Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 49 (1990)

Artikel: De l'être et le néant aux Cahiers pour une morale : un enrichissement de la notion sartrienne de liberté "pour-autrui"

Autor: Salzmann, Yvan

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883002

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 49/90

YVAN SALZMANN

De *L'être et le néant* aux *Cahiers pour une morale*:

un enrichissement de la notion sartrienne de liberté «pour-autrui»[1].

Dans ses derniers entretiens avec Benny Lévy, publiés un mois avant sa mort[2], Jean-Paul Sartre affirme que son oeuvre philosophique, dans son inachèvement, n'a pas suffisamment souligné le lien étroit de la morale à l'existence d'autrui. Il donne alors cette définition de la conscience morale: «Toute conscience me paraît actuellement, à la fois comme se constituant elle-même et dans le même temps comme conscience de l'autre et comme conscience pour l'autre. Et c'est cette réalité-là, ce soi-même se considérant comme soi-même pour l'autre, ayant un rapport avec l'autre que j'appelle la conscience morale». En soulignant qu'il y a essentiellement la morale du rapport à l'autre, Sartre se demande alors s'il ne faudrait pas aller jusqu'à remettre en question l'ontologie de *L'être et le néant* (1943) qui pose le conflit à l'origine des rapports entre les consciences. Sous cet angle, l'ontologie apparaîtrait en effet comme fondatrice d'une dialectique de la violence considérée comme moteur suprême de l'histoire des hommes et serait incompatible avec une éthique véritable.

Il est vrai qu'une certaine lecture des textes philosophiques de Sartre (en particulier de *L'être et le néant* mais aussi de la *Critique de la raison dialectique*) peut se sentir en droit de privilégier, et parfois même de radicaliser certaines descriptions frappantes où l'homme semble ne pouvoir exister qu'en tant que *contre-homme*, qu'en opposition à autrui. Ma liberté ne pourrait alors pleinement se réaliser qu'au détriment des autres hommes et parfois même de leur vie. Il y aurait de ce fait incompatibilité totale entre la liberté vécue de chaque homme et son être pour-autrui: l'altérité devrait être considérée comme le parfait équivalent de l'aliénation. Aucune intersubjectivité heureuse, aucune communication authentique ne seraient jamais envisageables. Seul le meurtre (réel ou symbolique) serait libérateur et il faudrait dans ce cas prendre au pied

1 Texte rédigé à partir d'une conférence prononcée au Groupe vaudois de la Société romande de philosophie le mardi 6 décembre 1988 à Lausanne.

2 «L'espoir maintenant», dans *Le Nouvel Observateur*, mars 1980.

de la lettre la citation de *Huis-Clos* (1944) «l'Enfer, c'est les autres». Si nous nous rappelons maintenant que l'athéisme sartrien exclut d'emblée toute espérance de salut au-delà de notre vie terrestre, tout en posant la contingence radicale de la vie et de la mort, les idées fondamentales de Sartre ne pourraient apparaître que totalement désespérantes pour le lecteur lucide.

Pourtant, même si à la lumière de cette absolue contingence la vie de chaque homme ne peut être globalement considérée que comme un échec, Sartre n'a jamais cessé de revendiquer pour lui-même et pour chaque homme l'engagement dans un projet, la responsabilité de ses actes et un choix originel singulier qui engage toute l'humanité. Si, pour reprendre l'expression proposée dans *Les Mots* (1964), Sartre range «l'impossible Salut au magasin des accessoires», s'il considère que l'homme n'est pas la créature d'un Dieu mais bien plutôt le créateur de toutes les valeurs, notre penseur n'abandonne pas pour autant tout espoir pour l'homme, mais cet espoir doit s'exercer dans les limites de la condition humaine. L'homme est libre parce qu'aucune nature, aucune essence ne le définissent *a priori*; il existe toujours à partir d'une certaine situation historique et géographique particulière. Sa liberté s'exerce effectivement dans la multitude des rapports qu'il entretient avec la nature, avec les objets, mais aussi et surtout avec les autres libertés.

Pour que l'espoir demeure possible et qu'une morale puisse être fondée, il est donc de la plus haute importance que les rapports humains ne soient pas réductibles à une succession de conflits, et que même si ceux-ci existent, ils puissent être dépassés, surmontés ou évités. Faut-il pour cela remettre totalement en question l'ontologie sartrienne? Nous avons cherché à le savoir en examinant la notion du «pour-autrui» dans *L'être et le néant* et les deux *Cahiers pour une morale*. Ce dernier texte inachevé, édité en 1983 après la mort de Sartre mais écrit en 1947 et 1948, contient un embryon sous forme de notes de la morale annoncée à la fin de *L'être et le néant*.

La liberté en situation

L'un des principaux résultats de l'ontologie de Sartre a permis de montrer que l'homme dans le monde est toujours libre, ou mieux, qu'être homme, c'est toujours être libre, même si cette liberté peut quelquefois être enchaînée. L'homme est libre parce que doué de conscience: il est conscience du monde et de lui-même. Enonçant la formule du principe d'intentionnalité de la phénoménologie husserlienne, Sartre affirme que «toute conscience est conscience de quelque chose. [...] Être conscience de quelque chose, c'est être en face

d'une présence concrète et pleine qui n'est pas la conscience»[3]. La transcendance au sens sartrien est la structure constitutive de la conscience, c'est-à-dire que la conscience prend naissance *portée sur* un être qu'elle n'est pas. Cet *être-en-soi* est ce qu'il est, il est pleine positivité, massif et il n'a pas d'histoire. Il est de plus entièrement contingent, sans raison d'être, sans nécessité aucune. Pour la conscience, l'être-en-soi peut donc apparaître comme étant «de trop»[4].

