

L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie (8-9)

1. « 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. 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. » (*Cahiers pour une morale*, p. 148-149).

2. « 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 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).

3. « 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. 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. 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)

« 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).

« 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 [morale instrumentale], non parce qu'elle est valeur [morale idéaliste] 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).

4. « Nous sommes libres lorsque le terme ultime par quoi nous nous faisons annoncer ce que nous sommes est une *fin*, c'est-à-dire non pas un existant réel, comme celui qui, dans la supposition que nous avons faite, viendrait combler notre souhait, mais un objet qui n'existe pas encore. Mais dès lors cette *fin* ne saurait être transcendante que si elle est séparée de nous en même temps qu'accessible. Seul un ensemble d'existants réels peut nous séparer de cette fin — de même que cette fin ne peut être conçue que comme état à-venir des existants réels qui m'en séparent. [...] S'il en est ainsi, l'ordre même des existants est indispensable à la liberté elle-même. C'est par eux qu'elle est séparée et rejointe par rapport à la fin qu'elle poursuit et qui lui annonce ce qu'elle est. En sorte que les résistances que la liberté dévoile dans l'existant, loin d'être un danger pour la liberté, ne font que lui permettre de surgir comme liberté. Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu'à leur sens.

Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule « être libre » ne signifie pas « obtenir ce qu'on a voulu », mais « se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même ». Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté. La discussion qui oppose le sens commun aux philosophes vient ici d'un malentendu : le concept empirique et populaire de « liberté », produit de circonstances historiques, politiques et morales, équivaut à « faculté d'obtenir les fins choisies ». Le concept technique et philosophique de liberté, le seul qui nous considérons ici, signifie seulement : autonomie du choix. Il faut cependant noter que le choix étant identique au faire suppose, pour se distinguer du rêve et du souhait, un commencement de réalisation. » (*L'Être et le néant*, p. 539-540).

5. « Je suis responsable de tout, sauf de ma responsabilité même car je ne suis pas le fondement de mon être. Tout se passe donc comme si j'étais contraint d'être responsable. Je suis *délaisé* dans le monde, non au sens où je demeurerais abandonné et passif dans un univers hostile, comme la planche qui flotte sur l'eau, mais, au contraire, au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable ; me faire passif dans le monde, refuser d'agir sur les choses et sur les Autres, c'est encore me choisir, et le suicide est un mode parmi d'autres d'être-dans-le-monde. Cependant, je retrouve une responsabilité absolue du fait que ma facticité, c'est-à-dire ici le fait de ma naissance, [...] ne m'apparaît jamais brut, mais toujours à travers une reconstruction pro-jective de mon pour-soi : j'ai honte d'être né ou je m'en étonne, ou je m'en réjouis, ou, en tentant de m'ôter la vie, j'affirme que je vis et j'assume cette vie comme mauvaise. Ainsi, en un certain sens, je *choisis* d'être né. Ce choix lui-même est affecté intégralement de facticité, puisque je ne peux pas ne pas choisir ; mais cette facticité à son tour n'apparaîtra qu'en tant que je la dépasse vers mes fins. » (p. 614).