

Sartre et la question de l'objectivité des valeurs

Autor(en): **Friedli, Serge**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **41 (1991)**

Heft 1

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381431>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SARTRE ET LA QUESTION DE L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS

SERGE FRIEDLI

Résumé

Les Cahiers pour une morale de Sartre offrent une compréhension claire de sa morale ontologique. Ce texte se propose d'analyser le fondement de cette morale et d'en dégager les préceptes moraux.

Le problème

Les valeurs morales ne sont pas objectives, elles sont choisies et posées par notre liberté, essaie de montrer Sartre dans *L'être et le néant*¹. Cette ontologie semble alors barrer la voie à une morale en donnant lieu à deux objections de principe. La première concerne la liberté: si aucune valeur ne s'impose, la liberté serait arbitraire, légitimée à poser n'importe quelle valeur, et incompréhensible, on ne peut expliquer comment elle accorde la préférence à une valeur plutôt qu'à une autre². La seconde objection découle de la première et concerne le

¹ *L'être et le néant*, Paris, Gallimard 1943, cité ci-après EN. Les rééditions dans la collection Bibliothèque des Idées suivent l'édition originale, et celles de la collection TEL, soulignons l'intelligence pratique rare de l'éditeur, ont presque la même pagination. Je cite comme suit: je renvoie à des parties entières ou je donne la pagination, ma première indication étant celle de l'édition originale, la seconde celle de l'édition TEL.

² T. C. ANDERSON présente cette objection sous diverses formes, *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*, Lawrence 1979, cité ci-après FSSE, p. 20-27, et «Is a Sartrean Ethics Possible?», *Philosophy Today* 14 (1970), cité ci-après ISEP, p. 118. Dans sa réponse, il montre d'abord qu'il y a choix possible (cf. ma note 16), puis analyse quel mode de choix est l'authenticité (cf. ma note 21). En sus des objectants qu'Anderson cite dans ses notes, je signale: R. JOLIVET, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris 1965, p. 93-94, p. 99; M. WARNOCK, *The Philosophy of Sartre*, Londres 1965, p. 134; M. HUNYADI, «Ma liberté, c'est le meurtre de l'autre», *Revue de théologie et de philosophie* 117 (1985), p. 179; J.-L. CHRÉTIEN, «Une morale en suspens», *Critique*, n° 438, T. 39, p. 856-859. G. PLANTY-BONJOUR, «Sartres Begriff der menschlichen Freiheit», *Perspektiven der Philosophie* 11 (1985), p. 128 et R. BOUCHER, «Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre», *Revue*

discours moral fruit de valeurs posées librement: ce discours serait insignifiant, valable pour celui seul qui le tient, parce qu'il aurait, lui, choisi telle valeur³.

Dans ce travail, j'aimerais montrer comment Sartre peut répondre à ces objections. Je procéderai en quatre étapes. D'abord je retracerai succinctement l'ontologie de Sartre et montrerai comment elle pose le problème moral. Je pourrai alors déjà répondre à la première objection. Ensuite, je m'attaquerai à la seconde objection, en montrant en quel sens on peut parler de valeur objective chez Sartre. Finalement, je passerai à l'examen des principales prescriptions qu'offre la morale de Sartre.

Pour arriver à mes fins, je me fonderai avant tout sur les *Cahiers pour une morale*, parus à titre posthume en 1983⁴, mais écrits quelque cinq ans après *L'être et le néant*, en 1947-48⁵. Or *L'être et le néant*, dans beaucoup de ses moments essentiels, est sous-tendu par une perspective morale qui n'est qu'implicite; c'est une ontologie de l'échec qui conduit à un complément moral et se comprend par lui. Les *Cahiers pour une morale* forment ce complément, en reprenant la problématique morale que pose l'ontologie et en proposant des éléments de réponse⁶.

philosophique de Louvain 71 (1973), p. 552-554, signalent l'ouverture vers une morale de l'authenticité.

³ M. WARNOCK fait cette objection (*op. cit.* p. 133-134). A. MANSER par contre traite dans son ensemble le problème qu'elle pose, *Sartre. A Philosophic Study*, Londres 1966. Il présente l'objection p. 141. Pour sa réponse, cf. mes notes 18 et 23.

⁴ *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, cités ci-après CM. Ces considérations sur la morale contiennent beaucoup de développements importants et suivis témoignant d'une réflexion solide. Le «plan d'une morale ontologique» (CM, 484-487), très clair et détaillé, montre même, à mon avis, que Sartre avait entièrement conçu sa morale, dont il ne manque que l'exposé définitif. Mon option de continuité stricte avec EN me contraint à négliger les nombreuses réflexions sur l'aliénation et l'histoire que contiennent les CM: celles-ci annoncent la *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

⁵ A. ELKAÏM-SARTRE, présentation des CM, p. 7.

⁶ Deux autres ouvrages s'intègrent dans la même veine de pensée. Les *Carnets de la drôle de guerre*, Paris 1983, publication posthume d'une partie des textes que Sartre a écrits durant sa mobilisation en 1940. Concernant la morale, deux passages sont à relever: l'un fonde une morale de l'authenticité dans la structure ontologique de l'homme (p. 136-145), l'autre offre une première théorie de l'engagement (p. 392-397). Je n'analyserai pas ces passages, car leur intérêt systématique est faible: ce ne sont que les ébauches de questions beaucoup plus élaborées dans EN et les CM. Le second ouvrage est *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1945 et rééd., cité ci-après EH. C'est une œuvre de polémique et de vulgarisation, et non un texte de fond, c'est pourquoi je ne le discuterai que de façon occasionnelle.

L'ontologie

I. La philosophie de Sartre est une défense de l'entière liberté de l'homme⁷. La liberté se manifeste dès notre rapport originaire — antérieur à la connaissance — au monde: celui d'être conscience de quelque chose. Car la conscience est vide de toute détermination a priori. Elle surgit dans un donné préalable, un en-soi-monde, la *situation*, et un en-soi individuel, le *passé* propre de chacun; il y a antériorité de l'en-soi sur le pour-soi. Mais ce donné ne la détermine pas, car la liberté est un pouvoir dynamique et créateur, qui a la capacité de nous mettre hors de tout être-déterminé; c'est pourquoi elle est néantisation. Sartre précise que la conscience est *à la fois et en même temps* conscience thétique (ou positionnelle) de son objet et conscience non thétique (ou non positionnelle) (de) soi comme conscience de cet objet⁸; elle forme ainsi une unité synthétique et non un simple défilé de consciences⁹.

