

COMITÉ DE RÉDACTION

MARIE-JEANNE BOREL, FRANÇOIS BOVON, PIERRE BÜHLER, STEFAN IMHOOF,
ERIC JUNOD, HENRY MOTTU, GERHARD SEEL

COLLABORATEURS DE LA RÉDACTION

Klauspeter Blaser, Bernhard Böschenstein, Michel Cornu, Lucien Dallenbach, Alfred
Dufour, Gabrielle Dufour-Kowalska, Marc Faessler, Eric Fuchs, Pierre Furter, Charles
Gagnébin, Pierre Gisel, Jean-Blaise Grize, Ruedi Imbach, André de Mural, Gilles
Petitpierre, Albert de Pury, Bernard Reymond, Julio de Santa Ana, Ingeborg Schüssler,
Pierre-André Stucki, Etienne Visinand, Jean Zumstein

SECRÉTARIAT

PIERRE-ANDRÉ BETTECH

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée à

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE
7, chemin des Cèdres, CH-1004 LAUSANNE

Indexé avec résumés par le Religion Index One: Periodicals, ATLA, Chicago

ADMINISTRATION

Atar S.A. Case postale 32, CH 1211 Genève 7

Compte de chèques postaux: Revue de théologie et de philosophie 10-11801

	Suisse	Etranger
ABONNEMENT, par an (pour 1985)	Fr. 53.—	Fr. 56.—
Le fascicule	Fr. 16.—	Fr. 17.—

ABONNEMENT DE SOUTIEN Fr. 100.— ou plus

Les pasteurs de l'étranger ainsi que les étudiants bénéficient d'une réduction de 50%
sur le prix d'abonnement; s'adresser directement à l'administration de la revue.

MA LIBERTÉ, C'EST LE MEURTRE DE L'AUTRE

A propos des «Cahiers pour une morale»
de Jean-Paul SARTRE

MARK HUNYADI

«Ainsi toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme impossible aujourd'hui contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le «problème» moral naît de ce que la Morale est pour nous tout en même temps inévitable et impossible. L'action doit se donner ses normes éthiques dans ce climat d'indépassable impossibilité»¹. Quelque dix ans avant cet aveu d'une impossible morale devant se muer en une morale de l'impossibilité (cet aveu serait-il honteux? ces affirmations capitales se trouvent en tous cas dans une note en bas de page), Sartre, on le sait, annonçait en conclusion de «L'Être et le Néant» un ouvrage moral, qui de fait ne vit jamais le jour. Désirée mais impossible, présente-absente, la morale hantera l'œuvre de Sartre jusqu'à en constituer la pierre d'achoppement. Ce double foyer de sa pensée — d'une part, l'impossibilité de tout fondement intra- ou extraconscientiel de la morale, d'autre part la sourde présence de celle-ci, dont il sentait bien la nécessité mais qui, faute de fondement, n'a pu trouver d'expression qu'embryonnaire — trouva son expression la plus probante lors des derniers entretiens qu'il livra au public, et qui inaugurèrent un Sartre «nouvelle manière» — mais il était hélas trop tard. A la question de savoir ce qu'il entendait «aujourd'hui par morale», Sartre répondit: «J'entends par là que chaque conscience, n'importe laquelle a une dimension que je n'ai pas étudiée dans mes ouvrages philosophiques et que d'ailleurs peu de gens ont étudiée comme telle, c'est la dimension d'obligation. (...). J'entends par là que dans chaque moment où j'ai conscience de quoi que ce soit, et où je fais quoi que ce soit, il y a une sorte de réquisition qui va au-delà du réel et qui fait que l'action que je veux faire comporte une sorte de contrainte intérieure qui est une dimension de ma conscience. Toute conscience doit faire ce qu'elle fait, non que ce qu'elle fait soit tellement valable, mais tout au contraire parce que n'importe quel objectif qu'elle a se présente en elle avec un caractère de réquisition, et cela pour moi c'est le départ de la morale»².

¹ J.-P. SARTRE, *Saint Genet comédien et martyr*, Paris 1952, p. 212.

² «Entretien de Jean-Paul Sartre avec Benny Lévy», dans *Nouvel Observateur*, 10 mars 1980.

Affirmation de poids, chez celui qui, trente ans plus tôt, entendait démontrer à travers toute la théorie de la conscience de «L'Être et le Néant» que la seule structure constitutive de celle-ci était la liberté — comprise comme pouvoir de néantisation. Affirmations de poids, certes, mais nullement intelligibles pour qui décrypte avec quelque attention l'effort toujours différé de Sartre vers la constitution d'une morale. C'est ce dont nous aimerions fournir la preuve, à travers une lecture des «Cahiers pour une morale», œuvre posthume récemment publiée³.

