

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
Heft: 2

Artikel: Études critiques : la querelle de l'humanisme continue : à propos du livre d'Alan Renaut : Sartre, le dernier philosophe
Autor: Seel, Gerhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-650483>

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: 04.05.2026

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

LA QUERELLE DE L'HUMANISME CONTINUE.
A PROPOS DU LIVRE D'ALAIN RENAUT,
*SARTRE, LE DERNIER PHILOSOPHE**

GERHARD SEEL

Résumé

La querelle de l'humanisme est aussi vieille que l'humanisme lui-même. Il ne s'agit pas seulement d'un débat entre ses défenseurs et ses détracteurs. La lutte entre les défenseurs de l'humanisme semble encore plus acharnée, car chacun d'eux s'arroge le titre de l'humanisme véritable en trouvant dans la position des autres une falsification et une trahison des vrais principes humanistes. L'histoire de la philosophie de l'après-guerre en Allemagne et en France confirme cette règle.

Les thèses d'Alain Renaut

Dans son livre, Alain Renaut tente, cinquante ans après la parution de *L'être et le néant*, d'établir un diagnostic de cette étrange histoire, au moins en ce qui concerne le côté français. Partant du fait qu'en 1946 Heidegger a désavoué l'humanisme de Sartre¹, il voit dans ces deux penseurs non seulement les premiers protagonistes de la «querelle de l'humanisme» qui a depuis déchiré le monde intellectuel français, mais encore les figures sur lesquelles cette querelle se focalise. Dans cette querelle, Sartre apparaît comme le défenseur constant de l'option humaniste, successivement contre Heidegger, Lévi-Strauss et Foucault et enfin, à titre posthume, contre Derrida et les «postmodernes». Ainsi, l'échec de Sartre en France marque en même temps l'échec de l'humanisme, dont A. Renaut se fait le nouvel avocat. Mais Renaut

* Paris, Grasset, 1993, 249 p.

¹ Ce désaveu s'exprime clairement dans la *Lettre sur l'humanisme*. Ce texte est une lettre adressée à Jean Beaufret en 1946 et publiée par Heidegger en 1947 (cf. Renaut, *op. cit.*, p. 40).

voit dans l'échec de l'humanisme sartrien non seulement l'effet de circonstances hostiles, mais aussi la conséquence d'une faiblesse interne de sa théorie. En effet, celle-ci ne parvient pas, selon lui, à fonder un véritable humanisme universaliste, à la différence de Rousseau, Kant, Fichte, Rawls et de l'École de Francfort, dans le prolongement desquels Renaut se voit volontiers placé (en compagnie de Luc Ferry) par R. Legros (p. 20-21, note 11). La théorie sartrienne se fourvoierait dans un individualisme qui frôlerait le solipsisme (p. 241) et l'anarchisme (p. 232). Sartre aurait ainsi «hypothéqué sa tentative philosophique par une étonnante incompréhension des principes de l'humanisme moderne, tels qu'ils imposent de différencier et d'articuler en moi l'individu et le sujet» (p. 232), c'est-à-dire l'individu contingent et fini, d'une part, et les principes universels qui lui permettent l'accès à la vérité et à la justice, d'autre part.

Avant de soumettre les thèses principales d'A. Renaut à une critique, j'aimerais présenter brièvement le contenu de son livre. A. Renaut se propose de raconter l'échec de Sartre, qui est – selon lui – l'échec de la tentative de créer sur la base de la phénoménologie husserlienne «un humanisme nouveau (existentialiste), rompant avec l'humanisme traditionnel (essentialiste) sans basculer pour autant dans l'antihumanisme revendiqué par Heidegger» (p. 25). Cette histoire, Renaut la raconte non dans l'ordre chronologique mais, à l'instar d'un roman moderne, en multipliant perspectives et rétrospectives dictées par le thème de l'humanisme. Il commence par l'échec de ce qui aurait pu devenir sinon une histoire d'amour du moins une entente de combat entre Heidegger et Sartre, les deux penseurs de notre siècle qui avaient le plus de visées philosophiques en commun. Le début de cette histoire est marqué – comme le montre Renaut avec exactitude et sens des effets dramatiques – par la traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique?* par Henry Corbin en 1938 et atteint son apogée ou sa péripétie par l'entremise de Jean Beaufret qui, destinataire de la *Lettre sur l'humanisme*, fut en même temps le premier témoin de la rupture de cette entente par Heidegger en 1946. Renaut montre, de part et d'autre, les multiples malentendus qui ont précédé cette rupture pour aboutir au constat que, dans leur refus l'un de l'autre, les deux penseurs avaient correctement jugé l'incompatibilité de leurs démarches philosophiques. La deuxième partie du livre est consacrée à l'héritage phénoménologique partagé par Heidegger et Sartre. Mais alors que Sartre demeure fidèle – sinon à la lettre du moins à l'esprit – de l'entreprise husserlienne de fonder une nouvelle conception de la subjectivité tout en restant dans l'héritage cartésien, Heidegger rompt radicalement avec son maître, non seulement sur le plan humain, mais aussi – et cela avant même les événements de 1933 – sur le plan de la conception philosophique. Dans la troisième partie, Renaut attaque, sous le titre «Les morales de Sartre», l'aspect de la philosophie sartrienne qui sera la cible de sa critique. Il esquisse d'abord les trois démarches successives par lesquelles Sartre a tenté de fonder sa philosophie morale. Il décrit ensuite comment, dans *L'être et le néant*, Sartre passe de l'ontologie à l'éthique pour