Confronté à sa liberté radicale, dont l'absoluité l'angoisse, l'homme est désir d'être fondé et d'être justifié. Dans la conception de Sartre, un être fondé est une *causa sui*: il est fondé en tant que fruit d'un principe dont il découle non de façon contingente, mais de façon tout à fait intime, puisque ce principe est lui-même. Cet être fondé sera justifié en agissant selon ce qu'il est, partant en étant ce qu'il est. Sartre désigne un pour-soi fondé par *en-soi-pour-soi*: le fait pour le pour-soi d'être fondé se traduira métaphoriquement par cette caractéristique propre à l'en-soi d'être ce qu'il est.

Mais le fondement et la justification échouent: un être-cause fondant ne peut se produire comme être-effet fondé, car tout fondement requiert un moment de recul, de mise en question qui permet au fondant — à ce qui fonde — de poser le fondé, et qui rompt la nécessité qui devrait rattacher la cause et l'effet. Quant à l'en-soi-pour-soi, il est formé de deux entités contradictoires, ce qui le rend irréalisable. Cet en-soi-pour-soi, cette *causa sui* irréalisable, dont le statut est idéal, c'est ce que Sartre nomme la *valeur*. Les valeurs morales sont une composante de cette valeur plus fondamentale qui, à travers le projet originel, concerne la compréhension totale de l'individu, comme nous le verrons.

⁷ Dans la terminologie de Sartre, la structure ontologique s'exprime avec les termes de pour-soi et d'en-soi, qui renvoient respectivement à l'homme et au monde. La conscience est notre rapport d'appréhension première du monde. La liberté est une capacité qui s'identifie à l'homme. Sartre ne respecte pas rigoureusement ces niveaux de langage.

⁸ Pourquoi '(de)'? Le 'de' exigé par la syntaxe est faux quant au sens: il n'y a pas entre la conscience et elle-même dont elle est conscience (le soi) la distance d'un sujet à un objet. A ce stade pré-réflexif règne la translucidité.

⁹ Sur ces points, cf. EN, introduction, 3, 5; 1^{re} partie, I, 1, 2, 5; 2^e partie, I, 1.

Puisque la valeur est irréalisable, le pour-soi est nécessairement non fondé, donc *contingent*. C'est précisément parce qu'il est contingent que se pose le problème du fondement de l'être, en tant que l'être est le rapport entre en-soi et pour-soi¹⁰. Le pour-soi est ce moment premier de recul au sein du fondement, qui le fait échouer, mais qui par là même introduit ce problème.

Sartre peut ainsi déterminer le pour-soi comme *manque* d'être ou de fondement et préciser le rapport entre valeur et pour-soi. Un manque implique un *manqué*, qui est le tout composé de l'existant auquel manque quelque chose et de ce dont il manque. Ce tout est bien sûr la valeur. Alors, premièrement, le pour-soi cherche à surmonter le manque qui l'afflige: il a une structure *dynamique*, il tend vers la valeur, qu'il vise à travers un *projet* de soi-même qu'il se propose de réaliser. Et puisque la valeur est irréalisable, le dynamisme du pour-soi tourne, recommence toujours à nouveau. Deuxièmement, c'est à cause du manqué que le pour-soi est déterminé comme manque et non comme simple état de fait. La valeur est donc ce par rapport à quoi le pour-soi se comprend, elle est le *sens* selon lequel son dynamisme a lieu: elle est sa *condition d'intelligibilité*. «La valeur est marginale, elle est toujours ce qui ne peut être visé directement [sauf dans la réflexion] mais ce qui donne son sens à la fin que je me propose directement; elle n'est pas la fin, elle est le fondement de la fin» (CM, 259-260): la fin est posée thétiquement, en fonction d'une valeur qui l'explique et qui est présente dans la conscience non thétique (de) soi. La valeur s'individualise dans l'acte fondamental de la liberté, le choix libre d'un *projet originel*, qui est la façon qu'a chaque homme d'être sa condition d'homme, le sens qu'il donne à son être homme; le projet originel est sa cohérence interne, qui permet de le comprendre. *L'être et le néant* jette les fonde-

¹⁰ R. CHAMPIGNY s'est efforcé de clarifier l'emploi polysémique du terme 'être' par Sartre, «Le mot être dans 'l'être et le néant'», *Revue de métaphysique et de morale*, 1956, p. 155-158. Il distingue trois domaines de signification: 1) le rôle purement grammatical (ce sont les sens traditionnels de copule et d'identité); 2) au niveau ontique, être indique que toute entité est, et à ce titre tranche sur le néant. Il désigne plus le fondement de l'existence que l'existence (troisième sens attribué traditionnellement à être) et s'applique à toute entité, qu'elle soit concrète comme un arbre ou aussi abstraite que la liberté, la valeur, la signification; 3) au niveau ontologique et métaphysique, être indique le rapport entre l'en-soi et le pour-soi.

D'autre part, dans les CM, Sartre emploie fréquemment 'Etre' là où il aurait pu dire 'en-soi'. Cet emploi se justifie parce qu'en ces cas, l'en-soi n'est jamais envisagé en tant que tel, mais en tant qu'il est en rapport avec le pour-soi. Sartre écrit parfois les termes ontologiques avec majuscule (surtout dans les CM): à mon avis, il entend alors l'entité abstraite, par opposition à l'entité dans le monde. Je n'introduirai pas cette distinction qui me paraît secondaire.

ments d'une méthode pour découvrir le projet originel: la psychanalyse existentielle¹¹.

Nous pouvons à présent passer à l'un des apports originaux des *Cahiers pour une morale* à l'ontologie: ils expriment la structure ontologique du pour-soi à travers la *création*¹².

