



HAL
open science

Sartre et le don : de l'impossibilité de vivre à sa possibilité

Elisa Reato

► **To cite this version:**

Elisa Reato. Sartre et le don : de l'impossibilité de vivre à sa possibilité. Maria de Jesus Cabral; José de Almeida. Poétiques et pratiques du Don, Editions Le Manuscrit, pp.125-145, 2021, 9782304052664. hal-03372715

HAL Id: hal-03372715

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-03372715v1>

Submitted on 27 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Sartre et le *don* : de l'impossibilité de vivre à sa possibilité

ELISA REATO

Université Paris Nanterre – Sophiapol

L'objet du don s'avère problématique, car qu'est-ce qui, exactement, se trouve donné? Dans *L'Être et le Néant*, Sartre n'affirme rien d'autre que « donner, c'est asservir » (Sartre, a) 2012 : 640). Dans ce cas, le don apparaît comme l'expression de l'instrumentalisation à la fois des rapports des hommes vis-à-vis d'eux-mêmes, des autres et par rapport au monde. Elle constitue une pratique *fausse* parce qu'elle soumet à la loi des choses ce qui, en principe, ne s'y laisse pas réduire : la liberté. Selon Sartre, la cause fondamentale de cette pratique doit être cherchée à la fois dans l'échange marchand des sociétés capitalistes et dans la structure ontologique de la réalité-humaine. À quels types de rapports interhumains authentiques se substituent les rapports aliénés de l'économie capitaliste? Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre écrit : « La vraie liberté *donne* – c'est-à-dire propose – reconnaît les inventions, – c'est-à-dire reconnaît les libertés à travers

leurs dons – et se manifeste à travers la construction d'un monde » (Sartre, 1983 : 146-147). Doit-on comprendre qu'on a affaire ici à deux variantes de la même notion de don ? On peut observer qu'elle manifeste clairement les processus d'asservissement et de libération entre deux individus humains, la conscience que possède X de la liberté de Y, et vice versa. C'est seulement ce double caractère de liberté et d'objectivité – le fait qu'une liberté, tout en étant liberté pour soi, doit pouvoir être objet pour l'autre – qui peut expliquer les notions complexes d'oppression, de lutte, d'échec et de violence. En un mot, il s'agit de s'interroger sur les conditions de possibilité du don qui impliquent la reconnaissance de la liberté d'autrui. Une telle reconnaissance définit une forme de générosité et une pratique *vraie* du don.

Le développement de la réflexion sartrienne nous permet d'interroger la notion de don à la croisée de plusieurs domaines : philosophique, littéraire, éthique et politique. Sans pouvoir embrasser la complexité que ces champs engagent, notre ambition est de creuser cette notion montrant qu'elle traverse l'œuvre sartrienne dès le début des années 1940 et qu'elle s'inscrit dans une dynamique qui aboutit, en 1965, aux manuscrits sur la morale¹. On se propose, dans les pages qui suivent, d'une part, d'examiner les définitions multiples et antagonistes de la notion de don et, d'autre part, de montrer laquelle se révèle la plus appropriée pour la morale promue par Sartre. Une telle discussion ne vise pas à montrer que la notion de don échouerait à penser les rapports interindividuels, bien au contraire elle montrera qu'une réflexion sur les rapports entre liberté et générosité débouche sur les pratiques d'engagement éthique et politique proposées par Sartre.

Pour ce faire, nous chercherons à comprendre comment s'articule l'« ontologie d'avant la conversion » (Sartre, 1983 : 13), appelée aussi « eidétique de la mauvaise foi » (Sartre,

1 Cf. Sartre, 2015 ; e) 2005.

1980 : 196), et pourquoi on a dans *L'Être et le Néant* un déploiement très étonnant de la notion de don, qui constitue une sorte de mauvaise foi dans la mauvaise foi. En ce sens, le don n'engendre pas de réciprocité. À cette définition du don asservissant, nous opposerons ensuite la description du rapport de réciprocité entre l'écrivain et le lecteur qu'on trouve dans *La Responsabilité de l'écrivain* et *Qu'est-ce que la littérature ?*

L'écrivain, *qu'il le veuille ou non*, est un homme qui donne les noms d'amour et de haine à des rapports indéfinissables entre les hommes, qui donne les noms d'oppression ou de camaraderie à des rapports sociaux. [...] Le lecteur, d'autre part, [...] constate à la fois qu'[il est] en présence d'une création réglée et à la fois qu'on fait appel à [s] a liberté (Sartre, 1998 : 20-25).

Enfin, nous nous appuyerons sur les *Cahiers pour une morale*, qui permettent de bien comprendre comment la notion de don s'articule à celles d'« appel » et de « reconnaissance », charnières de l'éthique que Sartre ne cesse de penser :

L'appel est *générosité*. Dans tout appel il y a du don. Il y a d'abord refus de considérer le conflit originel des libertés par le regard comme impossible à dépasser; il y a don en confiance de ma fin à la liberté de l'autre; il y a acceptation que mon opération ne soit pas réalisée par moi seul (Sartre, 1983 : 293).

