

Entre arrachement et déprise : Sartre, Foucault et la création du soi

Thomas Bolmain

« Sans doute finit-on par devenir un bloc de ciment un peu avant de mourir¹. »

1. *Tristesses de Sartre*. Au centième paragraphe des *Passions de l'âme*, Descartes relève qu'en la tristesse « on sent comme des liens autour du cœur, qui le serrent, et des glaçons qui le gèlent et communiquent leur froideur au reste du corps² ». Sartre est sans doute profondément cartésien : transposer l'absolu de la liberté divine à l'homme, comme il le fait dans « La liberté cartésienne », est tout sauf le relativiser ; temporaliser le *cogito*, comme il le fait dans *L'Être et le Néant*, c'est encore l'affirmer avec netteté. C'est aussi une parenté de style, une écriture également racée qui noue l'une à l'autre ces pensées. En 1939, dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, la « tristesse passive », signalée par le « refroidissement des extrémités », donne lieu à cette description : « On se tourne vers une encoignure et on reste assis, immobile, en offrant au monde le moins de surface possible³. L'émotion de tristesse, transformant ma conscience pour transformer le monde, est l'octroi magique d'un répit. Il manque quelque chose — un visage ou une habitude, un parfum —, mais il faut faire avec, autant dire sans : il faut bien poursuivre, trouver de nouveaux chemins dans ce monde renouvelé. Mais c'est ce que je refuse, et là intervient la tristesse, elle qui « vise à supprimer l'obligation de chercher ces nouvelles voies⁴ ».

Quatre ans plus tard, *L'Être et le Néant* propose sur ce thème une variation. La tristesse est cette conduite où la conscience, qui « s'affecte elle-même de tristesse⁵ », s'invente un refuge face à la déplaisante urgence du monde. Être triste, c'est se permettre de ne plus jouer le jeu ; ou, mieux, se faire triste permet de reprendre sa mise. Car l'état de tristesse suppose, pour la conscience, de sans cesse remettre l'émotion sur le métier, de ne pas cesser de se rapporter tristement à soi. Au sens strict, ou phénoménologique, je ne *suis* donc jamais triste, comme, d'ailleurs, je ne *suis* jamais « aucune de mes conduites⁶ ». Dire que la tristesse, se poursuivant d'elle-même, *est*, ce serait introduire en quelque façon de l'inertie dans la conscience ; c'est ne rien comprendre à la notion d'intentionnalité⁷. L'affirmation catégorique de l'autonomie de la conscience irréfléchie — visée qui pose l'objet sans se poser soi-même —, en évitant de tout contenu la prétendue vie intérieure, rejoint immédiatement le monde, dans ce qu'il a d'horrible comme de plus aimable. Or, selon Sartre, c'est aussi sur ce mode que la phénoménologie libère la possibilité d' « un nouveau traité des passions⁸ ».

N'était-ce pas au fond le premier projet de Sartre : réécrire *Les Passions de l'âme*, mais en corrigeant, mieux que Husserl lui-même, Descartes par la phénoménologie ? Ainsi, à la suite de *La Transcendance de l'Ego*, la théorie du psychisme exposée dans *L'Être et le*

¹ J.-P. Sartre, « On naît plusieurs Socrate, on meurt un seul. Entretien avec Claude Lanzmann », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, 2005, p. 671.

² R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, Flammarion, Paris, 1996, p. 160.

³ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris, 1965, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 101. Désormais cité *EN*.

⁶ *EN*, p. 100.

⁷ Les thèses de cet alinéa et du suivant s'inspirent fortement de D. Giovannangeli, « Sartre et le refus de l'inertie », in *La Fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*, De Boeck, Bruxelles, 1990, p. 109-128. À la suite, on lira également F. Caeymaex, « Praxis et inertie. La Critique de la raison dialectique au miroir de l'ontologie phénoménologique », *Sens Public*, n° 2, 2005, p. 41-60.

⁸ J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, Paris, 2003, p. 89.

Néant va rendre compte du titre que Descartes donnait à son dernier traité. Le monde psychique est bien transcendant à la conscience : produit d'une réflexion impure, il est « ce qui se découvre à moi quand je veux *me voir*⁹ ». Ne relevant pas de la pleine spontanéité du pour-soi, il se soutient au contraire d'« une sorte d'inertie » ; il est agi plutôt qu'agissant, empreint de passivité — il est comme tel le lieu des passions¹⁰. Mais Sartre creuse plus profond : sous le psychisme, ou à son revers, il y a toujours l'irréflexion néantisante de la conscience. Originellement il y a, quoique sur fond d'être, le néant, c'est-à-dire la liberté. Certes, l'émotion, par exemple la tristesse, parce qu'elle mobilise le corps, parce qu'elle réclame un acte de croyance, « est subie¹¹ ». C'est justement le fait que la conscience se méduse et se découvre captive à même le monde qui permet d'entendre réellement la signification de la « spontanéité » de la conscience : non pas qu'il lui soit toujours loisible « de se retirer en elle » pour nier dans l'instant ce qu'elle pose mais, bien plutôt, qu'elle est pure transcendance et, dès lors aussi, risque de se perdre, de s'aliéner dans le monde. Cependant, ajoute Sartre, au prix « d'une réflexion purifiante », la « libération » est toujours envisageable¹².

2. *De la passion à la morale*. Descartes notait que tout ce que l'on goûte « de douceur en cette vie » dépend de notre aptitude à l'émotion, de notre passibilité. Mais il indiquait également, non sans ambivalence, qu'il faut se garder des passions et tenter d'acquiescer sur elles « un empire très absolu »¹³. Passion et action, inertie et spontanéité : subir, libérer — *s'arracher*. L'analyse de l'émotion, en 1939, peut valoir comme symptôme d'une tension qui anime la philosophie sartrienne dans son ensemble, et qui lui donne son souffle. Bien qu'elle soit subie, je puis par réflexion me libérer de cette tristesse qui me recroqueville et m'assèche. Je peux dans chaque cas à nouveau m'arracher de cette gangue. L'absolu de la liberté est mouvement de transcendance toujours repris ; cependant, il s'affronte au fait d'une situation non choisie, à la contingence qui m'échoit. Toute l'œuvre développe une même intuition : la conscience est mouvement négateur, perpétuel glissement hors de soi — elle est bien « refus de l'inertie » comme le montre Daniel Giovannangeli. Mais cette intuition se déploie par l'affirmation toujours plus claire de son corrélat : cette liberté, bien qu'absolue, n'est pensable qu'en prise avec une situation intersubjective et historique. On dira, pour faire vite, que l'ontologie phénoménologique de 1943 — eu égard à ce que Merleau-Ponty nommait son « ultranégativisme » — tendait à mettre l'accent sur l'absoluité de la liberté, tandis que les développements ultérieurs de l'œuvre s'inquiéteront toujours davantage des modalités concrètes sous lesquelles com-posent l'être et le néant¹⁴. Sans rien concéder de ce qui précède : *Questions de méthode* demandera ainsi « quel nom donner à cette *négativité située*, comme moment de la *praxis* et comme pure relation aux choses mêmes, si ce n'est [...] celui de *conscience*¹⁵ ? »