La création a une double caractéristique. D'abord, elle «est originellement la relation de l'Autre en même temps que celle de l'Identité» (CM, 158), elle est ce rapport paradoxal, à la fois d'altérité puisque l'être créé est absolu et neuf, différent du créateur, et d'identité, puisque l'être créé est le créateur en tant que fruit de son intention. Ensuite, «la subjectivité comme existence, c'est-à-dire comme conscience de soi par soi, n'a aucun moyen de créer le concept de l'être qu'elle n'est pas si cet être originellement ne lui est pas donné en quelque manière, c'est-à-dire s'il n'est pas déjà» (CM, 540). Ce point est capital, et je crois que Sartre a vu juste: la création ne se fait pas à partir de rien, mais à partir d'un *être déjà là*, puisqu'il est inconcevable qu'un pour-soi pur extirpe de son sein vierge ce qui est son contraire, l'altérité. Or, la structure ontologique du pour-soi est identité-altérité en ce que le pour-soi se projette hors de soi dans l'altérité, tout en conservant son identité puisque c'est lui-même qu'il projette selon une valeur. Quant à l'antériorité de l'être, nous savons que le pour-soi surgit dans l'en-soi déjà là. Reste à montrer que la création est recherche d'en-soi-pour-soi pour que son identification avec la structure du pour-soi soit complète. La création, explique Sartre, est un point de départ absolu, puisqu'elle aboutit à un être entièrement neuf. Le pour-soi créateur créera alors un être créé transcendant, dans lequel il se met en tant que pour-soi. L'être créé sera l'en-soi-pour-soi justificateur. La justification est la rétroaction d'une manifestation sur ce qui l'a produite, et à quoi elle doit d'être: dans notre cas, le pour-soi est justifié parce qu'il n'était là que pour créer l'être: «ainsi tout est justifié: un être cause de soi apparaît qui n'est que parce qu'il est le produit d'un être contingent, mais cet être contingent n'était là que *pour* produire la *Causa sui*» (CM, 162).

Mais cette belle construction s'écroule: pour être justifié, le pour-soi devrait être point de départ absolu, qui n'est *que* pour créer. Or il n'est pas point de départ absolu et reste non justifié. En effet, «c'est lui [l'Être] comme *pure saveur d'être* qui qualifie *ce* manque non thématiquement et (...) la coloration de l'*Ens creandum*, sa *figure*, est corrélatif noématique de cette saveur d'être, puisque, précisément, c'est en tant qu'il a *cette saveur*

¹¹ Sur le manque et la valeur, cf. EN, 2^e partie, I, 2-4; sur le projet originel et la psychanalyse existentielle, cf. EN, 529-561; 508-538; 4^e partie, II, 1.

¹² Sur la création, cf. CM, 156-167; 524-570. Ces passages qui reprennent la structure ontologique du pour-soi comme manque offrent un complément précieux à EN.

que l'Être est manque de fondement absolu» (CM, 547). La *saveur* et la *coloration* sont le sceau de l'en-soi antérieur sur la création; à partir de cet en-soi, le pour-soi manque se qualifie et l'être créé l'est en fonction de cette coloration, et avec toute sa contingence. La saveur ne découle pas d'un déterminisme causal de l'en-soi sur le pour-soi, mais elle est à mon sens la seule explication d'une création libre et absolue.

Un exemple résumera ces considérations (cf. CM, 548). Un artiste transcende un amour passé en une œuvre d'art (un temple en l'occurrence): pour des motifs tels que la sublimation, la cristallisation, l'hommage, il extériorise cet amour passé¹³. Par la forme qu'il lui donne, l'artiste se glisse dans l'œuvre d'art, qui est ainsi métaphoriquement en-soi-pour-soi, et qui devrait le justifier. Ainsi, une manifestation de la contingence, la fin d'un amour, la tristesse qui en découle, serait justifiée, elle était pour que naisse une œuvre d'art. L'œuvre d'art sera alors la réalisation de la valeur Art, en fonction du projet originel Être-Artiste. Mais le tour de passe-passe est patent, c'est uniquement parce que le passé en-soi donne telle saveur précise au pour-soi que la création peut signifier l'amour passé. Et cette saveur est la marque de la contingence (le fait que l'artiste a rencontré telle femme plutôt que telle autre, à tel moment, etc.), laquelle fait échouer la justification.

L'arbitraire et l'incompréhensible

II. L'analyse de la création par Sartre n'est pas une stérile répétition de l'ontologie de *L'être et le néant*. Elle nous permet de résoudre le premier problème que pose la non-objectivité des valeurs, en expliquant que la liberté n'est ni arbitraire, ni incompréhensible. Il y a un double point de vue à saisir, qui n'est paradoxal qu'en apparence. Comme si souvent, Sartre exige de nous une souplesse de pensée: il faut que nous renoncions à classer sagement et simplement les choses de façon unilatérale, pour les comprendre dans leur complexité. En l'occurrence, l'homme est liberté absolue dans le sens que strictement rien ne le détermine a priori, ni n'altère cette capacité fondamentale de la liberté de mettre hors circuit, d'interroger, de critiquer. Il n'empêche qu'il crée librement dans et à partir d'un monde déjà là dans lequel, par la saveur, il baigne. Ainsi, la liberté n'est pas arbitraire, car elle répond à une situation, qui motive les valeurs posées. Par la saveur, elle s'imbibe de la situation, dont elle extrait ce en fonction de quoi elle posera sa fin, elle n'est donc pas incompréhensible¹⁴. Si, pour

¹³ Il s'agit d'une réminiscence d'*Eupalinos* de P. Valéry.

¹⁴ A. MANSER suggère que l'authenticité n'implique pas une tabula rasa, mais s'applique à des morales déjà existantes (*op. cit.* p. 162-163).

prendre un exemple que nous retrouverons, quelqu'un choisit en temps de guerre de faire une propagande antimilitariste: il aurait aussi pu accepter cette guerre, son choix est donc indéniablement libre. Et pourtant, ce choix n'est pas arbitraire, mais prise de position pertinente; il n'est pas incompréhensible, mais s'explique à partir du contexte.

Ce point souligne l'une des forces de la pensée de Sartre, celui de défendre une liberté à la fois absolue, ce qui est la seule façon de concevoir la liberté à mon avis, et intelligible, analysable, sur laquelle on puisse réfléchir, et dont on puisse apprendre quelque chose.

Le fondement objectif de la morale

III. Reste qu'il y a plusieurs valeurs et plusieurs situations. La réponse à la première objection ne garantit donc pas un discours moral unifié. C'est pourquoi nous allons considérer la seconde objection. Sartre dépasse-t-il une morale qui n'est qu'individuelle et peut-il fonder un discours prescriptif?

