser

apenas uma abdicação covarde. Ou uma resignação estóica » (MILLIET, 1981-1982, v. III, p. 101). La « resignação estóica » offre un constat de réalité et pousse l'homme à endurer la crise sans perdre de vue un idéal majeur. C'est l'option que Milliet adopte comme clé de compréhension de l'existentialisme dans la majorité des essais qui se suivent.

Quelques mois plus tard, dans l'essai du 14 août, consacré à *L'existentialisme est un humanisme*, alors arrivé dans les mains du critique, celui-ci ne reprend pas l'association entre l'existentialisme et le stoïcisme, seulement mentionnée dans l'essai précédent, mais il réfléchit sur cette philosophie et conclut par sa dimension éthique.

Malgré l'éloge du style du texte de Sartre, avec lequel l'essai s'initie, Milliet ne trouve pas sa défense de l'existentialisme convaincante, car, à son avis, cette philosophie manque de fondement sociologique. Le critique cite, alors, trois points de l'existentialisme qui lui semblent contradictoires, et il montre leurs failles.

Le premier point critiqué par Milliet se réfère à la compréhension de l'existentialisme en tant qu'une philosophie fondée sur les instincts de l'homme. Afin de montrer une contradiction de la pensée de Sartre, le critique s'appuie sur une citation de *L'existentialisme est un humanisme*, « Si les valeurs sont vagues [...], il ne nous reste qu'à nous fier à nos instincts [...] » (SARTRE, 1968a, p.43)⁴, qui irait à l'encontre de la définition de l'existentialisme comme une « philosophie de l'intelligence », revendiquée par le philosophe. Or, Milliet s'attache au début d'un raisonnement sans faire attention à sa fin, où Sartre (1968a, p.45) affirme que « [...] le sentiment se construit par les actes qu'on fait ; je ne puis donc pas le consulter pour me guider sur lui [...] », le philosophe se montrant ainsi cohérent au principe de l'existence qui précède l'essence, des actes décidés par une intelligence qui construit les sentiments.

Au centre du deuxième point critiqué par Milliet se trouve la caractérisation de l'existentialisme comme une doctrine optimiste, puisque fondée sur l'action, selon Sartre. Le critique refuse une telle conception car, pour lui, les gestes de désespoir, de conformisme et de soumission sont aussi des actions, mais dictées par le pessimisme. Sur ce point, son argumentation nous semble juste et le problème se trouve plutôt dans l'effort du philosophe de défendre sa théorie à tout prix : afin de répondre à ceux qui accusent l'existentialisme de pessimisme,

⁴ L'extrait cité par Milliet se trouve tout de suite après l'exemple donné par Sartre pour illustrer son explication, à savoir, l'histoire du jeune homme qui doit se décider entre partir pour combattre à la guerre ou rester auprès de sa mère.

Sartre emploie un terme d'effet, l'antonyme, et essaie de le soutenir par le caractère promptement actif de sa philosophie. En revanche, moins attiré par l'éclat des mots que par le besoin d'explicitier ses idées, au début de sa conférence Sartre démontre que l'existentialisme n'est pas pessimiste car cette philosophie souligne la responsabilité de chacun vis-à-vis de sa vie et du monde, ce qui assure à l'homme les moyens de construire une nouvelle réalité. Encore une fois, Milliet s'est concentré sur un argument occasionnel, qui, dans ce cas, s'est montré faible et donne raison à son reproche.

Le troisième point que Milliet critique est le sentiment d'angoisse inhérent à l'homme selon l'existentialisme. Le critique affirme que tous les hommes ne sont pas conscients de leurs responsabilités, mais seulement une petite élite intellectuelle, et que la grande majorité finit par faire leurs choix suivant les valeurs de la morale courante. À quoi Sartre répondrait en disant qu'il n'y a pas de morale générale puisqu'« il n'y a pas de signes dans le monde » (SARTRE, 1968a, p. 47), c'est l'homme qui décide de les créer et de les charger d'interprétations.

Comme conclusion de son essai, Milliet affirme qu'une lecture sociologique de l'existentialisme expliciterait mieux sa cohérence car, selon le critique,

Discutindo o problema do *ser*, sem condicionar o *ser* ao ambiente, isolando por assim dizer o indivíduo da sociedade, Jean-Paul Sartre pode permitir-se, em verdade, todas as ousadias e todos os paradoxos, mas não enfrenta com sinceridade o problema capital que é o problema da ética (MILLIET, 1981-1982, v. III, p. 129).