Ce type de tension partage et articule toute grande philosophie. Nous n'interrogerons directement dans cet article que les textes phénoménologiques de Sartre, c'est-à-dire aussi, au sens dit à l'instant, les plus radicaux. Insistons-y néanmoins : quand *Questions de méthode* définit la réflexion, à l'opposé de « la simple immanence », comme ce qui nous propulse

⁹ EN, p. 218.

¹⁰ EN, p. 213.

¹¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 52.

¹² *Ibid.*, p. 55.

¹³ R. Descartes, op. cit., respectivement p. 229 (§ 212) et 133 (§ 50).

¹⁴ Sur ce point, et la référence à Merleau-Ponty, cf. A. de Waelhens et F. Caeymaex, « Sartre (1905-1980) », in M. Merleau-Ponty (éd.), *Les Philosophes : de l'Antiquité au XX^e siècle. Histoire & portraits*, Le Livre de Poche, Paris, p. 1267-1289.

¹⁵ J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*, Gallimard, Paris, 1985, t. I, p. 38-39, n. 1 (hormis « *praxis* », nous soulignons). Désormais cité CRD, I.

« parmi les choses et les hommes, dans le monde »¹⁶, l'introduction à la *Critique de la raison dialectique* prolonge les thèses les plus fortes de l'ontologie phénoménologique. C'est que la réflexion purifiante n'est pas cette maîtrise de soi accomplie dans la douillette coquille de notre intériorité. Elle peut faire disparaître la tristesse, certes, mais du fait de poser pour objet la conscience irréfléchie et possédée, nous rejetant par là, du même coup, au milieu du monde. La maîtrise de soi, du reste, est un concept impossible : pour espérer contrôler le soi, il devrait être donné ; mais le soi, comme fin même de la transcendance de la conscience — ou valeur — n'est pas ; ou bien « il est un idéal, une limite¹⁷ ».

Le *Baudelaire* l'indiquera clairement : l'extraordinaire aptitude réflexive du poète lui dévoile l'essence de sa conscience irréfléchie — libre spontanéité — et lui impose la tâche « d'un incessant *travail sur soi* ». Bien sûr, cette création est un « idéal impossible » : je ne pourrai jamais éprouver ce soi à la fois comme l'émanation de moi-même *et* comme un objet étranger. Et la voie choisie par Baudelaire, le contrôle extrême de la spontanéité, « l'idéal de la possession de soi », le conduira précisément à réifier sa liberté. La réflexion se compromet, la voilà de mauvaise foi : « Il veut se créer lui-même, sans doute, mais tel que les autres le voient. » Plutôt que de poursuivre à l'infini, comme idée, le travail d'invention de soi, il veut se posséder d'un coup, et tout entier. Mais cette coïncidence à soi est impossible, sauf à imposer des limites à ce travail. Reculant devant la liberté essentielle qu'il avait reconnue, Baudelaire prend « peur devant son autonomie ». Il accepte d'hériter d'autrui le sens de son existence et ses valeurs, incapable qu'il est de s'acheminer vers cette « éthique plus large et plus féconde qu'il devrait inventer lui-même »¹⁸.

Chez Sartre, de l'émotion à la création de soi, le thème de la réflexion conduit donc au problème de l'autonomie, à celui d'une liberté bornée par son propre effort ; et, partant, il ouvre à celui de la valeur et de la morale. Un seul indice : lorsque *L'Être et le Néant* envisage l'étude de ces projets singuliers au fondement aussi bien qu'à l'horizon desquels la liberté est donnée — comme le jeu, par exemple —, c'est aussitôt pour la repousser à plus tard, arguant que ce travail « ressort [...] à une *Éthique* », qu'il suppose définie la réflexion purifiante, et qu'il implique enfin « une prise de position qui ne peut être que *morale* »¹⁹. La morale de Sartre est le lieu où la tension décrite ci-dessus se donne à lire le plus clairement. Le paradoxe de la valeur est qu'elle est à la fois inconditionnelle, impossible à fonder dans l'être puisque posée par la liberté néantisante, mais aussi incarnation concrète, et, à ce titre, essai de se fonder dans des valeurs transcendantes²⁰. La problématisation sartrienne de la morale repose et porte sur l'inévitable rencontre de la pure spontanéité et de la passivité, la facticité. Le défi sera alors de refuser cette passivité, de s'en arracher, en l'assumant, de rendre liberté et valeur à la contingence qui, sur un abîme, les fonde.

3. *L'intensité des plaisirs*. Cette tension — le refus radical de l'inertie couplé à l'exploration du moment de passivité qu'enveloppe le procès de néantisation —, il est possible d'en trouver un *analogon* dans certaines déclarations de Michel Foucault. Si cette ambivalence, fondée ontologiquement par Sartre, forme le nœud de sa pensée, on se situera, avec Foucault, à un tout autre niveau — un niveau en première apparence infra-conceptuel. De tout ce qui précède, on ne trouverait en effet chez lui que de faibles échos, et ce dans des formulations tardives, marginales et assez surprenantes. Foucault, loin d'y dissimuler, comme

¹⁶ *CRD*, I, p. 37, n. 1.

¹⁷ *EN*, p. 148.

¹⁸ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, « Idées », Gallimard, Paris, 1972, respectivement p. 171, 199, 170, 84, 201, 57.

¹⁹ *EN*, p. 670.

