



## De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre

Par JULIETTE SIMONT  
FNRS – Université Libre de Bruxelles

*Pour Daniel Giovannangeli.*

Les termes de l'invitation à participer à cette après-midi, que j'ai reçue cet hiver, m'ont d'abord étonnée : il s'agirait, nous précisait-on, de parler non pas de celui auquel nous rendons hommage, mais de nos propres recherches. Cet étonnement est vite passé : Daniel Giovannangeli est discret, la consigne venait sûrement de lui et je la respecterai, même si nous aurions pu parler ici de ses livres et évoquer sa parole. Il me pardonnera pourtant, j'imagine, de dire quelques mots sur ce que furent nos rapports, soutenus quoique pendant longtemps indirects, puisque je n'ai pas été son étudiante. Du temps où les commissions du F.N.R.S. étaient des entités assignables et non des panels d'experts internationaux, rémunérés et anonymes, Daniel Giovannangeli était de ceux qui présidaient à ma destinée. Nous nous sommes donc connus par l'intermédiaire de mon dossier. Puis j'ai lu ses livres, j'ai connu le département de philosophie de l'ULg, dont l'ambiance m'enchantait — et je sais qu'il y était pour beaucoup. Un département où existait, où existe une cohésion telle que les étudiants prenaient et prennent la peine de se déplacer en nombre pour une conférence, pour une soutenance de thèse, bref pour des activités ne faisant pas partie de leur cursus obligatoire. Au fil du temps, certains de ces étudiants sont devenus non seulement des collègues, mais aussi de proches collaborateurs, comme pendant longtemps Benoît Denis, et maintenant Grégory Cormann, Florence Caeymaex.

Daniel Giovannangeli et moi avons et avons un auteur en commun, Sartre. Plus d'un, d'ailleurs. Si je réfléchis à ce qui m'a attachée en profondeur à Daniel Giovannangeli, je crois que c'est cette ouverture, cette curiosité, qui le mènent à s'intéresser *ensemble* à des auteurs qu'il n'est pas évident pourtant de mettre en rapport. Par exemple, Sartre *avec* la philosophie qui l'a

suivi et qui, dans une mesure non négligeable, entendait faire taire son influence : Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard ; l'histoire de la philosophie aussi, les grands, Platon, Kant, Descartes, Husserl. Entre ces auteurs, des itinéraires tout sauf éclectiques, fouillés, minutieux, éclairant mutuellement les penseurs en jeu tant par leurs divergences que par leurs confluences. Daniel Giovannangeli, avec sa minutie, son équanimité (qui ne le rend pas inapte à s'engager, tout au contraire), équilibrait, dans ma formation, une autre influence, « maison » celle-là, celle de Pierre Verstraeten, dont Sartre était également l'auteur, et qui partageait ce pluralisme d'intérêts, mais de façon, dirais-je, plus anarchique et tranchante à la fois.

Je n'ai pas connu Daniel Giovannangeli comme professeur, mais je connais un certain nombre de ses élèves, qui m'ont parlé du professeur qu'il fut. Et j'en ai conclu que je ne lui déplairais pas si j'avoue que mon propos d'aujourd'hui est issu d'un cours auquel je me suis essayée pour la première fois cette année, de façon un peu téméraire.

On ne peut pas ne pas s'en apercevoir à le lire : Sartre s'est débattu, a débattu avec Hegel, Husserl, Heidegger, Freud, Marx, Engels, à la fois à la hussarde et en profondeur, ce qui était sa manière. En revanche, on peut fort bien le lire sans penser outre mesure à Kant, cette référence-là, quoique présente, semble beaucoup plus locale (je pense par exemple à *La Transcendance de l'Ego* et à l'analyse par Sartre du « doit pouvoir » dans la formule « Le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ») ou bien réduite à des évocations d'un kantisme repoussoir, caricature scolaire d'une pensée formelle, abstraite et rigoriste.

Pourtant, une sensibilité sûrement due à la double formation que j'ai évoquée, Verstraeten et Giovannangeli (ce qui signifiait Sartre avec d'autres pensées), a fait que j'ai eu, peu à peu, l'attention attirée par divers indices d'une imprégnation plus significative de la pensée de Sartre par Kant, indices liés à la philosophie morale.

Premier indice : Aron, proche condisciple de Sartre, qui avait consacré son travail de fin d'études à « L'intemporel dans la philosophie de Kant », écrit dans ses *Mémoires* : « Nous avons lu tous deux *La Religion dans les limites de la simple raison*, de Kant, et médité sur le choix que chacun fait de soi-même, une fois pour toutes, mais aussi avec la permanente liberté de se convertir »<sup>1</sup>. Et il est vrai qu'à la lumière de cette information, le « choix originel », cette notion cruciale chez Sartre, par laquelle, au carrefour de la morale et de ce qu'il appelle psychanalyse existentielle, la liberté se personnalise en donnant une orientation première et globale à son rapport au

---

<sup>1</sup> R. Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 715.

monde — orientation qui peut être « authentique » ou « inauthentique » —, a beaucoup à voir avec ce que Kant appelle, dans la *Critique de la raison pratique*, le choix du caractère, et dans *La Religion*, « le principe premier » de « tout l'usage de la liberté »<sup>1</sup>.

Deuxième indice, qui va dans le même sens : dans un article intitulé « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », Alexis Philonenko, traducteur et commentateur de Kant, relève la parenté de la mauvaise foi, cette manière de jouer sur les deux tableaux de la réalité humaine, transcendance et facticité, sans les assumer frontalement, mais dans une perpétuelle esquivance, et du « mal radical » kantien, concept développé également dans l'ouvrage lu par les deux petits camarades, *La Religion dans les limites de la simple raison*, et qui consiste « en une certaine *malice* du cœur humain consistant à se tromper sur ses propres intentions, bonnes ou mauvaises<sup>2</sup> », à confondre autonomie et hétéronomie, par exemple à se flatter d'avoir accompli *par* devoir une action en réalité seulement *conforme au devoir* mais motivée par quelque intérêt sensible. Et ce sont en effet deux mésusages d'une dualité ou d'une déchirure constitutive de l'homme, pris dans le monde mais doté du pouvoir de le dépasser et aussi deux formes de mensonge à soi<sup>3</sup>.