Mais la conscience n'est pas du côté de l'être, elle est un non-être relatif à l'en-soi. L'homme en tant que conscience du monde et de lui-même au monde existe alors sur le mode du *pour-soi*. Le rapport synthétique que l'homme entretient avec le monde est un rapport intentionnel. Le pour-soi c'est la réalité humaine en tant qu'elle fait face au monde parce qu'elle est douée d'une conscience, d'un pouvoir néantisant qui l'arrache de l'en-soi, qui lui permet de s'en distancer. L'homme se présente alors comme l'être par qui le néant vient au monde parce qu'il a la possibilité de se *désengluer* de la pâte informe de l'être; cette possibilité de prendre position pour découvrir et ordonner un monde, c'est la *liberté*. Cet arrachement fait que l'homme n'est pas seulement un objet parmi les objets, sa conscience faisant toujours face aux objets.

De ce fait, contrairement à l'en-soi, le pour-soi existe historiquement: il a à être. Ainsi la conscience est existence sans essence et nous ne pouvons attribuer à l'homme aucun caractère essentiel qui ferait de lui une chose donnée une fois pour toutes: l'homme n'est pas – il n'y a pas de nature humaine –, il existe, et en existant il se fait peu à peu, il projette une essence à réaliser. Le projet est la manifestation de la liberté du pour-soi temporel: la conscience existe comme acte de dégagement d'un certain donné et comme engagement vers une certaine fin.

Dès lors, la liberté au sens sartrien ne doit jamais être considérée comme une volonté abstraite ou une toute-puissance: ce n'est pas une entité absolue. Une liberté qui ne serait relative à rien serait un rien absolu. La liberté humaine est donc nécessairement *en situation*: «Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant»[5]. En effet, la liberté est originellement en rapport avec le donné: la situation se définit comme la relation entre la liberté et le donné, comme le lien entre un pour-soi et l'en-soi qu'il néantise. Il n'y a de liberté qu'en situation et il n'y a de situation que par

3 Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943 (édition recomposée avec une nouvelle pagination en 1970), p. 27.
4 op. cit., p. 33.
5 op. cit., p. 540.

la liberté: une liberté qui ne serait pas envisagée dans le cadre d'une certaine situation ne serait qu'une abstraction.

D'autre part, une description complète de la condition humaine ne peut pas ignorer la pluralité des consciences et leurs relations. C'est une nécessité de fait que la conscience rencontre d'autres pour-soi qu'elle-même; elle est nécessairement *pour-autrui*. Le pour-autrui sera donc le pour-soi considéré dans son rapport avec d'autres consciences.

L'autre comme limitation de ma liberté

Chaque homme est nécessairement en relation avec l'autre: d'abord, il est découvert par autrui et il découvre autrui par la perception du corps. L'homme est objet sous le regard de celui qui le perçoit. Le regard est un des thèmes principaux de la description sartrienne des rapports fondamentaux avec autrui. Le regard de l'autre me perçoit en tant qu'objet humain et je réagis en regardant l'autre qui à son tour est perçu en tant qu'objet humain. Autre perspective sur le monde que la mienne, il me vole le monde, il désintègre mon univers. Et même si je subis son regard paralysant, je ne peux pas pour autant le reconnaître spontanément comme sujet libre: entre lui et moi il y a un néant de séparation qui est originellement le fondement de toute relation à un autre homme. Dans l'opposition de nos deux regards, il y a dès lors toujours dispersion et lutte des consciences. Pour Sartre, «l'existence pour-autrui étant refus radical d'autrui, aucune synthèse totalitaire et unificatrice des «autrui» n'est possible»[6].

En un certain sens, autrui est bien la limite de ma liberté: s'il y a un autre, je suis objet pour lui, j'ai un dehors, j'ai une nature; je suis quelqu'un pour l'autre et cette personne que je suis pour l'autre m'échappe par principe et pourtant je dois l'assumer sans connaître ce que j'assume: je me sens être pour-autrui une certaine réalité. «Être regardé, c'est se saisir comme objet inconnu d'appréciations inconnaissables, en particulier d'appréciations de valeur [...]. En tant que je suis objet de valeurs qui viennent me qualifier sans que je puisse agir sur cette qualification, ni même la connaître, je suis en esclavage»[7]. Autrui, c'est aussi un autre projet, une autre vision du monde, d'autres possibilités: autrui peut se servir de moi et je peux me servir de lui pour la réalisation de fins inconnues de l'un ou de l'autre. Je suis donc en

6 op. cit., p. 298.
7 op. cit., pp. 313–314.

danger en face d'autrui et il est en danger en face de moi. Il y a malaise dans cette confrontation de deux regards. Je demeure toujours à l'égard d'autrui dans une atmosphère de conflit. «L'essence des rapports entre les consciences n'est pas le «Mitsein», c'est le conflit»[8], conclut alors Sartre.

Les relations concrètes avec autrui

Les rapports concrets du pour-soi avec autrui se manifestent originellement par des attitudes que le pour-soi prend pour réagir à sa «réification», à son objectivation aliénante par l'autre. Ces attitudes s'inscrivent dans le cadre d'un projet fondamental: chaque pour-soi cherche à dépasser l'absurdité de sa contingence en essayant de fonder sa présence. En effet, l'ontologie sartrienne révèle l'existence d'un projet libre premier du pour-soi. Pour comprendre l'homme, il faut savoir que tous ses projets singuliers renvoient à ce projet fondamental: l'homme est spontanément *désir d'être*. Il cherche toujours à se donner une réalité, un en-soi, mais pas sur le mode du pur en-soi contingent et absurde dont il est conscience: il désire être un en-soi qui serait son propre fondement et qui continuerait à exister en tant que pour-soi libre après s'être fait.