On sait que pour Sartre, l'homme n'est pas voué à être une «passion inutile» (EN, 708; 678), cette vaine tentative, par principe condamnée, d'être en-soi-pour-soi. Il peut surmonter son échec en l'assumant. Cette possibilité constitue un tournant capital pour la morale. Il en découle que la valeur se comprend en deux sens. Au niveau *ontologique* et pré-réflexif, elle est certes consubstantielle au pour-soi, mais au niveau *moral* et réflexif, elle implique un choix entre deux attitudes possibles face à l'en-soi-pour-soi irréalisable. L'attitude de l'*inauthenticité* consiste à refouler cet échec. A travers la *mauvaise foi*, le pour-soi nie la liberté qui est au fond de tout désir de se fonder et se croit justifié¹⁵. L'attitude de l'*authenticité* par contre revient à reconnaître la liberté et à accepter l'injustifiabilité. On ne comprend rien à la morale de Sartre sans son point de départ: l'ontologie décrit aussi objectivement que se peut une nécessité de fait, la liberté; et face à cette liberté, l'authenticité devrait être choisie¹⁶.

¹⁵ Il y a deux manières d'être de mauvaise foi, en se justifiant par un absolu à atteindre ou par un déjà là nécessaire fruit d'un déterminisme. Au premier cas correspond l'exemple de l'artiste, au second celui de la réflexion complice (cf. p. 25).

¹⁶ R. JOLIVET (*op. cit.* p. 94-96) et A. PLANTINGA, «An Existentialist's Ethics», *Review of Metaphysics* 12 (1958), p. 250, objectent donc à tort que si l'homme est condamné à être libre, il n'y a plus choix, mais nécessité. T. C. ANDERSON mentionne l'objection (*FSSE* p. 49-50) et y répond en montrant qu'il y a choix (*FSSE* p. 27-33; *ISEP* p. 122); F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, 2^e éd. 1965, p. 271-272, établit le même point contre M. Merleau-Ponty. G. SEEL montre le non-sens de l'objection («Wie hätte Sartres

Remarquons d'abord qu'au niveau pré-réflexif, par structure ontologique, le pour-soi est recherche d'en-soi-pour-soi. La tentative toujours avortée d'atteindre l'en-soi-pour-soi ne peut donc être brisée qu'à un autre niveau, celui de la réflexion sur soi. Pourtant la réflexion elle-même ne suffit pas, elle est d'abord *réflexion complice*, «prolongement de la mauvaise foi qui se trouve au sein du projet primitif à titre non thétique» (CM, 578). Car la réflexion implique un réfléchi préalable dont elle tient son origine, et dont par là même elle poursuit le mouvement. Mais la réflexion peut aussi devenir *réflexion pure* (ou non complice), «constitution d'une liberté qui se prend elle-même pour fin» (CM, 578). Elle est alors un regard lucide sur soi-même, qui assume la liberté du pour-soi et son injustifiabilité.

Nous voici à pied d'œuvre pour chercher ce qui motive le passage à l'authenticité ou à la réflexion pure. Nous verrons alors si l'objectivité préside à ce choix moral fondamental.

«La délibération volontaire est toujours truquée. Comment, en effet, apprécier des motifs et des mobiles auxquels précisément je confère leur valeur avant toute délibération et par le choix que je fais de moi-même?» (EN, 527; 505), affirme Sartre. Son argument me semble imparable: la délibération aboutit, après avoir pesé le pour et le contre, à un choix. Ce choix, parce qu'il est délibéré, se fait en raison d'un critère; un critère qui doit être antérieur à la délibération pour que le choix soit possible. Pour Sartre, un tel critère n'est pas objectif, mais fondé dans le projet originel. En d'autres termes, toutes les délibérations obéissent à la cohérence d'un projet originel, qui en forme le système argumentatif; le projet originel est un tout fermé sur lui-même, qui n'a pas en son sein d'éléments permettant de passer à un autre projet originel. Donc le changement de projet originel, à tout moment possible parce que le projet originel est choix libre, est *gratuit*¹⁷. Or, croire l'en-soi-pour-soi réalisable ou accepter que non semble être partie intégrante du projet originel. L'objection prend ici tout son relief: le choix de l'authenticité paraît irrationnel, ce qui enlève toute base à une morale.

Les *Cahiers pour une morale* confirment indubitablement qu'il n'y a qu'une possibilité de sortir du cercle vicieux de la mauvaise foi, et non une nécessité morale objective de le faire. A titre de synecdoque: «Il ne s'agit pas de montrer comment la réflexion pure *sort* de la réflexion impure mais comment elle en *peut* sortir» (CM, 13), et le terme «conversion», par lequel Sartre désigne le passage à l'authenticité.

Moralphilosophie ausgesehen», in T. KÖNIG (éd.), *Sartre. Ein Kongress*, Reinbek bei Hamburg 1988, p. 279) et explique que la moralité est dans le choix de l'attitude adoptée face à la liberté (p. 281).

¹⁷ Cf. EN, 542-543; 519-521.

Pourtant la conversion n'est pas irrationnelle, *L'être et le néant* déjà nous l'apprend: «l'ontologie et la psychanalyse existentielle (...) doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être par qui les valeurs existent*» (EN, 722; 691). Ni l'une ni l'autre ne sont des exercices de style, elles ont un but libérateur qui leur donne sens, faire découvrir à l'homme comment il est de mauvaise foi, et par le recul face à soi-même que cela implique, qu'il y a une autre voie¹⁸.

Les *Cahiers pour une morale* vont plus loin et parlent des motifs de la conversion. Je vais analyser le passage où Sartre les thématise, p. 488-489. Il y donne trois motifs. Je vais d'abord prendre les deux derniers motifs, car ils sont les plus clairs. Ils ne sont pas indépendants, mais représentent deux moments d'un mouvement global. D'abord, nous avons «l'échec perpétuel de toute tentative du Pour-soi pour être» (CM, 488); il a son origine dans la conscience pré-réflexive et sa vaine recherche de fondement. Il ne conduit pas à l'authenticité, mais à une question, pourquoi l'échec? «Cette question est une sollicitation à se placer sur le terrain de la réflexion» (CM, 489). Ainsi passons-nous au second moment, celui de la réflexion. Elle sera d'abord complice et aboutira à un nouvel échec. «L'échec de la réflexion complice se marque à ceci que l'objet noématique est par principe transcendant. Ce sentiment que j'ai, je ne le suis pas, j'en suis séparé par ma conscience non thétique elle-même» (CM, 489). Qu'est-ce à dire? Que la réflexion complice voudrait fonder le pour-soi en travestissant une caractéristique du réfléchi en détermination objective, en une qualité en-soi-pour-soi nécessitante. Par exemple ma caractéristique d'avoir parfois été violent deviendra une qualité être-violent, d'où découleront mes futurs accès de violence, qui seront ainsi justifiés. Mais la mauvaise foi est évidente, elle consiste en ce qu'il faut se cacher que le pour-soi réflexif fondant est libre¹⁹. Or, même dans la mauvaise foi, le pour-soi réflexif fondant est conscience non thétique (de) soi comme réflexion constituante, donc comme coupure face au réfléchi, qui par là même devient objet transcendant. Cette coupure est ressentie sous forme de non-adéquation à soi, donc d'échec. Alors seulement, face à cet échec, la réflexion pure peut surgir.

