

'Eksistentialisme er individualisme'

– om Alain Renauds kritik af Sartre

Filosofi, humanisme og individualisme

I 1977 vendte en række yngre marxister og maoister sig mod deres teoretiske ophav. Resultatet blev 'de nye filosoffer', blandt andre Jean-Marie Benoist, André Glucksmann og Bernard-Henri Lévy. En uvenlig kritiker af deres forehavende (og dem var der en del af i den periode) vil uden tvivl mene, at bevægelsens bannerfører Bernard-Henri Lévy valgte den helt rigtige titel til en af sine artikler ved at kalde den "Den nye filosofi eksisterer ikke": ganske vist var de personer, der med eller mod deres vilje blev samlet under betegnelsen 'de nye filosoffer' måske nok 'nye', og de var måske også 'filosoffer', men en ny *filosofi* var der ikke tale om. En mere venlig kritiker (og dem var der trods alt også nogen af) ville mene, at deres indtræden på samfundsdebattens scene førte til en udbredt fornemmelse af 'filosofiens genkomst'.¹ Når journalisten og filosofen Dominique-Antoine Grisoni i 1985 skal give en karakteristik af de foregående 10 års franske filosofi, indfanger han med følgende formulering meget ramrende den opbrudsstemning, som 'de nye filosoffer' indvarslede: "Filosofien er vendt tilbage. Og det efter en lang overvintring, som den var blevet tvunget ud i af såvel Marx, Nietzsche og Freud som af humanvidenskabernes brutale ekspansion. Fra æstetik til hermeneutik, fra spørgsmål om begær til spørgsmål om moral har filosofferne på ny taget fat på arbejdet med tænkningens store spørgsmål. De vil ikke længere ændre verden, men forstå den."² *Filosofien* og filosofens rolle kom i slutningen af 70'erne igen til at stå centralt.

I 1985 udgav de to filosoffer Luc Ferry og Alain Renault bogen *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Som titel og undertitel lader ane, er tesen heri, at der kan sættes lighedstegn mellem på den ene side det, der med en temmelig ukritisk brug af artsartiklen kaldes '68-tænkningen' og på den anden side anti-humanisme. I dette forsøg på at diagnosticere den både kulturelle, sociale og politiske begivenhed '1968' udlægges dén problematisering af mennesket, man finder hos så forskellige tænkere som Foucault, Derrida, Bourdieu og Lacan som en filosofisk anti-humanisme: "... én ting er i det mindste sikkert: i årene omkring 68 havde fransk filosofi så absolut taget parti for anti-huma-

nismen." (P: p. 18).³ Heroverfor sætter Ferry og Renaut en filosofisk humanisme, der insisterer på menneskerettighederne som udgangspunkt for det juridiske og politiske i dag: "problemet består i at give det løfte om frihed, der ligger som et krav i humanismen en sammenhængende filosofisk status." (P: p. 24). Med en tone, der i polemisk gennemslagskraft ikke lod de nye filosoffer noget at høre, kom denne bog til igen at sætte spørgsmålet om *humanisme* under debat.⁴

I slutningen af 70erne gjorde sociologerne François Bourricaud og Raymond Boudon sig til de franske talsmænd for en såkaldt 'metodologisk individualisme'.⁵ I modsætning til en vulgærmarxistisk sociologi, der ser klasserne som de eneste sociale aktører og individet som en overdetermineret og betinget størrelse, insisterer de på, at alle sociale fænomener skal forstås ud fra de enkelte individers motiver og adfærd. Med udgangspunkt i denne fag-sociologiske diskussion åbnes den debat om individualisme, der i de følgende år med vidt forskellige indsatser og inden for så forskellige områder som filosofi, politik, økonomi og antropologi blev ført under slagordet 'individualismens genkomst'. Journalisten og filosofen François Ewald kan således i et tilbageblik i 1989 karakterisere disse diskussioner på følgende måde: "60erne var systemets og strukturernes årti. Lingvistik, psykoanalyse, antropologi, litterær kritik og sociologi fortalte [...], at der kun fandtes sociale eller psykiske strukturer, som subjektet fuldstændig var underlagt [...]. I 80erne ændres billedet pludselig. Strukturerne viskes ud, systemet er ikke længere et samlingspunkt [...]. Man er vidne til aktørens, subjektets, individets genkomst [...]. Der er tale om individualismens storslåede genkomst."⁶ Som det var tilfældet med både filosofi og humanisme, så bliver også *individualisme* i 80erne igen et uomgængeligt debat- emne.

Vel vidende at man i fransk åndsliv fra begyndelsen af 80erne og frem til i dag har været optaget af andre emner end filosofi, humanisme og individualisme, så står det imidlertid klart, at der i denne periode inden for vidt forskellige vidensområder på ny udkrystalliseres diskussioner om netop disse tre temaer, der overordnet betragtet på ingen måde er nye. Uden i øvrigt at skulle gå nærmere ind i overvejelser over disse diskussioner (hvorfor reaktualiseres disse emner netop mod slutningen af 80erne? – hvem er for og imod hvad? – hvad har de tre temaer med hinanden at gøre?), så står et andet forhold dog lige så klart: Jean-Paul Sartre, en af de personer, der om nogen gennem de foregående årtier har tematiseret filosofi, humanisme og individualisme, synes på forunderlig vis at være fraværende.

Nuvel, Sartre døde jo i 1980, så hans fravær kommer velsagtens ikke som den

store overraskelse. Og dog, selvom personen Sartre er væk, kunne man formode at værket, Sartres tekster kunne spille en rolle i disse diskussioner. Det synes de umiddelbart ikke at have gjort: 'Sartre' er ikke en brugbar teoretisk position, hverken som noget, der skal forsvares eller som noget, man kan være uenig med eller polemisere imod. Personen og positionen 'Sartre' er ganske enkelt forsvundet som en afgørende og uomgængelig med- og modspiller. Grundene hertil kan være mange. Måske var Sartres ideer ganske enkelt ikke aktuelle længere, men man kunne i så fald have forventet, at debattørerne ikke ville være sene til i det mindste at tilkende dem den opmærksomhed, der ligger i at påpege deres utilstrækkelighed. Eller måske er Sartres fravær blot udtryk for en slags 'lettelse' oven på hans meget iøjnefaldende og bestemmende tilstedeværelse gennem mere end 40 år inden for store dele af det kulturelle og politiske felt i Frankrig.