La conscience et la liberté

Mais reprenons rapidement ces derniers entretiens. En y assignant à la conscience une dimension qu'il n'avait «pas étudiée dans ses ouvrages philosophiques, et que d'ailleurs peu de gens ont étudiée comme telle, la dimension de l'obligation», Sartre opère en fait bien plus qu'une simple entorse à sa théorie de la conscience telle qu'elle a été exposée dans «L'Être et le Néant»; car parler de «réquisition qui va au-delà du réel» et d'une sorte «de contrainte intérieure qui est une dimension de ma conscience», c'est faire de la non-liberté une structure constitutive interne de la conscience, donc refuser à celle-ci son absolu pouvoir néantisant, qui permettrait pourtant de caractériser toutes les activités proprement humaines. La dimension la plus générale du pour-soi était en effet d'être perpétuelle contestation de l'en-soi⁴: «C'est le pour-soi qui se détermine perpétuellement à n'être pas l'en-soi»⁵; condition de cette contestation: le pour-soi est l'être «qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas»⁶. Il n'est pas ce qu'il est: perpétuel échappement à soi, puisqu'entre lui-même et lui-même s'introduit toujours un néant, il s'oppose à l'être en soi comme la présence à soi s'oppose à une totale plénitude d'être. La croyance par exemple n'est jamais pleine croyance, elle est toujours conscience (de) croyance⁷, elle n'est donc jamais pleine positivité, puisqu'entre elle et elle s'introduit toujours un néant d'être qui la fait s'échapper de ce qu'elle est vers la conscience de ce qu'elle est; la croyance n'est donc jamais pleinement et

³ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983. Rappelons qu'il s'agit là de notes pour la plupart très élaborées que Sartre rédigea entre 1947 et 1948, et dont il n'a souhaité la publication qu'après sa mort.

⁴ En même temps que nostalgie de celui-ci: du désir d'être en-soi naissait la valeur, et se vivait comme désir d'être Dieu.

⁵ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 128.

⁶ *Id.*, p. 121 et *passim* (première occurrence: p. 33).

⁷ Sartre l'a déjà noté (introduction à *L'Être et le Néant*, p. 20): le «de» qui suit le mot de «conscience» n'est là que pour satisfaire aux exigences de la syntaxe; mais en toute rigueur, il faudrait le supprimer, afin de ne plus éveiller l'idée de connaissance qu'il véhicule. D'où la parenthèse.

massivement ce qu'elle est. C'est cette non-coïncidence avec lui-même qui permet au pour-soi d'échapper au statut d'être de l'en-soi.

Il est ce qu'il n'est pas: purement intentionnelle, la conscience ne peut se définir que par rapport à ce dont elle est conscience, c'est-à-dire à l'être en soi, c'est-à-dire encore à ce qu'elle n'est pas; le pour-soi est un être qui a à se déterminer perpétuellement dans son être, et il le fait au moyen d'un être qu'il n'est pas — c'est là son pouvoir néantisant: «*Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom: c'est la liberté*»⁸.

Ainsi, par le néant qu'elle sécrète, la conscience a la constante possibilité de s'arracher aux liaisons causales qui la déterminent, à une situation, à son passé: «*La liberté, c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant*»⁹. Parce que la conscience est un être non identique à lui-même, elle s'arrache à l'isolement auquel est condamné l'en-soi et son absolue identité; cet arrachement, c'est la liberté.

L'obligation contre la liberté

C'est donc en toute logique que Sartre va pouvoir condamner tout ce qui, de près ou de loin, touche à la notion d'obligation: face à cette conscience qui n'est que pur pouvoir néantisant, pure liberté, face à cette conscience qui n'est que par quelque chose qu'elle n'est pas, qui n'est donc rien par elle-même et qui ne pourrait rien être sous peine de sombrer dans l'en-soi, l'obligation représente une inadmissible aliénation, qui nie donc l'être même de la conscience. Obligation, devoir, exigence seront désormais trois termes équivalents dans le discours sartrien, désignant tous trois le suprême mal pour la conscience humaine: la violence et l'aliénation. Voyons-y de plus près.