s'interroger enfin sur la possibilité d'une morale qui prendra comme suprême valeur la liberté. L'examen d'A. Renaut débouche, comme l'on pouvait s'y attendre, sur un résultat négatif. Selon lui, Sartre rate une véritable morale de l'autonomie pour plonger dans un pur individualisme, voire un pur anarchisme. Pour démontrer l'échec de Sartre en philosophie morale, Renaut s'appuie principalement sur une analyse des *Cahiers pour une morale* (écrits en 1947 et 1948, mais publiés *post mortem* en 1983 seulement). Renaut n'est pas sans s'apercevoir des difficultés que présentent pour le lecteur ces manuscrits informels non relus et mal agencés. Pour s'en sortir, il juge bon de partir d'un fragment synthétique du second *Cahier* (p. 484-487) qui esquisse le «plan d'une morale ontologique». C'est dans ces passages qu'il trouve les affirmations de Sartre sur lesquelles se fonde essentiellement son verdict d'individualisme.

Renaut cerne d'abord deux points discutables dans la description sartrienne des formes d'aliénation. Deux phénomènes s'y trouvent qui selon lui ne relèvent pas du tout d'une quelconque aliénation, à savoir le devoir et le droit :

1. Sartre, en déclarant que «le devoir, c'est l'Autre au cœur de la Volonté», aurait sévèrement critiqué l'éthique kantienne pour laquelle le devoir, au lieu d'être une forme d'aliénation, est l'expression de l'autonomie de la volonté (p. 212-213).

2. Dans la même lignée, Sartre, en définissant le droit comme «l'exigence du maître pourvoyant l'esclave d'un droit», se serait livré à un antijuridisme qui n'a «rien à envier» à celui des marxistes (p. 214-215).

Renaut reconnaît cependant que le règne de la morale proprement dit ne consiste pas à subir l'aliénation, mais à la dépasser par ce que Sartre appelle «la conversion à la liberté» (p. 221). Mais la conception sartrienne de cette conversion ne peut guère satisfaire ses exigences. Il n'est déjà pas heureux que Sartre caractérise l'humanité comme «quasi subjectivité» et non comme subjectivité tout court. Mais la principale pierre d'achoppement est que Sartre, en réclamant que «la morale implique l'histoire» et que «la suppression de l'aliénation doit être universelle», n'aurait pas compris que si le rapport à autrui est extérieur au rapport à soi, s'il ne traverse pas toujours déjà ce rapport lui-même (comme chez Fichte, G.S.) et si le collectif n'est pas inscrit dans l'individuel, la libération n'est pas possible, puisqu'on n'échappera pas alors au cercle de l'individu et du groupe (p. 229-230). Bref, Renaut reproche à Sartre de ne pas avoir choisi la voie de Fichte. Ainsi il impute à Sartre ce qu'on a souvent reproché à Fichte, mais à tort (sur ce point je suis d'accord avec Renaut), à savoir de prôner un individualisme, voire un solipsisme acharné.