En d'autres termes, l'homme a le projet tout à fait premier d'être un *en-soi-pour-soi*. Cette synthèse irréalisable, parce que contradictoire, de l'en-soi et du pour-soi, c'est l'idée de Dieu. En ce sens, pour Sartre, l'homme est bel et bien une «passion inutile»[9] en tant qu'il projette d'être Dieu. «Être homme, c'est tendre à être Dieu; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu»[10]. Ce projet fondamental irréfléchi, non explicite, sera la clef de la compréhension du choix originel singulier qu'a fait chaque individu dans son enfance. Mon comportement singulier sera dès lors guidé par cette exigence universelle: dépasser l'absurdité de la contingence en fondant ma présence. Je rechercherai donc toujours à me constituer en nécessité de droit, en absolu pour le monde, moi-même et autrui. Et c'est parce qu'autrui me perçoit comme chair et qu'il découvre ainsi la contingence pure de ma présence qu'il met en danger ce projet libre premier. Je suis alors tenté soit d'exiger de l'autre qu'il emploie sa propre liberté à fonder mon être, soit de vouloir supprimer purement et simplement la liberté d'autrui pour n'avoir plus rien à redouter

8 op. cit., p. 481.
9 op. cit., p. 678.
10 op. cit., p. 626.

d'elle. C'est pourquoi j'en viens à adopter l'un ou l'autre des deux types d'attitudes suivants pour essayer en vain de maîtriser autrui:

> a) Par le premier type, je m'adresse à l'autre en tant qu'il est un pour-soi libre qui me regarde: j'essaie de le séduire dans sa transcendance pour obtenir de lui qu'il me choisisse librement comme limitation de sa propre liberté. Je cherche à me faire aimer de lui pour qu'il me reconnaisse comme un absolu, comme une valeur suprême. A cette fin, il arrive que j'adopte des conduites amoureuses, séductrices ou même masochistes.
>
> b) Par le second type, je m'adresse à l'autre en tant qu'il est un objet que je regarde: j'essaie de l'emprisonner dans son corps, de le réduire à une chair inerte, à un en-soi. Je cherche à dominer autrui par une appropriation totale de son corps aliéné. A cette fin, il arrive que j'adopte des conduites d'indifférence, de désir, de haine ou même de sadisme.

Autrui réagit d'ailleurs de la même façon pour essayer de m'asservir en vue de fonder sa présence. L'ensemble des rapports humains doit dès lors être envisagé dans la perspective du *conflit*. Aucune des deux attitudes fondamentales n'est réellement première: chacune d'elles est une réaction à l'être-pour-autrui comme situation originelle. L'insuccès de l'une motive l'adoption de l'autre et, comme toutes deux conduisent inévitablement à un échec, les relations avec autrui prennent l'allure générale d'une absurde alternance entre deux façons de se comporter face à l'autre. Aucun dépassement dialectique n'apparaît alors envisageable. Le pour-soi est pris dans un cercle; il passe indéfiniment de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales.

Les perspectives morales de L'être et le néant

Cependant, la possibilité de sortir de ce cercle n'est pas ignorée par l'ontologie sartrienne: «Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici»[11]. L'homme peut en effet toujours se distancer de son projet premier; si la liberté humaine est originellement désir d'être Dieu dans la passion inutile de l'amour-propre, la conversion de ce choix initial spontané vers un choix authentique est possible. Nous

11 op. cit., p. 463, note 1.

verrons que Sartre développera longuement ce point dans ses *Cahiers pour une morale*, mais à la fin de *L'être et le néant*, il se contente d'indiquer la direction de ses futures recherches dans de fort brèves «perspectives morales»[12]. Il souligne alors que «l'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une *réalité humaine en situation*»[13].

Ainsi, les diverses relations concrètes avec autrui n'ont pu être décrites qu'à partir des considérations générales d'une ontologie qui semble avoir pour fonction principale de préparer le terrain à une réflexion morale. Toutes les relations intersubjectives apparaissent de ce fait comme viciées à la base parce qu'elles restent prisonnières d'un projet fondamental de dépassement de la contingence. Dès lors, nous pensons que le Sartre de *L'être et le néant* n'a envisagé les comportements humains qu'à l'aide d'un champ limité de descriptions du concret, en cherchant essentiellement à faire ressortir l'inauthenticité fondamentale des rapports humains pour établir la nécessité d'une réflexion éthique. A la lumière d'une morale annoncée, *L'être et le néant* apparaît avant tout comme une grande phénoménologie de l'inauthenticité se déployant dans des analyses fort poussées de toutes les conduites humaines de *mauvaise foi*.

A l'aide de ce concept important, Sartre désigne la caractéristique commune à toutes les activités visant à nous distraire de notre *angoisse* existentielle en nous permettant de nous voiler notre liberté radicale. Pour nous soustraire à notre responsabilité totale, nous adoptons souvent des conduites d'excuse en nous prétendant déterminés par des puissances qui nous dépassent. Ces conduites de fuite sont la négation concrète de la responsabilité accablante de chaque individu engagé dans un monde qu'il façonne sans cesse et auquel il donne un sens. L'homme ne dispose pas de valeurs transcendantes auxquelles il puisse se référer: c'est à lui de créer les valeurs qu'il choisira ensuite de respecter et de réaliser dans le monde. Sa manière de vivre, sa façon de penser l'engagent aussi face aux autres hommes. Tout cela, chacun en prend conscience dans l'angoisse, lorsqu'il entrevoit son obligation de décider du sens de l'être, en lui et partout hors de lui. Il réalise alors qu'il est *une liberté pour créer*.

Il peut ainsi abandonner ce que Sartre nomme *l'esprit de sérieux*; celui-ci

12 op. cit., pp. 690–692.
13 op. cit., p. 690.

manifeste une conception chosiste des valeurs en les considérant comme des données indépendantes de la subjectivité humaine, comme des substances dont l'homme ne serait pas responsable. Tous ceux qui n'arrivent pas à abandonner cet esprit de sérieux continuent à croire que leur raison d'être est de se perdre, en tant qu'homme relatif au monde et à autrui, pour rechercher un absolu illusoire: ils sont alors condamnés au désespoir, car du point de vue de la quête de cet absolu chimérique, toutes les activités humaines se valent en tant qu'elles sont vouées par principe à l'échec. «Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire des peuples»[14], cela pour l'homme déjà quelque peu lucide, mais encore aveuglé par l'esprit de sérieux et dès lors empêché d'entrer dans l'authenticité du relatif pour y réaliser une morale concrète. L'agent moral doit en effet se rendre compte qu'il est l'être qui fait exister les valeurs – à partir d'une contingence originelle indépassable – dans des actions transformatrices et créatrices qui manifestent toutes son inaltérable liberté.