Les «Cahiers pour une morale» n'ont guère de mots assez durs pour disqualifier les morales dites du devoir, dont l'archétype est évidemment celle de Kant. Elles n'opèrent que par «ruse» et «mystification», et la thèse centrale de Sartre consistera à prouver qu'elles sont en réalité l'exact inverse de ce pour quoi elles se donnent: là où elles exaltent l'autonomie de la volonté, elles se muent en fait en une «*hétéronomie totale*»¹⁰; là où elles affirment ma liberté dans la réalisation de l'exigence, elles m'emploient en fait «*comme instrument nécessaire de la fin à réaliser*»¹¹; là où elles proclament le caractère absolu de la morale du devoir, elles s'invertissent en fait en un «*type de relations humaines et sociales*»¹².

⁸ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 61.

⁹ *Id.*, p. 65.

¹⁰ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, p. 236.

¹¹ *Id.*, p. 238.

¹² *Id.*, p. 283.

Toute cette longue et dense démonstration («CM», pp. 261sq.) repose sur un constant axiome implicite de Sartre, qui traversait déjà «L'Être et le Néant»: à savoir que l'altérité est une malédiction. C'est cet implicite qui fonde son rejet de toutes les morales d'obligation. D'un simple point de vue de la phénoménologie de l'agir en effet, on constate que l'obligation, contrairement à la fin et à la valeur, «n'est pas le corrélatif de mon entreprise. Je découvre la fin et la valeur dans l'opération, elle se dévoilait à mon vouloir, à ma spontanéité créatrice. Au contraire, l'obligation ne se découvre pas nécessairement à ma spontanéité: elle peut naître en dehors d'elle ou contre elle. Je la rencontre au lieu de la soutenir»¹³. Contrairement donc à la fin que je pose et à la valeur que je découvre, l'obligation n'est pas, pourrait-on dire, analytiquement liée à mon action, elle l'est synthétiquement. Elle me vient du dehors, elle est autre que moi, elle s'impose à mon action. Telle est donc la malédiction de l'obligation: l'obligation étant non pas la fin à réaliser (qui existe toujours par moi), mais prétention sur ma décision de réaliser cette fin, étant donc autre que moi et s'imposant à mon action du dehors, par elle, «l'homme est aliéné par ses propres fins»¹⁴; donc, «le devoir c'est l'Autre au cœur de la Volonté»¹⁵. Voici sa mystification, à elle qui prétend nous libérer dès lors qu'on lui obéit, alors qu'elle n'est que l'aliénation suprême, parce qu'intériorisée.

Cette irréductible altérité aliénante de l'obligation, Sartre la compare à celle du regard qu'autrui porte sur moi: «Dans la mesure où je me coule dans le circuit exigence-fin pour faire mien son projet et que je ne suis plus que ce projet, l'exigence seule se distingue de moi, nie d'elle qu'elle soit moi — très exactement comme l'autre qui me transforme en transcendance transcendée par son regard. Seulement l'Autre qui me regarde, je ne suis pas lui. Au lieu que l'exigence me regarde et me transit et cependant je me fais être elle. Elle est quasi-regard dardé sur ma conscience par-dessus»¹⁶. Cette analyse de l'obligation-regard renvoie explicitement aux thèses de «L'Être et le Néant» sur le regard d'autrui. Analysant la honte et la fierté, il concluait: «Ce n'est pas, à proprement parler, que je me sente perdre ma liberté pour devenir une chose, mais elle est là-bas hors de ma liberté vécue, comme un attribut donné de cet être que je suis pour l'autre. Je saisis le regard de l'autre au sein de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. Ces possibilités en effet, que je suis et qui sont la condition de ma transcendance, par la peur, par l'attente anxieuse ou prudente, je sens qu'elles se donnent ailleurs à un autre comme devant être transcendées à leur tour par ses propres possibilités. Et l'autre, comme regard, n'est que cela: ma transcendance transcendée»¹⁷. Le

¹³ *Id.*, p. 261-262.

¹⁴ *Id.*, p. 262.

¹⁵ *Id.*, p. 485.

¹⁶ *Id.*, p. 264-265.

¹⁷ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 321.

regard de l'autre est saisi par moi comme solidification et aliénation de moi, exactement comme ma liberté est aliénée par l'obligation, ce «quasi-regard dardé sur ma conscience par-dessus»¹⁸. Cette aliénation par l'obligation rend l'homme «instrument incessant»¹⁹ de fins inconditionnelles.