Milliet comprend l'existentialisme comme une pensée qui vise à expliquer les conflits entre l'homme et son groupe social. Il place l'éthique au centre de cette conception parce qu'il croit que, dans un moment de crise, il faut chercher des modèles de comportement pour l'homme, pour qu'il puisse s'en servir afin de reconstruire le monde. Pour le critique, et au contraire de ce que la philosophie de Sartre prêche, l'éthique est établie par le groupe social et précède l'individu. Il va de même pour les valeurs morales qui la nourrissent, comme Milliet écrit dans l'essai du 8 janvier 1947 :

No mundo social em que evolui a pessoa humana, os valores morais existem *a priori*, isto é, precedem a existência do homem individual. E existem porque os valores morais são sempre aqueles que possibilitam a vida da sociedade, do grupo, não nascendo de « idéias », mas de « fatos » (MILLIET, 1981-1982, v.V, p. 13).

Le critique place son raisonnement dans un contexte social et croit à la qualité aprioristique des valeurs en relation à l'homme. Milliet opère alors un changement de perspective dans la philosophie existentialiste : à partir d'une idée propre à l'existentialisme – l'individu est responsable de toute l'humanité, tout comme celle-ci est responsable de l'individu –, il propose une nouvelle formulation pour le fondement de la théorie de Sartre : « Se deslocássemos o acento e disséssemos : 'na sociedade (ou grupo) a existência precede a essência', teríamos uma verdade sociológica e a explicação mais satisfatória ao problema da moral.» (MILLIET, 1981-1982, v. V, p. 14). Milliet « sociologise » l'existentialisme et lui confère un sens qui n'a jamais été envisagé par Sartre, à savoir, la défense d'une attitude stoïque pour l'homme.

Au long du *Diário Crítico*, cette vision se cristallise et l'existentialisme côtoie les deux personnages stoïques par excellence, Brutus et surtout Antigone. Par exemple, dans l'essai du 15 juin 1948, la relecture de *Jules César* de Shakespeare (1995) rappelle au critique l'attitude de Brutus telle que Roger Breuil l'avait analysée dans son œuvre *Brutus*. Le geste du personnage envers César est, encore une fois, considéré stoïque par Milliet, qui conclut sur le caractère « existentialiste » de certains personnages du dramaturge anglais, « no sentido que Sartre, Anouilh e Breuil dão à palavra » (MILLIET, 1944-1959, v. VI, p. 115). Il s'agit plutôt du sens que Milliet donne à l'existentialisme, c'est-à-dire celui de synonyme du stoïcisme retrouvé chez Brutus et Antigone, dont les choix sont motivés par des principes éternels et non pas par les situations du présent.

Depuis 1947, au moment où l'on publie au Brésil les œuvres de Sartre parues avant 1946, les discussions sur sa philosophie existentialiste cèdent la place progressivement à l'analyse de ses autres livres. Ainsi, Milliet consacre des textes au *Mur*, aux pièces du volume *Théâtre I : Les mouches, Morts sans sépulture, Huis clos* et *La putain respectueuse*, ainsi qu'à la *Nausée*, aux *Mains sales* et à *Qu'est-ce que la littérature ?*, œuvres commentées dans cet ordre.

Selon son interprétation de l'existentialisme, Milliet lit la fiction et le théâtre de Sartre comme des exemples d'une « philosophie stoïque » (MILLIET, 1944-1959, v. VI, p. 118). Pour lui, les œuvres littéraires de l'auteur français montrent toujours la lutte d'un personnage déchiré entre la défense de ses idéaux et les conséquences d'une telle attitude dans le monde moderne. Par exemple, le personnage de Hugo, dans *Les mains sales*, est décrit dans l'essai du 1^{er} juillet 1948 en des termes de Brutus et d'Antigone : il est vu comme un idéaliste, c'est-à-dire voué à des valeurs pérennes, contraires aux valeurs immédiates, et son drame est rapporté comme celui des principes contre les urgences du moment.