²⁰ Cf. J.-P. Sartre, « Morale et histoire », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, 2005, spécialement p. 314, pour l'analyse de la notion de valeur : « [...] la valeur se donne comme un *être par delà l'être* et, par là même, elle échappe à l'inertie de l'impératif. Mais elle se présente avec son contenu, c'est-à-dire avec une certaine *opacité* indissoluble : en cela, justement, réside son inertie propre. »

à l'accoutumée, son visage sous quelque masque d'emprunt, dévoile l'humeur, la *Stimmung*, qui présidait à son propre travail. Le blason de cette attitude, c'est ce qu'il nommait lui-même son « pessimisme hyperactif » — une idée dont *La Fêlure* de Francis Scott Fitzgerald a donné la formule : « La marque d'une intelligence de premier plan est qu'elle est capable de se fixer sur deux idées contradictoires sans pour autant perdre la possibilité de fonctionner. On devrait par exemple pouvoir comprendre que les choses sont sans espoir, et cependant être décidé à les changer²¹. »

Épinglons cette phrase mélancolique, prononcée lors d'un entretien de 1983 : « En fait, j'ai vraiment du mal à faire l'expérience du plaisir. Le plaisir me paraît être une conduite très difficile. Cela n'est pas aussi simple que cela de jouir des choses²². » Cet aveu est travaillé de passivité, d'un « subir » essentiel. Mais comment ne pas penser qu'au même moment Foucault déployait une activité inouïe pour écrire et réécrire un livre intitulé *L'Usage des plaisirs* ? Dans le même entretien, un peu plus loin, il dit avoir depuis longtemps la conviction que le savoir est inapte à transformer le monde ; et il ajoute, sans crainte du paradoxe : « C'est pour cela, voyez-vous, que je travaille comme un malade, et que j'ai travaillé comme un malade toute ma vie²³. » Sans paradoxe, car ce qui est en jeu, dans cette question, c'est moins la transformation du monde que la transformation, par le savoir, du savant lui-même : « Mon problème, répète alors Foucault, est ma propre transformation²⁴ ». Bonheur, dès lors, d'un écrivain qui admet être incapable de s'accorder les « plaisirs intermédiaires qui font la vie de tous les jours²⁵ » et qui, dans le même temps, décrit les modalités de l'usage antique des plaisirs — « on peut sans intempérance s'enchanter du parfum des fruits, des roses et de l'encens²⁶ ». Et élégance d'un philosophe qui avoue espérer « mourir d'une overdose de plaisir²⁷ » tout en attirant le regard sur ce qui, du point de vue de la morale antique, distingue les hommes : non point l'objet de leur plaisir, mais l'intensité du rapport qu'ils entretiennent avec lui. L'intense reprise par Foucault de l'idée grecque d'une « stylisation de la liberté²⁸ » — un héritage qui, selon le mot de René Char, « n'est précédé par aucun testament » — se détache en vérité sur fond de pâtir.

4. *Une morale par impossible*. La question de la transformation de soi rejoint à nouveau celle de la morale. Ce problème ne se pose pas plus aisément à Foucault qu'à Sartre. On le sait, Foucault propose, dans ses deux derniers livres, une conversion du regard : plutôt qu'une recherche portant sur les codes moraux de telle ou telle formation historique, il opte pour une analyse des modalités sous lesquelles les individus, dans le rapport qu'ils entretiennent à eux-mêmes, se sont constitués comme *sujets* de leurs conduites morales (passage, pour le dire d'une formule foucauldienne, de la morale à l'éthique). S'induit de ce déplacement une pensée éthico-politique rigoureusement non normative. Il n'est pas de son propos d'indiquer les critères permettant de décider si un mode de relation à soi-même est préférable à un autre, ni d'énumérer les clauses logico-ontologiques sous lesquelles légitimer telle prescription morale ou tel type de luttes politiques. Il part plutôt du constat que, de fait, des luttes sont en cours, que des modes de rapport à soi hors normes se créent ici et là. Ce constat — ou diagnostic — est à la racine d'un travail théorique, d'une enquête menée sur les

²¹ F. S. Fitzgerald, « La fêlure », trad. D. Aury, in *La Fêlure*, « Folio », Gallimard, Paris, 1987, p. 476. Ce texte, dans cette traduction, faisait déjà l'objet d'une publication dans *Les Temps Modernes*, n° 76, 1952, p. 1383-1398.

²² M. Foucault, « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins », in *Dits et Écrits, 1954-1988*, Gallimard, Paris, 1994, t. IV, p. 533.

²³ *Ibid.*, p. 536.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibid.*, p. 534.

²⁶ M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, « Tel », Gallimard, Paris, 1997, p. 56.

²⁷ M. Foucault, *art. cit.*, p. 533.

²⁸ Cf., par exemple, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 129.

conditions historiques déterminant le cadre de ces données actuelles. Dès lors, il importera de repérer et de « saisir les points où le changement est possible et souhaitable », et, enfin, mais seulement à tâtons, c'est-à-dire au fil d'une *expérience*, de « déterminer la forme précise à donner à ce changement »²⁹. Foucault le reconnaît volontiers : son travail sur l'histoire de la sexualité ne permet pas de dire comment « nous devons agir », mais peut-être tend-il, modestement, « à montrer ce que pourrait être une éthique du comportement sexuel » ; et de suggérer avec malice : « [...] le rapport que nous devons avoir à l'égard de nous-mêmes, lorsque nous faisons l'amour, est une éthique [...] de l'intensification du plaisir »³⁰.

Nous voici engagés au cœur de ce que Paul Veyne nommait la pensée du « dernier Foucault et sa morale ». En 1986, dans l'article de la revue *Critique* qui porte ce titre, l'historien pose avec justesse les termes du débat. Les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité* laissent entendre, *in fine*, qu'il est « devenu impossible de fonder une morale » pour aujourd'hui. Mais Paul Veyne constate que Foucault, tout en jugeant vaine l'idée de prolonger les leçons de l'Antiquité, insiste d'abord — tout comme Sartre finalement — sur le fait que les hommes peuvent entretenir avec eux-mêmes, en tout temps et en tout lieu, une relation, chaque fois singulière, de réflexivité : ils sont des « êtres dédoublés » ; et c'est comme tels qu'ils sont l'occasion de travaux menés sur soi. Telle serait la condition d'une réactualisation des thèmes du souci de soi et de l'esthétique de l'existence : s'il y a une morale foucauldienne, elle est liée à un effort de réflexion, mais n'est pensable que dans l'élément de l'histoire et dans les limites que spécifie notre actualité. Ce n'est qu'en ce sens que « le moi » pourrait être dit « la nouvelle possibilité stratégique »³¹.

