

## L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(8e séance : 21 janvier 2015)

### Une rencontre possible entre libertés dans les *Cahiers pour une morale*

Dans cet ouvrage qui devait accomplir les perspectives morales ouvertes à la fin de *L'Être et le néant*, le projet à la fois théorique et pratique de Sartre s'exprime de plus en plus clairement comme une conciliation de l'individuel et du général reposant sur la liberté. Il s'agit de « Remplacer la pseudo-objectivité « les hommes » par une véritable subjectivité collective. Assumer la totalité détotalisée. Nous ne faisons qu'un mais nous sommes cependant inunifiables. » (p. 22). La pétrification par le regard d'autrui doit être dépassée par une conversion, qui consiste à assumer le fait d'être à la fois liberté et objet pour autrui, à dépasser le rapport de lutte que celui-ci produit ; la lutte doit passer du niveau ontologique au niveau historique, dans une expression politique et sociale.

### Une liberté concrète en situation ; le don

Une morale de la liberté peut s'inscrire, quoiqu'en la modifiant profondément, dans la perspective kantienne d'un « règne des fins », d'une coexistence où chaque homme est pour les autres une fin et non un moyen. Concrètement, cela se traduit par une suppression de toute exploitation ou domination, mais aussi, sur un plan moral, par le bannissement de toute dissimulation, de toute utilisation d'autrui en vue de se valoriser soi-même, donc aussi de toute mauvaise foi, de manière à atteindre une transparence totale entre les personnes. Formulé ainsi, c'est un idéal irréalisable et qui entre souvent en contradiction avec les exigences de la situation. Il faut le débarrasser de son universalisme abstrait, liée à la conception abstraite du droit et de la liberté.

« Lorsque j'ai posé que je peux faire n'importe quoi pourvu que je ne nuise pas à la liberté d'autrui, j'estime avoir fait assez du point de vue de la liberté. Je n'exige donc nullement qu'autrui reconnaisse ma liberté dans le contenu concret de mon activité. Elle est pour elle-même sans importance. De là, d'une part, le fait que l'activité étant *quelconque*, l'homme paraît *quelconque* en tant qu'il n'est pas liberté pure. De là le caractère ennuyeux d'un humanisme fondé sur le droit. D'autre part il résulte aussi de là que les inégalités dans le régime de la propriété sont toutes admises pourvu que ces propriétés aient été transmises légalement ou acquises conformément aux lois. Si tout homme *a le droit* de posséder, peu importe ce qu'il possède<sup>1</sup>. La sphère des conduites particulières, des biens et des œuvres est laissée à la juridiction de la religion et de la morale. Le don devient charité. Les notions de justice et de charité sont étroitement liées au droit personnel abstrait. Car la justice revient à rendre à chacun ce qui lui revient selon la loi, c'est-à-dire *a priori* de pures possibilités formelles. Et la charité est consacrée au contraire à compenser les injustices matérielles. Mais elle est pure gratuité. En ce sens elle est proche parente de la générosité qui est gratuité pure. Mais la générosité comme pure gratuité n'est pas une vertu ni un mouvement du cœur : c'est la seule manière d'atteindre concrètement une liberté dans son cœur en tant que liberté subjective. [...] L'œuvre étant la particularité de la personne et son image renvoyée par le monde, c'est en traitant l'œuvre comme habitée par une liberté concrète que vous traiterez mon Moi comme liberté. Au lieu que si vous vous tournez directement vers le Moi, il s'évanouit en liberté abstraite. Aider à faire l'œuvre par don de soi et reconnaître l'œuvre faite, c'est communiquer dans et par le monde avec la liberté d'autrui. » (p. 148-149).

---

<sup>1</sup> Dans les pages suivantes, Sartre démontre la mystification du droit du libéralisme. Le droit est toujours justification *a posteriori* d'un état de choses produit par la force. Dans le droit libéral, le vainqueur peut se permettre d'accorder l'égalité juridique aux vaincus, puisque la distribution inégalitaire de la propriété a déjà eu lieu et est désormais inattaquable. Toute contestation de cette inégalité sera donc illégale.