Pour comprendre la polysémie de la notion de don, on pourrait tenter de prendre ce corpus de citations par l'entrée qui nous semble suggérée par la pièce théâtrale *Le Diable et le Bon Dieu*, qui montre les effets pervers de la cérémonie du don, c'est-à-dire désordre, méfiance, crainte, oppression :

KARL : — Quoi que fasse un seigneur, il ne sera jamais votre égal.
Et voilà pourquoi je vous demande de les tuer tous.
Celui-ci vous a donné ses terres.
Mais vous, pouviez-vous lui donner les vôtres ?
Il pouvait choisir de donner ou de garder.
Mais vous, pouviez-vous refuser ?
À celui qui donne un baiser ou un coup

Rendez un baiser ou un coup.
Mais à celui qui donne sans que vous puissiez rendre
Offrez toute la haine de votre cœur.
Car vous étiez esclaves et il vous asservit.
Car vous étiez humiliés et il vous humilie davantage.
Cadeau du matin, chagrin!
Cadeau du midi, souci!
Cadeau du soir, désespoir! (Sartre, c) 2005 : 477-478).

Dans le cadre du régime de propriété, les inégalités sont conformes au droit. La conséquence immédiate de cette situation est que, lorsqu'on possède, le don devient charité. Bref, la générosité n'est pas irréductible : elle peut être immorale, c'est-à-dire se faire de haut en bas, émanant d'une liberté qui règle l'ordre du monde sans le subir.

La générosité asservissante : donner pour être

Pour décrire correctement le don, il faut préalablement définir la possession d'un objet. Pour cela, il importe peu de pouvoir en user (j'use d'un verre au café, mais il n'est pas à moi) ou le détruire (dans une société où l'économie est dirigée, le patron d'une usine ne peut pas la fermer). Sans doute, le droit d'user et de détruire un objet renvoie au social (il défend ce droit à autrui), mais ce qui justifie le droit de posséder est la propriété comme relation établie entre le sujet et l'objet². Le lien de possession est un lien interne et ontologique du possédé (« en-soi ») avec le possédant (« pour-soi ») basé sur l'insuffisance d'être du pour-soi, car le sens de ce couple est que le possédant est la raison d'être du possédé. L'objet m'apparaît à la fois comme émanation de mon intériorité et extérieur à moi. Ainsi, je rencontre une *valeur* et on peut dire que le désir d'avoir est réductible au désir d'être la raison d'être d'un objet (ce stylo existe pour moi). C'est pourquoi « avoir, c'est d'abord créer » et le lien de propriété est un lien de « création continuée » (Sartre, a) 2012 : 636). L'objet est inséré

2 Cf. Sartre, a) 2012, 632 *sqq.*

dans ma situation, il n'a de sens que dans ma vie, mais pour pouvoir jouir des objets possédés, il faut que je les dépasse vers un but en les utilisant (le stylo me permet d'écrire), car tout pour-soi est libre choix d'être. Mes possessions réfléchissent mon être : mes objets sont moi, « je suis ce que j'ai » (*idem* : 637). Et pourtant, l'objet possédé existe en-soi, ma propriété ne le modifie pas. La possession, selon Sartre, révèle le désir de justification de l'individu humain qui vise l'idéal de l'« en-soi-pour-soi », le projet d'être un en-soi en se créant pour-soi, c'est-à-dire d'être son propre fondement : « Le mien, c'est moi comme non subjectif, en tant que j'en suis le libre fondement » (*idem* : 638). Toutefois, il est clair que la mort rend la possession une entreprise inachevée. Or, l'impossibilité de la relation d'appropriation entraîne l'envie de détruire l'objet. La destruction réalise l'appropriation, car détruire c'est entretenir avec l'être-en-soi de l'objet la relation d'être de la création, mais inversée (je suis le fondement du verre brisé). Du coup, je suis seul responsable de l'être de l'objet qui existait pour tous. En effet, s'approprier cet objet c'est s'approprier son être et le monde symboliquement, car le désir d'être se double d'un désir d'avoir et réciproquement³.

Sans aucun doute, l'Être est généralement pour l'homme un don perpétuel, mais la liberté est envoûtée. De façon générale, on entend le rapport premier avec l'Être comme désir et jouissance : le monde n'est dévoilé que comme désirable et le passage de l'homme se marque comme destruction. Si l'on admet que le sujet s'identifie dans l'objet possédé, on peut dire que « la possession est un rapport magique » (*idem* : 637) : je suis cet objet que je possède, mais

3 L'idée fondamentale de contingence hante l'œuvre de Sartre. Puisque l'homme est un manque d'être, l'existence précède l'essence, selon la formule bien connue. « La liberté est choix de son être, mais non pas fondement de son être » (Sartre, a) 2012 : 524), ce qui fait que l'homme est à la fois totalement responsable de son être, en tant qu'il en est le fondement et, à la fois, totalement injustifiable.

dehors, ainsi je m'aliène au profit de l'objet. De fait, puisque le désir est suscité en l'homme par la possession, le monde n'est dévoilé que comme désirable. À partir de là, « l'objet est posé comme essentiel et l'homme comme inessentiel » (Sartre, 1983 : 371). Le rapport premier au monde est celui du déroulement en commun d'une toile : on parcourt le monde qui nous renvoie l'image d'un *Nous*. Du fait de cette priorité du monde, l'être humain borné au désir se découvre comme aliéné dans la relation avec le monde et dans son rapport avec l'autre homme – l'autre me regarde et menace ma vie par son existence même, je suis objet, je suis *pris*. Il s'agit d'un désir de l'immédiat qui repose sur le manque d'être de l'homme sur l'absence de communication entre les hommes. Dans cet univers du désir, l'avenir des choses encercle l'avenir de l'homme⁴.

