

Compte rendu

Ouvrage recensé :

RENAUT, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*

par Andrew Quinn

Laval théologique et philosophique, vol. 50, n° 2, 1994, p. 442-445.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400851ar>

DOI: 10.7202/400851ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

les mots et les mythes, Paris, Maspéro, 1982 ; voir notre compte rendu dans *Dialogue*, 22 (1983), p. 543-547). En parlant du dieu de Platon (375, 435, n. 122), la minuscule serait peut-être plus appropriée que la majuscule utilisée par l'auteur dans le cadre du polythéisme à l'intérieur duquel évolue la pensée de Platon. Je ne pense pas que le dieu de Platon puisse être identifié au Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Les arguments que donne l'auteur (352-355) pour montrer que « l'entretien de la veille », au début du *Timée* (17b-19b), résume l'ensemble de la *République*, et non seulement les passages du livre II, 369 au livre IV, 471, ne m'ont convaincu. Ils vont, me semble-t-il, au-delà du texte lui-même. Le schéma ternaire — cosmogonie, anthropogonie, politogonie — qui sert d'instrument d'interprétation pour l'historiographie de la pensée archaïque jusqu'à Platon présente quelquefois des difficultés pour la politogonie, comme le reconnaît l'auteur, dans son application aux fragments de Parménide (226-227), d'Empédocle (234) et de Philolaos (210-211). Ces difficultés tiennent à deux raisons : d'abord, le caractère fragmentaire des écrits présocratiques et ensuite, l'incertitude dans laquelle nous sommes pour déterminer l'ordre précis des fragments. Toute reconstruction de la pensée d'un Présocratique demeure donc toujours quelque peu arbitraire. L'ouvrage aurait besoin d'une bonne révision typographique, orthographique et syntaxique pour sa deuxième édition. Mais l'auteur mérite toute notre gratitude pour ce magnifique ouvrage et nous ne pouvons que lui souhaiter plein succès dans son projet futur de recherche sur le concept de *physis* chez Aristote.

YVON LAFRANCE
Université d'Ottawa

Alain RENAUT, **Sartre, le dernier philosophe**. Paris, Le Collège de Philosophie—Grasset, 1993.

Ce livre d'Alain Renaut qui se veut l'ouvrage d'un « philosophe de l'histoire de la philosophie » (77), se situe dans la ligne de pensée de *L'Ère de l'individu* (1989) ainsi que de celle de sa collaboration avec Luc Ferry, le pamphlet *La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (1985), *Itinéraires de l'individu* (1987) ainsi que *Heidegger et les Modernes* (1988). Son objet y est fondamentalement l'humanisme, un « humanisme post-métaphysique » qui évite les écueils du subjectivisme en prenant racine dans le monde, en même temps qu'il indique le danger de « dérive individualiste ».

Il ne s'agit pas là à proprement parler d'un livre sur Sartre, du moins au sens où son objet serait de circonscrire la pensée philosophique de Sartre et de mesurer, en les comparant, les lectures qui en sont faites, pour aboutir finalement à ce que l'on pourrait appeler une thèse, bref, à un renouvellement de la lecture de Sartre. Le livre de Renaut est un essai qui prend *prétexte* d'une partie — j'insiste — de l'oeuvre de Sartre, celle de l'ontologie phénoménologique (presque essentiellement *L'Être et le néant* (EN) et les *Cahiers pour une morale*, laissant délibérément de côté le *St-Genet*, la *Critique de la raison dialectique* (CRD) et l'immense étude sur Flaubert, *L'Idiot de la famille* (L'Id)). L'auteur tente de mesurer ce qui semble l'impasse symétrique de deux philosophies en filiation directe avec la phénoménologie de Husserl, et, disons-le, en rupture avec l'interprétation du criticisme que propose Alain Renaut, celles de Sartre et de Heidegger. Ces deux philosophies seront mises en parallèle tout au long de l'ouvrage. L'impasse en question tient essentiellement en ceci : une philosophie de la subjectivité qui tourne en une dérive individualiste pour l'un ; la problématique du *Dasein* et l'enracinement dans l'histoire de l'être (243-244) qui doit mettre fin aux métaphysiques de la subjectivité, ce qui implique la soumission de la subjectivité à l'histoire de l'être pour l'autre. L'essentiel est que Sartre, « le dernier philosophe », à défaut d'avoir pu penser un concept de sujet qui intègre autrui dans la conscience, une intersubjectivité constitutive, n'a pas réussi à sortir de la philosophie classique (246). Résumé brièvement, Renaut cherche à infléchir l'humanisme de Sartre