Troisième indice : l'argument de la nouvelle « Le Mur ». Prisonnier des phalangistes (l'intrigue se déroule pendant la Guerre civile espagnole), l'anarchiste Pablo Ibieta, soumis à un interrogatoire, est sommé de livrer son complice et ami, Ramón Gris. Il ment une première fois, disant que Ramón est à Madrid ; il est interrogé une seconde fois, sous la menace d'être exécuté. Sûr de mourir, la seule ressource existentielle qui lui reste est de faire, avant cette issue inévitable, un pied de nez à ses geôliers : il leur ment une seconde fois, les envoyant au cimetière alors qu'il sait pertinemment que Ramón se cache chez ses cousins, à quelques kilomètres de la ville. Les phalangistes partent au cimetière, en reviennent, et ne le fusillent pas : c'est qu'ils y ont trouvé Ramón Gris qui, à l'insu de son ami, s'y était caché. Pour Sartre, c'est là une expression, parmi d'autres, des ruses de l'Histoire, de ses contre-finalités cruelles (on peut penser aussi à la pièce *Les Mains sales*, à Hoederer mué en icône par le Parti après que ce même Parti a commandité son assassinat pour des raisons politiques, et à Hugo, l'exécutant du meurtre,

---

<sup>1</sup> I. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko dans *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>3</sup> A. Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1981, p. 145-163.

lui-même désavoué et en passe d'être supprimé par ceux-là même qui avaient exigé de lui cet acte auquel il répugnait, Hugo s'écriant en s'apercevant du retournement de la situation : « C'est une farce ! »). Mais c'est aussi la transposition très exacte d'un des stades du raisonnement de Kant lorsqu'il répond à Benjamin Constant, dans « Sur un prétendu droit de mentir par humanité »<sup>1</sup>, à propos, précisément, de ce cas de dilemme moral où le choix est : soit mentir à d'injustes persécuteurs qui représentent un régime tyrannique, soit livrer un ami auquel on a donné asile — ce « cas » remontant en réalité à saint Augustin et ayant connu une grande fortune dans la casuistique médiévale<sup>2</sup>. La solution de Benjamin Constant, qui, entrelaçant l'ordre de la morale et de la politique, s'en prend nommément à l'interdit moral absolu du mensonge tel que le formalise celui qu'il appelle « le philosophe allemand » (Kant), est celle-ci : on ne doit la vérité qu'à ceux qui y ont droit, on ne la doit pas à des assassins à la solde d'un tyran. Kant réplique en réaffirmant l'infrangible interdiction du mensonge et se place d'ailleurs, dans ce cours texte, sur un plan plus juridique que moral, l'ordre du droit (et de la politique qui en est l'application) et celui de la vertu étant pour lui clairement distincts : rendre licite le mensonge bien intentionné reviendrait à ruiner le fondement de tous les contrats, donc de tout ordre juridique. C'est alors que, s'engageant dans le développement de l'exemple du fugitif recherché par les sbires d'un tyran, il évoque assez bizarrement les conséquences respectives du mensonge et de la véracité. Je dis bizarrement, car la conséquence la plus évidente et la plus gênante de la véracité, à savoir la capture et l'exécution de celui à qui asile avait été donné (celle-là même qui justifie le mensonge pour B. Constant), n'est pas précisément envisagée par Kant — il se contente de dire que les nuisances qui peuvent résulter de la véridicité ne sont pas imputables à celle-ci et ne lui sont reliées que par accident ; alors que d'autres conséquences, très improbables et biscornues sont, elles, bel et bien déployées. Il est possible, si vous dites la vérité, que les meurtriers soient arrêtés « par des voisins qui auraient accouru » et grâce auxquels « le crime aurait été empêché<sup>3</sup> » (au nom de quoi, eux, se rebelleraient-ils, puisque, dans le système kantien, enfreindre l'ordre établi n'est pas beaucoup plus indiqué que mentir ?). Il est possible aussi que, si vous mentez et dirigez les

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Ferry dans *Œuvres philosophiques*, tome III, *op. cit.*, p. 433 sq.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet J.-P. Cavaillé, « *Non est hic*. Le cas exemplaire de la protection du fugitif », *Les Dossiers du Grihl*, URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/300> ; DOI : 10.400/dossiersgrihl.300 (mis en ligne le 9 juin 2007, consulté le 9 mars 2014).

<sup>3</sup> I. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, *op. cit.*, p. 437.

assassins hors de votre maison où vous savez qu'il est caché, votre ami en soit sorti à votre insu et se trouve, par hasard, précisément là où vous avez envoyé ceux qui le poursuivent : vous serez alors pleinement responsable de sa mort ; c'est cette configuration qu'a reprise Sartre dans « Le Mur »<sup>1</sup>.

Quatrième indice : dans l'énorme campagne d'écriture par laquelle Sartre, après la *Critique de la raison dialectique*, entreprend, en 1964-65, de rédiger une morale (comme il a tenté de le faire, non moins profusément, après *L'Être et le Néant*, en 1947 — les gros traités de philosophie éveillant manifestement chez lui, au bout de quatre ans, un irrépressible questionnement sur l'éthique), il prend un exemple très kantien par son contenu, mais pas du tout par son style, puisqu'il s'agit d'une enquête sociologique. Cette enquête, menée dans un lycée de jeunes filles, porte sur deux questions : 1) vous arrive-t-il de mentir et, si oui, avec quelle fréquence ? 2) Considérez-vous qu'il est parfois licite de mentir ? Les réponses à la première question révèlent que 90% des jeunes filles interrogées avouent mentir très souvent, souvent ou de temps en temps ; 10% prétendent ne jamais mentir ; ce sont, dit Sartre, les menteuses les plus acharnées ; les mêmes répondent massivement à la seconde question en affirmant que l'interdit du mensonge est inconditionnel, que c'est, en termes kantien, un devoir absolu ou une expression de l'impératif catégorique<sup>2</sup>. Et Sartre, après avoir convenu que la spécificité de l'expérience morale est l'inconditionnalité, réfléchit très longuement sur la conjonction paradoxale de ces deux réponses. S'y agit-il d'un aménagement casuistique de la norme morale, laquelle est intangible, mais adaptable sans transgression en certaines circonstances — ainsi les Jésuites, tout en maintenant l'interdiction absolue de l'usure, considéraient que le prêt à intérêt, dans certains cas, n'est pas usuraire ? Il réfléchit, comme souvent, à partir d'exemples, dont la teneur même est kantienne : des occurrences où le mensonge pourrait sembler justifié — comme dans la dispute de Benjamin Constant et Kant —, tel le cas d'une malade incurable et condamnée à une mort prochaine, et à qui, par compassion humaniste, on ne veut pas dire la vérité sur son état ; ou d'autres où l'inconditionnalité se révèle dans des situations d'extrême contrainte (la torture), comme dans ces