Ces remarques permettent de mieux comprendre le sens de la générosité. En effet, Sartre définit le don comme « une forme primitive de destruction » (Sartre, a) 2012 : 640) – on sait que le potlatch comporte la destruction de quantités énormes de marchandise –, et soutient l'équivalence donation-destruction-appropriation. Je détruis l'objet en le donnant, car je lui supprime la qualité de *mien* qui le constituait dans son être. De plus, j'enchaîne l'autre à cet objet qui reflétait mon être, qui était *moi* :

Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais; le don est une jouissance âpre et brève, presque sexuelle : donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif-appropriatif. Mais, en même temps, le don envoûte celui à qui l'on donne, il l'oblige à recréer, à maintenir à l'être par une création continuée ce moi dont je ne veux plus, que je viens de posséder

4 Sur les rapports infernaux avec autrui cf. Sartre, a) 2012 : 259-471, a) 2009 et a) 2005. La morale déchiffre les conditions d'intelligibilité de l'oppression en tant qu'expression historique concrète de la lutte des consciences.

jusqu'à l'anéantissement et dont il ne reste finalement qu'une image. Donner, c'est asservir (*ibidem*).

Ainsi, la rage de donner est avant tout rage de détruire et ne diffère pas de la rage de posséder : donner, c'est s'asservir l'autre par la destruction. Il s'agit donc de s'interroger sur l'une des conditions fondamentales des rapports avec l'autre.

Il importe de clarifier cette analyse avant de poursuivre notre discussion. Ontologiquement, le don est gratuit, non motivé et désintéressé. Donner c'est créer, inventer, faire exister le monde pour que l'autre le consomme, car le don est la transmission d'une propriété à un autre propriétaire. En même temps, donner c'est conférer au monde un sens humain : en se dégageant de mes biens, ma liberté trouve la liberté de l'autre, donc « le don suppose une réciprocité de reconnaissance », mais celle-ci n'est pas réciprocité de dons, elle se fait en acceptant le don. Ainsi « le don est liberté et libération » (Sartre, 1983 : 383), il délivre de l'univers du désir parce qu'il pose l'objet comme inessentiel et l'homme comme essentiel. Lorsque le don a lieu entre égaux, « l'acceptation du don est aussi libre, immotivée et désintéressée que le don lui-même, elle libère comme lui » (*idem* : 384). Mais le don asservit quand je ne suis pas libre de ne pas l'accepter : dans un univers aliéné, l'intention du don est viciée et celui-ci s'inverse en s'objectivant devenant envoûtement de l'autre, aliénation, oppression. Par exemple, si ma faim ne me permet pas de refuser le don, en l'acceptant je fais apparaître la liberté de l'autre et ma non-liberté, et on peut dire que le don m'enchaîne à l'ordre du monde. Il y a donc une forme de don qui asservit au lieu de libérer : en donnant « à un homme qui est liberté en tant qu'il est non-liberté », on constitue une « sous-humanité » (*ibidem*). Ainsi la charité apparaît comme l'inverse de la générosité, car l'un peut donner et l'autre ne peut ni donner ni ne pas recevoir. Puisque la chose donnée devient synonyme de la liberté de

l'autre, il faut rendre, donner autre chose, c'est-à-dire faire un « anti-don » qui anéantisse le don initial. Cependant, l'anti-don s'adresse de bas en haut et manifeste l'exigence d'une liberté méconnue d'être reconnue. Tandis que dans le don il y a la structure positive de la création (j'ai comblé ma faim), dans l'anti-don il n'y a que l'aspect négatif de destruction de mes biens et de mon image dans le monde (l'autre peut manger à sa faim). Dans la mesure où l'autre peut refuser mon anti-don, j'exige qu'il reconnaisse ma liberté comme je reconnais la sienne. Cela montre que, dans la perspective de l'aliénation, l'objet donné demeure l'essentiel pour le récipiendaire dont la liberté passe à l'inessentiel : le don actualise le désirable et enchaîne le récipiendaire à l'univers du désir, du coup il hypothèque son avenir.