On comprend ainsi la mystification que décèle Sartre dans toute morale d'obligation. C'est là le sens des trois inversions morales citées plus haut: dans le cadre des morales d'obligation, ma liberté premièrement, s'aliène par son adhésion au choix d'un autre; elle n'a, deuxièmement, pour tâche que de maintenir un monde de l'éthique qu'une authentique morale de la liberté devrait faire apparaître, et, troisièmement, le devoir ainsi compris se mue en une tyrannie de l'abstrait où, dans l'ordre politique notamment, la volonté se liquéfie en quelque sorte dans la délégation qu'elle fait de son pouvoir à une instance autre que moi, et qui, étant autre pour chacun des sujets (au sens philosophique et politique du terme), ne peut incarner qu'une volonté anonyme.

Une alternative: l'appel

Le salut de la morale se situera donc en dehors du devoir. Pour éviter l'écueil auquel se heurte toutes les morales d'obligation Sartre propose une solution: la morale de l'appel et de la générosité. Cette fois, Sartre s'y risque: dépassant le cadre strict des analyses structurelles de l'agir en lesquelles s'épuisaient les pages de «L'Être et le Néant» (rapports moyens-fins, structure du projet, etc.), mais sans que jamais Sartre n'ait élaboré une doctrine du *préférable* parmi toutes les fins possibles, ou n'ait établi un *critère* du bon choix moral²⁰, il va livrer quelques clés d'une morale future. Sa pensée reste malgré tout sur ce point fort embryonnaire, mais ce n'est peut-être pas sans raison.

Les données du problème sont claires: l'étude de la structure du pour-soi nous ayant révélé d'une part que l'essence de la réalité-humaine était la liberté, l'étude de notre être-dans-le-monde d'autre part que la caractéristique de celui-ci était de toujours être en situation, il s'agit d'élaborer une morale qui rende compte, sans les tronquer, de ces deux données fondamentales. Or, la morale du devoir ignore notre situation: dans l'obligation en effet, il y a toujours «un autre en moi (qui) refuse de tenir compte de la situation, des projets, de la temporalité, des moyens; un autre répète inlassablement: je ne

¹⁸ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, p. 263.

¹⁹ Comme l'a écrit R. MISRAHI (*Éthique, politique et bonheur*, Paris 1983, p. 181), «la morale formelle de la liberté pour elle-même» qui caractérisait *L'Être et le Néant* «ne propose aucun critère qui permettrait de préférer un but à un autre ou d'assigner à l'action des buts concrets»; et l'auteur de démontrer (p. 181s.) que sur ce point crucial, la *Critique de la Raison dialectique* «est en régression et non pas en progression par rapport à *L'Être et le Néant*».

veux pas le savoir»²⁰. Ignorant notre situation, la morale du devoir aliène notre liberté. La vraie morale est donc ailleurs.

«L'appel est demandé par quelqu'un à quelqu'un de quelque chose au nom de quelque chose. Seulement ici commencent les différences: l'appel est reconnaissance d'une liberté personnelle en situation par une liberté personnelle en situation»²¹. Nier précisément le caractère concret du sujet voulant, c'était l'une des violences dont se rendaient coupables les morales de l'obligation; en opposition à cela, «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»²². La liberté étant essentiellement caractérisée par le choix des fins, en reconnaissant l'autre, je reconnais ses fins, et bien sûr leur légitimité ou leur bien-fondé. Cette reconnaissance s'opère selon le mode *compréhensif* qu'avait décrit «Questions de méthode»: Sartre y distinguait la compréhension de l'explication, en ce que cette dernière éclaire le réel à la lumière des causes, alors que la première le fait à la lumière des fins. En effet, en m'adressant à quelqu'un sur le mode de l'appel — en ayant conscience donc de l'interpeller au cœur même du concret d'une situation — j'engage implicitement «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»²³. Ce qui va de pair avec un principe qui était déjà le fondement implicite de la théorie de la valeur exprimée dans «L'Être et le Néant», principe selon lequel «toute fin a de la valeur» et «toute activité humaine est hantée par la valeur»²⁴, la valeur étant comprise comme identification de la liberté originelle du pour-soi avec la fin réalisée. La reconnaissance des fins de l'autre met donc en présence deux libertés — la mienne et la sienne — qui, dans une situation idéale, loin d'entrer dans un rapport d'aliénation, se complètent l'une l'autre dans un acte proche de la générosité. «Cette reconnaissance n'est nullement aliénation puisqu'il (l'appel) me reconnaît comme voulant librement la fin qu'il veut mais la voulant pour lui; ainsi porte-t-il librement ma volonté vers la fin qu'il veut librement»²⁵. Et plus loin, cette exhortation: «Vouloir qu'une valeur se réalise non parce qu'elle est mienne, non parce qu'elle est valeur, mais parce qu'elle est valeur pour quelqu'un d'autre sur terre»²⁶.