---

<sup>1</sup> C'est J. Bourgault qui le premier a attiré mon attention sur ce point. Voir aussi l'article de P. Pachet : « Existe-t-il un droit de mentir ? », consultable en ligne : <http://pierre pachet.blogspot.be>

<sup>2</sup> Une des parties les plus achevées de ce considérable ensemble de manuscrits a été publiée dans la revue *Les Temps Modernes*, 632-634 (*Notre Sartre*), 2005, p. 268-415, sous le titre « Morale et Histoire », par lequel Sartre lui-même a souvent désigné ce projet. Pour l'exemple des jeunes menteuses, cf. p. 322-323.

exemples de Kant où, menacé de la potence, le protagoniste de l'historiette — et le lecteur — est contraint, sinon d'obéir à la loi morale, du moins de voir avec clarté où est son devoir.

L'accumulation de ces indices m'a menée à parier qu'il n'était pas dénué de sens de s'interroger sur ce défi commun à Kant et à Sartre, penser, avec la radicalité qui leur est également commune, une morale de la liberté ; elle m'a conduite à croire que le rapprochement pourrait bien ne pas être simplement formel. J'ai donc tenté de faire un cours sur ce sujet.

J'ai dit défi : c'en est bien un, et ici je ne parle plus de moi. Le statut même de l'écrit philosophique pourrait bien devenir problématique dès lors qu'il se propose de traiter d'une morale de la liberté : c'est le cas chez Kant (la Loi morale est position de soi de la liberté) ; et c'est le cas pour Sartre (dans les dernières pages de *L'Être et le Néant*, en vue d'un futur traité de morale, il se demande ce que pourrait bien être une liberté se prenant elle-même pour valeur et, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, en des termes très kantien, il « rappelle à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même<sup>1</sup> »). Car le philosophe, dès lors qu'il a décidé que la norme morale se confond avec la liberté, ne saurait, sans contredire cette prémisse fondamentale, ni adresser à cette dernière des prescriptions, ni la soumettre à des enseignements, ni même susciter son initiative morale : la liberté morale, sous peine de se perdre, doit ne tenir que d'elle-même, se tirer de son propre fonds, être sa propre source et sa seule ressource. Or si la parole du philosophe ne peut servir la cause de l'émancipation de l'homme, n'est-il pas condamné à se taire ? Kant, par rapport à la pédagogie de la vertu, est ainsi dans un embarras constant : il ne saurait l'abandonner mais il ne peut en même temps y consentir. Si la vertu pouvait s'enseigner, en quoi se distinguerait-elle d'un ensemble de recettes, en quoi échapperait-elle à l'hétéronomie ? L'enfant doit apprendre à marcher sans instruments de soutien qui, facilitant sa marche, en réalité l'handicaperaient en l'en rendant dépendant (c'est un exemple tiré de « Qu'est ce que les Lumières ? ») et il en va de même pour la liberté morale. Dans *La Métaphysique des mœurs*, plus précisément dans un passage intitulé « Fragments d'un catéchisme moral », on peut lire un dialogue entre un maître et son élève, où figure cette réflexion du premier : « Les règles morales de ta conduite, tu n'as pas besoin de les apprendre de l'expérience ni de l'éducation que tu reçois des autres : ta propre raison t'enseigne et t'ordonne exactement ce que tu as à faire »<sup>2</sup>. À

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 93.

<sup>2</sup> I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. J. Masson et O. Masson dans *Œuvres philosophiques*, tome III, *op. cit.*, p. 779.

quoi fait écho, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, une anecdote longuement commentée par Sartre : celle de cet élève qui vient le voir pour lui faire part du dilemme moral auquel il est en proie : soit il rejoint les forces de la France libre à Londres et peut espérer venger la mort de son frère tué par les Allemands, soit il reste auprès de sa mère, dont il est dorénavant la seule raison de vivre et qu'il désespérerait en partant se battre. Sartre, comme le maître du catéchisme kantien, considère qu'il n'a pas de consigne à donner et que le fait que ce jeune homme est venu le trouver atteste qu'il a déjà pris sa décision, le choix même du conseiller faisant déjà partie de cette décision<sup>1</sup>. Plus radicalement, ce n'est pas seulement la pédagogie administrée par des tiers qui leur paraît contradictoire de l'initiative morale, mais aussi, pour ainsi dire, la pédagogie intérieure, soit la délibération, le calcul raisonnable du pour et du contre, l'action mûrement réfléchie : Kant, dans la *Critique de la raison pratique*, oppose deux types de liberté : d'une part la « liberté psychologique et comparative », qui se donne des raisons d'agir, de façon telle que cette action est régie par une causalité au moins *analogue* à la causalité naturelle, celui qui agit étant dès lors en vérité aussi libre que l'est un tournebroche dans ses mouvements rotatoires, d'autre part la liberté « transcendante et absolue », qui est tout entière raison, mais qui ne donne pas ni n'a à donner ses raisons<sup>2</sup> ; la critique par Sartre, dans *L'Être et le Néant*, de la décision volontaire, précédée de l'évaluation de mobiles et motifs, est de la même veine. L'acte libre, la décision morale, est un seul jaillissement, ou fin et mobile ne font qu'un<sup>3</sup>.