La conversion morale envisagée dans les Cahiers

Nous avons vu que la fin de *L'être et le néant* restait ouverte: la conversion morale semblait possible, même si l'échec était dominant dans un monde où la lutte et l'oppression menaçaient toujours chaque homme. Les notes souvent peu développées et parfois obscures des *Cahiers pour une morale* reprennent la réflexion là où elle s'était arrêtée à la fin de l'ontologie. Pour Sartre, la recherche d'une morale concrète doit en effet partir de l'évocation d'un monde conflictuel et aliéné si elle veut réussir à trouver le dépassement de la lutte originelle vers une confiance réciproque et constructive des consciences.

Au coeur du conflit, l'homme gagné par l'esprit de sérieux est poussé à adopter des conduites d'oppression en utilisant la force et la violence: il cherche à opprimer autrui pour que celui-ci abandonne ses projets personnels et ne reconnaisse que l'existence de droit des fins et de la personne même de l'oppresseur. Cette violence est toujours liée à l'esprit de sérieux: elle détruit parce qu'elle croit à un ordre du monde donné, préétabli, qu'il faut rendre à tout prix effectif. Le sujet violent ne pense pas les valeurs comme *à créer* dans le cadre d'une certaine situation, il les pense comme *à imposer* par n'importe quel moyen. La cause absolue de certains révolutionnaires justifie alors à leurs yeux n'importe quelle expression de la violence. Et cette dernière, qui veut être

14 op. cit., p. 691.

une puissance dévastatrice, inexorable, impitoyable, justifie la nécessité de son existence par le droit pur; l'homme usant de violence refuse de discuter, de composer. Sartre précise même qu'«il n'y a jamais eu de violences sur terre qui ne correspondissent à l'affirmation d'un droit»[15]. Il y a alors aliénation de la liberté à la force, et le violent choisit d'être l'instrument destructeur permettant de rejoindre l'ordre préétabli. Dès lors que le choix est figé, la morale de la force est inauthentique car l'oppresseur perd toute liberté de modifier ou d'adapter la fin lors de la réalisation de son projet: «Si la fin est *à faire*, si elle est choix et risque pour l'homme, alors elle peut être altérée par les moyens, car elle est ce qu'on la *fait* et elle se transforme à mesure que l'homme se transforme lui-même par l'usage qu'il fait des moyens. Mais si la fin est à *rejoindre*, si en un certain sens elle a suffisance d'être, alors elle est indépendante des moyens. A ce moment on peut choisir tous les moyens pour l'atteindre»[16]. L'homme étouffé par l'esprit de sérieux ne se donne en fait aucune possibilité de discuter ses vues avec autrui, et à plus forte raison de les modifier. Il s'est complètement figé et cette rigidité violente ne peut le conduire qu'au conflit.

La morale authentique est au contraire l'expression de l'autonomie: elle doit régir l'ensemble des actes par lesquels l'homme décide pour soi et pour autrui du présent et de l'avenir des hommes. Elle donne un sens à leurs traditions en les reprenant dans le cadre des projets humains. «Mais elle ne sacrifie pas le présent (bonheur) à l'avenir qui est par nature hypothétique parce qu'il est *à faire*. Il n'y aurait pas de morale si l'homme n'était en question dans son être, si l'existence ne précédait l'essence»[17]. Il n'y a aucune raison de préparer pour les générations futures un règne de la moralité ou du bonheur au prix de l'injustice ou du malheur d'aujourd'hui. Il faut atteindre aujourd'hui une amélioration qui préparera les améliorations ultérieures. La meilleure façon de combattre au plus vite l'oppression à sa source serait peut-être de dépasser cette réflexion impure qui est au fondement de la violence pour atteindre l'authenticité d'une réflexion purifiée. La conversion que propose Sartre dans les *Cahiers* est exactement constituée par une réflexion non complice, purifiée, surmontant l'esprit de sérieux.

Quels sont les faisceaux de sollicitation qui peuvent conduire à la conversion? Le motif de la conversion peut être la découverte lucide de l'impossibilité de se récupérer, c'est-à-dire de former avec soi-même une totalité ayant

15 Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 185.
16 op. cit., p. 191.
17 op. cit., p. 39.

une valeur absolue. Le changement radical peut en effet naître de cet échec perpétuel de toute tentative du pour-soi pour être, tout effort du pour-soi pour être en-soi-pour-soi étant, selon l'ontologie, voué à l'échec. Soulignons encore que cette conversion est virtuellement possible chez tous les hommes, en tant qu'ils peuvent tous un jour être et se sentir opprimés; en fait, il y a dans chaque activité humaine singulière une compréhension implicite de la condition humaine universelle et de la liberté qui peut être explicitée par une réflexion purifiée. Cette compréhension implicite permet toujours d'aller dans le sens d'un rejet de l'aliénation, celle-ci étant considérée par Sartre [à l'époque de la rédaction des *Cahiers* (1947–48)] comme un aveuglement, jamais définitif, provoqué par la réflexion impure commune à toutes les formes d'attitudes de mauvaise foi. L'enfer est pour Sartre cet aveuglement, cette manière d'exister en usant de toutes les ruses pour être et en échouant à chaque fois au coeur même de ces ruses, tout en ayant conscience de son échec. Il est vrai que cet échec peut être indéfiniment masqué par la mauvaise foi, mais par lui-même, il tend à révéler le monde comme monde de l'échec et pousse l'homme à se poser la question du sens de ses actes et de la raison de son échec.

Chaque conversion ne peut dès lors se faire qu'en situation, et le plus souvent en situation d'échec. «Ainsi, originellement, l'authenticité consiste à refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais *rien*»[18]: cette définition sartrienne de l'authenticité peut être explicitée. L'homme authentique ne se contente pas d'une réflexion qui ne serait que pure contemplation; son action dans le monde, ses projets, sont thématisés et mis en question dans sa vie même. Une nouvelle manière d'exister dépasse le champ clos de l'opposition entre sincérité et mauvaise foi. Tout comme la mauvaise foi, l'exigence de sincérité est dès lors exclue du fait qu'elle porte sur l'essence de chaque homme. L'authenticité est une exigence radicalement différente de cette sincérité irréalisable: l'exigence d'authenticité ne porte pas sur la nature propre, mais sur les actes créateurs de chacun. Dès qu'il y a saisie thématique de la gratuité et du caractère injustifiable de l'existence libre singulière, une nouvelle relation de l'homme à son projet se manifeste. L'authenticité amène donc à renoncer à tous les projets d'*être* courageux, noble ou héroïque parce qu'ils sont irréalisables et qu'ils conduisent à l'aliénation.