Se pourrait-il que le dernier Foucault retrouve, contre toute attente, un grand nombre d'intuitions du jeune Sartre ? Cette thèse, que nous soutiendrons ci-après, est quelque peu provocatrice, et peut-être même indéfendable. Il faut en effet se souvenir que ce n'est que dans ses derniers travaux que Foucault réservera au sujet, comme instance évidemment dérivée, constituée, une position intermédiaire, mais aussi productrice, créatrice. Il n'est plus uniquement le produit de dispositifs d'assujettissement, il est aussi ce qui se produit, par pli, en leur sein même. À ce titre, et à condition de minorer l'importance du cadre phénoménologico-dialectique de sa réflexion, ce serait — à la limite — le Sartre de *Questions de méthode* qu'il conviendrait de rapprocher du dernier Foucault. Néanmoins, à considérer non seulement les concepts employés par Foucault dans ses derniers écrits mais, plus encore, le ton de sa parole et la tonalité de sa pensée, n'était-ce pas plutôt vers la jeunesse de Sartre qu'il lorgnait alors ?

5. *La lanterne et le cinématographe*. Foucault a souvent décrit son propre parcours comme suspendu, dans sa possibilité et son originalité, à une rupture nette à l'égard de la phénoménologie. Et il décrivait, semble-t-il avec délectation, une hydre à trois têtes — Husserl, Merleau-Ponty et Sartre —, laissant parfois entendre que la troisième d'entre elles était, du point de vue de la rigueur conceptuelle, la moins bien faite. Ces déclarations, il faut le signaler, obéissent surtout à une exigence philosophique de méthode. Le refus de se donner, au départ de la réflexion, le concept de *cogito* — refus qui le sépare irrémédiablement de Sartre — n'est pas de la part de Foucault une coquetterie philosophique : il se fait d'abord par hypothèse. Il pouvait ainsi déclarer : « Je crois [...] que c'est en occultant le cogito [...] que nous pouvons voir se profiler des systèmes entiers de relation qui autrement ne seraient pas descriptibles. [...] Je ne nie pas le cogito, je me limite à observer que sa fécondité méthodologique n'est finalement pas aussi grande que ce que l'on avait pu croire³² [...] »

²⁹ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et Écrits, op. cit.*, t. IV, p. 574.

³⁰ « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins », *art. cit.*, p. 536.

³¹ P. Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, n° 471-472, 1986, p. 939.

³² M. Foucault, « “Qui êtes-vous, professeur Foucault ?” », in *Dits et Écrits*, t. I, p. 610.

En 1966, la parution de *Les Mots et les Choses* signe la rupture de Foucault et de Sartre. La querelle, parfois brutale, qui s'ensuit — et qui est sans doute datée — représente un temps fort de l'histoire de la philosophie française contemporaine. Nous n'en soulignerons qu'un élément. Du refus foucauldien de placer au fondement de la *praxis* une conscience constituante du temps et de l'histoire, Sartre conclut à un pur et simple « refus de l'histoire ». D'où une difficulté majeure : l'impossibilité, pour Foucault, de rendre compte des ruptures épistémiques autrement qu'en termes de mystère. Sartre use d'une plaisante image : Foucault, selon lui, « remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités »³³. On peut lire l'ouvrage théorique de 1969, *L'Archéologie du savoir*, comme une tentative de Foucault pour répondre à cette difficulté. Le refus de penser l'histoire sous les doubles auspices de l'*Ursprung* et du *Telos* révèle la dispersion et la discontinuité fondamentales du temps historique ; et il libère, surtout, un nouvel objet : la *série*. Dégager la structure d'un domaine pratico-discursif, c'est saisir quels rapports différentiels lient les éléments qui le composent. Toutefois, pour éviter de ne découvrir qu'une histoire en lambeaux, il faut encore décrire les relations qu'entretiennent ces séries, construire des séries de séries, des « tableaux » qui, loin de réduire la dispersion temporelle initiale, se contentent d'indiquer, entre les séries, les points de contact, les recoupements verticaux qui s'opèrent. Cette étape, dit Foucault — qui s'inscrit ici dans le sillage d'un auteur essentiel pour Sartre, Fernand Braudel³⁴ —, correspond à la création d'une « histoire générale ». Il précise, dans une irrévérencieuse note infra-paginale, qu'un « “tableau” [...], ce n'est point une petite image fixe qu'on place devant une lanterne pour la plus grande déception des enfants, qui, à leur âge, préfèrent bien sûr la vivacité du cinéma »³⁵.

Pierre Bourdieu, dans *Les Règles de l'art*, retrouve l'esprit de la critique de Sartre quand il relève que « traiter l'ordre culturel (l'*épistémè*) comme totalement indépendant des agents [...] qui l'actualisent » a pour conséquence nécessaire de s'interdire de « rendre compte des changements qui surviennent dans cet univers »³⁶. Il est probable que la solution archéologique de ce problème laissa Foucault lui-même insatisfait. Peut-être n'est-ce que par le biais de sa reprise tardive, et à nouveaux frais, de la question du sujet, qu'il put finalement tenter — selon les mots de Sartre — de « justifier les passages » : c'est sans doute qu'il savait, désormais, que le fait que « toute création humaine [ait] son domaine de passivité [...] ne signifie pas qu'elle soit de part en part subie »³⁷. On comprend comment pourrait se justifier un rapprochement par ailleurs risqué entre *Questions de méthode* et la dernière pensée de Foucault. D'une certaine manière, *L'Être et le Néant* avait comme par avance pris la mesure de cette difficulté de la pensée de Foucault : « C'est si nous partons de l'en-soi [entendre, *mutatis mutandis*, l'*épistémè*], en effet, que l'apparition du changement peut constituer un problème »³⁸. Et *Questions de méthode*, nuançant le propos tout en enfonçant le clou, soulignait que « la subjectivité n'est ni tout ni rien ; elle représente un moment du processus objectif »³⁹. Quoique le procès de l'Histoire ne soit plus dans ce cas pensé sous condition dialectique, Foucault ne tire-t-il pas les conséquences de ces leçons lorsqu'il affirme, en 1984, qu'au fond « [son] problème n'était pas de définir le moment à partir duquel quelque chose comme le sujet apparaîtrait, mais bien l'ensemble des processus par lesquels le sujet existe

³³ J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, n° 30, 1966, p. 87.