Dans sa conclusion, A. Renaut reprend ces reproches en tirant le bilan de son analyse. Ce bilan s'effectue sur deux plans: la conception phénoméno-

logique de la philosophie et la contribution proprement sartrienne à ce type de philosophie. Au premier plan, il concède à Sartre le mérite d'avoir refusé, à l'instar de Rousseau, d'emprisonner l'être humain dans une quelconque nature ou essence. «Le propre de l'homme – Renaut en convient – est de ne pas avoir de propre» (p. 239). Cependant il lui reproche de ne pas avoir «perçu jusqu'au bout quelles exigences eût imposé la fidélité à une telle conception de la subjectivité comme néantisation» (*ibid.*). Ces exigences – comme Renaut les entend – concernent surtout les liens entre universalisme et humanisme que Sartre a brisés selon lui en soutenant que «l'homme ne peut appliquer l'universel à l'homme». Renaut définit deux moments caractéristiques du vrai humanisme que Sartre aurait méconnus.

1. L'homme peut appliquer l'universel à l'homme à condition que cet universel ne soit point une nature ou une essence mais un vide, une pure forme (comme chez Kant, G.S.).

2. Une telle universalisation n'est pas seulement possible, mais constitue nécessairement l'horizon de toute néantisation, de tout arrachement aux multiples codes qui cherchent à emprisonner l'individu.

De cette faute de Sartre, Renaut rend en partie responsable la phénoménologie elle-même. En effet, les deux façons d'interpréter la pensée de Husserl – celle de Heidegger et celle de Sartre – ont raison dans leurs critiques des faiblesses l'une de l'autre, mais à toutes les deux manque un élément essentiel de l'humanisme. Sartre a raison de dénoncer que chez Heidegger la libération de l'individu vis-à-vis de l'«On» n'est plus sa propre œuvre, mais l'effet du dévoilement de l'Être. Heidegger, par contre, aurait eu raison de critiquer le subjectivisme et le décisionnisme de Sartre. Renaut constate à ce sujet qu'«à la rigueur, la première accentuation, subjectiviste, est compatible avec la vocation de l'humanisme»: qu'«à la rigueur, la seconde accentuation, historiciste, est compatible avec l'ambition d'échapper aux illusions de la métaphysique», mais qu'«aucune des deux accentuations, toutefois, ne saurait fournir les instruments nécessaires pour remplir le programme indiqué» (p. 244-245).

Au second plan (la contribution sartrienne à la philosophie), le verdict de Renaut est encore plus sévère. Sartre, le dernier philosophe, incarne tous les défauts de la philosophie traditionnelle, à savoir vouloir donner «toutes les réponses à toutes les questions» (p. 247) dans un discours systématique, réduire la philosophie pratique à la philosophie théorique, formuler une ontothéologie. Il est le dernier de ces philosophes ayant voulu créer une nouvelle philosophie, alors qu'il s'agit aujourd'hui de «définir une nouvelle manière de philosopher» (*ibid.*).

J'aimerais faire trois développements critiques au sujet des thèses d'A. Renaut: 1. sur la méthode qu'il a suivie surtout dans l'interprétation des

Cahiers, 2. sur le contenu de sa critique de Sartre et 3. sur sa conception de la philosophie et de l'humanisme.

Comment interpréter les Cahiers?

1. On pourrait tout d'abord faire valoir des principes de méthode pour mettre en doute le bien-fondé des thèses d'A. Renaut. En effet, si l'on veut porter un jugement équilibré sur la morale de Sartre, est-il permis de laisser hors considération des écrits appartenant à la période de la «deuxième morale» comme *Saint Genet, comédien et martyr: Critique de la raison dialectique* et surtout *Détermination et liberté*? De plus, si on veut se borner à la «première morale», est-il judicieux de s'appuyer sans clarification préalable sur l'esquisse du «plan d'une morale ontologique» du second *Cahier* quand il s'agit de donner une interprétation adéquate de l'ensemble de l'ouvrage. Ne devrait-on pas tout d'abord essayer de déterminer la structure de l'ouvrage en répondant aux questions suivantes?

a) Les deux *Cahiers* forment-ils réellement un ensemble, comme le pense l'éditrice Arlette Elkaïm Sartre? Sartre les a intitulés *Notes pour une morale*, t. I et II. Qu'est-ce qui prouve qu'ils sont plus que des notes?