dans un individualisme monadologique : « l'existentialisme est un individualisme » malgré le fait, honoré par Renaut et c'est là un aspect essentiel de son livre, que Sartre, contre Heidegger et les déconstructions du sujet, le matérialisme dogmatique, la psychologie représentationnaliste, le *linguistic turn*, etc., « se situe » dans le champ des valeurs de l'humanisme (232-233). Mais voilà, Sartre a été incapable de penser adéquatement l'humanisme, il en est resté à une « version évanouissante » (247), d'où une dérive individualiste. L'auteur prend *prétexte* de Sartre précisément parce que l'essentiel de son propos consiste à montrer que la philosophie n'a plus sa place (ou si peu) dans des problématiques *cognitives* : « l'interrogation philosophique porte moins sur la *vérité* que sur le sens » (249), ce dont notre « dernier philosophe n'eût sans doute jamais le moindre pressentiment ». Le seul champ permis par la modernité qui mettra l'accent sur notre « finitude » demeure la « philosophie pratique » ; à défaut de quoi nous sommes menacés de retomber dans les abysses de l'onto-théologie ou du Savoir Absolu. Réaffirmant sa primauté sur la philosophie théorique, la philosophie pratique « se demande bien plutôt si ce qui est conforme à ce qui doit être » (248).

Le lecteur trouvera dans ce parcours du « premier Sartre » brillamment synthétisés les rapports Sartre-Heidegger-Husserl (notamment, Heidegger-Sartre : 40 et suiv., 105 et suiv. ; sur le problème de la phénoménologie : 77 et suiv., 98 n. 44). Par contre, le lecteur familier de Sartre n'apprendra que bien peu de choses sur la pensée de Sartre ; ce qui se laisse désirer, c'est Sartre. Notre déception — qui pourra bien être pour certains une surprise agréable — s'exprime d'ailleurs par le titre de l'ouvrage, *Sartre, le dernier philosophe*. S'agit-il du dernier en termes de style (7 ; 25), voire de toute une conception de l'intellectuel (13) ou de la fin d'une « certaine » conception de la philosophie (14) ? Il va s'agir d'un peu tout cela. En fait, « dernier » suggère un échec, l'échec d'un certain style et d'une certaine manière de faire de la philosophie, comme si le style mesurait la valeur de cette philosophie. Le « dernier philosophe » aurait *concentré* en lui à la fois le symptôme d'une crise profonde de la philosophie, sans commune mesure avec les crises passées, et aurait en même temps *indiqué*, sans le voir lui-même, la possibilité de sortir de cette crise. Le livre de Renaut ne porte donc pas sur Sartre au sens ordinaire du terme, mais *se porte* sur Sartre pour diagnostiquer, « raconter l'histoire de cet échec » (25), échec « susceptible d'engager non seulement son option philosophique propre, mais aussi la conception de la philosophie dont cette option phénoménologique témoigne encore » (25). Cette option phénoménologique, voire même l'option de la phénoménologie (247), Renaut la tiendra pour suspecte quant à la possibilité de fonder une philosophie pratique en accord avec les principes fondamentaux de sa conception de l'humanisme.

Voilà, « le dernier philosophe d'un certain style » marque une crise nouvelle de la philosophie (mais y a-t-il jamais eu de philosophie sans crise ?), une crise dans l'identité même de la philosophie, et du philosophe. Il se trouverait en effet une coïncidence « avec la naissance de cette crise de l'identité (sociale) du philosophe » (10) : l'effondrement du support universitaire qui lui a toujours été essentiel, et par rapport à laquelle Sartre, « détenteur du plus absolu magistère intellectuel jamais connu jusqu'à ce jour[?] » (12), s'est complètement détaché, consacrant pour ainsi dire le divorce entre l'intellectuel et le philosophe : « le dernier philosophe, évadé de l'Université qui, en d'autres temps, eût été son lieu naturel, n'est devenu l'intellectuel qu'il fût qu'en mourant lui-même à la philosophie, ou qu'en vivant la mort de la philosophie, du moins : de ce qu'avait été jusqu'à lui la philosophie des philosophes » (13) : « la philosophie ne peut plus elle-même se concevoir aujourd'hui comme totalisation systématique du savoir » (12). La disparition de l'« Université », c'est au fond la manifestation sensible d'un phénomène plus profond dont Sartre plus que tout autre est la figure. Cette dissociation par rapport à l'université, voilà qui exprime dorénavant l'échec à totaliser. Le lecteur pourrait avoir l'impression qu'il s'agit ici de l'appréciation du lieu propre de l'identité de l'auteur qui ne cherche d'ailleurs pas à s'en cacher ; une appréciation de son propre horizon. Il me semble toutefois que l'auteur aurait eu beau jeu de montrer cet échec dans les tentatives inverses bien que symétriques de totaliser que constituent la *CRD* (l'histoire) et *L'Id* (l'individu Flaubert) toutes