³⁴ Cf., par exemple, F. Braudel, « Pour une histoire sérielle : Séville et l'Atlantique (1504-1650) », in *Écrits sur l'Histoire*, « Champs », Flammarion, Paris, 1977, p. 135-153 (et l'évocation de la « lanterne magique », p. 140) ; quant à Sartre, cf. *CRD*, I, p. 276-290, pour la réappropriation d'un chapitre du livre de Braudel sur *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*.

³⁵ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 19, n. 1.

³⁶ P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992, p. 279.

³⁷ « Jean-Paul Sartre répond », *art. cit.*, p. 88, 90.

³⁸ *EN*, p. 193.

³⁹ *CRD*, I, p. 39, n. 1.

[...] à travers des formes qui sont loin d'être terminées⁴⁰ » ? En rendant au sujet la portion — évidemment congrue — qui lui revient, peut-être Foucault s'autorisait-il alors à penser positivement la succession de ces formes culturelles⁴¹. C'est de cette évolution de sa pensée qu'il faut maintenant rendre compte, en analysant, au sein de ses propres textes, les débats explicites ou implicites qu'il entretenait avec l'œuvre de Sartre.

6. *Mondes imaginaires*. L'œuvre de Foucault est encadrée par deux débats critiques avec certaines thèses sartriennes. Premièrement, en 1954, dans l'introduction au livre de Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, Foucault se mesure à *L'Imaginaire*. On sait l'importance que revêt, pour toute la pensée de Sartre, les premiers travaux menés sur ce thème. L'imagination est cette attitude où la conscience présente, par le biais d'un *analogon*, un objet désiré, absent ou inexistant. L'image est un acte : affectant ce qui est donné présentement d'une absence, elle est, comme par magie, librement créée par une conscience irréfléchie qui s'y captive⁴². L'objet de l'image et le réel qui l'environne se colorent alors d'irréalité. L'image révèle cette aptitude de la conscience à trouser l'être, la présence, d'une absence ou d'un « rien », d'un néant. Elle manifeste ce pouvoir de « poser des objets affectés d'un certain caractère de néant par rapport à la totalité du réel ». La liberté de la conscience apparaît dans l'attitude imageante, et je n'imagine que parce que ma conscience est libre. Nous voici renvoyés à l'irruption de l'absolu de la liberté dans la facticité d'une situation. La liberté de la conscience a pour corrélat un monde qui peut être nié dans une image ; et, symétriquement, cette image, comme liberté ou néantisation, n'apparaît « que *sur un fond de monde* »⁴³. Il y a bien, comme le redira *L'Être et le Néant*, « double négation⁴⁴ » : l'image est à la fois position d'un néant et négation du monde. C'est ainsi par le biais de l'imaginaire que Sartre comprend que « la néantisation » est la « structure première » de la conscience intentionnelle⁴⁵.

L'étude phénoménologique de l'imagination menée par Sartre découvre l'impossibilité de tout « monde irréel⁴⁶ ». L'image n'est pas soumise aux déterminations spatio-temporelles : l'objet s'y livre d'un bloc — tout au plus s'entoure-t-il d'une « atmosphère » de monde, un monde soumis aux règles de la magie plutôt qu'aux lois de l'être. C'est que la structure singulière de l'objet irréel — son absolutité, revers de sa pauvreté, de son manque d'individuation et de son isolement — empêche que l'on puisse parler de « monde irréel », au moins si la notion de monde désigne la totalité synthétique des rapports qu'entretiennent entre eux des objets déterminés. Aussi, s'il est avéré que seule une conscience située ou jetée dans le monde, et libre, est apte à imaginer, il n'est pas moins vrai que la conscience imageante et ses objets semblent d'abord donner accès à un « anti-monde » valant comme « négation de la

⁴⁰ M. Foucault, « Le retour de la morale », in *Dits et écrits*, t. IV, p. 705.

⁴¹ P. Maniglier (« Faire ce qui se défait : la question de la politique entre Sartre et le structuralisme », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, 2005, p. 425-448) montre comment le débat entre Sartre et Foucault, s'il porte d'abord sur le problème du passage dans l'histoire, conduit directement, et plus profondément, au thème de la subjectivité (politique). Sur la question de l'histoire chez Sartre et Foucault, outre les deux volumes de T. R. Flynn publiés aux Chicago University Press (*Sartre, Foucault and Historical Reason. Toward an Existential Theory of History*), on consultera H. Silverman, « Le lieu de l'histoire : Sartre et Foucault », *Études sartriennes*, n° 2-3, 1994, p. 151-156.

⁴² J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 161.

⁴³ *Ibid.*, respectivement p. 231, 232 et 235.

⁴⁴ *EN*, p. 63.

⁴⁵ *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 237. Sur ce thème, on lira le bel article de R. Breuer, « Du verre dans l'âme. L'imaginaire et sa pathologie selon Sartre », in C. Fleury (éd.), *Imagination, imaginaire, imaginal*, PUF, Paris, 2006, p. 97-129.

⁴⁶ *L'Imaginaire*, p. 171.

condition *d'être dans le monde* »⁴⁷. C'est-à-dire, aussi, et en particulier dans le rêve, à « un monde sans liberté⁴⁸ ».

L'« Introduction » de Foucault au livre de Binswanger fait quant à elle du rêve une « forme spécifique d'expérience⁴⁹ » fondée sur le dynamisme de l'imagination et libérant les formes les plus fondamentales de l'existence. Le rêve rapporte l'existence à l'impulsion transcendante dans laquelle elle s'origine, au « mouvement originaire par lequel l'existence [...] se projette vers un monde qui se constitue comme le lieu de son histoire⁵⁰ ». En ce sens, le rêve n'est pas, comme le voulait Sartre, « une modalité de l'imagination ; il en est la condition première de possibilité⁵¹ ». Dans son premier texte publié, Foucault conteste ainsi Sartre sur son propre terrain. Toute la question est pour lui de savoir s'il est bien vrai que l'image renvoie, fût-ce négativement, au réel. Il accorde à Sartre la thèse selon laquelle le rapport à l'objet en image suppose, de la part du sujet, une irréalisation ; mais c'est pour en tirer d'autres conséquences. Imaginer un absent, c'est d'abord « devenir ce monde où il est⁵² ». Si bien que, s'il est vrai que l'imaginaire ne nous apprend rien, cela est moins dû à sa pauvreté essentielle, comme l'affirme Sartre, qu'au fait que c'est moi-même que je ne cesse de rencontrer dans mon exploration de l'image. « Imaginer, insiste Foucault, n'est donc pas tellement une conduite qui concerne l'autre et qui le vise comme une quasi-présence sur fond essentiel d'absence. C'est plutôt se viser soi-même comme sens absolu de son monde, se viser comme mouvement d'une liberté qui se fait monde [...] »⁵³. » Il ne s'agit plus de dire que la réflexion phénoménologique, par la description du monde irréel et fatal de l'image, ou du rêve, signale la liberté néantisante de la conscience irréfléchie. Mais plutôt que l'imagination, parce qu'elle indique immédiatement la trajectoire par laquelle l'existence se projette dans un monde, révèle « le mouvement originaire qui se dévoile dans le rêve⁵⁴ » et, par suite, manifeste sa liberté.