L'œuvre peut être artistique, technique, politique, peu importe. L'important est que chaque individu puisse revendiquer sa propre œuvre, ce qui est impossible dans l'organisation sociale actuelle pour bon nombre de travailleurs, dont la contribution à un certain produit est totalement abstraite, sans aucun rapport avec ses propres fins et entièrement dictée par quelqu'un d'autre ; c'est pourquoi il faut changer cette situation.

### L'oppression et la violence

Dans cette perspective, Sartre enquête sur l'origine de l'oppression, en exprimant son désaccord avec la thèse de Engels qui la présente comme une nécessité pour atteindre un certain stade de développement technique. D'une manière générale, Sartre refuse le déterminisme historique, reprochant déjà à Hegel cette contradiction de concevoir la liberté, d'une part, comme « pouvoir perpétuel d'échapper au donné » (175) et d'autre part, comme devant nécessairement réaliser l'avenir. Il réfléchit aussi sur le rapport entre les moyens et les fins en politique, et par conséquent sur l'usage de la violence (où il rejette l'idée que la fin justifie tout moyen, montrant au contraire, après d'autres, que les moyens utilisés *modifient* la fin et doivent donc être en adéquation avec ce qu'on veut construire).

Si donc on veut renverser la société d'exploitation pour la remplacer par un « règne des fins », il faut bien s'entendre sur ce qu'on entend par ces fins. La fin n'est pas l'humanité elle-même, ni la liberté ; elle n'est pas non plus l'amour, le respect, l'entraide ; tout cela, ce sont des conditions qui doivent être réalisées pour que chaque individu puisse viser ses propres fins. En réalisant ces conditions, loin d'arriver à la fin de l'histoire, on arrive tout juste, comme le disait Marx, à la fin de la préhistoire. Alors seulement, chaque individu commencera à pouvoir agir et créer de telle manière que chaque œuvre, expression de la liberté de chacun, soit aussi un don pour les autres, susceptible de servir de point de départ pour d'autres dons (mais sans l'intention d'être un don : la reconnaissance naît de l'œuvre et non l'inverse). Cette conception du don dépasse celle du *potlatch*, système de relations de dons et de contre-dons qui maintient la cohésion sociale dans de nombreuses sociétés amérindiennes, et décrit par l'anthropologue Marcel Mauss comme un processus agonistique, c'est-à-dire de rivalité pour l'honneur ; un tel don est asservissant, car il contraint à la réciprocité.

Examinant la violence dans la vie quotidienne, Sartre la trouve particulièrement dans le rapport entre parents et enfants, qui rend manifeste des degrés de liberté (p. 198-203). On considère en effet l'enfant comme une « liberté mineure », en dévalorisant *a priori* les fins qu'elle se pose elle-même. Le signe en est qu'on ne dit pas généralement à l'enfant : « si tu ne veux pas prendre froid, ne descends pas à la cave quand tu es en sueur » ; on lui dit : « tu es en sueur, ne descends pas à la cave ». Or, dans le contexte du jeu que l'enfant est en train de mener, la fin de descendre à la cave est beaucoup plus importante que celle d'éviter un rhume ; si donc on laissait l'enfant choisir librement, il suivrait sa propre fin, qu'un adulte aussi pourrait d'ailleurs choisir, s'il avait une raison plus impérieuse que le risque de s'enrhumer. Mais on n'estime pas que l'enfant soit capable de faire cette évaluation par lui-même ; on lui impose donc un impératif catégorique, au lieu de l'impératif hypothétique qui convient à un être libre. La justification par le bien de l'enfant est encore une manière de nier sa liberté. En effet, ce bien peut être conçu de deux façons : soit comme celui de l'ordre social existant, par rapport auquel il faut empêcher toute prétention à la différence ; soit comme celui de son propre avenir, qu'il risque de compromettre par certains choix, parce qu'il n'est pas encore capable d'en saisir l'importance. Dans les deux cas, l'ignorance de l'enfant (supposée ou réelle) limite sa liberté. Par ailleurs, lui exposer les raisons des impératifs vaut mieux que se contenter des ordres, mais il est rare qu'on puisse tenir un raisonnement jusqu'au bout. Sartre en donne un exemple très éclairant : on explique à un enfant qu'il faut être poli avec les domestiques parce que ce sont des êtres humains comme nous ; or en même temps l'enfant voit bien qu'on fait faire aux domestiques ce qu'on n'a pas envie de faire soi-même, qu'on les ne les traite pas en êtres humains égaux ; ne pouvant dépasser cette contradiction qu'on lui présente comme la raison, l'enfant va abandonner la raison et s'en remettre à l'autorité ;