Soit. Mais à bien regarder, nous n'avons pas appris grand chose: dans son effort pour restituer à l'homme l'intégrité de sa liberté, ou plutôt, pour ne l'entamer en rien, Sartre en appelle à une attitude qui ressemble à l'exigence,

²⁰ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, p. 268.
²¹ *id.*, p. 285.

²² *id.*

²³ *id.*, p. 288

²⁴ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 286.

²⁵ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, p. 291-292.
²⁶ *id.*, p. 292.

qui a la forme de l'exigence, mais qui n'est pas l'exigence: celle de l'appel et de la générosité, qui se distingue de son quasi-modèle essentiellement en ce que la liberté de l'autre y est considérée en situation — ce qui exclut la tyrannie de l'abstrait qui est le péché mortel des morales de l'obligation. Mais ce qu'au-delà de sa structure, cet appel doit être, nous ne le savons pas, et ne le saurons jamais. Autrement dit, le problème des critères de moralité reste livré à la libre spontanéité du sujet (celle du pour-soi), libre spontanément qui, étant essentiellement acte de néantisation, se révèle incapable de dévoiler les éléments d'une quelconque moralité. Ici comme dans «L'Être et le Néant», l'abondance des descriptions phénoménologiques ne doit pas faire illusion sur ce qui les rend fondamentalement caduques, en tant qu'elles sont hantées par un désir de prescription: l'impossibilité précisément à fonder réellement le devant-être.

Là où Sartre devient kantien...

Mais l'échec de la constitution de la morale ne s'arrête pas à ce simple manque d'un fondement possible — qui serait d'ailleurs un échec suffisamment réhibitore. Car la description de l'appel telle que nous l'avons rapportée se réfère à une situation idéale: celle où chacun, dans un acte de générosité, est prêt à vouloir la liberté de l'autre en conservant la sienne propre. Mais cette fois, Sartre n'y échappera pas: la référence à cette situation idéale contient par sa mention même la possibilité d'une autre qui ne l'est pas. C'est la situation du conflit, matérialisée par le *refus* — et sa prise en considération devra bien, en quelque manière, nous révéler ne serait-ce que des embryons de critère de moralité. Car ici comme ailleurs (chez Aristote par exemple), c'est une situation prétendue a-normale qui sera la plus apte à révéler les critères de celle par rapport à laquelle elle s'écarte.

Tout d'abord, il peut y avoir des limites à mon appréhension de la situation de l'autre, qui sont celles-là même que fixe sa compréhensibilité: impossible alors de faire appel à l'autre puisque, précisément, sa situation m'est incompréhensible; telle est celle du tuberculeux pour l'homme sain, ou celle du soldat au front pour le civil. Si la situation m'apparaît comme incompréhensible, je ne peux pas restituer dans son projet la liberté de l'autre — ce qui tronque l'une des conditions essentielles de l'appel. Mais, corrige tout de suite Sartre, ces limites, comme celles qu'imposent les différences de classe, de nationalité ou de condition «sont pour la plupart des limites dont l'origine est la liberté»²⁷, renvoyant par là à la notion de projet ultime par lequel notre être-dans-le-monde peut être rendu à sa pleine cohérence. Suit immédiatement cette affirmation capitale: «En sorte que l'appel en lui-même, tout en

²⁷ *id.*, p. 296.

*étant relation de personne à personne, contient l'esquisse d'un monde où chaque personne pourrait en appeler à toutes les autres*²⁸. Détermination encore purement formelle de l'appel ou de l'idéal de l'appel, mais ô combien riche de sens: car ici semble bien poindre un critère de moralité — aux résonnances étrangement kantienne. Car qu'apprend-on? L'appel, étant appel d'une liberté à une autre liberté reconnue comme telle, permettant donc de dépasser des différences purement situationnelles qui d'ailleurs elles-mêmes renvoient à un libre projet, l'appel donc érige son principe constitutif — la liberté — en principe de détermination formelle de la moralité, par le passage d'une universalisation possible. Car que veut dire cette «*esquisse d'un monde où chaque personne pourrait en appeler à toutes les autres*», si ce n'est que formellement, chaque appel doit contenir au moins la possibilité — tout hypothétique bien sûr, puisque chaque appel ne saurait s'adresser qu'à une liberté concrète en situation — de viser chaque personne du monde, de façon à ce qu'aucune contingence situationnelle ne soit assez contraignante pour rendre l'appel vain ou inaudible. En d'autres termes, puisque le souci de l'appel est de préserver la liberté constitutive de la réalité humaine, chaque appel en s'adressant à telle ou telle liberté en situation, doit pouvoir receler la possibilité de s'adresser à telle ou telle liberté en situation, c'est-à-dire à toutes les autres, puisqu'il s'adressera toujours à des sujets qui ne sont des sujets que parce qu'ils sont libres, et que c'est sur cette liberté que toujours l'appel doit s'ouvrir.