Alain Renaut

En af de personer, der gennem sine skrifter har deltaget i debatten om såvel filosofi, humanisme og individualisme, er filosofen Alain Renaut (født 1948), men som det gælder for de fleste øvrige deltagere i disse diskussioner, så spiller Sartre heller ikke nogen nævneværdig rolle i hans værker.⁷ Imidlertid råder Renaut bod på denne 'glemsel', idet han som den første eksplicit søger at aktualisere Sartres værker i alle disse tre diskussioner. Det sker i 1993 med hans hidtil seneste udgivelse *Sartre, le dernier philosophe* ('Sartre, den sidste filosof').⁸ Det følgende vil forme sig som en præsentation af, hvorledes Renaut, der hverken betragter sig selv som Sartre-kritiker eller Sartre-dyrker (jvf S: pp. 7, 13), foretager sin reaktualisering af Sartres tekster (og frem for alt af *L'être et le néant*).⁹

Ud fra hvilke bevæggrunde bringer Renaut igen Sartre ind i samtidens debat? For det første af den temmelig tilfældige grund at det i 1993 var 50 år siden, at *L'être et le néant* udkom. For det andet – og i forlængelse af dette jubilæum – på grund af en undren: hvorfor er det for Alain Renauts generation filosofisk set ikke muligt i dag at skrive et værk som *L'être et le néant*? Det er altså filosofen Sartre, der interesserer og ikke filosofen som politisk aktivist. Over for den Sartre, der kunne hævde, at friheden til at kritisere i Sovjet er fuldstændig, eller at den styreform, der fulgte i kølvandet på revolutionen i Cuba, er et direkte demokrati, har Renaut kun følgende kommentar: "Ingen kan benægte, at den Sartre der var følgesvend med kommunismen, den Sartre der var den tredje verdens bannerfører, den Sartre der var leder af den maoistiske avis *La cause*

du peuple, også er den Sartre der har gjort mest for at bringe forfatteren af *L'être et le néant* i miskredit." (S: p. 14). Og for det tredje bringes Sartre igen ind i samtidens debat, idet Renaut med udgangspunkt i Sartres rolle i striden om humanismen i 40'erne mener at kunne sige noget om den aktuelle humanisme- og individualismediskussion. Der er således ikke tale om et forsøg på at rehabilitere Sartres filosofi, men derimod om at bringe Sartre i spil med en aktuell debat, der minder om de diskussioner, Sartres værk i dets samtid var en del af.

Sartre, den sidste filosof?

Hvorfor er det ikke muligt at skrive en bog som *L'être et le néant* i dag? Man kan her sammenfatte Renauts indvendinger i tre punkter, der til dels overlapper hinanden.

For det første af den simple grund, at filosofien i dag ikke kan foregive at tage vare på alle former for spørgsmål (erkendelsesmæssige, etiske, politiske...): "... filosofien kan i dag ikke længere opfatte sig selv som en systematisk totalisering af viden." (S: p. 12).

For det andet – og i forlængelse heraf – fordi filosofien i dag vil være mere tilbageholdende med at knytte det etiske så tæt til det ontologiske: "... selve projektet med at udlede en etik af en ontologi er uden tvivl del af en afsluttet epoke inden for den filosofiske aktivitet." (S: p. 246) Dette betyder naturligvis ingenlunde, at spørgsmål om etik skulle være blevet uaktuelle, blot skal de ikke besvares ud fra en 'system-filosofi', en 'onto-teologi', der knytter en almen fortolkning af det virkelige tæt til en spørgen til tingenes eksistensberettigelse.

Og for det tredje fordi filosofien i dag ikke i så høj grad vil give svar, der har karakter af sandhed. I modsætning til Sartre, der ikke blot ville forstå det virkelige, men også sige sandheden om det, så er det snarere spørgsmålet om, hvad det virkelige *betyder*, der står i centrum i dag: "Sartre [...] havde uden tvivl på intet tidspunkt den mindste fornemmelse af denne nødvendige forskydning fra spørgsmålet om sandhed til spørgsmålet om mening." (S: p. 249).

Det er måske derfor filosofisk set ikke så meget en eller anden større eller mindre indholdsmæssig uoverensstemmelse, der fjerner os fra *L'être et le néant*, men snarere hele Sartres overordnede projekt: at tro at filosofien kan besvare alle spørgsmål, at tro det etiske kan udledes af det ontologiske, og at tro filosofiens opgave er at skulle sige sandheden. For Renaut er kravet derfor ikke, at man 'efter' Sartre må frembringe en 'ny' filosofi, men derimod at man må bestemme en ny måde at filosofere på. I denne forstand kan Sartre udpeges som

'den sidste filosof'.

Er det her, man møder Renauds mest kritiske indvendinger mod Sartre? Både ja og nej. 'Ja', for så vidt en filosofisk modus som Sartres efter Renauds mening ikke er mulig i dag; 'nej' for så vidt hans indvendinger på dette punkt præsenteres så uargumenteret, at de synes at kunne reduceres til det, de netop blev betegnet som: en mening. Renault har en anden opfattelse af det at bedrive filosofi end den, der lægges i munden på Sartre, og som en konsekvens heraf bliver Sartres filosofiske projekt umuligt i dag. Imidlertid er det ikke disse indvendinger mod Sartres filosofiske modus (der iøvrigt retfærdiggør titlen på Renauds bog), som spiller den afgørende rolle i genlæsningen af Sartres tekster. At dette er tilfældet, bliver tydeligt, når de ses i forhold til det, der dybest set ønskes diskuteret, nemlig humanisme og individualisme.

Sartre og humanisme

I Frankrig har der i dette århundrede hidtil udspundet sig tre stridigheder om humanisme, som Renault med den skematiske fremstillings enkelthed fremstiller således: i 40erne Sartre vs Heidegger (*Eksistentialisme er humanisme* (1945) over for *Et brev om 'humansimen'* (1946)), i 60erne Sartre vs Lévi-Strauss og Foucault (*Critique de la raison dialectique* (1960) over for *Den vilde tanke* (1962) og *Les mots et les choses* (1966)), i 80erne Ferry og Renault vs '68-tænkningen' (*La pensée 68* (1985) over for Foucault, Derrida, Bourdieu, Lacan). Det er på denne baggrund, Sartres tekst kan have interesse i dag, nemlig for så vidt den kontrovers, han i 40erne havde med Heidegger, har en række lighedspunkter med den sidste af de tre nævnte humanisme-debatter. Indstigningspunktet hedder i denne forbindelse Husserl og fænomenologien, og her er det Renauds tese, at "Sartre i 30erne og 40erne – i dialog med såvel Husserl som Heidegger – vil grundlægge eksistentialismen som en *humanisme*, i samme periode hvor Heidegger søger at forlænge Husserl i retning af en dekonstruktion af humanismen gennem etableringen af en radikal *anti-humanisme*" (S: p. 23), hvilket fører til følgende spørgsmål: "I hvor høj grad kunne og kan fænomenologien virkelig, således som den 'første' Sartre troede, give næring til en ny humanisme (der er eksistentialistisk), som bryder med den traditionelle humanisme (der er essentialistisk) uden dermed at ende i en heideggersk anti-humanisme..."? (S: p. 25). Som det anes, er persongalleriet og rollefordelingen hermed opstillet: Husserl er ophavet, der læses af både Heidegger og Sartre, som er henholdsvis skurk og helt. Striden mellem Heidegger og Sartre er således ikke et startpunkt, men snarere afslutningen på en bevægelse, der tager sin

begyndelse i forskellige læsninger af Husserl. Men hvorledes udlægger Renaut disse to forskellige kritiske arvtagere af Husserl, der fører til to vidt forskellige filosofiske projekter? Hvad er det mere præcist, de to arvtagere arver? – og hvordan gør de det?