Le seul type de projet valable est celui de *faire* (et non d'être) quelque chose, d'agir sur une situation concrète et de la modifier dans un certain sens. Je peux faire mon oeuvre, je peux créer quelque chose dans le monde, et nous le verrons: pour autrui et souvent même avec lui. Le pour-soi authentique se

18 op. cit., p. 492.

présentera alors en montrant ce qu'il a fait ou ce à quoi il travaille: l'usine qu'il construit, l'hôpital qu'il fonde, etc...

La contingence est alors conçue comme une chance. La gratuité de mon existence peut être joyeusement acceptée, et même appréciée. Sartre écrit qu' «il faut aimer avoir pu ne pas être; être *de trop*, etc. Par là seulement du *neuf* peut venir au monde [...]. Pour l'homme authentique, la grandeur dérive nécessairement de [...] la contingence. C'est parce qu'il est point de vue, finitude, contingence et ignorance qu'il fait qu'il y a un monde, c'est-à-dire qu'il peut prendre d'un coup la responsabilité de lui-même et de l'univers»[19]. Il y a bel et bien acceptation et même revendication de la contingence par l'homme authentique.

Une morale concrète de la création

L'homme existe avant tout comme acte créateur: il est ce qu'il fait à partir de sa situation singulière. Le créateur qui s'épuisait vainement à poursuivre l'en-soi-pour-soi se dévoile comme créateur authentique au moment de la conversion. En d'autres termes, «l'échec de l'affirmation de moi par moi entraîne l'affirmation de ce qui n'est pas moi, de l'être qui n'est pas moi, c'est-à-dire du monde»[20]. Ainsi, atteindre l'authenticité permettrait de comprendre que je suis condamné à créer et que j'ai à être cette création à laquelle je suis condamné. Et je n'atteindrai jamais l'authenticité de manière définitive, car la conversion doit se concevoir comme un acte permanent qui s'incarne dans chaque projet de création du pour-soi. La conversion est une exigence de tous les instants et la morale concrète doit être considérée comme une éthique de l'action effective. Sartre insiste: il faut dépasser une morale abstraite qui se contente de dire ce qu'il ne faut pas faire, alors que la morale concrète est projet de valeurs à venir. La morale concrète dit ce qu'il faut faire à partir d'une certaine situation.

Dès lors que cette situation est nécessairement partagée avec d'autres hommes, chacun crée en présence de l'autre, pour lui et parfois même avec lui. Ma création existe pour moi dans son objectivité lorsque l'autre y coule sa subjec-

19 op. cit., p. 509.
20 op. cit., p. 157.

tivité, c'est-à-dire la recrée. En regardant les résultats de mon action en liaison avec l'appréciation d'autrui, j'y découvre une signification enrichie par tous les points de vue qui échappent à ma perspective singulière. Ainsi dois-je me perdre pour me trouver et chacune de mes créations est un don qui ne saurait exister sans autrui. Je donne ce monde à voir d'une certaine façon. Sartre souligne, à de très nombreux endroits des *Cahiers*, que «la morale ici ne peut que [...] nous amener par l'aide de la réflexion non complice à poser comme thème explicite de notre conduite ce qui était son sens implicite: la générosité absolue et sans limites, comme passion proprement dite et comme seul moyen d'être. Il n'y a pas d'autre raison d'être que de donner. Et ce n'est pas seulement l'oeuvre qui est don. Le caractère est don; le Moi est la rubrique unificatrice de notre générosité. L'égoïsme même est un don aberrant»[21]. La générosité apparaît alors comme une valeur première ressortissant à l'ordre du pour-autrui. Cette valeur s'incarne dans toute action créatrice authentique en tant qu'elle donne aux autres le monde à voir, à comprendre, à transformer, etc...

Les exemples d'actions généreuses donnés par Sartre sont souvent choisis dans le domaine de la création esthétique, car notre auteur a toujours considéré celle-ci en liaison étroite avec l'éthique. Certains thèmes des *Cahiers pour une morale* sont d'ailleurs présents dans «Qu'est-ce que la littérature?» (*Situations, II*, 1948), qui pose une morale d'engagement et de responsabilité pour l'écrivain en situation. L'écriture et la lecture sont présentées dans ce livre comme des actions généreuses qui ont la liberté pour origine et pour fin. «[...] l'auteur écrit pour s'adresser à la liberté des lecteurs et il la requiert de faire exister son oeuvre. Mais il ne se borne pas là et il exige en outre qu'ils lui retournent cette confiance qu'il leur a donnée, qu'ils reconnaissent sa liberté créatrice et qu'ils la sollicitent à leur tour par un appel symétrique et inverse. [...] plus nous éprouvons notre liberté, plus nous reconnaissons celle de l'autre; plus il exige de nous et plus nous exigeons de lui»[22]. Cette exigence de compréhension mutuelle est au coeur de la morale sartrienne. C'est par leurs oeuvres que les libertés peuvent communiquer par delà toutes les formes de rapports conflictuels. Toute création réelle est un échange, car celui à qui l'oeuvre est destinée fait aussi l'oeuvre en tant qu'il la reçoit, qu'il l'interprète,

21 op. cit., p. 137.

22 Jean-Paul SARTRE, *Situations, II*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 100–101, (ou en édition séparée dans la collection «Idées», *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1964, p. 65).

qu'il dialogue avec elle. Dès lors le vrai rapport à autrui n'est jamais direct: il se fait par l'intermédiaire de l'oeuvre. Ma liberté qui accepte de se perdre en se donnant devient générosité et amour. Un rapport nouveau est alors instauré entre mon pour-soi et mon pour-autrui.