b) Quelle est la relation entre les textes des deux *Cahiers*? Correspondent-ils aux deux sections dont parle Alain Renaut? Dans ce cas le premier devrait contenir la théorie de la liberté et le second la théorie de l'histoire. Or, on s'aperçoit que le premier cahier est consacré, dans sa plus grande part, à la théorie de l'histoire et que le second contient aussi (dans la partie qui précède le «plan d'une morale ontologique») des réflexions sur l'histoire et (dans la partie qui suit ce «plan») une partie intitulée «La conversion», donc le développement de ce qui – selon ce plan – devrait figurer comme paragraphe 7 de la première section. Ne faut-il pas abandonner la lecture qui s'impose à première vue, selon laquelle les deux cahiers se suivent selon un plan prémédité, et admettre qu'ils traitent plus ou moins des mêmes sujets, mais selon une disposition différente? Il est intéressant de noter dans ce contexte que le premier cahier contient lui aussi des plans. Le premier (p. 15), probablement incomplet, articule, en six paragraphes numérotés, la disposition de la théorie morale, le second (p. 26) esquisse en soixante-huit paragraphes numérotés et en partie rédigés la théorie de l'histoire à laquelle Sartre donne le titre «Ambivalence de l'histoire. Ambiguïté du fait historique».

c) Ce constat ne laisse-t-il pas supposer que les deux cahiers ne contiennent pas une seule théorie en elle-même consistante, mais plutôt deux phases successives du développement de la pensée de Sartre? En effet, il semble que Sartre n'avait pas été entièrement satisfait de ce qu'il avait écrit dans le premier cahier et qu'il ait recommencé son entreprise depuis le début d'après un plan similaire pour la laisser plus tard inachevée à son tour. Si tel était le cas, il

faudrait étudier chacun des cahiers pour son propre compte. Car même si les divergences entre les deux ne concernent probablement pas le noyau de la théorie de Sartre, la simple possibilité de telles divergences interdit toute autre lecture.

d) Si une telle structure de l'ouvrage n'est pas à exclure, quelles sont exactement les parties du texte auxquelles se réfèrent les différents paragraphes du «Plan d'une morale ontologique» du second cahier? L'emplacement de ce plan au milieu du second cahier me semble exclure qu'il puisse concerner un quelconque passage du premier cahier. Il me paraît plutôt que les p. 429-484 forment une sorte d'introduction générale à la théorie et que les parties intitulées «Section I» (p. 484) et «Section II» (p. 487) contiennent l'esquisse de la théorie elle-même. Il faut remarquer à ce sujet que l'intitulé «Plan d'une morale ontologique», placé p. 484 sous le titre «Section I», contient le titre que Sartre voulait donner à la seule section I et non, comme le présume A. Renaut (p. 207), un titre que les deux sections auraient en commun. Si cela est exact, la première section embrasse l'ensemble de la «morale ontologique» (et non, comme le pense A. Renaut, la seule théorie de la liberté), alors que la seconde concerne la relation entre la «morale et l'histoire». De ces deux sections, seul le paragraphe 7 de la Section I est rédigé. Il occupe le reste du second cahier après le plan de la Section II, comme Sartre l'indique explicitement au bas de la p. 487. Cela signifie que l'interprète dispose uniquement des indications sommaires du plan lui-même pour déterminer ce qu'aurait été le contenu des § 8-9, censés développer la théorie des relations morales entre «mon Pour-soi et mon Pour-autrui» et la signification du règne de la morale. Certes on peut essayer de combler ces lacunes par des développements analogues au premier cahier. Mais, vu la relation entre les deux cahiers, une extrême prudence est de mise dans cette procédure.

Aucune de ces questions de première importance sur le plan méthodique n'est posée par A. Renaut. Il faut reconnaître cependant que le but de son travail n'était pas une analyse monographique des *Cahiers* et que, par conséquent, une telle étude aurait largement dépassé le cadre de ses investigations. Une analyse détaillée et approfondie des *Cahiers* fait toujours défaut. Aussi longtemps qu'elle manquera, les appréciations portées sur la teneur de cet ouvrage seront provisoires.

Les thèses principales des Cahiers

2. Avant de discuter des différentes accusations faites à Sartre par A. Renaut, j'aimerais esquisser la structure générale des *Cahiers*, dont la méconnaissance peut être la source de graves malentendus. Chaque lecteur attentif s'aperçoit que les thèses défendues par Sartre dans les *Cahiers* semblent aller dans des directions opposées, voire se contredire nettement. Nous

avons affaire ici d'une part à un humanisme universaliste, à l'instar de l'éthique kantienne, avec la cité des fins comme principe suprême, et d'autre part à l'affirmation que l'impératif catégorique est insuffisant pour faire un choix concret et que la poursuite de la cité des fins serait même interdite si sa réalisation n'était pas impossible d'emblée. Comment résoudre cette aporie ?