Quand Pierre Naville, lors du débat qui suit la fameuse conférence de Sartre, lui objecte qu'il aurait fallu donner des conseils à ce jeune homme déchiré, en prenant en compte tous les facteurs pertinents, « son âge, ses possibilités financières, ses rapports avec sa mère, ce qu'il est capable de faire »<sup>4</sup>, c'est très exactement l'hétéronomie dont ne veulent ni Kant ni Sartre qu'il convoque. Ce dont « est capable » la liberté n'est, par définition, pas commensurable avec les facteurs susceptibles de la déterminer. Cette exigence, commune à Kant et Sartre, se comprend fort bien. Mais elle pose par ailleurs de nombreux problèmes. D'où vient alors la libération de la liberté ?

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 37-46.

<sup>2</sup> I. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann dans *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 726.

<sup>3</sup> Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1943, p. 522 *sq.*

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 140.

Faut-il, s'il n'est pas question d'induire son surgissement, se résigner à ce sujet au hasard ? Ou bien s'en remettre à une inspiration religieuse, à une logique de la grâce et de la conversion — ce dernier thème étant présent chez les deux penseurs ? Le « rétablissement de la disposition originnaire au Bien » pour un homme qui a abandonné la voie de la vertu et a choisi le Mal, n'est pas, dit Kant, une affaire d'application, de nouvelles habitudes à prendre, de résolution à affermir peu à peu, de méthode à adopter, mais une brutale « révolution », une « régénération », un « changement de cœur »<sup>1</sup>. Et Sartre parle de la conversion à la réflexion pure comme de « l'instant extraordinaire et merveilleux où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines, où nous lâchons pour saisir et saisissons pour lâcher »<sup>2</sup>.

Si, ainsi, la liberté morale est bien à l'abri de tout déterminisme, si elle est libre tant de la sensibilité empirique que des argumentations théoriques, un autre danger la menace : les attaques du scepticisme. Qu'est-ce que cet acte moral imprévisible, surgi de rien, sur lequel nulle influence ne peut être exercée, et dont, chez Kant, on ne pourra jamais avoir la certitude qu'il est réalisé, qu'est-ce que cette intention qu'il dit insondable, que cette liberté dont il soutiendra toujours que quoiqu'entièrement rationnelle, elle est incompréhensible ? Cette radicale exigence de pureté ne pourrait-elle pas conduire au pessimisme, voire au fatalisme — espérer n'étant pas si inutile qu'on le dit quand il s'agit d'entreprendre ? Ne risque-t-on pas de considérer cette étrange morale comme une « transcendante chimère » ? Kant se pose cette question au tout début des *Fondements de la métaphysique des mœurs*<sup>3</sup> et elle revient de façon insistante, jusqu'à la fin de la *Critique de la raison pratique*. Et qu'est-ce que, chez Sartre, cette conversion énigmatique, toujours possible, certes, mais dont on ne sait ni si elle se produira, ni comment, dans un monde humain dominé de façon écrasante par l'inauthenticité — Jean Hyppolite faisait remarquer à Sartre, après une autre conférence, que *L'Être et le Néant*, ce traité sur la liberté, se présente surtout, paradoxalement, comme une eidétique de la mauvaise foi<sup>4</sup> ? Que sont ces valeurs dues à la seule liberté, au mépris de toute hiérarchie des fins ? Ne peuvent-elles conduire à la désespérante indifférence d'un « tout se vaut, rien qui vaille »

---

<sup>1</sup> I. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 64.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 556.

<sup>3</sup> I. Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs*, trad. V. Delbos, revue par F. Alquié, dans *Œuvres philosophiques*, tome II, op. cit., p. 252.

<sup>4</sup> Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 42/3 (*Conscience de soi et connaissance de soi*), 1947-1948.



également fataliste, comme l'attesterait d'ailleurs la formule célèbre de la fin de *L'Être et le Néant*, où Sartre semble dire que, du strict point de vue de la liberté, il est possible que l'ivrogne solitaire l'emporte sur le meneur de peuple ? À force de radicalité dans la définition de la liberté morale, à force de l'avoir déliée de l'emprise des déterminations mondaines, n'aurait-on pas perdu de vue que ce qui importe, dans la pensée pratique, c'est la réalisation au moins possible, la *faisabilité* ?

Or ni à Kant, ni à Sartre, n'est indifférente la réalisation de ce qu'ils entendent par morale, aucun des deux ne donne dans le fatalisme.

C'est peu à peu que Kant prend conscience de la force de l'objection sceptique et se rend compte qu'elle ne peut être contrée que si l'on peut affirmer la réalité de la liberté, voire prouver cette réalité. Dans la *Critique de la raison pure*, il se contentait de montrer, négativement, dans la solution de la troisième antinomie, que la liberté, entendue comme pouvoir nouménal de commencer une série de causes, n'est pas impossible. On peut concevoir qu'il y ait deux ordres de causalité, l'une valable eu égard au niveau phénoménal, l'autre au niveau nouménal. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la démarche qui remonte du fait du jugement moral, accessible avec certitude à la conscience la plus commune, aux principes qui soutiennent ce fait, soit l'autonomie de la volonté puis la formule de l'impératif catégorique, cette démarche est d'abord hypothétique : si la morale existe, alors elle doit être telle. C'est seulement dans la dernière section de ce livre que Kant pose la question proprement critique, la question de droit : comment l'impératif catégorique est-il possible ? Ce n'est qu'en répondant à cette question qu'on pourra « prouver que la moralité n'est pas une chimère »<sup>1</sup>. Et la réponse passe par la réalité de la liberté. Cependant Kant, dans les *Fondements*, n'arrive pas à prouver cette réalité, la logique de la preuve, pour lui, restant alors liée à la possibilité de l'expérience telle qu'elle se définissait au niveau théorique ; autrement dit, il n'envisage pas encore l'éventualité d'un autre type d'expérience que celle que rend possible la synthèse des formes pures de l'intuition et les catégories pures de l'entendement ; l'impossibilité de cette preuve de la liberté constitue, dit Kant, la « limite extrême de la philosophie pratique » et le livre se termine de façon décevante, n'ayant pas avancé, sur la liberté, par rapport à la *Critique de la raison pure*, réaffirmant la dualité des niveaux, phénoménal et nouménal : « La liberté est une simple idée dont la réalité objective ne peut en aucune façon être mise en évidence d'après les lois de la nature »<sup>2</sup>. La *Critique de la raison pratique*,