Le donateur peut donner soit pour la pure et gratuite décision d'affirmer sa liberté, soit pour engager l'avenir de l'autre. Dans ce dernier cas, « le don devient entreprise concertée d'aliénation, non par la violence, mais par la générosité » (*idem* : 386). Cette thèse souligne qu'en constituant un avenir à l'autre, je ne fais que le lui constituer truqué parce qu'en voulant librement cet avenir il ne fait qu'agir comme moyen à l'intérieur de mon propre projet. Ce caractère obligatoire du don suppose une inégalité originelle⁵, et renvoie à la thèse de l'*Essai sur le Don* de Mauss : « L'obligation de donner est l'essence du potlatch » (*ibidem*). Dans le monde de l'aliénation, non de la solidarité, un acte manifestant l'inessentialité du monde n'est pas une possibilité ouverte dans le champ de mes possibilités, il est d'abord une possibilité de l'Autre qui m'est volée. L'analyse du texte maussien montre que le don est « *possession par l'âme* » (*idem* : 387)⁶. Ainsi faut-il remplacer la formule classique « la propriété

5 Le devoir est la limite intériorisée que la liberté de l'autre impose à la mienne, ce que Sartre appelle la présence de l'Autre dans le Même. Sur la critique de l'impératif kantien, cf. Sartre, 1983 : 248-285.

6 Le don, en tant que « cérémonie de transfert et rapports de conscience

c'est le vol » par celle-ci : « la propriété c'est le don » (*idem* : 392). Mais il faut remarquer l'ambiguïté du don, car il s'agit aussi d'une générosité qui fait paraître la liberté réciproque par double reconnaissance et l'essentialité de l'humain sur la destruction de l'univers. Autrement dit, dans le don il y a une structure externe d'asservissement réciproque et une structure interne de solidarité. Celle-ci (la structure libération-gratuité) constitue le noyau interne et essentiel du don. Cette double structure du don fait paraître le double aspect de la liberté (destruction-création) : par le don on cherche à ce que ma liberté s'installe comme limite subjective ou destin de la liberté de l'autre qui s'enchaîne d'elle-même se faisant exister comme hypothéquée par la mienne⁷. Dans son étude sur l'origine de l'oppression, Sartre en montre le scandale : tandis qu'il subit l'oppression, l'opprimé se fait oppresseur à son tour⁸. La preuve en est que la violence apparaît comme réalité quotidienne dans le rapport avec l'autre. Sartre la définit comme le « choix délibéré d'atteindre la fin *par n'importe quel moyen* » (Sartre, 1983 : 180) et particulièrement « en traitant l'homme comme moyen [...]. L'idéal impossible de la violence c'est de contraindre la liberté de l'autre à vouloir librement ce que je veux » (*idem* : 212). S'il est bien entendu que l'homme se constitue dans et par le dépassement du monde vers le monde, la fin et les moyens sont indiscernables, car le monde à venir éclaire le monde présent et le monde présent esquisse les traits du monde à venir.

à conscience », est la forme la plus sacrée de la propriété (Sartre, a) 2010 : 481).

7 Cf. Sartre, 1983 : 389-390.

8 L'oppresser et l'opprimé, le bourreau et sa victime, le colon et le colonisé font partie de la même structure ontologique, celle du rapport dialectique hégélien du maître et de l'esclave. Mais Hegel n'a pas vu qu'on n'asservit qu'une liberté. Cf. (Sartre, 1983 : 338-412); (Sartre, b) 2011 : 53).

Reste alors l'autre définition possible (voir *supra*, seconde définition du don) de la notion qui conserve la liberté de l'autre, et qui réside dans la « conversion » de l'être au *faire* suggérée par la formule « qui perd gagne », à l'instar de Kean dans la pièce éponyme qui jouit de la liberté lui venant de son absence de possession : « Je n'ai rien donc rien ne me tient. Tout est provisoire » (Sartre, b) 2005 : 570). Il faut pour cela vouloir une liberté qui se veut liberté, pour soi-même et pour les autres, ce qui signifie, d'abord, poser en principe que toute activité humaine fait surgir une valeur qui justifie l'opération, ensuite, respecter la volonté de l'autre et, enfin, accepter que son projet soit *pour l'autre* exclusif du mien. La discussion porte en son fond sur la formulation de l'histoire, car de cette « conversion morale » dépend la « révolution historique » (Sartre, 1983 : 54). Selon la thèse sartrienne, l'aliénation précède l'oppression et la justifie : la liberté n'est plus créatrice, mais réalisante, elle n'a plus pour tâche de faire apparaître le monde de l'éthique, mais de le maintenir. Inversement, la conversion signifie vouloir « donner la liberté humaine comme fondement à l'être du monde » (*idem* : 486). Cette conversion ne va pas sans une réflexion sur la contingence et la finitude humaine : étant l'homme le fondement injustifiable de toute justification, il faut vouloir l'inventer. Cela permet de montrer que l'individu humain n'existe que dans et par le libre projet par lequel il s'annonce son être, l'homme étant à la fois et n'étant pas ce qu'il est (il est ce qu'il est sur le mode du ne pas l'être, d'avoir à l'être), et explique pourquoi l'avenir n'est pas réel, mais possible, car nous sommes perpétuellement menacés de nous choisir autres que ce que nous sommes⁹. Ce point de vue sur soi-même anéantit toute conception de son propre être lié à l'avoir, car on n'est jamais rien sans le faire, et implique le remplacement de la catégorie d'appropriation par la relation de solidarité. La question se pose donc de savoir comment

9 Cf. Sartre, a) 2012 : 591 *sqq.*

dépasser l'économique vers l'humain. Nous verrons que la libération se réalise de deux manières : d'abord, il faut que l'indifférence envers autrui se transforme en reconnaissance; ensuite, il faut considérer la Morale comme la théorie de l'action et l'Histoire comme l'histoire d'une pluralité de libertés.