Par delà la lutte des consciences. Vers une bienveillance réciproque

Dans l'enfer des passions décrit par *L'être et le néant*, l'autre était saisi comme corps fragile à maîtriser et à désarmer: je cherchais avant toute chose à dépasser ses fins par les miennes de façon plus ou moins violente et il adoptait la même attitude à mon égard. Il faut maintenant constater que cette lutte des consciences n'avait de sens qu'avant la conversion.

Dans l'authenticité, je choisis de dévoiler autrui par ses fins. La condition fondamentale de ce dévoilement est la reconnaissance de l'autre comme liberté radicale. Cette reconnaissance ne doit pas se borner à saisir l'autre comme pur regard, car alors sa liberté n'apparaît que sous son aspect inquiétant et de manière intermittente et indifférenciée. En effet, le regard n'a en lui-même aucune singularité; par un regard, je n'ai que l'intuition d'une autre liberté en général. Je ne peux appréhender une liberté concrète qu'en découvrant ses réalisations singulières.

L'oeuvre comme expression de la liberté d'autrui se présente à moi comme fin absolue, exigence et appel. Elle s'adresse à ma liberté tout en me révélant la liberté de son créateur. Et je découvre dans un même saisissement la totale contingence, l'absolue fragilité de l'homme qui oeuvre librement devant moi. Cette vulnérabilité se manifeste dans les expressions de son visage et les mouvements de son corps. Je saisis l'autre dans son propre rapport avec le monde et il me l'éclaire à sa façon, à partir de son entreprise et à la lumière de sa propre fragilité. Son projet, comme le mien, m'apparaît être une lutte contre la montre, car autrui est tout comme moi soumis à la temporalité. Je dépasse ainsi l'altérité radicale par la considération de notre finitude commune.

De plus, au moment où j'ai opéré la conversion, je souhaite non seulement la réalisation du projet de l'autre mais aussi le fait qu'il le mène à bien lui-même, à travers sa propre contingence. «Ainsi l'être de l'autre c'est *mon affaire*. Mais en outre si je veux que le projet soit réalisé par un homme, c'est que je veux qu'il soit victoire sur la fragilité. Ainsi j'assume cette fragilité. Elle devient *précieuse*. En terme de morale classique, je dirais qu'elle a une valeur. Elle est à la fois l'outil originel et l'obstacle nécessaire. Et c'est sous ce double

point de vue que je la valorise»[23]. Le visage et le corps mortels d'autrui expriment devant moi un projet qui est toujours à la fois risque d'échec et possibilité de réussite. Je découvre alors que l'homme qui agit devant moi est aimable et aimer signifie ici tout autre chose qu'un désir d'asservissement ou d'appropriation de l'autre.

Lorsque le pour-soi aime d'un amour authentique, il se réjouit de la réalisation des projets de l'autre par l'autre en le mettant à l'abri, en étant le gardien de sa fragilité. Il est celui qui voit son dos et qui peut l'avertir ou le détourner d'un danger qu'il ne peut pas voir. De plus, il respecte *a priori* la volonté personnelle de l'autre, car il considère que ce qui est voulu par un être libre doit être au moins dans un premier temps accepté comme tel par chaque liberté, pour la simple et bonne raison que c'est une liberté qui le veut. Il faut en effet poser comme principe que toute fin est respectable en tant que toute activité humaine a pour but la réalisation d'une certaine valeur. «On a *d'abord* tendance à aider quelqu'un à poursuivre et réaliser sa fin, quelle qu'elle soit. C'est le préjugé favorable. *Après*, mais seulement après, vient l'idée que cette fin peut être incompatible avec les miennes ou avec un système de valeurs auxquelles j'adhère. C'est la *serviabilité*, infiniment plus répandue qu'on ne croit et dont le principe est: toute fin est bonne, comme future réalisation de valeur, jusqu'à démonstration du contraire»[24].

L'exemple de serviabilité le plus développé par Sartre est celui de l'homme courant après un autobus pour essayer de le prendre et se faisant aider par quelqu'un qui l'attrape par le bras. L'analyse phénoménologique détaillée de cette situation particulière[25] permet de poser quelques points importants. Face à notre homme essoufflé qui essaie de rattraper le bus, la seule forme authentique du vouloir consiste à s'engager dans l'opération en modifiant la situation de telle sorte que cet homme puisse opérer. En lui tendant une main qu'il peut choisir de prendre pour réaliser son action, je préserve son autonomie et ainsi je reconnais sa liberté sans pour autant considérer qu'elle me domine. Cette liberté singulière en difficulté donne d'ailleurs à mes yeux toute sa valeur à la fin qu'elle vise et au lieu d'affronter cette liberté et de la transcender par mon regard, «je la vois fuir à travers moi vers sa fin»[26]. En effet, l'autre prend son essor à partir de moi et ainsi me reconnaît: en acceptant la main que je lui tends, il participe à mon projet de l'aider tout comme je réponds à son appel d'aide à réaliser son action. En m'intéressant à l'autre, j'ai projeté sa réussite

23 *Cahiers pour une morale*, p. 522.
24 op. cit., p. 286.
25 op. cit., pp. 288–301.
26 op. cit., p. 291.

et mon plaisir naîtra de celle-ci. «En réalité reconnaître concrètement la liberté de l'autre c'est la reconnaître dans ses fins propres, dans les difficultés qu'elle éprouve, dans sa finitude, c'est *la comprendre*»[27].

Mon choix authentique d'aider en répondant à l'appel d'autrui repose alors sur le désir que chaque projet se réalise parce qu'il est valeur pour quelqu'un sur terre. Du point de vue de la morale concrète, le monde idéal que je souhaite serait formé par la multiplicité des projets de libertés singulières, chaque projet devant être soutenu par la volonté de toutes les autres libertés. Ainsi, n'importe quel projet serait un risque réfléchi pour tous et engagerait ouvertement tous les hommes dans sa réalisation concrète. Dès lors chacun devrait jouer le jeu en évitant d'une part de projeter des fins qui pourraient nuire à autrui et d'autre part de refuser d'aider autrui dans la réalisation de ses projets singuliers. Cette solidarité totale est-elle possible? Tout en ne faisant rien de nuisible à autrui, chaque pour-soi peut-il réellement s'engager à répondre à tout appel et à ne jamais refuser son aide? Chaque situation ne comporte-t-elle pas certains obstacles non négligeables à cet altruisme radical consécutif à la conversion?