La thématique de l'imaginaire dont Foucault, après Heidegger, fait alors grand cas, se fera plus discrète dans la suite de son travail. Il faut pourtant noter que cette question fait retour à l'autre extrémité de l'œuvre de Foucault, trente ans plus tard, dans l'article fameux « Qu'est-ce que les Lumières ? ». À propos de Baudelaire, il note ainsi : « Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à *l'imaginer autrement qu'il n'est* et à le transformer⁵⁵ [...] ». Or ce portrait du poète tardivement brossé par Foucault dans la première version publiée de « Qu'est-ce que les Lumières ? »⁵⁶ doit beaucoup à l'essai de psychanalyse existentielle que lui a consacré Sartre.

7. *Du créateur absolu au parricide*. Dans cet article presque testamentaire, la lecture du texte éponyme de Kant bifurque brutalement vers la modernité baudelairienne. L'*Aufklärung* kantienne, on s'en souvient, est d'abord « *der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*⁵⁷ ». Il est difficile de ne pas penser, à cet égard, à

⁴⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁹ M. Foucault, « Introduction », in *Dits et Écrits*, t. I, p. 80.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁵¹ *Ibid.*, p. 110.

⁵² *Ibid.*, p. 111.

⁵³ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 570. Nous soulignons.

⁵⁶ Toujours en 1984, Foucault publiera dans le *Magazine littéraire* un autre article sous le même titre, issu de son cours au Collège de France (voir DE, n°351).

⁵⁷ I. Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », in *La philosophie de l'histoire ; opusculs*, Gonthier, Paris, 1964, p. 46 : « Qu'est-ce que les Lumières ? *La sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable* ».

cette phrase du *Baudelaire* où le poète est décrit comme « un éternel mineur⁵⁸ » — état de minorité dont il bien entendu responsable. Foucault reprend à son compte nombre des thématiques de l'essai sartrien de 1947, à commencer par celles du travail sur soi, de l'ascèse et du dandysme. Conformément au choix de mauvaise foi selon lequel Baudelaire tente de se faire *causa sui*, Sartre lit son dandysme comme une manière d'occulter la liberté qu'il se sait être : « Il est d'abord dandy par peur de soi ». On n'identifiera donc pas la gratuité de cette conduite « au choix d'une Morale » : inscrit « dans les limites du Bien traditionnel »⁵⁹, Baudelaire se contente au fond de « glorifier la règle⁶⁰ ». Sartre l'oppose à Rimbaud : l'un et l'autre avaient à cœur de s'inventer à nouveaux frais (« Je est un autre ») — on retrouve ici ce que *L'Être et le Néant* nomme « le drame du créateur absolu⁶¹ », l'impossible synthèse de l'être et de l'existence. Mais tandis que cet idéal impliquait, pour Rimbaud, « une transformation radicale de sa pensée » et, notamment, un réel athéisme, Baudelaire se borne à « travestir » et « ordonner » ce dont il hérite de la part des autres⁶². Pour reprendre les mots qui seront aussi ceux du *Mallarmé*, c'est pour cela que Baudelaire, à la différence de Rimbaud, n'est pas un révolutionnaire : à peine un révolté⁶³.

Foucault semble pour sa part accorder davantage à Baudelaire. Le passage de Kant à celui-ci s'autorise d'une définition renouvelée de la modernité : plutôt qu'une époque, elle désignerait une *attitude* et, d'abord, une conduite à l'égard du temps. Il s'agit de capter le réel et de faire jouer, dans cette saisie du présent, de manière à le transfigurer, une liberté. Cependant, précise Foucault, cette forme de rapport au présent se dédouble, dans le chef de Baudelaire, en un certain rapport à soi : « Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent ; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure [...] ». Foucault interprète la discipline du dandy dans les termes d'une esthétique de l'existence — non pas un effort pour retrouver « l'homme en son être propre », mais un travail indéfini d'élaboration de soi par soi. Et de conclure, en accord avec Sartre, sans cependant le déplorer, que « ce jeu de la liberté avec le réel » ne trouve pas son lieu « dans le corps politique », mais seulement dans l'art⁶⁴.

Resterait à voir en quel point Foucault se sépare finalement de Sartre. D'un côté, il semble dire que la sphère éthique — régulièrement subordonnée à une esthétique — est bien le « point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique⁶⁵ ». Il se corrigera cependant peu après⁶⁶. Le pouvoir n'est pas cette domination s'exerçant sur un sujet qui, dans le travail qui le rapporte à lui-même, trouverait les moyens d'y résister. Il est un jeu réglé entre des libertés, un rapport de force constitué dans le gouvernement des autres comme dans celui de soi. La question de savoir quelles potentialités politiques Foucault accorde à la dimension éthico-esthétique reste ouverte⁶⁷. Mais il est acquis que la sphère du rapport à soi est par elle-même totalement indéterminée à cet égard : selon le contexte, elle servira aussi bien de levier

⁵⁸ J.-P. Sartre, *Baudelaire, op. cit.*, p. 80.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁶¹ *EN*, p. 680.

⁶² *Baudelaire*, p. 200.

⁶³ *Ibid.*, p. 62, et J.-P. Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Gallimard, Paris, 1986, p. 28.

⁶⁴ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 570-571.

⁶⁵ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, p. 241.

⁶⁶ Cf. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Écrits*, t. IV, p. 728 : « Je ne crois pas que le seul point de résistance possible au pouvoir politique [...] soit dans le rapport de soi à soi. »

⁶⁷ Ce rapport de l'éthique du souci de soi à une politique de la résistance sera réélaboré par Foucault dans ses deux derniers cours à partir du thème de la *parrésia*. Pour une réflexion, par Foucault, de ce déplacement interne à sa propre recherche, cf. *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, II. Cours au Collège de France, 1984*, Gallimard/Seuil, Paris, 2009, p. 9-10.