Je me tourne maintenant vers le premier motif, qui a trait à l'oppression. A la p. 488, Sartre ne fait qu'écarter un motif possible, la situation d'oppression. Celle-ci ne peut être une contrainte objective pour quelqu'un à prendre conscience de son aliénation, car elle présuppose une liberté pour laquelle cette prise de conscience puisse avoir lieu. C'est aux p. 404-405

¹⁸ A. MANSER remarque que la psychanalyse existentielle et les œuvres littéraires qui montrent des vies de mauvaise foi préparent à une morale de l'authenticité (*op. cit.* p. 145).

¹⁹ Sur la réflexion complice, cf. EN, 2^e partie, II, 3.

que Sartre montre que le motif véritable est à nouveau l'échec, lié au décalage entre un pour-soi libre et un Absolu dans lequel il s'aliène, et en fonction duquel il est opprimé²⁰.

Ainsi, la conversion obéit à une seule et même structure: elle est à tout moment possible et tire son origine de l'échec, qui conduit à la réflexion pure. Le motif fondamental que je dois examiner, quant à sa valeur prescriptive, est donc l'échec. Cohérent avec lui-même, Sartre en affirme la non-objectivité; toutes les fois qu'il traite de son efficacité, c'est en la modalisant par des formules conditionnelles. Pourtant il confère à l'échec une certaine vertu contraignante: «par lui-même il tend à révéler le monde comme monde de l'échec» (CM, 488). Quelle est donc cette vertu? Il s'agit à mon avis de la vertu contraignante qu'exerce le vécu de l'échec, un certain malaise face à soi-même, le sentiment diffus de ne pas être à sa place. Cette interprétation permet de comprendre la non-objectivité. En effet, nous avons affaire à une morale dont le déclic premier est un malaise existentiel. A la base, il n'y a donc pas un facteur moral objectif, formalisable en un système, mais une sorte d'écoute de soi. Certes, objectivement, il y a l'inconséquence de la mauvaise foi qui explique l'échec. Mais nous sommes alors au niveau de la description ontologique. Pour condamner moralement l'acceptation de cette inconséquence, il faut que le pour-soi considère l'échec en s'étant déjà placé sur le terrain de la réflexion pure²¹.

Il est temps d'abandonner l'analyse textuelle pour l'évaluation synthétique. Nous sommes sur le fil du rasoir: le couperet fatal d'une contradiction entre une délibération totalement irrationnelle et une conversion qui obéit à des motifs est menaçant. Mais la philosophie de Sartre s'en sort la tête haute : nous avons affaire à deux points de vue qui ont chacun leur

²⁰ Plus exactement, Sartre expose deux motifs fondamentaux à une désaliénation, la faim et la misère. La faim détruit le mythe de l'Absoluité, ou du moins de la supériorité du Maître, puisque les mets de l'opresseur sont accessibles aussi à l'opprimé. Et la misère contredit l'univers du «tout le monde il est beau, tout le monde il est gentil» que l'opresseur impose comme cadre d'aliénation à l'opprimé. Ces motifs ne démentent pas celui de l'échec, mais le développent: ils précisent, dans le contexte socio-historique déterminé de l'esclavage noir aux U.S.A, ce qui conduit à ressentir l'aliénation comme échec.

²¹ Dans EH, Sartre dit: «La mauvaise foi est évidemment un mensonge, parce qu'elle dissimule la totale liberté de l'engagement» (p. 81); «l'attitude de stricte cohérence est l'attitude de bonne foi» (p. 82). La cohérence est l'argument pour le choix de l'authenticité. Mais cet argument n'est pas normatif, la cohérence est choisie en même temps que l'authenticité. «Si une fois l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs, dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs» (p. 82) confirme mon interprétation, que l'authenticité est d'abord choisie, et qu'ensuite seulement elle s'impose. T. C. ANDERSON expose très bien ces points (*FSSE* p. 63-65, *ISEP* p. 120-121). Les CM montrent que le problème de l'acceptation de l'injustifiabilité, qu'Anderson, avec les textes qu'il a à sa disposition, juge difficile, n'est qu'un premier stade.

légitimité et leur vérité. Ils sont complémentaires et permettent de saisir les deux composantes d'une morale fondée sur la liberté, c'est-à-dire d'un choix à la fois radical et réfléchi. Le premier point de vue est analytique et montre que la liberté est toujours indéterminable a priori, donc qu'elle a un côté inexplicable, que l'on ne peut que constater²². La conversion est de ce type. En ce sens, l'authenticité n'est aucunement normative, mais fonde la rationalité d'un système argumentatif contingent, parce que choisi librement. Le second point de vue est synthétique, il admet que la conversion ne tombe pas soudain sur quelqu'un, on ne sait trop comment, mais qu'elle est préparée; il détermine les motifs qui y conduisent.

Le motif de l'échec n'exerce donc aucune contrainte objective sur la conversion. Pourtant, il lui confère une certaine rationalité, je puis dire *pourquoi* j'ai choisi l'authenticité²³. La morale ne se réduit donc pas au seul témoignage subjectif. Nous avons ainsi la réponse à l'objection encore en suspens, celle du discours moral qui ne serait qu'individuel²⁴.

Nous pouvons spécifier davantage cette morale: elle a un principe implicite, qui va de soi pour Sartre, celui que l'échec n'est pas neutre, mais négatif et à dépasser. Aussi la première fonction de la morale est de nous amener à l'échec existentiel: elle doit nous offrir les moyens de penser notre inauthenticité, pour nous inciter à l'authenticité, nous faire accéder à la réflexion pure. Tel est le cas de l'ontologie de la mauvaise foi de *L'être et le néant* ou des analyses de l'aliénation des *Cahiers pour une morale*. Dans un second temps, cette morale détermine les règles de conduite de l'authenticité. Il ne s'agit pas alors de suivre des normes, mais de tenir une attitude dans ses conséquences, tout en sachant qu'elle n'est pas fondée objectivement, mais fruit d'un choix libre, à tout moment révisable²⁵.