La générosité libérante : donner pour agir

S'il n'est pas douteux que je me reconnaisse comme libre, il faut soutenir aussi la liberté des autres et des créations qui en découlent, car à l'état réflexif on comprend qu'on crée un bien en le choisissant et en se choisissant à travers lui on le pose comme universel¹⁰. Dans ces circonstances, autrui est considéré comme une liberté en situation, une subjectivité se proposant une fin comme création à faire et comme moyen de faire exister de l'être. Ce qui aura pour résultat, comme on va le voir, la sortie de l'univers des consommations et le remplacement de la dépense par le don. On peut montrer, en amont, que ce résultat repose sur le passage de la générosité asservissante à la générosité libérante. Pour ce faire, examinons l'exemple de la relation de réciprocité représentée par l'écrivain et le lecteur.

L'idée de la création comme sens de l'existence développée dans *l'Être et le Néant* est reprise dans *Qu'est-ce que la littérature?*. L'insuffisance ontologique du pour-soi est palliée dans l'œuvre en tant que « récupération de la totalité de l'être » (Sartre, 1948 : 106). Comme enchâssé à l'intérieur de la problématique du rôle et des fonctions de la littérature, on trouve une référence au don dans le langage comme activité humaine de dévoilement du monde pour moi et pour les autres : nommer un objet c'est le faire sortir de la subjectivité et l'intégrer dans l'esprit objectif, c'est donner à voir le monde présent pour le changer et proposer le monde à venir comme exigence adressée à la liberté : « Opprimer les

¹⁰ Cf. Sartre, b) 2012 : 31 *sqq.*

Nègres, ça n'est rien tant que quelqu'un n'a pas dit : les Nègres sont opprimés [...] : mais il ne faut qu'un mot pour que cela prenne un sens » (Sartre, 1998 : 18-19), c'est-à-dire d'abus-devant-être-supprimé. Par le livre, l'écrivain s'adresse au lecteur pour qu'il mène à bien l'entreprise qu'il a commencée. Pour cela, il n'est qu'un procédé : d'abord reconnaître la liberté du lecteur, puis lui faire confiance, enfin exiger un acte au nom de cette confiance même. De fait, d'une part, l'auteur requiert la liberté du lecteur pour faire exister son œuvre, de l'autre, le lecteur donne sa personne pour reconnaître la liberté créatrice de l'auteur, et cet exercice à la fois de générosité, confiance et exigence est un choix libre de l'un et de l'autre. Sans cette reconnaissance mutuelle, on ne ferait que contempler une œuvre comme un produit sans valeur adapté à une demande externe. Or, pour Sartre, « l'œuvre d'art est valeur parce qu'elle est appel » (Sartre, 1948 : 98), tant il est vrai que « la lecture est un pacte de générosité entre l'auteur et le lecteur » (*idem* : 105), car elle a la liberté pour origine et pour fin. Puisque l'écrivain fait appel à la liberté du lecteur pour qu'il reconnaisse la sienne, il présente au lecteur des injustices sociales pour les abolir. L'appel en effet peut se définir par sa structure subjective ou par son résultat objectif. Ainsi le livre exprime une indignation concrète à propos d'un événement particulier, exige une libération concrète à partir d'une aliénation particulière.

Ce développement conduit Sartre non seulement à affirmer que la trame de l'œuvre doit être la générosité, mais à faire de celle-ci la base de la morale : « Une classification des valeurs doit conduire à la liberté. Classer les valeurs dans un ordre tel que la liberté y paraisse de plus en plus. Au sommet : générosité » (Sartre, 1983 : 16). Mieux encore, Sartre définit désormais l'œuvre comme « une exigence et un don » (Sartre, 1948 : 111). Ainsi, si l'on veut recourir adéquatement à la notion de don, il faut en resserrer l'utilisation et l'appliquer aux situations où les sujets ne se considèrent pas eux-mêmes

en spectateurs distanciés et profondément indifférents aux plus vulnérables d'entre eux. Comme le montre Sartre dans une série de textes qui suit la ligne qui va de *La Nausée* aux *Séquestrés d'Altona*, en passant par *La Putain respectueuse*, une attitude désengagée à l'égard du monde extérieur témoigne d'un faible désir de vivre. La conséquence radicale de cette situation est que cette mélancolie ne permet pas d'interagir avec autrui.