à un asservissement qu'à une subversion. Et si Foucault insiste sur la nécessité de passer d'une herméneutique du désir à une intensification des plaisirs, il est évident que rien dans ce thème — ni dans celui d'une esthétique de l'existence — n'indique qu'il soit bon en soi. Sartre est plus clair : non seulement l'invention de soi, comme création absolue, est liée à une difficulté ontologique (il s'agit d'un idéal impossible), mais elle peut même se résoudre — c'est le cas de Baudelaire — d'une façon politiquement réactionnaire. Et, plus encore, la conclusion de *L'Imaginaire* jugera « stupide » la confusion de la morale et de l'esthétique⁶⁸. Dans une veine kantienne, Sartre y relève que la beauté d'une œuvre n'est pas liée à son existence. Au sens strict, l'œuvre d'art — ou plutôt le beau dans l'œuvre — est toujours un irréel. Le beau est hétérogène au réel et, réciproquement, le bien est étranger à l'œuvre. Si « les valeurs du Bien supposent l'être-dans-le-monde », alors « dire que l'on "prend" devant la vie une attitude esthétique, c'est confondre [...] le réel et l'imaginaire »⁶⁹. Dès 1940, la portée du dandysme de Baudelaire — et de sa lecture par Foucault — est ainsi nettement limitée par Sartre.

Le principal reproche que Foucault adresse pour sa part à la psychanalyse existentielle de Baudelaire est d'avoir négligé, dans une certaine mesure, le contexte historique, pratico-discursif ou politico-épistémique au sein duquel se spécifie le choix qu'il fait de lui-même⁷⁰. Reste que Foucault multiplie alors les allusions aux textes de jeunesse de Sartre. Dans un passage étonnant, Foucault mentionne ainsi la *Légende de la vérité*, qu'il désigne comme « un texte nietzschéen ». Il déplore qu'en dépit d'un si excellent point de départ, Sartre ait emprunté la mauvaise voie : « Il est très curieux que sa démarche soit allée de l'histoire de la vérité à la phénoménologie, alors que la démarche de [ma] génération [...] fut de partir de la phénoménologie pour revenir à cette question de l'histoire de la vérité⁷¹. »

L'opposition peut sans doute être résumée d'un symbole. Foucault, dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », pointe comme une voie de travail nécessaire l'écriture d'enquêtes historiques⁷², tandis que Sartre identifie la psychanalyse existentielle à des « enquêtes individuelles⁷³ ». Sartre précise toutefois que le choix volontaire qui singularise un individu s'effectue toujours « dans des circonstances particulières⁷⁴ ». Si l'on voulait faire droit à la critique foucauldienne — critique de mauvaise foi, du reste —, on dirait que la détermination socio-historique des « circonstances », à considérer le *Baudelaire*, est en effet relativement limitée ; mais il est évident que dès les premières pages du *Mallarmé* (« Les héritiers de l'athéisme »), ce reproche perd sa pertinence. Symétriquement, on ne peut légitimement soutenir que Foucault ne s'inquiéterait que de dispositifs pratiques ou symboliques, à l'exclusion de toute considération individuelle. L'étude qu'avec d'autres il propose du triple meurtre de Pierre Rivière, ce cas de parricide du début du XIX^e siècle, met parfaitement en lumière la manière proprement foucauldienne d'affronter cette tension entre circonstances historiques et choix individuel. Le projet n'est plus ici de rendre compte, dans une vie prise comme totalité, d'un certain « élan vers l'être⁷⁵ ». Il s'agit plutôt de faire droit à l'éclatement

⁶⁸ *L'Imaginaire*, p. 245.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Il faudrait vérifier si la lecture que W. Benjamin faisait de Baudelaire (*Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. J. Lacoste publiée par Payot depuis 1979 ; cf. « Petite Bibliothèque Payot », Paris, 1990) ne permet pas de rendre compte exactement des distances prises par Foucault à l'égard de l'interprétation sartrienne. Une note de *L'Usage des plaisirs* (*op. cit.*, p. 19) confirme en tout cas que Foucault s'inquiétait alors de Benjamin, et le relevé de certains des concepts majeurs de son étude — modernité et attitude (p. 118 sq.), héroïsme (p. 114) et, surtout, expérience et expérience historique (p. 150 sq.) — devrait permettre d'asseoir cette hypothèse.

⁷¹ M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », in *Dits et Écrits*, t. IV, p. 444-445.

⁷² M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 574 sq.

⁷³ *EN*, p. 651.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *EN*, p. 650.

d'une vie, elle-même saisie à partir d'un ensemble disparate de discours — ce que Foucault, par opposition aux notions de texte ou d'œuvre, appelle un « dossier ». La découverte de l'unité d'une vie et du sens d'un geste s'induit d'un choix de méthode : une vie est interrogée à partir des luttes discursives dont elle fut le prétexte, le lieu ou l'enjeu ; elle est lue au prisme des stratégies mises en œuvre, dans des discours, par certains pouvoirs (en l'occurrence juridiques) et certains savoirs (en l'occurrence médicaux)⁷⁶. Il faut « retrouver le jeu de ces discours, comme armes, comme instruments d'attaque et de défense dans des relations de pouvoir et de savoir ». À ce prix peut apparaître le fait que Pierre Rivière « a exécuté son crime au niveau d'une certaine pratique discursive et du savoir qui lui est lié »⁷⁷.

8. *Portrait de Foucault en jeune homme sartrien*. Du « créateur absolu » au « parricide aux yeux roux », on voit comment Sartre et Foucault résolvent différemment un problème identique : celui de l'interaction de l'individualité et des circonstances. Nous avons déjà suggéré que la dernière pensée de Foucault est structurellement proche de la conceptualité de *Questions de méthode*. Reste à voir si les ultimes intuitions de Foucault recourent effectivement certains des thèmes fondamentaux du jeune Sartre. Pour le montrer, nous nous bornerons à énumérer quelques thématiques essentielles de « Qu'est-ce que les Lumières ? ».