²² *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris 1952, illustre ce côté inexplicable et irréductible de la liberté. Sartre s'attache à comprendre qui est Genet, mais à l'aide de deux irréductibles: le choix originel de Genet, celui d'être voleur (valeur ontologique); et l'attitude «jusqu'aboutiste» et lucide qu'aura Genet face à son choix originel, qui correspond à une attitude morale d'authenticité face au projet (valeur morale).

²³ Les CM donnent ainsi corps à un modèle proposé par A. MANSER (*op. cit.* p. 141-145), celui d'une attitude que je puis expliquer aux autres, qu'ils peuvent comprendre, sans la partager. Il s'agit d'une rationalité qui n'est pas uniformité.

²⁴ Des principes moraux suspendus à une décision qui, si elle est fondée, ne l'est pas objectivement, n'ont pas la contrainte d'une norme. Ce terme désigne en effet un principe qui s'applique dans tous les cas. Il faut un terme dont le degré d'exigence est moins fort: j'emploie celui de prescription.

²⁵ P. KNEE, «Ironie et mauvaise foi», *Philosophique* IX (1984), p. 72, p. 77-78, et F. JEANSON (*op. cit.* p. 284-286, p. 288-289) ont souligné que l'authenticité n'est pas un état que l'on atteint, mais une attitude de perpétuelle réaffirmation.

Les prescriptions morales

IV. Je passe à cette seconde étape. Nous établirons d'abord comment, une fois l'authenticité choisie, se *fonde* une prescription. Nous n'avons malheureusement que fort peu de textes à ce sujet, dont le plus clair est: «Ainsi la morale ici ne peut que faire exister *pour nous* ce qui est déjà *en soi* c'est-à-dire nous amener par l'aide de la réflexion non complice à poser comme thème explicite de notre conduite ce qui était son sens implicite» (CM, 137)²⁶. La première partie de ce passage expose ce que nous savons déjà: la réflexion pure prend en considération l'être du pour-soi tel qu'il est. Mais comment la structure du pour-soi telle qu'elle est, un être, peut-elle engendrer des règles de conduite et un faire? Parce que cet être est un faire, la structure du pour-soi est dynamique. La réflexion pure devient prescriptive en découvrant le sens véritable de ce dynamisme. Morale et ontologie s'interpénètrent donc, puisque la morale est une attitude qui se fonde sur l'être du pour-soi, sans le rédupliquer, elle est un palier, celui du sens véritable, qui s'édifie sur l'ontologie.

Dans les pages qui suivent, nous examinerons plus concrètement, en fonction de ce palier et de ce qui le fonde, quelques prescriptions centrales auxquelles parvient Sartre, dans trois domaines capitaux de l'action humaine: le rapport à soi, au monde et à l'autre.

1) Le rapport à soi s'exprime en termes de volonté²⁷. Son fondement ontologique est la contingence du pour-soi: puisque le pour-soi est la seule source des fins qu'il pose, il est entièrement *autonome* et *responsable* de ses actes. Il trouve en lui l'assise de ses projets: d'où une théorie fondée sur la volonté.

Au niveau pré-réflexif, précise Sartre, «l'authenticité verra plutôt la volonté comme une mise en question au cœur de l'existant» (CM, 494). La volonté est conçue sous forme d'interrogation parce que le projet ne dérive pas d'un absolu, mais est à vouloir; dès lors, sa réalisation ne va pas de soi, elle est de nature problématique, donc en question²⁸.

Quant à la réflexion, nous avons vu qu'elle n'est pas neutre, mais engagée dans le réfléchi puisqu'elle a son origine en lui. C'est pourquoi «la réflexion pure et authentique est un vouloir ce que je veux» (CM, 496),

²⁶ Cf. aussi «Ainsi l'authenticité nous dévoilera que nous sommes condamnés à créer et en même temps que nous avons à être cette création à laquelle nous sommes condamnés. La structure même de la liberté nous l'impose. (...) Reste à dévoiler quel est le sens de la création, car puisque nous *avons à l'être*, il va de soi qu'elle a une signification» (CM, 530).

²⁷ Sur le rapport à soi, cf. CM, 490-499; 507-509.

²⁸ On trouve cette idée sous la plume de F. JEANSON, lorsqu'il parle de contestation (*op. cit.* p. 284-285, p. 288-289).

c'est-à-dire vouloir le projet en question et accepter la mise en question du projet en devenant soi-même mise en question. Nous n'avons donc pas deux niveaux séparés, mais la conscience globale qui, transparente à elle-même, se met en question: la réflexion pure voit la conscience pré-réflexive telle qu'elle est, comme projet en question, et, en conséquence de cela, se fait interrogation du projet, parce qu'elle tire son sens de ce qu'est la conscience pré-réflexive.

Cette mise en question de soi pose un problème que Sartre n'a pas explicitement résolu, celui du rapport entre projet originel et mise en cause. Un premier point me paraît clair, la mise en question ne fait pas du pour-soi une girouette affolée qui ne sait plus où donner de la tête. Sartre a conçu à ce propos un schéma simple, où la mise en question se fait au niveau de sous-projets et laisse intact le projet principal: «l'authenticité saisira l'intention comme un projet ouvert (...) dans lequel seules les structures les plus pauvres et les plus abstraites peuvent demeurer inchangées» (CM, 494). Mais aussi fréquent ce cas soit-il, limiter la mise en cause à ces sphères superficielles restreint singulièrement son intérêt. Elle doit à mon avis pouvoir toucher jusqu'au projet originel. Et là commencent les difficultés. Fondamentalement, il s'agit d'un problème d'intelligibilité de soi: la mise en question doit s'effectuer dans un cadre d'intelligibilité de soi, je dois savoir ce que je mets en question. Or, je me comprends en fonction de mon projet originel. Alors, mettre en cause le projet originel, n'est-ce pas me rendre inintelligible à moi-même? Mais d'autre part, par structure ontologique, le pour-soi est recherche d'en-soi-pour-soi et aura toujours un projet originel. La difficulté est donc la suivante: puis-je me mettre en question radicalement, jusque dans mon projet originel, sans tomber dans une inintelligibilité telle de moi-même que la mise en question n'a plus de sens? La solution semble tout à fait paradoxale: la mise en cause du projet originel se fait au sein d'un projet originel toujours présent. Deux choses pour le moins permettent à mon sens de comprendre ce paradoxe. D'une part, nous savons que d'un point de vue synthétique, nous pouvons découvrir des motifs qui tissent des liens entre projets originels. D'autre part, tout nouveau projet originel intègre l'ancien. La mise en cause du projet originel conduit alors à cette insécurité profonde que toute personne lucidement critique face à elle-même aura ressentie; elle est un dedans-dehors, une mouvance au sein du projet originel, une modification de l'intérieur, qui peut aller jusqu'à en changer²⁹.