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 314

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 331.

on le sait, démarre, à l'opposé, par l'affirmation de l'existence de la liberté, unique idée de la raison à laquelle on peut, au niveau pratique, conférer une réalité objective et qui peut en quelque façon être expérimentée. La liberté est désormais un fait de la raison. Cela suffit-il à vaincre le scepticisme ? Une affirmation ne vaut pas démonstration. Kant se trouve donc dans la tenaille suivante : il ne cesse de dire qu'on ne peut jamais prouver qu'un acte purement moral ait jamais été réalisé, mais il lui faut démontrer la réalité de la loi morale ou, ce qui revient désormais au même, la réalité de la liberté. Et, les niveaux du phénoménal et du nouménal ayant été si violemment disjoints, cette preuve, cette attestation de l'expérience morale, semble devoir passer par le rétablissement, entre eux, d'un contact. Kant se pose la question à deux niveaux. D'abord il la pose, dans l'« Analytique de la raison pratique », au niveau du sujet moral. C'est bien dans le monde sensible que celui-ci doit accomplir son devoir. Or tout ce qui s'y présente répond à la causalité naturelle ; comment y appliquer une loi de liberté ? C'est là qu'intervient un intermédiaire qui joue un rôle analogue à celui du schématisme dans la synthèse — au niveau théorique — entre catégories pure et formes pures de l'intuition. La loi morale étant purement rationnelle, l'intuition est hors jeu ; ce qui peut la relier au monde sensible, c'est le seul entendement : l'idée de loi universelle de la nature peut servir au sujet moral à conformer sa maxime à la Loi morale ; elle est non le schème, mais le « type » de la Loi morale : il y a une analogie entre le monde sensible soumis aux lois physiques et l'ordre nouménal des principes moraux. Cet arrangement est fort fragile, puisque, à part l'universalité et la légalité, tout sépare loi naturelle et Loi morale. Ensuite, il la pose dans la « Méthodologie de la raison pratique », au niveau du rôle du philosophe, ou du pédagogue, ou de celui dont la charge est, par la pensée, de promouvoir la vertu. Là, tout se noue dans un rapport complexe à l'exemple. Il n'y aura jamais d'exemple de la Loi morale au sens où exemple voudrait dire cas particulier qui donne à voir une réalisation concrète et effective de la règle. Si l'exemple d'un acte vertueux entendu en ce sens est impossible, ce n'est pas seulement parce que notre pouvoir de pénétration de l'intention ne sera jamais suffisant pour atteindre le mobile ultime d'un acte, c'est aussi, justement, et plus profondément, parce que l'hétérogénéité de la motivation morale et de l'ordre des phénomènes est *de droit* : l'impossibilité de l'exemple au sens de cas réel de vertu est condition de possibilité de la loi morale<sup>1</sup>. Cependant, on peut donner un autre sens au terme d'exemple : non plus cas particulier d'une règle, mais *modèle* : ce dont on prend exemple.

---

<sup>1</sup> Pour tout ceci, voir O. Custer, *L'Exemple de Kant*, Louvain, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2012, notamment p. 241 *sq.*

Kant, après avoir retiré toute pertinence à l'exemple réel, après avoir coupé la Loi morale de l'ordre phénoménal, fait jouer à l'exemple un autre rôle, en un autre sens : il s'agit à présent non pas d'exemples réels, mais d'exemples fictifs, d'histoires construites de sorte à susciter la prise de conscience du pouvoir moral. C'est un exemple de cette sorte, une espèce de mini-scénario, qu'on trouve au début de la *Critique de la raison pratique* et par lequel Kant entend nous manifester l'évidence du devoir : l'exemple en deux temps où, menacé de mort, le protagoniste est sommé, d'abord, de renoncer à la luxure vers laquelle, prétend-il, ses penchants l'inclinent irrésistiblement ; où il est sommé, ensuite, sous peine d'être exécuté, de porter un faux témoignage contre un homme honnête que le tyran veut perdre<sup>1</sup>. Quelque parti que prenne le personnage de cette sombre histoire, il saura, et nous avec lui, par le second temps de l'argument, quel est son devoir : il aurait dû et donc aurait pu se taire. Dans la « Méthodologie », Kant, revenant à cet épineux sujet, la pédagogie de la vertu, prône l'utilisation de ces fictions pour éveiller les esprits à la réalité du principe moral. Pour éduquer moralement les enfants, il ne faut pas leur donner des modèles à imiter (ce qui, mécanisant les comportements, serait en contradiction avec la liberté de la vertu), mais bien soumettre à leur *réflexion* (j'insiste sur ce terme) ces exemples-fables, agencés de façon telle que le bonheur n'y ait aucune place et que l'admiration croissante de l'élève pour le mobile purement moral emporte tout. Telle serait la preuve de la réalité de la Loi : qu'à l'occasion de cette pédagogie qui éveille les esprits sans les contraindre, le pur respect de la Loi, quelque désagrément qu'il occasionne — et ce désagrément est une composante incontournable des scénarios en question, ce qui me rappelle cette phrase si follement kantienne des *Mots* : « Je fus amené à penser systématiquement contre moi-même au point de mesurer l'évidence d'une idée au déplaisir qu'elle me causait »<sup>2</sup> —, s'avère un mobile plus puissant que « toutes les séductions faisant miroiter des plaisirs »<sup>3</sup>. Cette preuve de la réalité de la liberté suffirait-elle à décourager le sceptique ?