A mon avis, la résolution de l'aporie se trouve dans l'explication des deux sections que l'éthique de Sartre devait comprendre selon le plan du second cahier. Pourquoi Sartre ne se contente-t-il pas d'une éthique tout court ? Pourquoi son éthique se divise-t-elle en une éthique ontologique et une éthique historique ? Pour répondre à ces questions, il faut d'abord clarifier la signification du titre « morale ontologique ». Lorsque Sartre se propose d'élaborer une morale ontologique, il ne veut pas du tout – comme le soutient A. Renaut – « déduire de son ontologie une morale ». Cela n'est pas faisable comme Sartre le reconnaît explicitement (*L'Être et le néant*, p. 720). Mais on ne saurait non plus répondre à la question fondamentale de toute morale : « Que devons-nous faire ? » sans avoir déterminé au préalable les structures ontologiques du champ de l'action humaine. Par conséquent, la morale ontologique de Sartre sera une morale qui tient compte des rapports à soi-même, à autrui et au monde qui constituent le cadre ontologique de toute action. Quels sont ces rapports ? Dans son ontologie, Sartre a montré que l'être humain (le Pour-soi) vacille d'une part entre deux attitudes fausses vis-à-vis de soi-même, la mauvaise foi et la sincérité, et d'autre part entre deux attitudes non valables vis-à-vis d'autrui, le sadisme et le masochisme : une troisième relation est envisageable qui dépasse les aspects négatifs des deux autres rapports. Or, la tâche que Sartre assigne à son éthique ontologique est d'élaborer ces deux rapports valables (à soi et à autrui) et d'en déterminer la relation. Dans cette partie de son éthique se trouvent donc les conceptions universalistes, la thèse que la libre reconnaissance de ma propre liberté implique celle de la liberté d'autrui et l'idée kantianisante de la cité des fins.

Il est possible que lorsqu'il rédigeait *L'Être et le néant*, Sartre ait eu l'intention de limiter son éthique à cette « morale ontologique ». Mais déjà dans cet ouvrage, il déclare que la liberté n'est jamais abstraite, mais s'exerce nécessairement dans une situation concrète. D'où la thèse – exprimée dans *Existentialisme et humanisme* – que l'impératif catégorique ne suffit pas, que la morale doit à tout moment être réinventée et concrétisée selon la situation. Dans les *Cahiers*, Sartre soutient que la situation concrète ne peut être qu'historique. D'où la nécessité d'un second volet de la théorie morale défini comme éthique historique. Cette seconde éthique critique et relativise la première. En effet, Sartre soutient ici qu'« on peut concevoir formellement le règne des fins mais non matériellement à partir de la situation donnée » (p. 487), que l'humanité ne possède qu'une « quasi subjectivité » (on s'étonne qu'A. Renaut ait trouvé cette affirmation étonnante), qu'elle ne saurait s'ériger en vraie totalité, mais restera toujours « totalité détotaillée ». Mais il faut s'entendre sur la signification que Sartre prête à cette formule. Il explique : « Totalité, elle serait

à elle-même sa loi dans l'autonomie de la décision libre. Détotalisée entièrement, elle se résoudrait en individus souverains» (*Cahiers*, p. 283). L'existentialisme serait un simple individualisme si Sartre recommandait cette dernière possibilité comme celle que la morale nous impose de poursuivre. Mais, tout au contraire, il définit la vraie morale concrète comme celle qui nous demande de préparer le règne des fins, donc de toujours chercher à dépasser l'individualisme et l'égoïsme des classes vers la «totalisation dans la liberté» (*ibid.*).

On voit donc facilement comment les contradictions apparentes des affirmations de Sartre peuvent être conciliées. La thèse récurrente des *Cahiers* et de *Saint Genet* est que la morale est à la fois nécessaire et impossible. Elle est nécessaire, parce que sans elle l'histoire n'aurait pas de sens (*Cahiers*, p. 487), elle est impossible parce qu'on ne peut pas être parfaitement moral dans une situation historique immorale. Les thèses qui semblent se contredire appartiennent donc à deux volets différents de la théorie de Sartre. Ce qui est tout à fait vrai au niveau abstrait de l'éthique ontologique peut être faux au niveau concret de la morale historique. Les contradictions disparaissent si on tient compte du niveau théorique auquel les affirmations appartiennent.