L'universalisation possible de l'appel devient ainsi son critère de moralité, puisqu'il s'agit pour lui, s'il est «*authentique*», de tendre «*vers un monde humain où tout appel de chacun à chacun soit toujours possible*»²⁹. Cette universalisation possible (Sartre n'emploie pas ce terme, et on le comprend, vu ses résonnances kantienne; il recouvre pourtant parfaitement sa pensée sur ce point) révèle donc un double aspect de la liberté: «*enfin l'appel est reconnaissance de l'ambiguïté, puisqu'il reconnaît à la fois l'être en situation de la liberté de l'autre, le caractère inconditionné de ses fins et l'inconditionnalité de sa liberté*»³⁰. C'est exactement la raison pour laquelle l'appel doit toujours être universalisable, puisqu'en même temps qu'il s'adresse à une liberté concrète en situation, il doit au moins potentiellement pouvoir s'adresser à n'importe quel autre sujet, puisque, quelle que soit la situation particulière dans laquelle il se trouve engagé, il est toujours inconditionnellement libre. Ce recours à l'universalisation possible de chaque appel semble être l'analogie exact de la seconde formulation de l'impératif catégorique de Kant.

Voulant refuser toute violence et tout devoir par lequel elle se manifeste, la morale de Sartre érige en son principe une notion d'appel toujours potentiel-

²⁸ *id.* C'est moi qui souligne.

²⁹ *id.*, p. 296-297.

³⁰ *id.*, p. 297.

lement universalisable, appel qui, par l'ouverture réciproque qu'il implique, est censé faire échec à la tyrannie de l'abstrait, comme nous l'avons déjà expliqué. Mais là, tout à coup, le bât blesse: car il va sans dire que l'appel, étant appel à une liberté, doit pouvoir se heurter au refus qui en est une manifestation. Sartre en est bien conscient, lui qui écrit par exemple: «*Je reconnais que ma fin doit être conditionnelle pour l'autre comme elle l'est pour moi. C'est-à-dire qu'il doit toujours être possible à l'autre de refuser l'aide si les moyens utilisés pour aider altèrent ses propres fins*»³¹. Or, la description qu'il donne du refus vient radicalement infirmer ces déclarations qui peuvent ainsi être dites uniquement d'intention.

Le refus et le meurtre de l'Autre

Car le refus est dit être «*pire que la violence*»³², l'homme est constitué par lui en «*chose agie du dehors*»³³, et, fondamentalement, «*il me viole dans ma liberté*»³⁴; comment cela est-il possible, puisque l'appel contient par lui-même la possibilité du refus? C'est bien sûr sa description phénoménologique qui nous fournira ici la réponse.

Tout d'abord, le refus n'est pas impossibilité, puisqu'il contient toujours la possibilité de faire droit à la demande; l'impossibilité est impuissance, par exemple déterminée par les circonstances contraignantes. Le refus doit donc toujours donner ses raisons — sans quoi il est insulte. Or, la raison ultime du refus, c'est, en dernière analyse, la libre *préférence*, qui est ainsi préférence absolue. En effet, la raison dévoilée «*éclairer seulement la direction de mon vouloir, elle renvoie aux fins que je préfère mais elle s'axe finalement sur cette préférence qui est en réalité libre préférence*»³⁵. Et parce que la liberté appelée est toujours une liberté, c'est-à-dire en l'occurrence pouvoir de conciliation ou possibilité de renvoyer ses fins à plus tard, le refus qu'elle oppose est toujours refus absolu, donc manifestation d'une préférence absolue.

On voit donc poindre l'argument qui tournera tout entier autour de la reconnaissance réciproque de deux libertés: car si l'autre refuse de répondre à mon appel — manifestant ainsi ce qui n'est rien d'autre qu'une préférence — c'est précisément «*au nom d'une liberté que je lui ai reconnue*»³⁶, et c'est ce qui est scandaleux. Le refus de l'autre équivaut pour moi «*à une impossibilité de poursuivre mes propres fins; (...) l'opération projetée est en tous cas anéantie*

³¹ *id.*, p. 295.