ainsi, conclut Sartre, « quand la raison n'est pas *toute* la raison, elle devient violence » (201). Dans cette attitude hybride par rapport à l'enfant, on fait violence à sa liberté en tant qu'on la reconnaît bien comme liberté, mais limitée par rapport à la nôtre, entâchée d'ignorance et donc incapable de choisir en connaissance de cause. Il y a nécessairement un échec dans cette relation, comme dans toute relation hiérarchique. Cependant, Sartre propose une manière de réduire au minimum l'aliénation de l'enfant, en lui présentant comme raisons non les fins lointaines (son avenir d'adulte), mais les fins les plus proches, qu'il est capable de juger :

« Le moyen de limiter la violence dans l'éducation de l'enfant est évidemment de considérer l'âge adulte comme principe régulateur et l'émancipation concrète et quotidienne comme fin effective. [Il faut donc distinguer la liberté future de l'enfant, qui n'est pas directement concernée dans chaque situation mais que les décisions présentes ne doivent pas totalement empêcher, et la liberté actuelle, qui doit être privilégiée comme but immédiat]. Il faut mettre à même l'enfant de juger et de vouloir en chaque cas et pour lui-même, puisque, comme liberté, il doit être reconnu pour lui-même ; et il faut que cette émancipation comme fin immédiate serve l'avenir. En d'autres termes il faut renoncer à voir l'avenir d'homme de l'enfant comme fin absolue qui justifie tous les moyens mais considérer au contraire qu'elle ne peut être atteinte que si, en chaque cas, la situation de l'enfant est moyen pour son émancipation concrète et actuelle ; il faut voir l'avenir dans les perspectives du présent, comprendre que c'est *l'avenir de ce présent* ; donner à chaque présent avec l'avenir qu'il préfigure une valeur absolue. Mais il n'en demeure pas moins qu'il y a des cas où la fin redevient inconditionnée : si nous prévoyons par exemple que ses imprudences vont provoquer sa mort ou une maladie grave. De la même façon il convient de lui laisser faire ses expériences mais le seul fait qu'on les lui *laisse* faire en évitant cependant qu'elles aient des suites néfastes, c'est-à-dire le seul fait qu'on en fasse des systèmes relativement isolés, implique une intervention et un truquage. » (p. 203).

### La reconnaissance par l'appel

La suite de l'ouvrage contient une longue analyse de différentes relations entre deux libertés : la prière et l'exigence, l'appel (et sa réponse : l'acceptation ou le refus), l'ignorance et l'échec (où Sartre examine l'origine sociale de l'intelligence et de la bêtise).

La prière et l'exigence ont en commun la soumission d'une liberté à une autre. À côté de formes brutales et manifestes d'exigence et de soumission, il y en a de plus insidieuses, comme le devoir, qui est la soumission générale à une exigence sociale, qui ne vient de personne en particulier, et qui constitue de ce fait une aliénation d'autant plus prégnante qu'elle est souvent ignorée. Une œuvre accomplie par devoir n'est pas une œuvre libre, même si la personne a choisi d'agir par devoir, car elle ne se reconnaît pas dans son œuvre, puisque celle-ci ne correspond pas à ses propres fins (p. 267). Choisir d'agir par devoir, c'est choisir d'abdiquer sa liberté pour la conformer à celle d'un autre. Mais une morale du devoir est encore plus perverse que ça, puisqu'elle présente l'agir par devoir comme la structure même de la liberté ; on peut donner en exemple la liberté stoïcienne ou kantienne, identifiée à la volonté qui domine les passions pour viser l'action purement morale. Cet impératif d'agir moralement étant purement formel et sans contenu précis, ce qu'on donnera comme contenu concret à l'action morale dans chaque situation sera en fait dicté par les mœurs en cours, par ce qu'on appelle les valeurs communes ou dominantes. Cependant, ces valeurs ne doivent pas être confondues avec ce que Sartre appelle la valeur, c'est-à-dire la fin ultime toujours visée par un pour-soi qui, perpétuellement en manque de quelque chose, se projette vers une plénitude inatteignable, qui lui est propre et constitue l'un de ses possibles. C'est pourquoi aussi, lorsqu'un souverain se réclame de la volonté générale (par exemple, parce qu'il a été élu), c'est un leurre car chaque volonté individuelle s'aliène en passant dans une autre ; en d'autres termes (que Sartre n'utilise pas), la représentation politique est impossible car aucun individu ne peut représenter la liberté d'un autre.