Si telle est la structure de l'éthique des *Cahiers*, il me semble inadéquat «de concentrer l'attention sur les indications concernant la Section I» comme le propose A. Renaut (p. 208). Il risque ainsi de ne pas placer dans le bon contexte les passages du premier cahier, auxquels il recourt parfois pour combler les lacunes du «plan». Mais voyons cela en détail.

a) Alain Renaut a bien vu que la première partie de la Section I (§1-6) est consacrée à l'ontologie de l'aliénation et ne traite pas encore de l'éthique proprement dite, réservée aux § 7-9. Dans cette partie se trouvent donc les descriptions des rapports négatifs à soi et à autrui. Cette partie contient entre autres les thèses sur le devoir et le droit qu'A. Renaut prend pour preuves de «l'optique [...] résolument individualiste» et de la «réduction du sujet à l'individu» dont Sartre se rendrait coupable. A. Renaut méconnaît cependant le caractère de ces thèses. Il ne s'agit pas encore de concevoir la solution *éthique* du problème de l'aliénation, mais de poser ce problème correctement. Or, le problème de l'éthique serait mal posé si on ne voyait pas que le devoir et le droit émanent tout d'abord d'un ordre donné par l'Autre et sont donc bel et bien des formes d'aliénation. Mais rétorquera A. Renaut, Kant n'a-t-il pas résolu ce problème en montrant que la loi morale et le droit transcendantal ne sont plus les ordres de l'Autre, mais des règles issues de ma propre législation autonome en tant que sujet? Et Sartre n'a-t-il pas tout simplement dénoncé cette solution? Je pense que les p. 282-283 du premier cahier, auxquelles A. Renaut se réfère, contiennent une position plus complexe. Sartre reconnaît parfaitement le progrès que la solution kantienne («l'esclavage sans maître») présente par rapport au devoir issu de la force. Ce qu'il critique est, d'une part, le passage de la volonté concrète (en situation) à la volonté

inconditionnée et abstraite et, d'autre part, l'illusion implicite dans la position kantienne que l'humanité puisse s'ériger en totalité, qui serait à elle-même sa loi dans l'autonomie de la décision libre. C'est pour la même raison que la cité des fins n'est pas réalisable selon Sartre. Mais cela ne signifie pas que Sartre réduise le sujet à l'individu. La preuve est qu'il rejette aussi la thèse selon laquelle l'humanité est entièrement détotalement et se résout en individus souverains. Selon Sartre, l'humanité est une totalité qui reste toujours dans une certaine mesure détotalement, mais dont la détotalement peut et doit graduellement être réduite par la préparation de la cité des fins (*Cahiers*, p. 283). Pour éviter tout malentendu, je pense – avec A. Renaut – que la critique que Sartre fait de Kant est inadéquate. Mais cela ne veut pas dire que cette critique soit fondée sur un individualisme radical.

On pourrait en dire autant de la critique sartrienne du droit. Il ne nie aucunement que le droit ait une fonction positive dans la protection de la liberté, mais il se garde de négliger les limites de cette protection (*Cahiers*, p. 148-149).

En résumé il me semble que les passages cités par Alain Renaut ne permettent pas de dénoncer chez Sartre une dérive individualiste qui couperait «l'auto-affirmation du sujet de toute référence à un moment universel de la subjectivité» (p. 219).

b) Il est étonnant qu'A. Renaut n'ait pas révoqué ce jugement après sa lecture des parties des *Cahiers* concernant la conversion, c'est-à-dire la morale proprement dite. Ainsi cite-t-il (p. 228) le passage suivant du «plan»: «La suppression de l'aliénation doit être universelle. Impossibilité d'être moral seul.» (p. 487) Mais il ajoute que c'est «la seule qui semble échapper à une conception rigoureusement solipsiste de la morale». Ici il semble s'aveugler volontairement. Certes, comme la partie de la première section qui devait traiter des rapports moraux à autrui et de l'aspect universel de la morale n'est pas rédigée, on ne trouvera pas de longs passages qui puissent satisfaire son attente. Cependant ces aspects ne sont pas complètement absents du texte qui suit le plan. Ainsi Sartre annonce p. 502: «Je dirai plus loin comment cette assumption créatrice de l'Être et de moi-même (une des exigences de la morale de Sartre, G.S.) doit nécessairement s'achever dans un rapport à autrui.» Un peu plus loin Sartre admet ceci: «Et sans doute il existe un universel. Mais il est lui-même vécu historiquement» (p. 505). Cela veut dire entre autres que l'universel qu'on utilise pour juger une action ou une théorie est toujours mis en vigueur par des hommes dans une situation historique concrète (cf. p. 507). Quand Sartre traite du choix de dévoiler l'Autre, il ajoute: «Notons d'abord que ceci ne peut être [...] que sur le fondement de la reconnaissance de l'Autre comme liberté absolue» (p. 515).