deux restées inachevées comme les morales (162 et suiv.). Il y aurait lieu de se demander ici si le constat est suffisant, si les philosophes qui ont fait la force de la tradition n'ont pas justement eu plus de liens intimes avec les sciences de la nature, y compris bien sûr Kant. Ce qui reste au bout du compte pour penser l'universalité contre les particularismes étroits (241) et les abysses de la déconstruction, c'est selon Renaut la philosophie pratique qui seule dépasse plus profondément ce qui est propre à la pensée de chacun des auteurs convoqués autour de Sartre ; « la conception même de l'entreprise philosophique », à l'exception de la question centrale pour Renaut du rapport Sartre-Heidegger et de la filiation à la phénoménologie, nous ramène aux questions de l'autonomie et de l'arrachement (243) au sol des nécessités, au langage de l'essence (race, sexe, etc.) ; cette recherche de l'essence qui est pour Heidegger l'authenticité constitue pour Sartre et pour Renaut l'inauthenticité. Bref, la possibilité de penser un « humanisme post-métaphysique », c'est-à-dire un humanisme où l'autonomie du sujet — à ne pas confondre avec l'individu (232) —, l'idée d'un humanisme abstrait (18) et surtout, non naturaliste, sont précisément pour Renaut l'horizon d'une véritable philosophie pratique.

En dehors des questions qui distribuent les acteurs dans le champ philosophique typiquement français, Renaut pose là un problème qui n'est pas dénué d'importance, d'autant plus qu'un des écueils rencontrés dans la pensée classique est justement de tenter de déduire comme Sartre (246) la morale d'une ontologie ; « vaine tentative » (248) qui est au coeur même de la philosophie du « premier Sartre » qui n'a pas réussi à remettre en valeur la philosophie pratique dans la mesure justement où chez lui, l'aspect pratique est demeuré secondaire par rapport à l'aspect cognitif (248). Il est certain que Sartre a toujours manifesté un attachement à la « problématique morale » (174), mais il est non moins certain que la primauté du cognitif demeure chez lui le motif à montrer la singularité propre de l'individu (voir *L'Id*). C'est selon Renaut la raison pour laquelle l'éthique se voit malheureusement réduite à de l'éthique appliquée. L'exception serait Kant pour lequel Sartre manifeste peu d'intérêt, ce que montre un article non cité de Philonenko, « Sartre et la logique transcendantale classique » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, octobre-décembre 1987) avec lequel le lecteur pourra établir certaines convergences. Bien que je partage sa critique de l'inféodation de l'éthique (philosophie pratique) à l'éthique appliquée et des impasses liées à cette situation, il ne m'est pas évident que Kant — réduit à la « philosophie morale, juridique et politique » (21 n. 11) — autorise si facilement au délestage des questions théoriques ; que les questions de connaissance ne soient pas aussi au coeur des questions pratiques, comme le suggèrent d'ailleurs la *CRD* et certains passages de *L'Id*. Il ne m'est pas évident que certains problèmes théoriques, ceux de la philosophie des sciences, des philosophies de la nature, soient devenus obsolètes.

Remarques critiques. Je me contenterai ici de quelques remarques critiques qui n'enlèvent pas au livre de Renaut le mérite d'être lu. D'abord, le titre annonce Sartre et ne s'en tient qu'au « premier Sartre », ce qui est déjà une affirmation qui mériterait d'être soutenue. Il aurait été pertinent me semble-t-il de confronter la thèse de la mort d'une certaine philosophie dans l'oeuvre de Sartre (liée à la volonté de totaliser) — ce qui n'est pas faux — à celle qui l'assimile au découplage de la philosophie du savoir, thèse que n'accepterait sans doute pas Renaut. Je rappellerai que cela devient le coeur de l'oeuvre de Merleau-Ponty. Il faut ajouter qu'à bien des égards, la philosophie de Sartre est une véritable entreprise autobiographique sur le modèle cartésien de faire de la philosophie à partir de soi. À partir de là, on comprendrait que Sartre est un penseur bouffe-tout qui, un peu à l'instar de Descartes qui parcourt les figures de l'autre du cogito (malin génie, etc.) récupère brillamment ce qui menace la souveraineté de la conscience intentionnelle, ce qui l'amène à évacuer tout « autrui » de sa structure même. Mais lorsque Renaut dit péremptoirement que dans la formule de *Huis-clos*, « l'enfer, c'est les autres » (220 n. 28), Sartre exprime au fond un refus de l'autre, et que « la libération » dès lors ne peut se faire qu'« à l'égard des autres, et non avec les autres » (230), il abuse le lecteur. Sartre s'est expliqué là-dessus : si l'enfer existe, ce ne peut être que les autres, ce