Quant à l'exigence qui se manifeste par l'ordre, elle permet de comprendre la soumission volontaire existant dans toute relation hiérarchique. Sartre distingue deux cas d'acceptation d'un ordre : soit on reconnaît que l'opération ordonnée a plus d'importance que sa propre liberté ; soit on ne veut pas prendre le risque de s'opposer au maître, on préfère la vie à la liberté (c'est pourquoi, la conscience de l'opprimé est conscience malheureuse, parce qu'il veut détruire l'organisation imposée par le maître et en même temps il en dépend) (p. 272).

C'est l'appel qui est la relation la plus intéressante pour notre thématique, puisque c'est là que deux libertés vont enfin communiquer en tant que telles. Toutes les conditions nécessaires à une relation authentique sont annoncées d'emblée :

« L'appel est reconnaissance d'une liberté personnelle en situation par une liberté personnelle en situation. Il se fait à partir d'une opération proposée, c'est-à-dire donnée par l'appelant à l'appelé, au nom de fins à vouloir et à construire, fins conditionnelles qui supposent des moyens et dépendent d'eux. [Dans la plupart des situations, on ne pose pas la fin avant les moyens, mais les deux se constituent ensemble, la projection de la fin tenant compte d'emblée des moyens disponibles - voir p. 251] Il est appel à une opération commune, il ne s'appuie pas sur une solidarité donnée mais sur une solidarité à construire par l'opération commune [donc on ne se donne pas déjà d'avance ce qu'on cherche, c'est-à-dire la communication des consciences]. Les buts sont finis mais impliquent en même temps la temporalisation et l'avenir. L'appel est dévoilement d'une situation et c'est sur la base de ce dévoilement qu'il espère incliner la volonté de l'autre à vouloir ce qu'il veut. Il se donne lui-même comme ferme mais non immuable. Cela signifie qu'il accepte en principe de se modifier lui-même sur la base d'un dévoilement inverse et réciproque. » (p. 285)

La forme la plus simple d'appel est la demande d'une aide pour une fin personnelle que ne partage pas la personne à qui on fait la demande, par exemple demander son chemin à une commerçante. On prend garde au fait qu'elle-même poursuit d'autres fins (elle est occupée, il ne faut pas lui prendre trop de temps...), on respecte ses fins même si on ne les adopte pas : on accepte la diversité des libertés. Cette reconnaissance est fondée sur la valeur : on « pose en principe que toute fin a de la valeur et que toute activité humaine est hantée par la valeur. » C'est pourquoi celui à qui il est fait appel estime qu'il vaut mieux, par principe, que l'activité de l'appelant soit réalisée. C'est seulement dans un second temps qu'on pourrait désapprouver une fin parce qu'incompatible avec notre propre système de valeurs. Dans un premier temps donc, la réponse habituelle à une telle demande est la serviabilité : on comprend la fin de l'autre, on ne cherche pas à la transcender (c'est-à-dire à la supprimer à partir de notre fin ou de notre liberté) car il n'y a pas concurrence entre les fins. Dans cette première forme d'appel, on ne se rallie pas à la fin de l'autre, mais on ne la regarde pas non plus comme purement théorique : on *sympathise* avec elle. Par exemple, un homme court pour attraper l'autobus. Sa fin ne m'est pas donnée dans la simple vision de la scène ; si je comprends sa fin, c'est parce que je me projette dans l'avenir de cette course, parce que cette fin pourrait aussi être la mienne :

« Elle ne peut m'apparaître comme fin que parce que j'ai une compréhension préontologique de la structure originelle de toute fin ; autrement dit, dans la saisie de la fin d'un autre, il y a compréhension préontologique de la liberté de l'autre par ma liberté. Mais cette compréhension n'est pas intuitive donc elle suppose une intention active originelle qui est la base de sa révélation. La fin de l'autre ne peut m'apparaître comme fin que dans et par l'esquisse de l'adoption de cette fin par moi-même. » (p. 288).