²⁹ Deux ouvrages de Sartre illustrent ce que peut être la mise en question d'un projet originel, aboutissant à une modification radicale au sein même de ce projet originel. Dans *Saint Genet, comédien et martyr*, Sartre montre que Genet, au fur et à mesure des contradictions auxquelles il se confronte, réadapte le même projet originel. Dans *Les mots*, Paris 1964, Sartre effectue en tant qu'écrivain l'analyse

2) Dans *L'être et le néant*³⁰, Sartre a établi que le rapport du pour-soi au monde est nécessaire. Mais quel sens donner à ce rapport?³¹ L'en-soi est contingent, explique Sartre: laissé à lui-même, il s'épuise à n'être pour rien. Le pour-soi uniquement peut le tirer de cette inutilité, en lui conférant un sens. Le rôle du pour-soi est ainsi de dévoiler l'être, de vouloir donner sens à l'en-soi. Sartre fonde ainsi *l'engagement* de l'homme dans le monde.

Cet engagement se fait dans et à partir de mon époque. C'est-à-dire que j'en tire par la saveur les moyens, contingents, de la penser. Ainsi, à la fois je *suis* mon époque en tant que je la pense avec ses propres moyens, et à la fois je la *dépasse* en tant que liberté autonome qui lui donne sens: «il n'y a aucun principe d'universalité éthique *a priori* au nom duquel on puisse juger un événement de l'époque (...), mais je suis là pour que l'époque par moi se juge elle-même à travers ses propres principes et se détermine à exister selon eux» (CM, 507). Ce qui ne signifie pas que je ne puisse avoir de principe général d'action. Sartre va même jusqu'à affirmer, à propos de l'attitude que l'on peut avoir face à une guerre: «je puis vouloir supprimer *cette guerre-ci*. Et ceci au nom des mêmes principes qui faisaient les pacifistes vouloir supprimer la guerre en général» (CM, 506). Alors, si mon principe non objectif est le même que celui abstrait et universel des pacifistes, y a-t-il encore sens à faire la différence? Sartre ne s'en explique pas. Je propose l'interprétation suivante: un principe universel par définition s'applique dans tous les cas. En morale, cette perspective peut conduire à vouloir imposer le principe à tout prix, à forcer la réalité et finalement à s'aveugler entièrement sur cette dernière. Tant que le monde s'accorde avec mon principe abstrait, tout va bien, je puis sans autres réclamer à hauts cris qu'il faut refuser la guerre en temps de paix. Mais lorsque la guerre a éclaté, la théorie de Sartre prend toute sa force. En effet, si le cours du monde est contraire à mon principe, je ne vais pas pour autant renoncer à mon principe. Mais il ne peut continuer à avoir d'efficace que si je l'adapte à la situation, c'est-à-dire si j'accepte de penser le principe abstrait à partir de la situation concrète (par exemple en faisant une propagande antimilitariste en temps de guerre) et non si j'essaie, en vain, de penser à travers un principe abstrait son opposé, telle situation concrète. Je m'ouvre ainsi à toute situation pour lui donner sens, et non je fuis tout ce qui sort de mon cadre idéal de pensée.

3) Pour ce qui fonde le rapport authentique à l'autre, je n'ai trouvé qu'un court texte (CM, 135-137), mais combien intéressant³². Il pousse plus loin l'analyse de la création: «pour que la *causa sui* ait un sens non contra-

critique de son projet originel, être écrivain, pour se comprendre comme écrivain.

³⁰ Cf. EN, introduction, 5.

³¹ Sur le rapport au monde, cf. CM, 499-507; 509-514.

³² Sur le rapport à l'autre, cf. CM, 135-137; 285-306.

dictoire, il faut que je sois autre que moi-même, c'est-à-dire que je sois déjà un certain rapport *ek-statique* et créateur où l'objectif et le subjectif surgissent ensemble; il faut en outre pour que ma subjectivité projetée devienne objectivité qu'elle soit incorporée à la subjectivité de l'autre, donc qu'elle me soit volée» (CM, 136). La première condition se fonde sur la structure de la création, une projection du pour-soi en une œuvre en-soi afin de réaliser l'impossible synthèse en-soi-pour-soi. Mais nous avons vu que cette synthèse échoue. Aussi cherche-t-on dans l'authenticité à dépasser cet échec en donnant un sens non contradictoire à la *causa sui*, grâce à la seconde condition: que la subjectivité soit objectivée par l'autre. Sartre montre dans *L'être et le néant*³³ que l'appréhension fondamentale, préontologique que j'ai de l'autre est le regard, par lequel il m'objective. Donc l'incapacité du pour-soi à prêter l'objectivité au sujet projeté dans la création peut être dépassée par un recours à l'autre. Pour illustrer son propos, Sartre observe qu'autrui trouve dans un texte que j'ai écrit une profondeur, une objectivité que je ne pouvais y mettre moi-même (CM, 135-136).