Non : si la typique est éminemment fragile, la méthodologie est boiteuse : comme souvent chez Kant, il s'agit d'une pétition de principe plus que d'une preuve. Ou encore d'une très contestable preuve par la simple horreur que lui inspire l'hypothèse du contraire. S'il n'en allait pas ainsi, dit-il, si l'enfant, par de tels exemples, pouvait ne pas être éclairé sur la réalité de la liberté, « tout ne serait qu'hypocrisie, la loi serait méprisée encore

---

<sup>1</sup> Cf. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 643.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, « Folio », 1972, p. 211.

<sup>3</sup> I. Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 790.

qu'observée pour notre avantage personnel<sup>1</sup> ». Ce n'est pas là réfuter l'hypothèse sceptique, c'est purement et simplement la refuser.

Ce n'est sans doute que dans la *Critique de la faculté de juger* que Kant approche une solution plus satisfaisante. On sait qu'il fait du beau le symbole de la moralité. Et, sans entrer dans les dédales de cet ouvrage, on peut saisir, très intuitivement, que le problème d'une règle par liberté — puisque telle est finalement la difficulté de la donation de la Loi morale — trouve une sorte de solution dans l'œuvre d'art<sup>2</sup> ; que le génie, ce talent qui ne peut s'apprendre dans aucune école, qui crée de façon originale sans obéir à une règle déterminée, qui produit cependant non pas des aberrations anarchiques, mais des œuvres exemplaires susceptibles d'être jugées esthétiquement et d'être source d'inspiration pour les successeurs, a à voir avec l'invention du comportement moral, elle aussi libre de toute imitation, elle aussi initiative s'exceptant de l'ordre temporel des causes et des effets, et elle aussi instituant une exemplarité qui n'a pas à être imitée mécaniquement mais qui vaut pour son pouvoir révélant de cette légalité libre qu'est la Loi morale. Kant fait, à propos de la création artistique, une distinction entre l'action et l'acte, entre l'agir (*agere*) qui produit des effets inscrits dans l'ordre naturel et le faire (*facere*) qui produit des œuvres ; cette distinction est l'analogie de la différence entre l'action technique ou pragmatique et l'acte moral.

Je reviens à Sartre. Il est frappant de constater que, dans l'ensemble de notes qui constitue son premier essai de rédaction d'une morale, en 1947, il a lui aussi lié le sort de la morale à la création artistique. Il est impossible de savoir s'il faut voir, dans ce thème récurrent des *Cahiers pour une morale*, des réminiscences de la *Critique de la faculté de juger* ou l'ébauche d'une solution à laquelle Sartre est parvenu par ses moyens propres, mais l'artiste qui « fait surgir un Être neuf du Néant »<sup>3</sup> et le sujet moral qui, s'arrachant à l'Être et à son cortège de déterminations, agit en fonction d'un inconditionnel, sont reliés au moins par une analogie ; l'œuvre d'art et son pouvoir révélant semblent aussi permettre une intersubjectivité morale, une intersubjectivité échappant à l'enfer du pour-autrui tel que mis en place dans *L'Être et le Néant*. « Le vrai rapport à l'autre [...] : par l'intermédiaire de l'œuvre d'art<sup>4</sup>. » On dirait que Sartre, prolongeant la fameuse formule de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Ici aussi, cf. O. Custer, *L'Exemple de Kant*, *op. cit.*, p. 299 *sq.*

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1983, p. 566.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 487.

*L'Imaginaire*, « Le réel n'est jamais beau », met en place une distinction entre matière ouvrée et matière œuvrée, distinction qui elle-même rappelle celle de l'*agere* et du *facere* kantien, de l'action et de l'acte (esthétique ou moral).

Cependant cette piste esthétique, qui est l'aboutissement de la pensée morale kantienne et se situe au début des recherches morales de Sartre, est vite abandonnée. Ce n'est pas par elle qu'il croit pouvoir répondre à l'objection sceptique qui frappe une morale de la liberté. Après *L'Existentialisme est un humanisme*, qui était précisément destiné à contrer de telles attaques sceptiques — qu'elles fussent menées au nom d'une morale du ciel ou d'une morale de la terre, pour reprendre des mots de Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*<sup>1</sup>, c'est-à-dire, ici, qu'elles viennent des chrétiens ou des communistes —, c'est sans doute la rigueur avec laquelle Sartre envisage cette objection qui fait avorter ses tentatives de rédaction d'une morale. Si son traitement de l'anecdote du dilemme de ce jeune homme qui ne peut qu'avoir déjà choisi entre sa mère et le combat pour la France libre dit quelque chose quant à la vérité de la morale, alors la parole morale du philosophe est sans doute aussi inutile que les conseils du professeur Sartre à son élève. Kant enchaîne les traités de morale, Sartre, lui, de façon très conséquente, quitte au plus vite le professorat et empile les brouillons qu'au bout du compte il abandonne, incarnant ainsi au plus proche, dans sa pratique, la définition de la morale qu'il donne dans *Saint Genet comédien et martyr* : « impossible et nécessaire »<sup>2</sup> : ce n'est pas une simple formule.

Reste cette masse de brouillons. Je vais tenter, pour terminer, de montrer, à partir de ce matériau, comment Sartre, en reprenant des notions et des difficultés kantienne, les distribue autrement, et arrive à formuler un « radicalisme éthique » (ce sont des mots du manuscrit de 1965) très différent de celui de Kant, tout en en étant, par certains côtés, très proche. La proximité est, je l'ai dit, dans le radicalisme de la liberté morale : Sartre, comme Kant, fait de la libre inconditonalité l'élément spécifique de l'éthique (c'est le mot qu'il emploie alors, de préférence à morale) ; puisqu'il est de l'inconditionnalité de l'inconditionnel de ne pouvoir être aménagé ou assoupli, Sartre, comme Kant, mais à sa façon, n'accepte pas l'idée de casuistique (c'est l'enjeu de ses réflexions sur le mensonge, dont je vais dire quelques mots). Elle est aussi dans le goût pour les dualités tranchantes, qui relève du même radicalisme. Chez Sartre ce n'est pas la dualité du phénoménal et le nouménal, mais celle du pour-soi et l'en-soi, la liberté étant du côté du pour-

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 290.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1985, p. 253.

soi, alors que Kant, la considérant comme la seule instance métaphysique réalisée, en fait un accès à l'en-soi. Chez l'un comme chez l'autre, le sujet est clivé. Transcendance *et* facticité, sensible et intelligible.