Les entraves à la conversion morale

Nous avons tous un jour ou l'autre exprimé ou essuyé un refus. Refuser, de façon sèche ou en motivant son refus, agit directement sur le projet de celui qui a fait appel à autrui pour atteindre son but. Si une personne a besoin de moi, si elle m'appelle à l'aide, mon refus sera toujours ressenti par elle comme un signe de retrait, de froideur et de violence. Si elle se heurte ensuite à une série de refus qui rendent impossible toute réalisation de son projet, elle sera mise en face du dilemme suivant: elle devra ou abandonner cette fin qui lui tient à coeur ou la réaliser par n'importe quel moyen, même violent. Ce sera un échec moral dans les deux cas. Son appel, qui était une reconnaissance implicite de la liberté d'autrui et qui envisageait de ce fait la possibilité du refus comme de l'acceptation, s'est heurté à un froid regard de rejet. L'autre le regarde et prend ses distances; il se retire et refuse de créer avec lui, de s'engager dans un projet commun. Ce mur du regard, cette séparation qui est refus du risque d'un engagement commun, en faisant échouer son appel, le replonge dans son isolement. La tentation de l'inauthenticité de la violence

27 op. cit., p. 294.

sera dès lors de nouveau présente et la conversion devra être effectuée à nouveau...

Soulignons que ce refus, s'il est obstiné, apparaît déjà comme une forme de violence. La raison principale des nombreuses réactions violentes au refus reste le soupçon de la violence chez l'autre, tout refus étant suspect d'être un acte de violence. Avec l'exemple du refus, nous constatons maintenant que la conversion morale n'est jamais définitivement assurée, tout comme elle n'arrive jamais nécessairement. «Il va de soi qu'une conversion est *possible* en théorie mais elle implique non seulement un changement intérieur de moi mais un changement réel de l'autre. En l'absence de ce changement historique, il n'y a pas de conversion morale absolue. Comme le refus de la guerre ne supprime pas la guerre pour autant»[28]. Quand j'arrive à atteindre la réflexion pure, j'ai bel et bien envie de supprimer la scission me séparant de l'autre et je suis appelé à le considérer comme une subjectivité libre, mais seulement s'il fait preuve de réciprocité, ce qui n'est jamais assuré et ne peut être que le fruit du hasard.[29]

Il est de ce fait impossible de faire la conversion seul; la réalisation de la morale dans le monde impliquerait même la conversion de tous les hommes. Alors seulement la liberté des autres ne serait plus une oppression pour moi. Mais aujourd'hui la communication authentique n'existe pas encore ou elle demeure une exception; dans l'ensemble, elle reste à faire. Sartre va par exemple jusqu'à poser la précarité et par conséquent la rareté d'un amour authentique: « [...] dans un univers de violence vous ne pouvez concevoir un amour pur. A moins que dans cet amour ne soit contenue la volonté de faire

28 op. cit., p. 16.

29 A ce moment-là de la réflexion , nous voyons bien que Sartre tient déjà largement compte des entraves historiques à la conversion morale. Les *Cahiers* posent ouvertement un certain nombre de difficultés que Sartre essayera de vaincre ultérieurement. Il ne faudrait pas en conclure pour autant que le but caché de l'éthique sartrienne des *Cahiers* serait la violence. Cette lecture réductrice fut pourtant menée par un commentateur (MARK HUNYADI, «Ma liberté, c'est le meurtre de l'autre» dans la *Revue de théologie et de philosophie*, vol 117, 1985/III, pp. 173–184.)* qui centra toute son analyse des *Cahiers* sur un extrait volontairement isolé de son contexte: «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'irrémédiable et inconditionné, entraîne à l'action par tous les moyens, c'est-à-dire à la violence» (SARTRE, *Cahiers pour une morale*, p. 306). Cette opération lui permit de parler de «vaste hypocrisie»* pour qualifier la notion d'«appel» développée par Sartre, de sous-entendre que Sartre appelait ici en réalité à une «folle violence»*, alors qu'il s'était limité à la décrire et à la considérer comme une tentation inauthentique pour la déplorer. Est-il dès lors permis de ne tirer des *Cahiers* qu'une «logique du meurtre»*?

cesser l'univers de violence. La communication entre deux personnes passe par l'univers entier»[30].

La morale dans l'Histoire

Nous atteignons ainsi le problème des rapports de la morale et de l'Histoire. «L'Histoire implique la morale (sans conversion universelle, pas de sens à l'évolution ou aux révolutions). La morale implique l'Histoire (pas de moralité possible sans action systématique sur la situation)»[31]. Nous devons de ce fait accepter d'agir en vivant le moment présent dans l'incertitude et dans l'attente et considérer cette incertitude comme une des caractéristiques essentielles du vécu. «Car la dimension du futur c'est l'ignorance, le risque, l'incertitude et le pari. Si chaque homme est un risque, l'humanité tout entière est un risque. Risque de ne plus pouvoir exister, risque de stagner indéfiniment dans un des aspects de son histoire»[32]. Aucun progrès historique, aucune synthèse ne sont assurés ou définitifs.

Sartre voit bien dans quelle direction aller résolument: il faut se diriger vers la suppression des antagonismes sociaux, vers le bannissement du mensonge et de la violence, vers la solidarité. Et cette exigence de destruction de toute forme d'aliénation doit toujours viser l'universel dans le respect du singulier, même si ce but paraît aujourd'hui irréalisable. La conduite morale relative à notre situation consiste alors à préparer le règne des fins par notre engagement créateur. Notre auteur parle même de retournement en soulignant que «le règne des fins est précisément dans la préparation du règne des fins»[33]. Avec cette exigence première de délivrance universelle, Sartre précise que même si les conditions indispensables à la réalisation de la morale dans le monde sont loin d'être remplies, il ne faut jamais pour autant perdre de vue l'idéal moral qui nourrit notre volonté d'émancipation.