Mais la remarque qui suit le passage cité dans le plan de la Section II dit déjà ceci: «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).» A. Renaut cite

et interprète ce passage sans toutefois mentionner que Sartre y parle explicitement de «conversion *universelle*» (c'est moi qui souligne), donc clairement d'une dimension universelle de la morale. D'ailleurs il semble mal comprendre où se trouve le problème de la relation «histoire/morale» évoqué par Sartre. Selon Renaut, Sartre reconnaît qu'il se trouve ici face à un cercle vicieux. Pour que le processus historique de la libération puisse être déclenché, il faudrait que les individus se soient déjà arrachés de la réification, mais cela présuppose que la dynamisation historique ait déjà dépassé dans une certaine mesure l'aliénation. A mon avis, tel ne peut être le problème que Sartre pose, car il est convaincu que l'individu n'est jamais totalement livré aux contraintes de la situation. Il s'agit plutôt de savoir comment déterminer le rapport entre l'histoire et la morale, si la morale doit être la médiation entre l'universel et l'histoire. C'est pourquoi Sartre cherche une nouvelle conception de l'histoire, autre que celle de Hegel ou de Marx. A. Renaut a tort de prendre l'affirmation de Sartre: «s'il y a une Histoire c'est celle de Hegel» (premier *Cahier*, p. 31!) comme preuve qu'il accepte la théorie hégélienne de l'histoire. Sartre veut dire que si l'histoire forme une unité ou totalité, c'est celle de Hegel. Mais il nie justement qu'elle puisse être une totalité. Selon lui elle restera toujours – comme nous l'avons vu plus haut – une totalité détotalisée.

Prenons enfin le passage sur lequel A. Renaut s'appuie pour confirmer sa thèse selon laquelle «l'existentialisme [...] est davantage un individualisme qu'un humanisme» (p. 232). Renaut cite le passage suivant: «La moralité n'est pas fusion des consciences en un seul sujet» (premier *Cahier*, p. 95) et d'ajouter – «ce qu'eût dit, à peu près, Fichte» – «mais acceptation de la totalité détotalisée et décision à l'intérieur de cette inégalité reconnue de prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète (et non dans son universalité kantienne)». Sartre critique dans ce passage la conception hégélienne de la totalité ou de l'Absolu-sujet. Cet Absolu-sujet serait – selon lui – «la fusion *réelle* et ontologique de toutes les consciences en une». Cette fusion *réelle*, A. Renaut en conviendra, n'est pas possible. C'est pourquoi – selon Sartre – on lui substitue une fusion symbolique, «soit en considérant toutes les consciences comme inessentiels par rapport à une conscience singulière (nazisme), soit en créant le mythe de la conscience collective (sociologie française), soit en prenant la majorité comme expression fascinante de la Totalité (démocratie américaine)». Il ne critique donc pas ici la cité des fins comme idée directrice de l'histoire, mais l'illusion d'avoir réalisé ou de pouvoir réaliser cette idée dans une époque historique finie sous une des formes mentionnées. Et lorsqu'il prône comme vraie moralité «la décision [...] de prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète (et non dans son universalité kantienne)», il y a certes de sa part un manque de compréhension de l'éthique kantienne qui demande elle aussi de prendre pour fin la conscience dans sa singularité concrète, mais il n'y a ici aucun individualisme anarchiste. Car sous ce terme, il faut entendre une position qui, loin d'exiger de prendre comme fin la singularité de l'autre (et cela veut dire tous

les autres), réclame le droit de l'individu de ne poursuivre que ses propres intérêts.

Quel est l'humanisme véritable?