Seul un être qui se donne des fins semblables peut comprendre les fins d'un autre ; c'est pourquoi le fait même que la compréhension existe montre que nous avons le même être. Bien sûr, il y a des différences culturelles qui font que les mêmes situations n'ont pas le même sens pour tous les êtres humains ; cependant, déjà dans *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre disait que, au-delà de la diversité de contenu des projets, le fait même de poser des projets et d'être engagé était commun à tous les êtres humains et leur permettait de se comprendre.

Dans cette situation, il n'y a pas de vol de la liberté de l'autre, car je veux que l'autre réalise sa fin mais je ne le veux pas pour moi, je ne la transforme pas, je ne m'en empare d'aucune façon, et à l'inverse je ne renonce aucunement à ma propre liberté. Même dans le cas où je modifie ma propre activité pour aider l'autre plus activement, ce n'est en rien une aliénation de ma liberté. Au contraire, ce cas fait naître une réciprocité des fins et des moyens, par exemple si une personne qui se trouve sur la plateforme de l'autobus tend la main à celui qui court pour monter alors que le bus démarre : la fin de celui qui aide est que l'autre parvienne à monter, et il se sert de l'autre comme moyen pour réaliser sa fin ; réciproquement, la fin de celui qui est aidé est de se hisser, et il utilise la force de l'autre pour y arriver. Ainsi, aucun des deux n'est soumis aux fins de l'autre même s'il se prête à celles-ci comme moyen, aucun des deux ne fige la liberté de l'autre, et ils ne sont pas non plus soumis à une fin qui serait inconditionnelle, obligatoire, car la fin de chacun n'a de valeur que tant que l'autre lui en donne. La générosité résulte de l'expression de chaque liberté mais n'est pas visée comme devoir ou vertu, c'est-à-dire comme moralité socialement définie. Certaines situations permettent donc d'assumer l'altérité sans le conflit. Non que le conflit n'existe plus comme relation originelle, car le pour-autrui demeure à la portée d'un regard médusant, mais il est possible de *dépasser* cette relation. En effet, cette interprétation de l'appel et de sa réponse montre que vouloir sa propre liberté implique de vouloir aussi celle des autres :

« Quant à la base même de mon choix d'aider elle est claire à présent : que le monde ait une infinité d'avenirs libres et finis dont chacun soit directement projeté par un libre vouloir et indirectement soutenu par le vouloir de tous les autres, en tant que chacun veut la liberté concrète de l'autre, c'est-à-dire la veut non dans sa forme abstraite d'universalité mais au contraire dans sa fin concrète et limitée ; telle est la maxime de mon action. Vouloir qu'une valeur se réalise non parce qu'elle est mienne [comme dans la morale utilitariste, où l'altruisme est un égoïsme bien compris], non parce qu'elle est valeur [comme dans la morale idéaliste, où des valeurs universelles sont sensées préexister] mais parce qu'elle est valeur pour quelqu'un sur terre [morale existentialiste en situation] ; vouloir que les autres fassent exister de l'être dans le monde même si par principe le dévoilement existentiel ainsi réalisé m'est volé, faire qu'un avenir multidimensionnel vienne perpétuellement au monde, remplacer la totalité fermée et subjective comme idéal d'unité par une diversité ouverte d'échappements s'étayant les uns sur les autres, c'est poser qu'en tous cas la liberté vaut mieux que la non-liberté. » (p. 292).

Ce passage permet de mesurer à quel point la conception sartrienne de la liberté est éloignée de sa conception formelle, libérale, fondée sur l'attitude défensive de l'individu contre toute menace venant des autres et du monde.

En outre, l'appel lui-même est déjà générosité, car il reconnaît l'autre comme une liberté susceptible de comprendre mes fins. Sartre annonce qu'il étudiera ailleurs une transformation de l'appel en proposition, passage capital puisqu'au lieu de demander à l'autre de m'aider à réaliser ma propre fin, je lui propose de réaliser une fin en commun avec moi. D'une certaine manière, ce projet a été effectué dans la *Critique de la raison dialectique*.