Det, de begge arver, er *intentionalitätsbegrebet*, det vil sige det forhold, at bevidstheden er intentionel, den intenderer et objekt. Ifølge Husserl *er* bevidstheden ikke bare, den er altid *om* noget, orienteret mod et eller andet. Der findes således ikke psykiske fænomener som for eksempel lyst eller smerte uden noget objekt; der er altid tale om lyst eller smerte *ved* eller *for* noget. Hvordan arver Heidegger og Sartre denne indsigt? Uden iøvrigt her at ville diskutere, hvorvidt den ene eller den anden har 'ret', skal det blot vises, hvori forskellen i Alain Renauts fremstilling består.

I et forsøg på at gribe Husserls overvejelser over intentionalitet mere radikalt an kan Heidegger siges at undersøge følgende: kan man på baggrund af Husserl tænke forholdet til objektet uden dermed at tænke det ud fra et subjekts handlinger? Heidegger giver Husserl ret i, at det netop er på grund af intentionaliteten, at bevidstheden kan overskride sig selv for at genfinde sig selv 'i og ved tingene'. Men i samme åndedrag indvender han, at intentionaliteten ikke kan opfattes som en evne, som bevidstheden besidder. Man kan derfor ikke sige, at bevidstheden eksisterer, som noget der *først* er identisk med sig selv, og som så *derefter* med baggrund i intentionaliteten overskrider sig selv for at nå tingene. For Heidegger er den menneskelige eksistens derimod kendetegnet ved, at den altid allerede er overskriden, at den er en væren-blandt-tingene, en væren-der, en der-væren (*Dasein*), og det er denne uophørlige overskriden, der er årsagen til, at vi – gennem tingene – kan nå tilbage til os selv. På den baggrund bliver spørgsmålet for Heidegger: hvorledes kommer tingene tilbage til os som fænomener? – hvorledes viser tingenes væren sig for os? – hvorledes åbner tingene og verden deres væren? På den ene side en husserlsk teori, der subjektiverer intentionaliteten og hævder, at den er grundlæggende for at objektet konstitueres gennem subjektets handlinger, på den anden side en heideggersk teori, der af-subjektiverer intentionaliteten og hævder, at den går ud over subjektet og det i en sådan grad at subjektet er en 'væren-i-verden', hvorved dets åbenhed over for tingenes tilsynkomst sættes i centrum. Dybest set kan Heideggers kritik af Husserl – ifølge Renaut – nedskrives til, at Husserls fænomenologi ikke behandler intentionalitätsbegrebet *fænomenologisk*, men derimod ser det ud fra en subjektfilosofisk optik. Selvom bevidstheden gøres intentionel, er der stadig en bevidsthed, der 'har' intentionalitet, hvilket for Heidegger betyder, at bevidstheden trues af at lukke sig om sig selv som en monade.

Hvordan arver Sartre så Husserls intentionalitetsbegreb? Alain Renaut undersøger først den læsning af Husserl, som Sartre foretager i artiklen "Ego'ets transcendens. Skitse til en fænomenologisk beskrivelse" fra 1934.¹⁰ Heri kritiseres Husserl for at have indlagt en dobbelthed i sin forestilling om bevidstheden som intentionel. På den ene side medgiver Sartre, at Husserl radikalt sætter spørgsmålstegn ved ideen om en immanent og selvidentisk subjektivitet: når bevidstheden i sin grundstruktur er noget, der overskrider sig selv, når den så at sige er 'ude af sig selv', og kun kan blive et med sig selv ved at undslippe sig selv, så kan selvidentiteten ikke være grundlæggende for subjektet, den kan kun udgøre dets horisont. Men på den anden side hævder Sartre, at Husserl alligevel fastholder et forenende moment i subjektet, nemlig for så vidt subjektet grundlægger sit forhold til verden ud fra sit forhold til sig selv. Ifølge Sartre bevarer Husserl hermed stadig – intentionaliteten til trods – et element af egologi, idet der stadig levnes mulighed for et forenende Jeg, der – fordi det udelukkende konstituerer sig gennem et forhold til sig selv – truer med monadisk at lukke sig om sig selv. Imidlertid fremdrager Alain Renaut desuden en anden, og velsagtens mere kendt af Sartres tekster om Husserl, nemlig artiklen "Om 'intentionaliteten' i Husserls fænomenologi" fra 1939.¹¹

Heri insisterer Sartre på et andet forhold ved intentionalitetsbegrebet: det er netop intentionaliteten, der gør, at menneskets væremåde er forskellig fra tingenes væremåde. Tingene er lukkede om sig selv, om et indre, mens bevidstheden, som nævnt, altid er 'ude af sig selv', den har ikke nogen indre substans, men er kun sit eget ydre. Når intentionaliteten gøres til den afgørende struktur ved bevidstheden, så indføres der ifølge Sartre en radikal skelnen mellem bevidstheden og det, hvorom der er bevidsthed. Over for tingene, som er ren inerti, står bevidstheden, der ikke er en passiv modtager, men snarere det fænomen at kunne orientere sig mod tingene på forskellig måde. Hermed benyttes teorien om intentionalitet af Sartre til at understrege to forhold: tingen er noget eksternt (den er 'over for' mig), og bevidstheden er kendetegnet ved spontanitet, aktivitet. Sartre søger således at 'redde' en vis grad af subjektivitet i Husserls intentionalitetsbegreb uden dermed at falde tilbage i et immanent eller egologisk subjektbegreb.

Hvilke forskelle og ligheder er der da i Renauts udlægning mellem Heideggers og Sartres læsning af Husserl? De er begge enige om opgøret med et essentialistisk subjekt, de anser begge subjektbegrebet hos Husserl for at være for lukket om sig selv (og det til trods for hans insisteren på intentionaliteten), og de mener begge, at subjektets væremåde er at løsrive sig, at stå ud i verden. Den afgørende forskel er imidlertid, hvorledes dette 'at stå ud i verden' opfattes: for

Heidegger er løsrivelsen noget, der hænder subjektet, mens den for Sartre er resultat af et valg. For Heidegger er subjektet en slags 'ikke-subjekt', mens det for Sartre er et frit og 'aktivt' subjekt.