Dans la pièce, le jeune Hugo décide d'assassiner un membre du Parti Communiste au nom des idéaux qui l'ont conduit à devenir, lui aussi, un intégrant du parti. Il agit selon des ordres de ses supérieurs, aussi bien que selon sa propre conscience. Cependant, en liberté après des années en prison pour son crime, il découvre que ceux pour qui il avait agi avaient adopté les mêmes positions de celui qui, avant, il a dû abattre. Lorsque Hugo a compris qu'il n'avait pas tué pour assurer les idéaux du parti, mais qu'il n'avait été qu'un instrument dans une dispute de pouvoir, il décide de se suicider, en refusant d'échapper à la mort.

L'analyse de Milliet souligne l'engagement de Hugo pour ses idéaux : « Hugo, intelectual que não entrou para o partido por necessidade material, nem para reivindicar compensações pessoais, mas por idealismo, por convicção filosófica e sociológica, coloca suas idéias acima das urgências comprometedoras. » (MILLIET, 1944-1959, v. VI, p. 126). Dans la pièce, l'idéalisme du personnage peut être exemplifié par la réplique suivante : « Hugo : Je suis entré au Parti parce que sa cause est juste et j'en sortirai quand elle cessera de l'être. Quant aux hommes, ce n'est pas ce qu'ils sont qui m'intéresse mais ce qu'ils pourront devenir. » (SARTRE, 1968b, p.211). Hugo se montre fidèle à ses principes lorsqu'il retrouve dans la mort une manière de quitter le Parti au moment où celui-ci ne représente plus ses valeurs. Dans cette réplique, il parle aussi de l'avenir des hommes, car il croit que leur condition future dépend des actions présentes, ce qui montre son attachement à une éthique visant au rétablissement de la place de l'homme dans le monde.

Suivant cette ligne interprétative de la pièce, dans son essai Milliet élargit le drame du personnage sartrien à la condition humaine : Hugo, d'abord un « type d'intellectuel », se transforme en un personnage stoïque, comme Antigone. La pièce de Sartre, alors, n'est plus le sujet de l'essai, qui s'engage dans une réflexion plus vaste sur le communisme en Russie. Néanmoins, au milieu de son argumentation, tout d'un coup, le critique revient à l'épisode littéraire emblématique de la lutte entre les valeurs pérennes et les valeurs éphémères : « O duelo entre Antígona e Créon está travado, e sem grandes possibilidades de vitória para a primeira » (MILLIET, 1944-1959, v. VI, p.126). Comme conclusion, Milliet (1944-1959, v. VI, p. 128) affirme :

A peça de Sartre precisa ser lida, pois mostra em toda a sua angústia esse dilema do homem moderno. Saindo um pouco de suas preocupações existencialistas, não procura o autor sublinhar o valor de sua filosofia na

explicação dos atos humanos; apresenta apenas um quadro forte de um caso (são milhões) real.

Curieusement le critique réduit la pièce de Sartre à la reproduction d'« un caso real », ne voyant dans l'acceptation de la mort par Hugo ni un choix personnel existentialiste qui se constituerait comme un exercice extrême de liberté, ni une attitude stoïque, de constat d'une réalité et de refus d'y participer. Suivant le même mouvement de Sartre que, aux yeux de Milliet, n'expose pas sa pensée philosophique dans *Les mains sales*, la philosophie existentialiste se dilue dans le *Diário Crítico* par son identification avec le stoïcisme et se transforme en doctrine stoïque. De même, les personnages des œuvres littéraires de Sartre sont lus comme des personnages stoïques. Avec le passage des années, le philosophe s'efface au profit de l'écrivain, et l'existentialisme, ou le stoïcisme, ne constituent plus le centre de ses écrits.

L'article sur *Les mains sales* inaugure ce mouvement de libération du créateur – Sartre – de sa créature – l'existentialisme –, même si encore assez timidement : au dernier paragraphe Milliet fait une rapide appréciation littéraire de l'œuvre, comme s'il avait oublié de le faire et qu'il essayait de se rattraper à la fin. En vérité, l'analyse d'ordre sociologique sur le communisme en Russie lui a semblé plus importante, du moins plus urgente, dans le contexte brésilien. À ce moment-là, le Brésil sortait d'une dictature d'extrême droite (Vargas, qui a gouverné de 1936 à 1945) et les intellectuels étaient attirés de plus en plus vers la pensée de gauche, vers le communisme. Toutefois, avisé par ses lectures – rares ont été les Brésiliens qui ont pu constater le totalitarisme de gauche *in loco* –, Milliet relativisait l'image idéalisée de la Russie et mettait ses lecteurs en garde vis-à-vis du caractère dictatorial de son régime.