³² *id.*, p. 306.

³³ *id.*

³⁴ *id.*, p. 305.

³⁵ *id.*, p. 301.

³⁶ *id.*, p. 302.

par le refus»³⁷. Par son refus, l'autre agit directement sur mon projet, ce qui moi-même me rend objet. La conclusion est cinglante: «Ainsi le refus fait ce qu'aucune violence positive, ce qu'aucune exigence ne peut faire: il me viole dans ma liberté, il est comme une main qui vient changer l'arrangement interne de mes projets»³⁸. La violence de l'exigence n'agit pas ainsi, car à l'exigence on peut toujours se soustraire, alors qu'au refus, on ne peut rien opposer.

Puisque, au fond de tout le projet moral sartrien, c'était la liberté qu'il s'agissait de préserver, il était normal que celle-ci devînt le critère de toute attitude morale. Mais on rencontre ici ce paradoxe, qu'une notion tout entière construite pour garder intacte cette liberté se retourne ensuite contre elle-même, pour aboutir précisément à ce qu'elle contestait le plus radicalement, à savoir la violence. Ne voyons-nous pas en effet Sartre écrire: «La réaction probable au refus sera donc de détruire, non pas le refus lui-même qui n'est rien, mais l'homme qui refuse. Le refus, parce qu'irréductible et inconditionné, entraîne à l'action par tous les moyens, c'est-à-dire à la violence»³⁹. Le refus, qui n'est tout de même rien d'autre que la manifestation de la liberté de l'autre, conduit donc au meurtre. Comment ne pas penser dès lors que l'appel, dont Sartre a si longuement esquissé la notion, n'est qu'une vaste hypocrisie? Cet appel est porteur en réalité d'une folle violence, puisqu'un refus lui est violence; ce qui légitime nos pires inquiétudes quant à cette «esquisse d'un monde où chaque personne pourrait en appeler à toutes les autres». Car quel horizon moral offre-t-il, ce monde de l'appel où le refus suscite le meurtre, si ce n'est l'horizon chaotique d'une barbarie présociale placée sous l'égide tyrannique du droit du plus fort? L'apologie sartrienne de la liberté se résorbe dans l'esquisse d'un monde d'incommunicabilité et de violence où l'éventuel conflit des consciences amène à leur anéantissement décidé...

Que les choses soient claires: qu'une telle analyse n'apparaisse, à ma connaissance, qu'une fois ne rend cette unique occurrence en rien tributaire du hasard ou d'un quelconque lapsus — ou alors, il faut le considérer comme résolument significatif. L'horizon sur lequel elle se dessine est bien celui que traçait Sartre dans «L'Etre et le Néant», lorsqu'il étudiait le problème du surgissement d'autrui. Toujours, l'altérité apparaissait comme une malédiction; «ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre» y avait-il écrit. Cette citation prend ici un sens résolument concret puisque le surgissement de l'autre peut, dans la situation décrite, entraîner la décision de sa destruction. En somme, tout était dit dès que mon être-regardé par autrui était conçu comme une aliénation de moi (cf. analyse de «L'Etre et le Néant», pp. 321-322); cette conception agressive du regard s'enracine dans la parenté que Sartre décelait entre le regard et le phénomène quasi magique de la possession

³⁷ *id.*, p. 303.

³⁸ *id.*, p. 305.

³⁹ *id.*, p. 306.

— qu'il a décrit dès ses premières œuvres. Dans cette perspective, le pour-soi devient esclave, et on comprend ainsi qu'il n'y ait pas de «Mitsein»: «L'essence des rapports entre conscience n'est pas le Mitsein, c'est le conflit»⁴⁰.

Que tout cela, plus profondément encore, s'enracine dans une conception de l'altérité comme étant essentiellement malédiction, certains textes des «Cahiers» eux-mêmes viennent nous le confirmer: l'aliénation — qui sert à penser la constitution même de la société et de l'Histoire⁴¹ — ne se confond pas avec l'oppression, mais la fonde, et se définit comme «prédominance de l'autre dans le couple de l'autre et du Même»⁴², ce qui, dans les rapports intersubjectifs, débouche logiquement sur une oppression réciproque: «Originalement, chacun est oppresseur en tant qu'autre, opprimé en tant que soi»⁴³. Affirmation de poids, puisqu'elle recèle et implique à la fois que tout destin vient de l'autre⁴⁴ — et ce, toujours parce qu'autrui surgit à ma conscience comme un regard qui me transcende et par là même me transforme en chose.