Som det anes, er det imidlertid heller ikke her, man finder Alain Renaus egentlige kritik af Sartre. I striden mellem disse to filosofiske projekter tager han ikke overraskende Sartres parti.¹² Det gør han måske ikke i så høj grad, fordi han kan erklære sig fuldt ud enig med Sartre, men måske snarere fordi han i Sartre finder endnu en filosof, der kan udgøre den positive modpol til den anti-humanisme, der i adskillige af Renaus tidligere bøger tillægges Heidegger.¹³

Sartre og individualisme

Alain Renaus overvejelser over Heideggers og Sartres diskussion af humanisme tjener to formål: dels skal de, som nævnt, endnu en gang fremhæve Heideggers anti-humanisme, dels skal de være de indledende manøvrer af subjektfilosofisk karakter til den diskussion af individualisme, som Renault ønsker at involvere Sartre i, og som udgør bogens anden store del. Som antydning, er placeringen af subjektet i verden for Heidegger knyttet til det ontologiske/fænomenologiske, mens den for Sartre er knyttet til det aktive/handlende. Derfor fokuserer Heidegger ikke på hverken frihed eller værdier, mens disse fænomener umiddelbart er givet for Sartre i og med hans subjektoplevelse. Sartre føres således uvægerligt i retning af et *praktisk* subjekt, der sætter værdier. Hermed er der åbnet for en diskussion af etik, moral og det enkelte subjekts forhold til de andre subjekters måde at sætte værdier på. Når Renault således vil inddrage Sartre i diskussionerne om individualisme, er der derfor tale om individualisme i *moralisk* henseende.

Spørgsmålet om moral og individualisme hos Sartre undersøges gennem læsning af en ganske bestemt del af hans værk, nemlig to hovedværker fra 40'erne: dels *L'être et le néant* fra 1943, dels de 'Hæfter til en moral', som Sartre skrev i 1947 og 1948, og som først blev udgivet efter hans død med titlen *Cahiers pour une morale* (1983). Renaus udgangspunkt for det, der skal vise sig at være hans mest kritiske indvendinger, er, at spørgsmålet om etik hos Sartre i for høj grad er 'indfiltret' i det ontologiske, nemlig for så vidt spørgsmålet om værdier allerede er indlejret i subjektets måde at være subjekt på. Hvordan det?

Tager man afsæt i Sartres afgørende skelnen i *L'être et le néant* mellem tingenes væremåde (i-sig) og menneskets væremåde (for-sig), så er et af de afgørende kendetegn ved for-sig, at den *mangler* noget, som den ikke er; manglen

er en konstitutiv del af for-sig, der ellers ville være i-sig, det vil sige massivt, fyldt. Og – hævder Renault videre – dette 'noget', der mangler, er noget, det er værd at være; det, der mangler, er altså noget, der formodes at have værdi. Dette får den afgørende konsekvens, at værdien ikke er sat af bevidstheden, men derimod er ét med den, værdien udgør en konstitutiv del af bevidstheden: "Kort sagt er værdien hverken noget, for-sig sætter eller noget, der eksisterer over for for-sig, og som for-sig kan erkende – derimod er det at eksistere som bevidsthed eller som for-sig, det samme som at få værdien til at dukke op som betydningen af den mangel, der konstituerer mig." (S: p. 193). Som belæg for denne påstand henviser Renault til følgende passage fra *L'être et le néant*: "Den reflek-sive bevidsthed [= det, der er det karakteristiske ved bevidstheden, A.R.] kan i egentlig forstand siges at være en moralsk bevidsthed, eftersom den ikke kan dukke op uden samtidig at afsløre værdierne." (ibid.; EN: p. 139). Og Renault konkluderer: "*Bevidstheden er egentlig en moralsk bevidsthed, subjektiviteten er egentlig en praktisk subjektivitet* – uanset om den udtrykkeligt vender sin opmærksomhed mod værdierne eller ej." (ibid.). Men hvordan kan Sartre da undgå, at værdien – og dermed etikken – udelukkende bliver *individuel*, når den nu er så tæt knyttet til den enkelte bevidstheds måde at være bevidsthed på?

Det kan han ifølge Renault heller ikke, og vi er hermed ved at have indkredset, hvor den egentlige kritik af Sartre sættes ind. Man kan efter Renaults læsning af *L'être et le néant* foreløbig pege på to forbehold.

For det første vender Renault sig imod den sammenfiltrering af ontologi og etik, der findes i *L'être et le néant*, og som er en følge af at lade manglen være det afgørende ved bevidstheden. For Renault er dette ensbetydende med at hævde muligheden af, at det etiske lader sig begrunde og udlede direkte af det ontologiske (en kritik, der ligger i tråd med den tidligere udtalte i forbindelse med filosofien).

For det andet er det Renaults overbevisning, at Sartre uvægerligt vil ende i en monadologi, en individualistisk etik. For nærmere at forklare hvad der hermed sigtes til, fremsætter Renault en skelnen, som han tidligere har gjort sig til talsmand for, nemlig en skelnen mellem *individualisme* og *autonomi*.¹⁴ Når der er tale om individualisme, gives værdierne i og med subjektet selv; subjektet sætter selv værdierne – ene og alene ved at være subjekt, bevidsthed. Når der er tale om autonomi, gives værdierne ligeledes i og med subjektet selv, *men samtidig* gives der også universelle værdier uden for subjektet – eventuelle begrænsninger af individualiteten, der er givet som intersubjektive bestemmelser. Følger man denne opdeling, så ender Sartre i individualisme: værdierne gives i og med subjektet, og hvis man skal kunne pege på nogen 'højeste værdi' for det enkelte

subjekt, for den enkelte frihed, så er det, at den selv kan vedblive at være frihed. Der er altså ikke tale om autonomi, men udelukkende om "den rene og skære individualitet i dens ureducerbare enkeltståenhed" (S: p. 201).