qui ne veut pas dire que les autres sont l'enfer ; toute émancipation ne peut par contre se réaliser *qu'avec* les autres comme le montre la *CRD*. Enfin, Sartre serait « le dernier philosophe » parce qu'il serait celui qui chercherait à totaliser sur la base d'une ontologie (théorie), subordonnant l'aspect pratique, et non pas parce qu'il est la dernière grande tentative de philosopher en dissociant philosophie et savoir. Je doute de la thèse de Renaut qui consiste à mettre Sartre dans la filiation des philosophies de la vérité sans autre explication. Je rajouterai que toute philosophie pratique présuppose une ontologie, même si son thème doit être l'inconditionné. D'ailleurs, et depuis vingt ans, des philosophes renouvellent des aspects essentiels du criticisme kantien ; Kant ne se réduit évidemment pas à une philosophie pratique. C'est même là une des grandes pensées du sens *et* de la vérité, peut-être la première grande épistémologie ; le criticisme n'est pas « par vocation une philosophie de la subjectivité » (185 n. 10), mais plus profondément une philosophie des fondements. Le lecteur constatera au passage qu'à la page 167 n. 20, il faudrait lire *Situations VIII* et non *Questions VIII*.

Andrew QUINN

C. D. STANLEY, **Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature.** Coll. « SNTS, Monograph Series », n° 69. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Ce livre constitue la révision d'une thèse doctorale présentée à l'Université Duke, en 1990, et dirigée par le Dr Moody Smith. Stanley se propose de mettre à jour, de manière inductive, les mécanismes pauliniens de citation de l'Écriture et de comparer ces mécanismes aux procédés littéraires de l'époque. À strictement parler, il ne s'agit donc pas d'une analyse intertextuelle qui évaluerait la tension entre le contexte original et le nouveau contexte où s'insère la citation, ni d'une analyse rhétorique qui préciserait la fonction de la citation dans l'argumentation, et encore moins d'une réflexion herméneutique globale des rapports entre Paul et l'Écriture. Cette restriction du champ d'analyse, à l'horizon duquel ces questions subsistent néanmoins, fonde l'originalité de l'étude : l'analyse de l'acte de citation, trop souvent escamotée, devient le présupposé de toute étude ultérieure. L'auteur soutient explicitement deux thèses : a) Paul adapte parfois volontairement les citations qu'il utilise pour marquer clairement l'interprétation qu'il en fait et pour qu'elles s'ajustent à son argumentation. b) Ce faisant, Paul s'inscrit dans les conventions culturelles et littéraires de l'Antiquité. Accessoirement, l'hypothèse de l'utilisation par l'Apôtre d'une anthologie écrite personnelle est émise pour rendre compte de certaines observations, et l'originalité de Paul — son « génie littéraire » — est maintes fois soulignée.

L'ouvrage procède en trois étapes. *La première partie*, comme il se doit dans le genre littéraire « thèse », cerne les enjeux, justifie la pertinence de l'étude et précise la méthodologie. L'état de la question, remarquable, présente les diverses solutions apportées à l'interrogation : « Comment rendre compte des divergences entre le texte de l'Ancien Testament et le libellé paulinien ? » L'auteur constate que la recherche n'a guère avancé depuis trente ans et que les résultats sont très confus. Qu'il suffise de donner deux exemples : plusieurs listes de citations pauliniennes sont en circulation, variables d'un commentateur à l'autre ; de nombreuses observations concernant le rapport de Paul à l'Écriture, souvent fort générales, sont devenues rapidement des clichés répandus, sans qu'elles aient été clairement démontrées (Paul citerait de mémoire, il corrigerait la Septante à partir d'un texte hébreu, etc.). Bref, on s'aperçoit finalement qu'on ne sait pas grand chose concernant les citations pauliniennes. Le problème, selon Stanley, a deux faces. D'une part, le problème textuel, celui de la transmission *des* textes grecs de l'Ancien Testament et de leur modification sous l'influence du Nouveau Testament, est tel que plusieurs ont renoncé à y voir plus clair. D'autre part, la recherche est conditionnée par des présupposés « idéologiques » contradictoires : Paul ne saurait, honnêtement,