Chez Kant, ce clivage, cette postulation jamais vraiment explicitée selon laquelle, concernant l'attitude morale, ne sont à prendre en compte que deux dimensions radicalement opposées, le sensible et l'intelligible (postulation qui lui est terriblement nécessaire parce que, par elle, il s'éloigne de ses premières tentatives d'élaborer une morale fondée sur un tiers terme, sur le sentiment), sont ce qui rend si difficile et si acrobatique la preuve de la réalité de la liberté. Sartre, lui, n'a aucune difficulté : c'est qu'il dispose d'un opérateur qui assure le lien entre la liberté et le monde, et, dans le sujet, entre sa transcendance et sa facticité, un opérateur qui en même temps distingue les termes qu'il met en rapport. Cet opérateur, c'est le néant, qui se confond avec la liberté. Le levier de Sartre, sa solution, c'est sa compréhension de l'intentionnalité comme lien qui, parce qu'opéré par une néantisation, est en même temps une disjonction. Reprenons la distinction entre l'action (*praxis* à la fois historique et quotidienne) et l'acte. Que devient-elle chez Sartre ? L'inconditionnel n'est pas seulement la caractéristique de l'expérience morale, il participe de toute action, même historique et conditionnelle. Car toute action est déploiement de moyens en vue d'une fin, c'est-à-dire en vue d'un non-être qui se donne comme à faire passer à l'être par l'entreprise dont elle régit l'unité. Dans la *praxis* courante, ce moment d'inconditionnalité grâce auquel l'action se réalise, qui en est le moteur, est reconditionné par l'inscription de son résultat dans la matière. Dans l'acte moral, le moment inconditionnel se pose pour soi. Il n'y a donc pas tant, entre l'action et l'acte, entre l'histoire et la morale, une différence de nature qu'une différence d'accentuation. Et tout, *praxis* historique et acte moral, a lieu *dans le monde*. C'est la néantisation des déterminations du monde, selon qu'elle accepte d'être reconditionnée, réabsorbée par le champ pratique ou qu'elle est prête à le remanier entièrement pour poursuivre la fin inconditionnelle, qui décidera du caractère moral ou non de l'acte. Soit l'exemple longuement développé, du mensonge à une malade incurable. Il s'agit d'un jeune couple qui a fait de la sincérité sa valeur morale et n'y a jamais dérogé<sup>1</sup>. Mais si ces jeunes gens se disent tout, c'est parce qu'ils n'ont en vérité pas grand-chose à se dire et en tout cas rien qu'ils pourraient avoir la tentation de dissimuler. La norme de sincérité est pour eux une manière à la fois de se conforter dans leur étroite existence et de l'auréoler d'un supplément d'âme. En termes kantien, sans doute pourrait-on dire qu'ils agissaient conformément au devoir et pas

---

<sup>1</sup> Cf. J.-P. Sartre, « Morale et Histoire », art. cit., p. 332 *sq.*

par devoir. En termes sartriens, ils sont inauthentiques. La survenue de la situation de crise (la jeune femme n'en a plus que pour un an à vivre) révèle les limites de cet idéal inconditionnel de sincérité, les murs invisibles dans lesquels, d'emblée et à l'aveuglette, il s'est enfermé : sa radicalité étant une apparence, il est inapte à aller jusqu'au bout, à intégrer cette nouvelle donne, à prendre un risque. Si la sincérité avait été réellement radicale, elle aurait intériorisé dans sa constitution même certaines dimensions périlleuses de l'existence, tels le sexe et la mort ; alors, dire la vérité à la jeune femme, pour son mari, aurait été, réellement et concrètement, respecter sa liberté, répondre à sa demande, poursuivre jusqu'au bout l'entreprise amoureuse. Le mari ment. Cela signifie-t-il qu'il assouplit, en ce cas, sa norme morale, qu'il considère que le mensonge est justifié, bref, qu'il y a casuistique ? Non. En vérité, il vit sous deux inconditionnels contradictoires : un humanisme mou et compassionnel et cette malingre sincérité, dont l'un est la béquille qui remédie aux insuffisances de l'autre. Le sens et la force de l'argumentation de Sartre sont de soutenir que, malgré son échec, l'inconditionnel ne cesse pas d'être inconditionnel. Le mari, au fil de l'entreprise qu'est ce mensonge au long cours, n'arrête pas de se condamner au nom de sa morale première. Les conflits de normes seraient favorisés par la pusillanimité dans la compréhension de ce qu'est la radicalité de l'inconditionnel. Entendus radicalement, sans doute l'humanisme et la sincérité fusionneraient-ils en une seule norme morale. Que retenir de cet exemple ? Que la teneur authentiquement morale de l'inconditionnel se définit non par une forme, mais par une intensité, une inventivité, une puissance : la puissance de remanier le champ pratique de manière à ce qu'il serve la norme au lieu de l'entraver. Qu'à défaut de cette intensité, l'inconditionnel peut être une entrave plus qu'une liberté (c'est le cas pour ce menteur à l'humanisme timoré). Que cette intensité s'atteste dans le monde, le lien de l'inconditionnel aux déterminations mondaines n'étant plus une énigme : c'est la force de déconditionner, c'est-à-dire de nier de façon déterminée des déterminations mondaines, c'est-à-dire encore, plus généralement, pour la réalité humaine, de se rapporter au monde en tant qu'elle *ne l'est pas*, et d'infléchir ce rapport vers la réalisation de la fin morale.