Sartres ontologiske hovedværk *L'être et le néant* afsluttes af et tre siders kort afsnit med titlen "Moralske perspektiver". Her slås det fast, at "ontologien ikke selv kan formulere moralske foreskrifter. Den beskæftiger sig udelukkende med det, der er, og det er ikke muligt at udlede imperativer af dens fremsættende udsagn." (EN: p. 720). Selvom Sartre hævder, at ontologien lader "ane, hvad en etik



om ansvarlighed over for en menneskelig virkelighed i situation vil være." (ibid.), så ligger spørgsmålet om moral så at sige uden for rammerne af *L'être et le néant*, hvorfor værket da også afsluttes med følgende korte sætning: "Vi vil vie et kommende værk til de moralske spørgsmål." (EN: p. 722). Som omtalt nedskriver Sartre i 1947 og 1948 de overvejelser over moral, der her annonceres. Den morallære, der således udspringer af *L'être et le néant*, og som findes i disse posthumt udgivne 'Hæfter til en moral', må naturligvis interessere Alain Renaut. I den forbindelse er det væsentligste at få afgjort, om analysen af mennesket og af den enkeltes forhold til 'den anden', således som den præsenteres i *L'être et le néant*, stadig fastholdes i disse uafsluttede og uredigerede udkast til en moral.

Renaut baserer næsten udelukkende sin læsning af *Cahiers pour une morale* på de fire sider, hvor Sartre meget kort skitserer sin plan for en 'ontologisk moral' (jvf. S: p. 207; CM: pp. 484-487). Hvad er her Sartres filosofiske udgangspunkt med hensyn til opfattelsen af mennesket, og hvorledes bestemmer han forholdet til 'den anden'?

At dømme ud fra punkt 1 i Sartres plan, så er den bestemmelse af mennesket, der udgør udgangspunktet i den skitserede moral identisk med den ontologiske bestemmelse af mennesket i *L'être et le néant*, omend Sartre nu synes at lægge

større vægt på kategorien 'fremmedgørelse': "Kort sagt er det at være in-autentisk (ikke at være sig selv, at miste det som udgør det egentlige ved For-sig som sådan) det samme som at være fremmedgjort, det vil sige at være noget andet end sig selv. Fornyetelsen forekommer sandt at sige næppe at være andet end terminologisk [...]." (S: p. 208). Der er altså blot tale om en terminologisk variation, der ikke ændrer på det individuelle ved moralen, hvorfor Sartre – ifølge Renault – i størstedelen af sin plan udelukkende beskriver "en dialektik mellem fremmedgørelse og frihed, som udelukkende udspilles i forbindelse med individets forhold til sig selv." (S: p. 224).

Men hvilken betydning får dette udgangspunkt, når Sartre rent faktisk undersøger problemet med 'den anden'? Renault gør i den forbindelse opmærksom på, at dette emne forbløffende nok kun står i centrum ét sted i planen for en moral (sektion I, pkt. 8), hvor Sartre spørger "Hvordan *tænke den anden*?" (CM, p. 487). Renaults udlægning af Sartres svar, der i al sin kryptiske uredigerethed lyder "Den og den er pæderast (Samme problem som med oprigtigheden over for sig selv.)" (S: p. 225; CM: *ibid.*), lader ikke meget håb tilbage om, at man hos Sartre vil finde noget forslag til at 'tænke den anden' uden samtidig at tingsliggøre ham. Sartre forbliver inden for individualismens rammer: "Kort sagt er forholdet til den anden kun blevet undersøgt som et særtilfælde af forholdet til sig selv, et forhold, der således er forblevet det grundlæggende, og som fortsat udgør referencepunktet [...]. Og sådan gik det da til, at 'appellen til den anden', der griber ind i den forvandlingsproces, hvormed jeg ophæver min fremmedgørelse, i højere grad fremstår som et forsøg, der er dømt til at mislykkes end som et uundværligt moment ved subjektets selvbekræftelse. Sartre er afgjort ikke Fichte, for hvem intersubjektiviteten udgjorde selve betingelsen for selvbevidstheden som frihed; det er der ikke tale om her, hvor forvandlingen snarere viser sig i den ensomme bekræftelse af sig selv." (S: pp. 226-227).

Renaults to forbehold over for Sartres overvejelser over moral, gør sig således stadig gældende efter læsningen af *Cahiers pour une morale*. For det første fastholdes det, at Sartres opfattelse af mennesket i *L'être et le néant* medfører, at det etiske er givet som en konstitutiv del af menneskets måde at være til på, og denne opfattelse er stadig den bærende i *Cahiers pour une morale*. For det andet vil en etik på dette grundlag være individualistisk, og heller ikke her tilføjer *Cahiers pour une morale* noget nyt: forholdet til 'den anden' er stadig ikke indskrevet som en konstitutiv del af subjektet, men er noget, der udefra følger sig til subjektets forhold til sig selv.

Summa summarum: til trods for at Sartre i slutningen af *L'être et le néant* hævder, at det ikke er "muligt at udlede imperativer af [ontologiens] fremsæt-

tende udsagn", så trækker hans filosofiske udgangspunkt i den modsatte retning, hvorfor den humanisme, han taler for blandt andet i foredraget 'Eksistentialisme er humanisme', uvægerligt vil afspores i retning af en individualisme. Alain Renaud kan derfor konkludere: "eksistentialismen, hvis vi accepterer at betegne Sartres filosofi om subjektiviteten på denne måde, er mere en individualisme end en humanisme." (S: p. 232).

Hvilken retning angiver Renaud så, hvis man vil tænke videre fra den individualistiske blindgyde, han får placeret Sartre i? Hvor kan man finde grundlaget for en ikke-individualistisk humanisme?

Renaud er enig med Sartres ikke-essentialistiske opfattelse af mennesket: "menneskets særkende er, at det ikke har noget særkende, definitionen af mennesket er, at det ikke kan defineres, menneskets essens er, at det ikke har nogen essens" (S: p. 239). Men her hører enigheden også op, idet Sartre ikke har ført denne ide om mennesket som et intet, der aldrig falder sammen med en eller anden identitet, ud over det enkelte individ; han har med andre ord ikke *universaliseret* den. Det enkelte subjekt viser for Sartre ikke hen til et universelt subjekt (på kantiansk: transcendentalt). For så vidt Sartre forstår "subjektiviteten som ren spontanitet (altså som noget, der ikke lader sig reducere til nogen anden instans end den selv)" (S: p. 219), udelukker han også, at det enkelte subjekt kan henvise til "et *universelt subjekt* (til et universelt moment ved subjektiviteten)" (ibid.). At Sartre tænker sin individualisme ikke-universalistisk, kommer også frem i *Cahiers pour une morale*: "Mennesket kan ikke knytte det universelle til mennesket" (S: p. 239; C: p. 74). Det er netop dette spørgsmål om forholdet mellem humanisme og det universelle, Renaud vil rejse over for Sartre.