3. Cela m'amène à mon troisième développement critique, à savoir la conception de la philosophie et de l'humanisme défendue par A. Renaut. Ce dernier n'est pas sans reconnaître que la démarche sartrienne est compatible avec l'humanisme. Il reconnaît même que Sartre a vu la nécessité d'intégrer dans son humanisme la dimension universaliste. Le reproche essentiel qu'il lui adresse est d'avoir, à la différence de Fichte, bloqué cette intégration en soutenant que le rapport à autrui est nécessairement extérieur au rapport à soi, «Sartre [dit à regret A. Renaut] n'est pas Fichte». Je suis d'accord, mais faut-il le regretter? Sartre refuse certes de voir, dans la conscience d'autrui et dans la reconnaissance de la subjectivité d'autrui, la condition *sine qua non* de la conscience de soi. Mais la question demeure de savoir si ce refus bloque l'intégration de la dimension universaliste dans l'humanisme.

La conception fichtéenne facilite-t-elle vraiment une morale humaniste? Ne risque-t-elle pas de dissoudre la morale dans l'ontologie (si on peut parler d'ontologie chez Fichte)? Car si la reconnaissance d'autrui est la condition *sine qua non* de la conscience de soi, il n'y aura aucun sujet qui n'ait au moins une fois pratiqué une libre reconnaissance de la liberté de l'Autre. Ainsi être un sujet revient à avoir rempli des normes de la moralité. Il ne reste donc à la morale qu'à revendiquer que cette reconnaissance soit universellement appliquée.

Chez Sartre, par contre, le rôle de la morale est beaucoup plus important. Car, si l'existence d'autrui, au lieu d'être un moyen d'autoconstitution comme sujet libre, est une menace permanente pour cette liberté, si les sujets libres s'affrontent originairement dans les attitudes du sadisme et du masochisme, il est d'autant plus urgent de trouver un moyen de dépasser cet antagonisme. Ce moyen ne peut être défini que par une éthique qui tienne compte de la structure antagoniste des rapports à autrui. Ainsi l'éthique n'est-elle pas un appendice de l'ontologie, mais une discipline philosophique autonome.

Comme nous l'avons vu, A. Renaut définit l'humanisme par une double évidence: «D'une part [...] l'homme peut parfaitement "appliquer l'universel à l'homme" sans effacer sa singularité, à condition que l'universel dont il s'agit, et qui est précisément celui de l'humanisme comme existentialisme, soit *vide* [...] D'autre part, une telle référence à l'universel signifie simplement que si le propre de l'homme est néant ou liberté, s'il est capacité d'arrachement aux multiples codes [...], l'idée d'universalité est nécessairement l'horizon d'un tel arrachement.» (p. 240)

Je suis d'accord avec A. Renaut sur ces deux points. Mais sont-ils suffisants pour définir l'humanisme? Ne faut-il pas ajouter que l'aliénation de

l'homme par l'homme ne résulte pas seulement de la mauvaise volonté, mais aussi, pour une bonne part, de la situation matérielle et économique dans laquelle l'homme se trouve et que l'aliénation ne peut être dépassée qu'en changeant les facteurs matériels de l'aliénation. Sans ce changement, l'humanisme risquera toujours de se tourner contre l'homme. C'est cet écueil que Sartre voulait éviter, à mon avis, en ancrant son humanisme dans l'histoire concrète.

Le livre d'Alain Renaut a le mérite incontestable de relancer un débat nécessaire et de réouvrir un dossier trop vite clos. La ligne générale de son analyse est tout à fait adéquate et juste. Il diagnostique correctement le tournant antihumaniste pris par la phénoménologie avec Heidegger et les raisons de Sartre pour ne pas suivre ce chemin. A. Renaut a sans doute raison de rappeler au public français les mérites du courant kantien, dont Fichte fait partie, dans l'élaboration d'un humanisme véritable. Il est tout à fait légitime de mesurer tout humanisme actuel à l'aune des diverses dominantes de cette grande période de l'histoire de la philosophie, comme le fait A. Renaut dans le cas de Sartre. Mais cela n'exclut pas que la philosophie de nos jours ait ses mérites comme celle du passé avait ses faiblesses. Si A. Renaut a su diagnostiquer avec maîtrise certaines des faiblesses de la théorie sartrienne, il s'est montré en revanche quelque peu aveugle sur les mérites d'un penseur qui, dans ses multiples « conversions » philosophiques, a toujours cherché à justifier la révolte de l'homme contre l'inhumain. Comme on s'en aperçoit, la querelle de l'humanisme continue.