Par la suite, Sartre n'apparaît plus dans le *Diário Crítico* que par de petites remarques et citations. Par exemple, dans un article de 1950, Milliet réfléchit sur la relativité du sens des mots : « A palavra, na opinião de Sartre, sintetiza uma soma de experiências e estas não [são] as mesmas para cada indivíduo. » (MILLIET, 1981-1982, v. VII, p. 371).

Parmi les allusions à Sartre, le relatif silence sur *Qu'est-ce que la littérature ?*⁵ nous surprend. L'œuvre est citée rapidement pour la première fois en 1947, dans un article qui rassemble des notes courtes sur des sujets divers, où le critique se borne à un commentaire laconique : « Jean-Paul Sartre escreve um volume com este título : *Que é a literatura ?* Tem-se a resposta ao fim – é o que ele está

⁵ Voir Sartre (1997).

fazendo » (MILLIET, 1981-1982, v. V, p. 137). Ce n'est que presque dix ans plus tard, dans l'article du 15 mars 1956, que le critique revient à *Qu'est-ce que la littérature ?*, dans un texte consacré à Jorge Amado, important auteur brésilien de l'époque.

Outre les considérations sur la définition de l'écriture, ses raisons et son public, *Qu'est-ce que la littérature?* contient, aussi, un essai intitulé « Situation de l'écrivain en 1947 », qui, s'il n'est pas mentionné dans le *Diário Crítico*, du moins il montre que, finalement, Sartre et Milliet partagent le même point de vue. Dans cet essai, Sartre traite de l'écrivain français, devenu un bourgeois car, pour lui, la littérature est une occupation comme n'importe quelle autre, c'est-à-dire un métier auquel correspond un certain comportement social.

Afin d'examiner la relation bourgeoise établie entre l'écrivain et la littérature, Sartre distingue trois générations d'écrivains. La première génération rassemble les auteurs des œuvres écrites avant 1914. D'une manière générale, celles-ci prônent le combat de l'idéologie utilitaire de la bourgeoisie, « [...] tous les événements de l'existence la plus quotidienne sont vécus comme des symboles, où le réel est dévoré par l'imaginaire.» (SARTRE, 1997, p. 181). Le monde réel n'a donc pas de lieu pour les écrivains de cette génération.

La deuxième génération intègre les écrivains qui ont produit des œuvres après la Première Guerre mondiale. Le refus de l'objectivité et l'évasion ont marqué l'œuvre de quelques auteurs de cette génération, notamment celle des surréalistes. Dans une voie différente, d'autres auteurs, considérés par Sartre comme des « moralistes », se sont occupés de la place de l'homme dans le monde, faisant de la littérature une tribune de défense de l'humanisme fondé sur des valeurs bourgeoises, telles « la profession, l'amitié, la solidarité sociale, le sport » (SARTRE, 1997, p.203). Cependant, selon Sartre, « En ces époques-là (des moments de crise), l'homme se tourne vers Épicure ou vers le stoïcisme – et ces auteurs n'étaient ni stoïciens ni épicuriens [...] » (SARTRE, 1997, p.205). Cette affirmation du philosophe montre, d'une part, que le stoïcisme est un chemin naturel pour l'homme dans les moments de crise, idée partagée par Milliet. D'autre part, la citation de Sartre signifie aussi que les écrivains de la deuxième génération n'ont pas su participer à leur moment historique et, par conséquent, ils ne se sont pas adressés à leur public, en perdant leur raison d'écrire.

La troisième génération est celle à laquelle appartient le philosophe, celle des écrivains de 1947, celle de Milliet en tant qu'auteur du *Diário Crítico*. La littérature de ces écrivains se caractérise par son attachement à l'Histoire et, pour cette raison, ils sont contraints à produire une littérature de « situations » :

il s'agit d'une littérature fondée sur la relativité des actions, car les auteurs eux-mêmes sont des personnages de l'Histoire et n'ont plus la vision omnisciente des faits ambiants qui caractérisait les générations précédentes : les écrivains de 1947 vivent ces faits.