Hvad kan man forstå ved det universelle? Den modvilje mod det universelle, Sartre blandt andet giver udtryk for i ovennævnte citat fra *Cahiers pour une morale*, og som bringer ham i uheldigt selskab med 68-tænkningsens anti-universalister og anti-humanister, bunder ifølge Renaud i en paradoksalt nok meget lidt 'sartresk' opfattelse af det universelle, nemlig som noget positivt formuleret og normativt, der i form af ensliggørelse, udelukkelse eller udryddelse øver vold mod den enkelte frihed. Heroverfor indvender Renaud, at det universelle blot skal tænkes 'på sartriansk', det vil sige i analogi med den måde, hvorpå Sartre tænker det enkelte subjekt: som tomt. Derfor kan Renaud med direkte adresse til passagen fra *Cahiers pour une morale* sammenfatte sin indvending på følgende måde: "Mennesket kan udmærket 'knytte det universelle til mennesket' uden at udviske dets særegenhed, hvis blot det universelle, der er tale om, og som netop er den eksistentialistiske humanismes, er *tomt* (intetgørelse af

enhver identitet og ikke bekræftelse af en 'natur')." (S: p. 240).

Og hvordan knyttes dette tomme universelle så for Renaut til mennesket? Det gør det for så vidt det enkelte subjekts intetgørelse, dets løsrivelse fra sig selv, samtidig har det som en regulativ ide, at *alle* subjekter netop er kendetegnet ved at kunne løsrive sig, at *alle* subjekter er kendetegnet ved at være intet. Netop dette forhold udgør det moment af universalitet, som er horisonten for det enkelte subjekts løsrivelse. Renaut formulerer det på følgende måde: "... en sådan henvisning til det universelle betyder blot, at hvis det særegne ved mennesket er, at det er intet eller frihed, hvis det er evnen til at løsrive sig fra de mange koder, der uophørligt truer med at indespærre individerne i de identiteter, der binder dem til deres 'forskelle' ('race'forskelle, 'køns'forskelle osv.), så udgør ideen om universalitet *nødvendigtvis* horisonten for en sådan løsrivelse [...]. [Hvert enkelt menneske] kan opfatte sig som tilhørende en nation, et køn, en etnisk gruppe eller en anden gruppe [...], men det kan også – og deri ligger dets menneskelighed – løsrive sig fra disse bestemmelser, hvilket svarer til at adskille sig fra den anden for derimod at træde i forbindelse med de andre og juridisk set med alle de andre." (ibid.). I Renauts eksistentiale humanisme, der i forsøget på at 'redde' Sartre ud af en monadisk individualisme synes at være mere sartresk end Sartre, dér bliver det universelle en uomgængelig horisont: mennesket kan kun løsrive sig med henvisning til noget universelt, nemlig at mennesket som sådan er intet, og derfor altid kan være noget andet. Renaut opsamler sin inspiration fra og sine indvendinger mod Sartre således: "det er fordi subjektiviteten er intetgørelse, som Sartre klart så det, og fordi denne intetgørelse egentlig henviser til universaliteten (forbindelsen med den anden), hvilket han ikke så, at subjektet kan komme på afstand af de særlige bestemmelser af det, det vil sige være det, det ikke er og ikke være det, det er." (ibid.).

En sådan eksistentiale og universel humanisme, der – i modsætning til hvad Sartre selv gør – insisterer på *begge* momenter i Sartres opfattelse af det enkelte subjekt (at det er intet, og at dets horisont er det universelle), er således det bedste værn mod såvel en sartresk ikke-universalistisk individualisme som mod en essentialistisk universalisme.

Renaut eller Sartre?

Hvorledes forholde sig til Alain Renauts læsninger af Sartre i *Sartre, le dernier philosophe*? I den omtale af bogen, der umiddelbart efter udgivelsen fandt sted i dagblade og lignende, hæftede man sig forståeligt nok ved det mest spektakulære: at Sartre udnævnes til den sidste filosof.¹⁵ En mere dybdeborende kom-

mentar til bogen finder man imidlertid i Sartres 'eget' tidsskrift *Les temps modernes*, hvor Sartre-kenderen Juliette Simont i en 34 sider lang artikel med den malende titel "The last picture show" med stor grundighed diskuterer nogle af hovedpunkterne i Renauds argumentation.¹⁶ Ud over at komme med mere forudsigelige kommentarer om Renauds argumentationsform – at hans tone er for sensationspræget (L: p. 116), at han ikke har brugt tid nok på læsningen af Sartre (L: p. 128) og at han camouflerer sine egne antagelser, som var det uomgængeligt indlysende forhold i Sartres tekst (L: p. 123) – ud over denne formmæssige kritik fremsætter Juliette Simont også en række mere substantielle indvendinger, hvoraf to kort skal gennemgås her.

For det første retter hun en kritik mod udgangspunktet for Sartre-kritikken, nemlig at værdien og dermed etikken – qua for-sigs karakter af mangel – i *L'être et le néant* skulle være en uløselig del af det enkelte subjekt. Eller udtrykt mere direkte: når Sartre taler om værdi i forbindelse med for-sig, er der ifølge Juliette Simont ikke tale om værdi i *moralsk* henseende (jvf. L: pp. 119-120). Renault sætter for uproblematisk lighedstegn mellem 'værdi' og 'moralsk værdi', et lighedstegn, som Sartre ikke selv sætter. Men hvorledes så forklare den tidligere citerede sætning, som Renault bygger sin argumentation ud fra: "Den refleksive bevidsthed [= det, der er det karakteristiske ved bevidstheden, A.R.] kan i egentlig forstand siges at være en moralsk bevidsthed, eftersom den ikke kan dukke op uden samtidig at afsløre værdierne."? Er det herudfra ikke i orden at udlægge spørgsmålet om værdien, således som Renault gør – og så stadig forblive tro over for Sartres tekst? Ifølge Juliette Simont er svaret herpå 'nej', og årsagen til dette benægtende svar skal findes i den kantede parantes, som Renault indsætter i passagen. Når Renault her hævder, at "det, der er det karakteristiske ved bevidstheden" er, at den er *refleksiv*, så er det et udtryk for, at hans egen forståelse af subjektivitet som 'selv-refleksion' overføres til Sartre. For Sartre er det karakteristiske ved bevidstheden derimod, at den er *førrefleksiv*. Så snart denne førrefleksive bevidsthed bliver refleksiv, "så snart jeg siger Jeg, så deler jeg mig i subjekt og objekt for mig selv, og tilsvarende splitter jeg min væren-i-verden i to: på den ene side fakticitet, på den anden side transcendens [...]. Der er således åbnet rum for, at jeg kan springe fra den ene term til den anden i denne uendeligt hurtige legen skjul, som den onde tro er." (L: p. 121). På denne baggrund samler Simont sin kritik af Renauds udgangspunkt således: "I det citat, som A. Renault kommenterer, taler de moralske værdiers *refleksive* karakter altså for, at de skal forstås som et særligt tilfælde af ond tro og ikke som udtryk for en eller anden sartresk etik." (ibid.).