Quelques années plus tard, dans une note de sa biographie de Jean Genet, Sartre reprendra ce thème du retournement paradoxal en précisant que «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

30 op. cit., p. 16.
31 op. cit., p. 487.
32 op. cit., p. 483.
33 op. cit., p. 487.

impossibilité»[34]. A la lumière de cette affirmation, nous saisissons que les hommes ont pour tâche éthique première de réaliser un monde réunissant toutes les conditions pour la réussite de la morale. Le monde actuel ne permettant pas d'établir un ensemble solide de relations intersubjectives authentiques, il faut en tout premier lieu supprimer les entraves à la conversion. Reste à savoir si cela est possible!

Maintenant, nous pouvons mieux comprendre une des raisons pour lesquelles Sartre décida d'abandonner la rédaction de sa grande Morale. Il lui fallait aller dans l'ordre en s'engageant d'abord dans un large examen de cette situation historique d'inauthenticité engendrée par les multiples aliénations. Il choisit alors de prendre une nouvelle direction en étudiant les processus historiques dans un but de libération.

Certains textes philosophiques ultérieurs de Sartre, en particulier la *Critique de la raison dialectique*, posent dans une perspective d'examen de la pensée marxiste le problème de l'aliénation historique des hommes. Il nous est ici impossible de faire un commentaire suffisant de cet aspect important et délicat de la pensée sartrienne. Nous nous contenterons de signaler brièvement un point tout particulièrement intéressant pour la question des rapports à autrui.

Dans ces textes ultérieurs, l'antagonisme initial des hommes n'est pas non plus simplement considéré comme une structure indépassable des rapports humains. Ici non plus il n'y a pas de pur caractère infernal de l'homme pour l'homme. Cet antagonisme de situation ressortit au concept de la contingence, concept qui s'est enrichi de toute l'analyse sartrienne de la *rareté*. Cette analyse montre que nous vivons dans une matière inhumaine ne possédant pas de quoi satisfaire les besoins de chacun. Tout se passerait bien si nos besoins ne s'exerçaient pas dans une rareté qui est le lot de notre contingence. Nous sommes de trop parce qu'il n'y a pas assez de produits, de richesses et de travail pour tout le monde. De cette rareté naît une violence diffuse qui rend chaque homme potentiellement dangereux pour son prochain. Dès le moment où j'en viens à considérer mes rapports avec autrui comme un ensemble de rivalités au sein du monde matériel, je peux en venir à regarder mon ami le plus cher comme un dangereux étranger et je risque aussi de devenir un danger pour lui. L'antagonisme vient du fait que n'importe qui est désigné «comme excédentaire possible par la réalité matérielle de l'environnement»[35], et cela tant que le règne de la rareté n'aura pas pris fin.

34 Jean-Paul SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 212.

35 Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique (précédé de «Questions de méthode»), Tome I: Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 206.

Cette évocation de la rareté nous permet de souligner deux points importants. Premièrement, l'antagonisme destructeur provoqué par la rareté n'est jamais premier; il n'existe qu'en tant que négation de la réciprocité: «Dans la pure réciprocité, l'Autre que moi *c'est aussi le même*. Dans la réciprocité *modifiée par la rareté*, le même nous apparaît comme le contre-homme en tant que *ce même homme* apparaît comme radicalement Autre (c'est-à-dire porteur pour nous d'une menace de mort)»[36]. Deuxièmement, la violence en tant que composante incontournable de notre univers de rareté doit être prise en considération par toute exigence morale concrète. Les morales qui ne partiraient pas d'une réflexion sur la réalité de l'oppression et des conflits ne seraient elles-mêmes que des entraves supplémentaires à la libération des hommes.

Tant que nous vivons dans un univers dominé par l'esprit de sérieux et placé sous le signe de la rareté, la morale altruiste qui propose une bienveillance réciproque universelle est mise entre parenthèses. Elle reste en suspens. Il faut d'abord vaincre l'esprit de sérieux, fondement ontologique de l'oppression, et la rareté, origine matérielle de la lutte des classes, pour établir les conditions de possibilité d'un monde de relations authentiques entre les consciences.

Il n'y a cependant aucune raison d'adopter un pessimisme radical en constatant ces entraves historiques à la réalisation globale de la morale. En effet, il faut nous rappeler que chaque liberté en situation n'est jamais totalement réductible aux conditions socio-historiques dans lesquelles elle doit se débattre. La morale surgit dans l'Histoire sans y appartenir. L'Histoire n'est pas tout pour Sartre. Il a toujours considéré que l'individu y était irréductible en tant qu'être capable d'imaginer et de projeter des valeurs. La singularité concrète exprime toujours un dépassement de l'ensemble des contingences historiques. Ce dépassement créateur, même s'il n'est dans les faits qu'un point de vue particulier et souvent une exception, permet quelquefois d'instaurer la fraternité dans la terreur, le don et la générosité dans la rareté, l'amour et l'amitié dans un monde rongé par des luttes destructrices. L'individu peut toujours vaincre l'inertie et la passivité d'un certain fatalisme en tentant de constituer *des îlots de fraternité*.

A l'aide de ces quelques observations, nous pouvons maintenant donner une réponse à la question posée au début de cet exposé. L'altérité n'est pas

36 op. cit.p. 208.

nécessairement synonyme d'aliénation chez Sartre. La communication authentique est en effet toujours envisageable, même dans le cadre de l'ontologie inachevée, surtout si nous relisons ce texte à la lumière de l'ébauche avancée de morale contenue dans les *Cahiers*. Chacun a la responsabilité d'établir des relations authentiques avec autrui en faisant en sorte de briser le huis clos de la mauvaise foi pour que les autres ne soient plus pour lui l'enfer, mais une chance permanente de bonheur.

Et même si l'échec est toujours possible, souvent probable et en fin de compte inévitable dans la perspective de notre finitude, l'espoir reste le moment incontournable de toute action. Cet espoir, constitutif du rapport de chaque homme à son projet, vise d'abord la réussite sur un fond d'entente intersubjective et de bienveillance réciproque, toujours considérées comme préférables au conflit.