La tentation, voire la volonté délibérée du meurtre auquel appelle le refus n'a donc rien, dans la pensée de Sartre, d'un élément étranger et contingent qui se grefferait comme par accident à un ensemble dont il n'ajouterait rien à la cohérence. Elle en est au contraire l'expression ultime et logique. Elle est l'aboutissement d'une pensée qui ne laisse, entre deux sujets, aucune communication possible. Jamais autrui n'est envisagé comme un interlocuteur possible: sa présence est toujours aliénation de moi et de ma liberté, nos regards toujours se font face, jamais ils ne se rencontrent. On pourrait dès lors se demander si la situation décrite par Sartre — tout en reconnaissant qu'elle est possible voire fréquente — a réellement le caractère paradigmatique qu'il lui attribue, et ne serait pas l'hypertrophie d'une situation qui, loin d'être première, serait déjà mutilée. Car le surgissement d'autrui advient toujours chez Sartre dans le silence: la non-communication des consciences est aussi chez lui refus de la parole. Ou plutôt, l'échange verbal, au même titre que le face à face des regards, n'est jamais considéré comme possibilité de communication. Cela se comprend, dès lors que dans «L'Etre et le Néant» Sartre affirmait que «le langage n'est pas un phénomène surajouté à l'être-pour-autrui: il est originalement l'être-pour-autrui, c'est-à-dire le fait qu'une subjectivité s'éprouve comme objet pour l'autre»⁴⁵. Chez Sartre, le langage est projet de capter la liberté de l'autre; loin donc de pouvoir rompre le face à face glacé des regards, il est possibilité supplémentaire d'étendre ma maîtrise sur l'autre; le langage est donc prolongement du silence agressif en quoi consiste le regard. Cette

⁴⁰ J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, p. 502.

⁴¹ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, p. 429s.

⁴² *id.*, p. 429.

⁴³ *id.*, p. 380.

⁴⁴ *id.*, p. 352.

⁴⁵ J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Paris 1943, p. 440.

absence d'échange possible, peut-elle être dite première, dans mon rapport avec autrui ? Réduire le langage à une simple stratégie de maîtrise, n'est-ce pas tronquer la nature des rapports avec autrui ? Sur ce point, les analyses de Lévinas sur la présence d'autrui comme présence de l'infiniment transcendant⁴⁶ me semblent incommensurablement plus riches et plus fécondes ; mais telle n'est pas la question. Car quoi qu'il en soit et quoi qu'on puisse lui opposer, la pensée de Sartre sur ce thème ne faillit pas à sa cohérence interne : sa conception du surgissement de l'autre comme aliénation de moi qu'aucune attitude ne permet de rompre devait logiquement se résoudre en un désir, puis une volonté délibérée de meurtre.

Que cette position soit le fruit d'une méconnaissance de la présence de l'autre, c'est Sartre lui-même qui le reconnaîtra lors de ses derniers entretiens. Voilà ce qu'il disait à propos de l'être pour autrui : « J'ai laissé chaque individu trop indépendant dans ma théorie d'autrui de *« L'Être et le Néant »*. J'ai posé certaines questions qui montraient sous un aspect neuf le rapport à autrui. Il ne s'agissait pas de deux *« tout »* enfermés dont on se demandait comment ils entraient jamais en rapport puisqu'ils étaient fermés. Il s'agissait bien d'un rapport de chacun à chacun, précédant la constitution du couple fermé ou même empêchant ces *« tout »* d'être jamais fermés. Donc j'envisageais bien quelque chose qu'il fallait développer. Mais je considérais malgré tout que chaque conscience en elle-même, chaque individu en lui-même était relativement indépendant de l'autre. Je n'avais pas déterminé ce que j'essaie de déterminer aujourd'hui : la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus⁴⁷. On ne saurait être plus clair — et plus franc. Dans *« L'Être et le Néant »*, et jusqu'à avant ses derniers entretiens, la pensée sartrienne était incapable de concevoir une communication et, à fortiori, une interdépendance entre les consciences ; l'aliénation était leur seul lien possible, ce qui, en toute cohérence, devait aboutir à une logique du meurtre. C'est là sans doute l'impasse morale majeure dans laquelle s'est enfermé Sartre, d'où le temps ne lui a laissé que l'intention de sortir.

⁴⁶ Par exemple *Totalité et Infini*, La Haye 1961, p. 168s.

⁴⁷ « Entretien de Jean-Paul Sartre avec Benny Lévy », dans *Nouvel Observateur*, 10 mars 1980.