Heller ikke Renauds læsning af *Cahiers pour une morale* er Juliette Simont

enig i, eller mere præcist formuleret: den ubrudte linie, Renault ser mellem de to værker med hensyn til spørgsmålet om værdien, mener hun ikke er så entydig, som den præsenteres i *Sartre, le dernier philosophe*. Ved at læse lidt mere end de meget få sider, som Renault baserer sin argumentation på, kan hun pege på, at man i *Cahiers pour une morale* "kan iagttage en begyndende forankring af Værdien i fakticiteten. Den højeste Værdi, det vil sige generøsiteten, bestemmes af Sartre i [*Cahiers pour une morale*] på to niveauer: Historiens [...] niveau og de mellemindividuelle relationers niveau." (L: p. 125). Med andre ord insisteres der her på, at generøsiteten er et eksempel på, at den enkelte frihed så at sige 'hviler', er stillet i bero i forholdet til den anden: "På Historiens niveau består generøsiteten i, at aktøren accepterer, at hans projekt afbøjes [...]. På det mellemindividuelle niveau består den generøsitet, der ligger bag kærligheden, i en slags ontologisk redning af den andens fakticitet – en fakticitet, som han ikke lægger mærke til, eftersom hans frihed er en stadig overskriden eller instrumentalisering af den, og en fakticitet, som noget, jeg giver ham." (L: p. 126).

Juliette Simont anklager således Alain Renault for at have foretaget to fejl-læsninger i forbindelse med bestemmelsen af værdien og det individuelle. I *L'être et le néant* har værdien ikke noget med moral at gøre, og der er derfor ikke tale om individualisme i moralsk henseende. I *Cahiers pour une morale* har værdien netop noget med moral at gøre, og den er netop knyttet til det intersubjektive. Alain Renault forfejler således sit greb både på *L'être et le néant*, på *Cahiers pour une morale* og på forholdet mellem dem. For Juliette Simont er der derfor ikke tvivl om, at Alain Renault har misforstået Sartre på netop de punkter, der var udgangspunktet for hans kritik. Man kan derfor ikke bruge Renaults forsøg på at 'redde' Sartres individualisme – en individualisme, der altså måske slet ikke er en individualisme, og som derfor slet ikke har behov for 'redning'.

Men muligvis ligger det væsentligste diskussionspunkt slet ikke i, hvorvidt Renault nu misforstår Sartre eller ej, måske er hans mål slet ikke at ville 'forstå' Sartre 'korrekt', det vil sige inden for rammerne af Sartres eget værk? Måske handler *Sartre, le dernier philosophe* dybest set slet ikke om Sartre, men om Alain Renault? Man må i den forbindelse ikke glemme, at Renault jo langt fra er den første, der kritiserer Sartres filosofi for at ende i individualisme. Han er endog så elskværdig selv at gøre opmærksom på, at hans kritik er en del af en 'tradition'.¹⁷ Med andre ord: selvom *Sartre, le dernier philosophe* indeholder en både tankevækkende og udfordrende kritik af Sartres individualisme, så er det snarere det, der sættes i stedet for denne individualisme, som er Renaults filosofiske ærinde, nemlig dén universalistiske humanisme, han har gjort sig til

talsmand for gennem sine tidligere tekster. At Alain Renaut får demonstreret Sartres aktualitet og denne aktualitets begrænsninger, og at han samtidig får lavet en både læseværdig og interessant bog, skyldes derfor ikke udelukkende det, han skriver om Sartre (og som både kan og bør diskuteres), men i lige så høj grad det, han får Sartres værk til at sige i sit eget værk. Sartre er måske derfor blot endnu en anledning til, at Renaut kan bringe den universalistiske humanisme ind i sin samtids diskussion af filosofi, humanisme og individualisme?

Noter

1 Ud over de tre nævnte fremhæves ofte Maurice Clavel, Jean-Paul Dollé, Christian Jambet og Guy Lardreau som 'nye filosoffer'. Den nævnte artikel af Lévy findes i *La nef* nr. 66, Paris 1978, og blandt de uvenlige kritikere kan nævnes François Aubral og Xavier Delcourt i *Contre la nouvelle philosophie* (Gallimard 1977), mens der blandt de mere venlige kan nævnes Régis Debray i "Les pleureuses du printemps", *Le nouvel observateur*, 13. juni, Paris 1977, pp. 60-61. For en sammenfattende præsentation af de forskellige synspunkter kan henvises til G. Schiwy: *Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'* (Rowohlt 1978).

2 *Magazine littéraire* nr. 225, Paris 1985, p. 16. Af mere teoretiske værker, der senere forlængede den overordnede filosofiske diskussion, som 'de nye filosoffer' åbnede, kan bl.a. nævnes: J.-F. Lyotard *Le différend* (Minuit 1983), J. Bouveresse *Le philosophe chez les autophages* (Minuit 1984) og *Rationalité et cynisme* (Minuit 1985), A. Badiou *Manifest for filosofien* (Minuit 1989, Slagmark 1991), V. Descombes: *Philosophie par gros temps* (Minuit 1989) samt G. deleuze & F. Guattari *Qu'est-ce que la philosophie?* (Minuit 1991).

3 Følgende forkortelser er benyttet i resten af denne artikel: P for A. Renaut & L. Ferry: *La pensée 68*; S for A. Renaut: *Sartre, le dernier philosophe*; EN for J.-P. Sartre: *L'être et le néant*; CM for J.-P. Sartre: *Cahiers pour une morale*; L for J. Simont: "The last picture show", *Les temps modernes* nr. 574.

4 Blandt indlægene i denne diskussion kan bl.a. nævnes J.-F. Lyotard & J. Rogozinski "La police de la pensée", *L'autre journal* nr. 10, Paris 1985, L. Seguin: "Ni Laurel ni Hardy", *La quinzaine littéraire* nr. 454, Paris 1985, A. Pierrot "La philosophie fascinée par son passé", *Esprit* nr. 8-9, aug.-sept., Paris 1986, J. Roman "Une nouvelle querelle de l'humanisme?", *Esprit* nr. 8-9, aug.-sept., Paris 1986. Iøvrigt vækker sammenkædningen af Foucault, Derrida, Bourdieu, Lacan, '1968' og anti-humanisme stadig debat; således benytter Didier Eribon 22 sider herpå i sin nyligt udgivne *Michel Foucault et ses contemporains* (Fayard 1994, pp. 73-95). Ferry og Renauts bog samt den debat, der fulgte, er på dansk introduceret og diskuteret i J.E. Kristensen "Spøger ånden fra 68 stadig?" (*Slagmark* nr. 12, Århus 1988, pp. 138-160), mens der er gjort rede for deres udlægning af Foucault i N. Brügger "Subjektets død? – om Les mots et les choses og La pensée 68" (*PréPublications* nr. 129, Århus 1991, pp. 39-53).