En se référant aux écrivains de son temps, Sartre affirme encore que « [...] dans l'œuvre d'art nous avons découvert la présence de l'humanité entière ; la lecture est commerce du lecteur avec l'auteur, avec les autres lecteurs : comment pourrait-elle, en même temps, inviter à la ségrégation ? » (SARTRE, 1997, p.271). L'œuvre d'art ne pourrait jamais « inviter à la ségrégation » car, pour le philosophe, ainsi que pour Milliet, elle est un outil de communication, d'inclusion, de communion, de solidarité et, donc, d'action sur le monde. L'écrivain de 1947 doit, pour Sartre, se servir de son arme de lutte, à savoir les mots, afin d'intervenir sur la réalité pour la changer. Comme il affirme, « Non : nous ne valons pas mieux que notre vie et c'est par notre vie qu'il faut nous juger, notre pensée ne vaut pas mieux que notre langage et l'on doit la juger sur la façon dont elle en use. » (SARTRE, 1997, p. 282).

En bref, la littérature, pour Sartre, aussi bien que pour Milliet, doit être le fruit de toute une vie, une construction humaine. La tâche de l'écrivain, pour le critique brésilien, est d'employer la littérature pour lutter contre les injustices et reconstruire le monde, vers une communication entre les auteurs et leurs lecteurs, vers une communication parmi les gens, dans un sens plus humain. Les lectures des œuvres de Breuil, Anouilh et Sartre nourrissent l'humanisme de Milliet tout en lui fournissant des armes pour combattre la solitude : Brutus, Antigone et Hugo, dans ce cadre, sont l'incarnation de la posture à suivre, celle qui représente les valeurs intemporelles endurant la crise avec stoïcisme.

Loneliness and humanism: Breuil, Anouilh and Sartre in Sérgio Milliet's Diário Crítico

ABSTRACT: *This article focuses on the study of humanism portrayed in Sérgio Milliet's essays and reviews in Diário Crítico from a particular point of view: as a weapon against the loneliness of the modern man. In his texts, the Brazilian critic defines man's place in the world in crisis from the works of Roger Breuil, Jean Anouilh and Jean-Paul Sartre, from which he draws a stoic attitude in the figures of Brutus, Antigone and Hugo. These characters inspire the ideal human behavior which favors perennial values like loyalty to a loved one (Antigone), a government regime (Brutus) or an ideology (Les Mains sales). In all of these works we can see the persistent association between humanism and stoicism in the name of a world under construction.*

Solitude et humanisme: Breuil, Anouilh et Sartre dans le *Diário Crítico* de Sérgio Milliet

KEYWORDS: *Humanism. Stoicism. Sérgio Milliet. Criticism. Relations between Brazil and France.*

RÉFÉRENCES

ANOUILH, J. **Antigone**. Paris : La Table Ronde, 1976.

BREUIL, R. **Brutus**. Paris : Gallimard, 1945.

DOSSE, F. **História do estruturalismo**. Trad. de Álvaro Cabral, révision de Marcia Mansor D'Alessio. Bauru (SP): Edusc, 2007, 2v.

JESUS, J. R. de. **A recepção ao existencialismo em « Letras e Artes » (1946-1949)**. 2003, 319f., mémoire de Master 2. Département des Lettres Modernes, Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de São Paulo, São Paulo, juillet 2003.

MILLIET, S. **Diário Crítico**. 2^{ème} éd. São Paulo : Martins/ Edusp, 1981-1982. v. I-V; VII-IX.

_____. **Diário Crítico**. 1^{ère} éd. São Paulo : Martins, 1944-1959. v. VI et X.

PLUTARQUE. **La vie des hommes illustres**. Traduction par R. Nicolle. Paris: A. Fayard, 1933.

SARTRE, J.-P. **Qu'est-ce que la littérature ?** Paris: Gallimard, 1997.

_____. **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Nagel, 1968a.

_____. **Les mains sales**. Paris : Gallimard, 1968b.

SHAKESPEARE. **Jules César**. Préface et traduction d'Yves Bonnefoy. Paris : Gallimard, 1995.

SOPHOCLE. **Antigone**. Traduction d'André Bonnard. Lausanne : Éditions des Trois Collines, 1938.

STEINER, G. **Les Antigones**. Traduction de Philippe Blanchard. Paris : Gallimard, 1984.