C'est donc sur le modèle de l'œuvre d'art que doivent être les rapports interindividuels si les hommes veulent exister comme liberté les uns pour les autres. La communication se fait par l'intermédiaire de l'œuvre (esthétique, technique, politique, etc.), l'œuvre étant toujours don de deux libertés engagées. Lorsque l'homme abandonne la poursuite vaine de l'en-soi-pour-soi, il sort de la « réflexion complice » (la création comme destruction), adopte la « réflexion non-complice » (la création comme continuée) et comprend qu'« on se crée soi-même en se donnant à l'autre. C'est pourquoi toute création est nécessairement une passion » (Sartre, 1983 : 136). Autrement dit, pour que ma subjectivité projetée devienne objectivité, il faut qu'elle soit incorporée à la subjectivité de l'autre. Ce basculement inclut d'emblée la question du sujet sous sa variante collective du « Nous », c'est-à-dire aussi politique. On a donc là un décalage qui se joue et que l'on pourrait résumer ainsi : à la série destruction-don-oppression, il faut désormais substituer la série création-don-reconnaissance, car l'homme fonde l'être en le donnant : « Toute création est un don et ne saurait exister sans donner. [...] Je donne ce monde à voir, je le fais exister pour être vu et dans cet acte je me perds comme une passion. [...] Il n'y a pas d'autre raison d'être que de donner » (*idem* : 137).

Dans les *Cahiers pour une morale*, il y a la montée progressive d'un thème, presque au sens musical, qui est celui des véritables rapports avec l'autre et qui génère en réalité une double substitution : celle de l'exigence par la proposition et

celle de l'instantanéité par la temporalité. Contrairement à la « prière » et à l'« exigence » qui réclament le don instantané – elles demandent en obligeant inconditionnellement sans tenir compte des moyens¹¹ –, l'appel est la demande par quelqu'un à quelqu'un à partir de la reconnaissance de la diversité, c'est-à-dire de la liberté en situation, il est appel à une opération commune, proposée au nom de fins à vouloir qui supposent et dépendent des moyens, « il ne s'appuie pas sur une solidarité donnée, mais sur une solidarité à construire » (*idem* : 285).

Le dévoilement de la situation par l'autre homme esquisse des fins à atteindre comme avenir d'une liberté qui veut les réaliser à travers les moyens dont elle dispose. Or, selon Sartre, je peux comprendre l'activité de l'autre, son opération faisant surgir la valeur¹². Par exemple, si un homme court après un autobus, je comprends sa fin (atteindre l'autobus), mais cette fin n'existe pas pour-moi, elle ne se propose pas à ma situation, au contraire elle m'est volée. Il est clair que cela ressemble à ce qui se passe dans le regard d'autrui dirigé vers un objet de mon univers lorsque l'autre me vole cet objet qui *est* et que je fais *exister* pour moi. Toutefois, dans le cas de la fin d'autrui, la fin n'existe que pour l'autre, je la découvre dans son projet et pour donner un sens à ce projet. En ce sens, elle m'est accessible dans le mouvement existentiel par où je la pose comme fin de l'autre, et c'est par son être-pour-moi qu'elle m'échappe donc sa réalisation est pour moi un événement indifférent de ce monde. Du coup je peux soit nier la compréhension, soit voler à l'autre sa fin, mais la seule

11 Dans la prière, je suis d'abord objet, je m'offre comme transcendance transcendée; cet acte sauve l'homme en détruisant l'humain qui est l'entreprise. L'exigence, au contraire, vient à moi par un autre et révèle la structure de la morale du devoir : le sacrifice de l'homme à l'humain. Cf. Sartre, 1983 : 225 *sqq.*

12 La compréhension n'est pas contemplative, en revanche, ne pas comprendre c'est poser la fin comme inconditionnée, la valeur justifiant l'opération. Cf. CM : 287-288.

attitude *authentique* consiste à vouloir que cette fin soit réalisée par l'autre, c'est-à-dire à s'engager dans l'opération non pour l'accomplir moi-même, mais « pour modifier la situation de telle sorte que l'autre puisse opérer » (*idem* : 290). L'atteinte du but ne sera plus un événement qui ne me concerne pas, car je contribue à le réaliser et, du même coup, je reconnais la liberté de l'autre sans en être transi par le regard, c'est-à-dire non comme une liberté toute-puissante, mais comme une liberté en difficulté. En outre, cette fin est conditionnelle : je la veux parce qu'il la veut, ce qui signifie que je ne lui aliène ni ma liberté ni la liberté de l'autre. Enfin, je ne conçois pas les actes de l'autre comme des instruments pour la réaliser, c'est lui qui dépasse mes actes vers cette fin. Par exemple, si je lui fais la courte échelle, je suis l'instrument de l'autre dans ma facticité, il me dépasse vers sa fin. Au lieu de se distinguer de la mienne dans le conflit, je vois fuir la liberté de l'autre à travers moi vers sa fin : je ne suis pas transcendé par elle, car, d'une part, « j'ai donné mon aide généreusement *par-dessus le marché* et en dehors de mes fins propres qui restent intactes », de l'autre, « [l'autre] me reconnaît comme voulant librement la fin qu'il veut, mais la voulant pour lui » (*idem* : 291-292). En ce sens, l'appel est langage : la fin est pour-moi et pour-l'autre. La structure de l'appel révèle une imbrication des libertés où, d'un côté, je suis activité – je suis dans l'autobus et tends la main pour aider à monter celui qui court après l'autobus –, de l'autre, je me fais librement passivité, « je suis *don* » (*idem* : 297) – cette main que je lui tends est à prendre. L'aide est ici *passion* : je m'expose à une liberté qui me saisit comme instrument de son avenir. Or ici, le don est une forme surmontée du conflit des libertés. « Le processus de reconnaissance de la liberté pénètre de liberté sa facticité en pénétrant de facticité ma liberté » (*idem* : 298). Réciproquement, l'autre ne saisit pas ma main comme une poignée, il comprend mon geste et fait de l'acceptation de l'aide son but. Une création inattendue est apparue dans sa situation, « il se sent *happé vers ses propres*