5 F. Bourricaud: *L'individualisme institutionnel* (PUF 1977) og R. Boudon: *Effets pervers et ordre social* (PUF 1977) og *La logique du social* (Hachette 1979).

6 *Magazine littéraire* nr. 264, Paris 1989, p. 16. Blandt de mest markante bidrag i denne debat kan nævnes: G. Lipovetsky: *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* (Gallimard 1983), L. Dumont: *Essais sur l'individualisme* (Seuil 1983), L. Ferry & A. Renaut: 68-86. *Itiné-*

raires de l'individu (Gallimard 1987), A. Laurent: *L'individu et ses ennemis* (Hachette 1987), M. Maffesoli: *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* (Klincksieck 1988) og A. Renaut: *L'ère de l'individu* (Gallimard 1989).

7 Ud over de allerede nævnte værker *La pensée 68* og *L'ère de l'individu* er Renauts væsentligste værker *Philosophie politique III. Des droits de l'homme à l'idée républicaine* (med L. Ferry, PUF 1985), *Système et critique. Essai sur la critique de la raison dans la pensée contemporaine* (med L. Ferry, Ousia 1985), *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte* (PUF 1986), 68-86. *Itinéraire de l'individu* (med L. Ferry, Gallimard 1987) samt *Qu'est-ce que le droit?* (Vrin 1992). At der ligefrem er tale om, at Renaut (og Ferry) har 'glemt' Sartre i deres diskussion af '68-tænkningen' understreges eksempelvis af Didier Eribon i *Michel Foucault et ses contemporains* (pp. 75-76, 80).

8 Alain Renaut er dog ikke helt alene om at inddrage Sartre i en aktuel diskussion. Nævnes skal i den forbindelse hans næsten uadskillelige medskribent Luc Ferry, der i bogen *Den nye økologiske orden* (Grasset 1992, Munksgaard Rosinante 1994) diskuterer økologiens muligheder og begrænsninger. Forskellen mellem de to er, at mens Renaut tager sit udgangspunkt i en meget tekstnær læsning af Sartre, så er Sartres opfattelse af mennesket som frihed hos Ferry blot teoretisk resonansbund i argumentationen.

9 Det skal i den forbindelse bemærkes, at Renaut ikke normalt regnes som en del af den etablerede franske 'Sartre-forskning', der især tegnes af personer som Jeanette Colombel, Michel Contat, Geneviève Idt, Jean-François Louette og Michel Sicard.

10 Udgivet i 1936 i *Recherches philosophiques* nr. 6 samt som selvstændig bog i 1965 med samme titel (dansk oversættelse af bogudgaven, Vinten, 1975).

11 Dansk udgave i J.-P. Sartre: *Situationer. Udvalgte essays*, Gyldendal 1964.

12 Ud over på dette punkt at tage parti for Sartre i filosofisk henseende, så tager han også Sartre i forsvar mod Heideggers velkendte ironiseren over Sartres misforståelse af sætningen "Tilværelsens 'væsen' ligger i dens existens", der i Sartres foredrag "Eksistentialisme er humanisme" bliver til "eksistensen går forud for essensen" (jvf. *Et brev om 'humanismen'*, Akademisk Forlag 1988, pp. 36-41). Sartre har ganske vist udlagt denne sætning i strid med Heideggers tekst, hvilket for Renaut ikke skyldes en manglende forståelse af Heidegger, snarere tværtimod: Sartre "har i det mindste overordnet set forstået, hvad Heidegger forsøgte, og han har afvist det." (S: p. 70). Det, der normalt udlægges som Heideggers korreksion og Sartres misforståelse, dækker ifølge Renaut snarere over en dybereliggende, men fra Sartres side erkendt forskel mellem to uforenelige filosofiske projekter.

13 At netop dette skulle være tilfældet, skinner tydeligt igennem i bogens konklusion (jvf. S: pp. 243-245).

14 Se hertil især *L'ère de l'individu* (1989), afsnittet "Transcendens og autonomi. Monadologier-nes endeligt" (pp. 225-299), hvor udgangspunktet er følgende spørgsmål: "Hvis humanismen igen skulle kunne få mening efter monadologiernes æra, efter den fuldendte individualisme, så er det [...] for så vidt denne åbning over for andetheden, denne transcendens, som bestemmer subjektet, lader sig tænke som noget, hvis endemål en *autonomie*; autonomien som *transcendens horisont*, er dét alligevel en mulighed, som en tænkning stadig vil og kan gribe i dag?" (p. 226).

15 Sartre, *le dernier philosophe* er anmeldt i bl.a. *La quinzaine littéraire*, 16. nov. 1993, p. 20.

16 *Les temps modernes* nr. 574, maj, Paris 1994. Juliette Simont har skrevet adskillige artikler om Sartre, blandt andet "Sartrean ethics" i Ch. Howells (ed.) *The Cambridge Companion to Sar-*

tre, Cambridge 1992 og "Autour des conférences de Sartre à Cornell" samt "La problématique de 'l'idée régulatrice' de Kant chez Sartre (Cahiers pour une morale et Critique de la raison dialectique, 2e tome)" begge i P. Verstraeten (éd.) *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Bruxelles 1987.

17 Renaut nævner her Mary Warnocks bog *Existentialist Ethics* fra 1967 (Macmillan), Arthur Dantos *Sartre* samt Anthony Mansers *Sartre. A Philosophic Study* (Athlone Press 1966) (jvf. S: p. 214). Man kunne i den forbindelse også nævne, at Mary Warnock allerede i 1960 kritiserede Sartres "yderst romantiske, individualistiske syn på moralitet" (*Ethics since 1900*, 1960; *Nyere etik*, Munksgaard 1971, p. 191), og at Jacques Maritain samme år i *La philosophie morale* (p. 487) pegede på Sartres problem med i *L'être et le néant* at tænke det universelle sammen med det individuelle.

Litteratur

Renaut, Alain: *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard 1989

Renaut, Alain: *Sartre, le dernier philosophe*, Gallimard 1993

Renaut, Alain & Luc Ferry: *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard 1985

Sartre, Jean-paul: *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943

Sartre, Jean-paul: *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983

Simont, Juliette: "The last picture show", *Les temps modernes* nr. 574, maj, Paris 1994, pp. 111-145