Cette immanence ne signifie nullement la fin du radicalisme éthique et c'est ce que Sartre fait comprendre à travers son second exemple, un exemple qui l'a obsédé, de la seconde guerre mondiale à la guerre d'Algérie et dont il a parlé en de multiples variantes : celui de la torture<sup>1</sup>. Soit la fin inconditionnelle : ne pas parler ; soit les conditions, qui revêtent ici la figure de la plus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 369 sq.

insoutenable des contraintes. Sartre évoque plusieurs figures, anonymes ou célèbres, qui ont réussi à ne pas parler, la pluralité se justifiant par la diversité des moyens mis en œuvre pour parvenir à la fin inconditionnelle : Brossolette, sachant qu'il ne résistera pas à un second interrogatoire, se jette par la fenêtre (il nie sa vie) ; Henri Alleg, militant formé par la discipline d'un parti de fer, nie son implication dans la situation, déconsidère la souffrance et ceux qui l'infligent, et, anticipant qu'on va lui arracher les ongles, regarde ses mains comme si elles appartenaient à un autre et pense : je n'ai que dix doigts : la douleur ne le concerne pas ; un anonyme a raconté à Sartre que, alors qu'on le soumettait au supplice de la baignoire, on lui a replongé la tête dans l'eau précisément au moment où il allait parler : cette suffocation fortuite lui a permis de se ressaisir (il en transforme radicalement le sens). Tous ceux dont parle Sartre ont su faire feu de tout bois pour réaliser la fin inconditionnelle et il ne hiérarchise aucunement ces solutions, pour lui semblablement inventives et semblablement radicales. Le radicalisme éthique, c'est donc la puissance de faire passer la facticité du statut de condition limitative à celui de moyen de l'inconditionnel.

Je récapitule. Kant posait la dualité de l'action (*agere*), liée à l'efficacité, à la position de moyens en vue d'une fin, et de l'acte moral (*facere*), qu'on pourrait qualifier de finalité sans fin (sans fin utile) ou de causalité sans cause (sans cause déterminante). Sartre, lui, fait de l'acte moral une modalité de l'action, le développement intégral, totalisant, d'un moment constitutif mais provisoire de celle-ci, la position de la fin comme devant-être-réalisée. Kant refusait à l'acte vertueux de pouvoir jamais être attesté dans l'expérience, Sartre le fait se recouvrir, se confondre avec le remaniement radical du champ pratique. L'exemple est chez Kant l'occasion d'un questionnement tortueux, chez Sartre il montre, si je puis dire, l'acte moral en acte ou la liberté à l'œuvre. Ce rapatriement de l'acte moral dans le monde et dans les structures générales de l'action, qui va de pair avec une ontologisation telle que l'étrange liberté transcendantale de la morale kantienne, cette liberté à la fois rationnelle et incompréhensible, s'incarne dans une « réalité humaine » beaucoup plus familière, ce rapatriement motive, chez Sartre, des critiques sans doute faciles, et assez plates, de la morale kantienne comme pensée abstraite.

La morale kantienne considère l'acte dans sa subjectivité, dans l'intention, et non dans son contexte concret et dans sa dimension objective. Mais si la vie humaine concrète est une entreprise au milieu de l'Histoire, c'est au niveau de



cette entreprise et pour la totalité de cette entreprise que la morale doit intervenir<sup>1</sup>.

Est-ce que, dans cette mutation, la spécificité kantienne de la morale s'est entièrement perdue ? Il me semble que non : le ressort, chez Sartre, est le même : la liberté ; et si son fonctionnement est devenu beaucoup plus intelligible moyennant l'opérateur onto-phénoménologique qu'est la néantisation, le déclenchement de ce fonctionnement, le saut vers la liberté, lui, est la butée de l'intelligibilité : la liberté est incompréhensible, tout comme chez Kant. Qu'est-ce qui fait que ce supplicé de la baignoire exploite la suffocation supplémentaire qu'on lui inflige pour ne pas parler plutôt que d'en faire une raison de plus de renoncer à son inconditionnel ? Il n'y a, là, pas de réponse. Il y a peut-être, en revanche, une réponse aux question de la fin de *L'Être et le Néant* : que se passerait-il si la liberté se prenait elle-même pour valeur ? Une valeur liberté est-elle concevable, ou la liberté, quand elle se prend, si elle se prend, mettra-t-elle un terme au règne de la valeur ? La compréhension par Sartre de l'inconditionnel comme restructuration du champ pratique va dans le sens de la deuxième hypothèse : la liberté emporte tout et rend sans doute inutile la figure peu ou prou transcendante de la valeur.

Je termine par quelques mots sur la pédagogie. Kant, on l'a vu, sans y renoncer, s'en méfie : elle pourrait conditionner la liberté, il lui impose donc lui-même des conditions drastiques : d'être « réfléchissante », au sens de la *Critique du jugement*. Pour Sartre, beaucoup plus radicalement, et de plus en plus radicalement au fil de l'avancée de l'œuvre, l'enfance, qui est le temps de l'apprentissage, est le temps de l'intériorisation des valeurs morales et aussi celui de l'aliénation, ceci étant lié avec cela et la morale étant alors connotée très négativement. C'est que l'enfance est le temps de l'impuissance, de l'inefficacité de la liberté, de l'impossibilité, précisément, de restructurer le champ pratique. L'enfant reçoit sous forme de valeur, d'idéal moral, ce qui ne prend cette figure d'idéal que parce que, précisément, il n'a pas la capacité d'agir, de refuser ou d'intégrer réellement la norme. C'est alors que, à la faveur de son impuissance, peuvent lui être instillées, comme des valeurs morales, comme des inconditionnels, des fins qui servent avant tout la reproduction des conditions d'une société donnée. La morale n'est donc pas seulement liberté, elle est aussi une chape d'inertie et d'aliénation... jusqu'à ce que la liberté, entrant en possession d'elle-même, emporte tout. « Pour ce que nous avons été enfants avant que d'être hommes », cette

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 52.

phrase de Descartes, pour Sartre et Beauvoir, très tôt, sonne comme la description du malheur propre à la condition humaine. Par rapport à la pédagogie, Sartre, qui fut, selon les dires de ses élèves, un excellent professeur, avait plus que de la méfiance. Pour ma part, je regrette de n'avoir pas eu Daniel Giovannangeli comme professeur : je sais qu'il a réussi à enseigner la liberté.