fins, mais il est happé dans la mesure même où il y court » et, en saisissant la main offerte, « il fait *don de sa personne* à celui qui aide, pour lui permettre de réaliser son aide » (*idem* : 298-299). Le champ pratique étant ce qu'il est, il y a *impossibilité* d'atteindre l'autobus. Mais l'invention, en tant que dépassement intentionné de la situation présente vers un nouvel état du monde qui ne se réduit pas à l'ancien par voie causale et qui apporte une possibilité enrichissante à la totalité des hommes, exprime le refus de cette impossibilité par restructuration du champ.

Il apparaît ainsi qu'étant demande de compréhension du projet de l'autre, l'appel est générosité, don, car il reconnaît à la fois l'inconditionnalité de la liberté de l'autre et le caractère conditionnel de ses fins. On voit donc comment la notion de don est mobilisée de manière authentique : non pas comme *donnée* (liée à la facticité), mais comme *gratuité* (reconnaissant la liberté), cette gratuité faisant la véritable générosité, sa moralité. Certes, la gratuité implique que l'appel est du côté du *risque*, car la fin est conditionnelle aux moyens et donc le refus est toujours possible, mais elle implique aussi la *confiance* dans la liberté infinie de l'autre, la possibilité que l'autre subordonne ses fins à la réalisation des miennes. L'appel est don, car il est à la fois reconnaissance d'une liberté en difficulté, compréhension de ses fins et « promesse de réciprocité » (*idem* : 295)¹³. On peut sans doute considérer que le don constitue une exception du monde social, mais on risquerait ainsi de ne pas percevoir qu'il s'inscrit dans un ensemble d'actions se réalisant face aux situations hostiles entre individus et groupes sociaux. Cela éclaire le rapport dialectique de la Morale à l'Histoire manifestant la liberté qui se découvre en s'engageant dans des entreprises, au milieu des autres, en un lieu et en une époque.

Sur l'approfondissement qu'apportera la *Critique de la Raison dialectique* à propos de l'urgence contre l'impossibilité

13 Au contraire, l'exigence néglige la liberté de l'autre et ses fins.

de vivre, on portera à l'appui de notre discussion le moment du « groupe assermenté ». L'exemple analysé par Sartre est celui de la prise de la Bastille le 14 juillet 1789 où la menace est représentée par les troupes royales encerclant le peuple du quartier Saint-Antoine. Contre le danger de trahison de la cause commune, la seule manière de conserver la liberté acquise par le « groupe en fusion » est de jurer fidélité au groupe. Contre la possibilité de la dissolution dispersive, « jurer, c'est donner ce qu'on n'a pas pour que les Autres vous le donnent et que l'on puisse tenir parole » (Sartre, 1985 : 526). En ce sens, le serment requiert le libre engagement de tous, il touche chacun directement et à travers tous.

Dans la mesure où le réel est éclairé à partir de l'avenir, on invente les chemins dans le présent à partir de la fin. Il va de soi que l'avenir est un fait humain. Nous sommes le résultat de notre opération dans le monde, car le manque de liberté réclame l'invention de possibilités, c'est-à-dire la transformation de l'impossible en possible par modification des conditions présentes de possibilité à partir de la fin à réaliser. Autrement dit, la temporalité historique concrète est « l'homme faisant l'Histoire » (Sartre, 1983 : 39). Et puisque chaque tentative individuelle ou collective se vit dans la liberté, la force du *geste* du don dans l'appel ne ressemble en rien au don ostentatoire et instantané qui est synonyme de liberté toute-puissante. Cette attitude est une violence, mais déguisée. Par exemple, dans *Les Mouches*, Oreste délivre sa ville natale de l'usurpateur du trône de son père. Engager sa liberté pour se donner des racines et donner la liberté au peuple opprimé sont les motivations de son acte, mais, au lieu de prendre possession d'Argos, il se débarrasse de tout en un seul geste, celui du don ostentatoire. Il prend sur lui les fautes et les remords des habitants et leur fait cadeau d'un état neuf où « tout est à commencer » (Sartre, d) 2005 : 70), avant de quitter la ville. En se donnant l'allure de quelqu'un qui laisse l'autre responsable de ses choix, on refuse d'entendre l'appel

d'une liberté. Sans engagement dans la temporalité, le don n'est qu'une créance, car la vraie générosité s'étale dans le temps, elle est « *devenante* » comme la vérité (Sartre, 2008 : 35)¹⁴.