Le sens moral que prend ce fondement ontologique se spécifie ainsi: «Naturellement l'idéal de mon opération c'est de ne subir qu'une aliénation *formelle*, c'est-à-dire que l'autre conscience, en reprenant mon œuvre à son compte, ne lui confère qu'une extériorité de principe tout en lui conservant sa matière c'est-à-dire son *sens*. Mais bien sûr aussi que je m'attends par compréhension préontologique de l'essence de l'Autre à ce que l'intérieur même de l'œuvre et son sens soient aliénés et transformés. Ainsi, pour finir, toute création est un don et ne saurait exister sans donner» (CM, 137). L'appréhension originaire que j'ai de l'autre est qu'il m'objective: ayant besoin de l'autre comme objectivant, par là même j'en ai besoin comme autre et par là même je le respecte comme autre. Je «sais» par ma compréhension préontologique de l'autre à travers le regard qu'il est point de vue différent du mien, sinon jamais je ne pourrais me sentir objet pour lui. De ce fait, l'autre va réinterpréter selon son optique le sens que j'ai mis dans ma création. Cette trahison de mon œuvre est nécessaire par le fait même qu'autrui existe et qu'il est autre. Dans l'authenticité j'accepte cette trahison, c'est pourquoi je suis don, à disposition de l'autre, selon son optique: je le respecte dans son intégrité et ne m'impose pas à lui.

Je dois avouer qu'il subsiste pour moi une difficulté. La création est d'abord interprétée dans le cadre de l'inauthenticité: elle est recherche d'en-soi-pour-soi. Le même cadre permet d'introduire le rapport authentique à l'autre et d'arriver à l'en-soi-pour-soi non contradictoire. C'est donc un cadre inauthentique qui mène à l'authenticité. Bien sûr, l'en-soi-pour-soi auquel on parvient n'est pas une valeur absolue justificatrice, l'objectivation se diffracte selon les différents autres qui la font. Il reste qu'on ne garde

³³ Cf. EN, 3^e partie, 4.

pas uniquement sa valeur ontologique d'unité de sens à l'en-soi-pour-soi: sa valeur justificatrice persiste; cependant elle subit une modification d'orientation qu'il faudrait expliquer.

Je n'affirme bien sûr pas que Sartre a tort, mais certains éclaircissements auraient été les bienvenus. Quoi qu'il en soit, sa pensée sur le rapport authentique à autrui est sans équivoque. *L'être et le néant* (484; 463, note) l'annonce; les *Cahiers pour une morale* (285-306) le confirment. Dans ce dernier passage, Sartre montre que reconnaître l'autre comme liberté implique que je ne puis m'imposer à lui sous peine de le concevoir comme objet; je ne puis qu'être don, ou *appel*: j'invite l'autre à accepter mon projet. Lui reconnaître sa liberté revient à lui reconnaître le droit de refuser mon appel. Certes, je puis alors être tenté de faire passer mon point de vue par la force. Mais l'authenticité consiste précisément à *dépasser* ce rapport de violence³⁴.

Appréciation finale

Il est temps de conclure. Je crois avoir montré que l'ontologie de Sartre n'annihilait pas la possibilité d'une morale. Il ne faut cependant pas se leurrer sur le type de principes auquel on parvient. L'authenticité est un choix s'effectuant toujours à nouveau, elle n'est pas fondée dans un être absolu, ne conduit pas à une bonne grosse conscience baignant dans l'auto-satisfaction et l'outrecuidance, sûre d'être dans le vrai. C'est une morale qui se caractérise par son *intériorité*, tant en ce qui concerne le choix de

³⁴ Plusieurs critiques ont prétendu à tort que le rapport à autrui était nécessairement conflictuel: M. HUNYADI, *op. cit.* p. 183, qui persiste dans ses affirmations, «Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral» in T. KÖNIG (éd.), *op. cit.* p. 90-91; J.-L. CHRÉTIEN, *op. cit.* p. 866; C. R. BUKALA, «Sartrean Ethics: an Introduction», *The New Scholasticism* 41 (1967), p. 463; T. C. ANDERSON en cite plusieurs (*ISEP* note 11), dont il faut enlever R. JOLIVET, qui signale explicitement la note de l'EN, même s'il avoue ne pas comprendre comment Sartre l'utiliserait (*op. cit.* p. 132-136). Pour M. WARNOCK, la note d'EN n'est intelligible qu'à la lueur du marxisme de Sartre (*op. cit.* p. 129-130). Les CM montrent le contraire.

F. JEANSON parle de don, mais ne développe pas son propos (*op. cit.* p. 225, p. 227). A. MANSER (*op. cit.* p. 97-98) et T. C. ANDERSON (*FSSE* p. 75-78, *ISEP* p. 124-126) expliquent que le conflit n'est qu'une des attitudes possibles. Anderson constate que le thème de vouloir la liberté des autres (EH, p. 83) reste problématique (*ISEP* p. 126-134). Les CM montrent qu'il faut intégrer ce point dans une perspective plus riche, celle de la construction d'un avenir commun dans le respect mutuel. T. CORDELIER exalte cette intersubjectivité à construire, «Jean-Paul Sartre: Cahiers pour une morale (Gallimard)», *La Nouvelle Revue Française*, juillet-août 1983, n° 366-367, p. 222-229; G. SEEL (*op. cit.* p. 282) et P. KEMP, «La limite du face à face dans l'éthique», *Aquinas. Rivista di filosofia* 27 (1984) p. 477-479 exposent la notion d'appel, mais ne s'interrogent pas sur son fondement.

l'authenticité qu'en ce qui concerne les règles de conduite qui en découlent. Nous avons vu qu'une même action, refuser la guerre, pouvait être authentique et inauthentique, le critère étant la façon de concevoir ce principe. Sans que pour autant toute attitude inauthentique puisse aussi être authentique, le caractère prescriptif de l'authenticité permet par exemple de condamner le racisme. Mais sans doute la discussion glisse-t-elle ici sur le mauvais terrain. Car Sartre, à mon avis, n'est pas tant à la recherche de normes qui permettraient une détermination objective des comportements moraux, il cherche plutôt à déterminer ce qu'est l'acte moral: c'est une liberté qui s'appréhende comme telle, qui explicite comment elle est morale et qui formule quelles règles de conduite elle suit. Je dirais donc que nous sommes plus proches de la description de l'acte libre que de la recherche d'une norme suprême et universelle. Mais tout n'est pas dit, les *Cahiers pour une morale* sont inachevés, et j'ai esquissé quelques-uns des principaux problèmes qui subsistent.

Sartre a fait le pari que l'homme est libre et a fourni l'une des plus fortes tentatives de comprendre ce qu'est la liberté. Alors, quiconque éprouve cette liberté sans laquelle l'homme me paraît vain aura toujours à tenir compte de la philosophie de Sartre et de sa morale de l'authenticité³⁵.

³⁵ Cet article a bénéficié des remarques de ma femme, de Gerhard Seel et de Daniel Schulthess.