Nous sommes libres en situation et pour des entreprises de longue haleine qui impliquent des sacrifices et des hiérarchies de biens. La liberté est elle-même temporelle dans ses projets transcendant une situation concrète vers ses fins et ces projets sont voués aux autres. En ce sens, l'événement est librement inventé par la pluralité des subjectivités. Selon Sartre, l'Histoire est la « continuité idéale perpétuellement brisée par le discontinu réel » (Sartre, 1983 : 33). Ainsi, on peut dire que l'appel se donne à la fois comme rupture et comme franchissement, comme interruption et comme processus de constitution voulu par les hommes. Aussi, le *don* dans l'appel est comme un *égalisateur des libertés*, la liberté de l'un étant hypothéquée dans la liberté de l'autre, et vice versa. Cette générosité est une *reconnaissance*, telle que celle qui sera centrale dans la *Critique de la Raison dialectique* et dans les manuscrits sur la morale. Ce qui se trouve à l'avant-plan des exemples sartriens est l'argumentation selon laquelle les *sous-hommes* se reconnaissent comme les exploités de la société et réclament un avenir humain contre l'impossibilité pour un homme d'exister comme homme.

Reste à examiner la manière dont Sartre analyse la question de la vérité. Dans *Vérité et existence*, la notion de don est loin d'être secondaire par rapport au propos de l'ouvrage et fait même partie de sa problématique propre. « La Vérité ne peut demeurer la propriété de l'absolu-sujet unique. [...] La Vérité est *don* » (Sartre, 2008 : 27). La vérité n'est jamais un donné mais en question dans son être : *donner* une vérité signifie assumer la vérité comme pratique vivante

14 On notera que la scène initiale des *Chemins de la liberté* montre Mathieu faisant l'aumône à un type qui lui donne, en retour, un timbre de Madrid, symbole de l'engagement manqué en Espagne (Sartre, b) 2009 : 393-394).

et ponctuelle ouverte à l'intersubjectivité. « En dévoilant je crée ce qui est ; en donnant la vérité, je te donne ce qui t'est déjà offert. Mais en outre je te le donne à ta pure liberté puisqu'il faut que tu recrées ce qui est à ton tour (puisque la liberté implique que la vérité ne soit jamais donnée) » (*idem* : 62). En un mot, je ne me retire plus de la communauté des hommes : j'affirme la relation essentielle d'interdépendance des libertés et, corrélativement, le devenir de la vérité, le projet, le changement. Tout est déjà là : le lieu de la politique se déplace des conseils au Prince à une certaine pratique de la vérité – non seulement un dire-vrai mais un agir-vrai, donc une histoire vécue par les hommes au jour le jour.

La centralité de la notion de générosité, et de l'idée corrélatrice selon laquelle « l'action dans l'Histoire est par proposition » (Sartre, 1983 : 37), explique pourquoi Sartre insiste sur le *faire* de la liberté¹⁵. Tout se passe comme si elles obligeaient à une compréhension ontologique, morale et politique d'une liberté porteuse du sens du monde, la liberté de chacun ayant à faire don du monde à la liberté de tous. Il faut donc admettre que le don dans sa version authentique relève de la liberté des hommes qui les conduit à s'engager dans les luttes contre *l'impossibilité de vivre*, la liberté étant pierre de touche pour distinguer la générosité morale de la générosité immorale. Et au croisement de tout cela, ce dont témoignent des *Mots* : « Jamais je ne me suis cru l'heureux propriétaire d'un "talent" : ma seule affaire était de me sauver – rien dans les mains, rien dans les poches – par le travail et la foi » (Sartre, c) 2010 : 139)¹⁶.

15 La notion de don sera également centrale dans *Saint Genet* (Sartre, a) 2011 : 17) et dans *L'Idiot de la famille* (Sartre, b) 2010 : 722 *sqq.*, que nous ne pouvons pas étudier dans les limites de cet article.

16 Sartre analyse le rapport entre le génie (don) et l'ignorance (anti-don) comme une forme d'oppression, *cf.* Sartre, 1983 : 306 *sqq.*

Références bibliographiques

MAUSS, Marcel. 1986. « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

SARTRE, Jean-Paul. 1983. *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».

SARTRE, Jean-Paul. a) 2010. *Carnets de la drôle de guerre (septembre 1939 – mars 1940)*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. 1985. *Critique de la Raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*, t. I, *Théories des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».

SARTRE, Jean-Paul. a) 2009. *Érostrate*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. a) 2005. *Huis clos*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. b) 2005. *Kean*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. b) 2009. *L'Âge de raison*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. a) 2012. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel ».

SARTRE, Jean-Paul. b) 2012. *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, « Folio essais ».

SARTRE, Jean-Paul. b) 2010. *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».

SARTRE, Jean-Paul. 1998. *La Responsabilité de l'écrivain*, Paris, Verdier.

SARTRE, Jean-Paul. c) 2005. *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. c) 2010. *Les Mots*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. d) 2005. *Les Mouches*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. 2015. « Les Racines de l'éthique », *Études sartriennes*, n° 19, pp. 11-118.

SARTRE, Jean-Paul. e) 2005. « Morale et Histoire », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, pp. 268-414.

SARTRE, Jean-Paul. a) 2011. *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, « Tel ».

SARTRE, Jean-Paul. 1948. *Situations, II*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul. 1980. *Situations, IV*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul. b) 2011. *Situations, V*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul. 2008. *Vérité et existence*, Paris, Gallimard.