Il faut d'abord s'arrêter à la notion d'*attitude* qui s'y énonce. Il y va évidemment d'un concept central de la tradition phénoménologique, ainsi que notre incursion dans *L'Imaginaire* l'a rappelé ; or, s'il anime également en profondeur les derniers écrits de Foucault, c'est à notre connaissance le seul lieu où celui-ci le caractérise avec précision. Nous ne retiendrons que l'élément suivant : l'attitude (*êthos*) est « un choix volontaire⁷⁸ ». Un tel terme étonne chez un auteur qui, par l'étude des disciplines assujettissantes et des régularités énonciatives, semblait liquider les notions mêmes de choix et de volonté. Il y insiste pourtant : les mots « attitude volontaire » reviennent plusieurs fois dans la suite. C'est qu'il faut lier ce point à l'importance de plus en plus grande que Foucault accorde alors au problème de la réflexivité, à ce fait que l'homme soit, selon l'expression de Paul Veyne, un « être dédoublé ». Si la définition foucauldienne de la modernité en termes de « mode de rapport réflexif au présent⁷⁹ » ne suffit pas à en convaincre, que l'on pense à la présence insistante, dans son travail d'alors, des verbes réflexifs : *se* conduire, *s'*élaborer, *se* transformer, *se* convertir à soi... Au vrai, ces deux éléments se recourent et pointent un fait identique : la notion, absolument fondamentale, de *rapport à soi* permet à Foucault de penser le sujet comme autre chose et plus que ce qui résulte ou dérive de la rencontre de champs épistémiques et politiques : il est aussi ce qui *se* produit en ce nœud, y compris en choisissant d'user, contre d'autres, de sa volonté. Par-delà la fausse opposition du choix et des déterminations, on comprend dès lors que ce soit ici, dans cette production de soi par soi, que se trouve le site conceptuel de la notion foucauldienne de *style* et, plus précisément, de stylisation de la liberté.

Mais il y a plus. Si la réflexion peut se spécifier dans un choix volontaire, elle emporte aussi avec elle un certain rapport au temps. En plusieurs endroits du texte, Foucault propose une articulation précise des trois dimensions temporelles. Soit ce fragment : l'attitude philosophique de modernité — ou « ontologie historique de nous-mêmes » —, à condition de « se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité », « dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons, pensons »⁸⁰. Entre ces trois dimensions, il y a rapport de co-appartenance :

⁷⁶ Pour une critique convaincante de cette perspective, cf. C. Ginzburg, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Aubier, Paris, 2009, p. 12-13.

⁷⁷ Sur tout ceci, cf. M. Foucault et al., *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle*, « Folio Histoire », Gallimard, Paris, 2003, respectivement p. 16, 17, 332.

⁷⁸ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 568.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 572.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 574-575.

l'expérience que nous faisons de l'historicité de notre existence, de notre passé, prend la forme d'une enquête historique entreprise aux limites de notre présent et ouvrant, au futur, des possibilités inédites. Comment ne pas voir, pour le dire dans les termes de *L'Être et le Néant*, que Foucault, quoique à rebours d'une phénoménologie, cherche ici à « mettre l'accent sur l'ek-stase présente⁸¹ » ? *L'Archéologie du savoir* avait du reste posé depuis longtemps que l'archéologie se déploie dans « une région privilégiée », à savoir « la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et qui l'indique dans son altérité »⁸². En aucun cas il ne s'agit de lire le présent à l'aune du passé. C'est à l'inverse sur fond d'inquiétude pour notre actualité que se découpe et se découvre notre historicité. C'est la perception d'une différence introduite par aujourd'hui à l'égard d'hier qui ouvre une voie d'accès au passé. En 1943, Sartre notait pour sa part que le « passé [...] surgit [...] originellement de mon présent actuel⁸³ » ; manière de donner sa formule abstraite au geste de Foucault, où la possibilité d'interroger le passé n'apparaît qu'à partir de la limite du présent⁸⁴.

Cette attitude volontaire, comme fissure du temps de l'histoire, est liée par Foucault à l'émergence du *possible* (« dégagera la possibilité de ne plus... »). À nouveau, on doit penser aux thèses de Sartre dans *L'Être et le Néant*. Loin de l'idéalisme philosophique et de « la procession⁸⁵ » non-être/possible/être, le possible chez lui est toujours « une option sur l'être⁸⁶ » relevant de la « structure objective⁸⁷ » d'un étant particulier, le pour-soi. Le pour-soi est manque, ou liberté, et le possible est, toujours devant soi, ce dont « manque le Pour-soi pour être soi⁸⁸ » : il est ce qui du fond du présent ne cesse de se possibiliser. En lui le pour-soi rejoint ce qu'il a à être en ce qu'il peut ne pas l'être. Aussi est-ce parce que le pour-soi est manque, c'est-à-dire possible, qu'il ne peut jamais coïncider avec lui-même : dès que je me saisis dans la réalisation de possibles, je me pose comme pour-soi, autant dire comme doté, chaque fois à nouveau, d'un « horizon de possibles⁸⁹ ».

On objectera, avec raison, que Foucault n'indexe pas l'irruption du possible sur la structure de la conscience, mais qu'il la lie plutôt aux régularités et aux ratés des pratiques et des discours, saisis dans leur histoire. Un indice confirmerait toutefois qu'il n'est pas illégitime d'esquisser un portrait du Foucault de « Qu'est-ce que les Lumières ? » en jeune homme sartrien. Il délaisse dans ce texte, et dans d'autres qui lui sont contemporains, la notion jusque là essentielle de « résistance » au profit de celle de « liberté » — bouleversement qui suggère que la décision d'une instance subjective n'est pas seulement réactive, mais qu'elle peut aussi être un point de départ pour une constitution autonome de soi par soi. Les enquêtes historiques, écrit Foucault, peuvent autoriser une « constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes⁹⁰ ». Plus sartrien que jamais, il note ailleurs, au même moment, que l'éthique n'est somme toute pas autre chose que « la pratique réfléchie de la liberté⁹¹ ». Tout se passerait dès lors comme si Foucault reprenait, dans ses derniers textes, le débat avec Sartre entamé dans son « Introduction » à Binswanger. Et sans bien sûr faire allégeance au cadre de la pensée sartrienne — phénoménologie et dialectique —, il est

⁸¹ *EN*, p. 188.

⁸² M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 172.

⁸³ *EN*, p. 154.

⁸⁴ Cet alinéa peut être lu comme une variation (peut-être infidèle) sur certains thèmes du très stimulant article de J. Simont, « Figures de la spatialité chez Sartre, Kant, Foucault », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, 2005, p. 585-603.

⁸⁵ *EN*, 142.

⁸⁶ *EN*, 143.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *EN*, 147.

⁸⁹ *EN*, 146.

⁹⁰ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 572 (et, à la page suivante, l'évocation « d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie »).

⁹¹ M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 711.

possible que Foucault, dans le choix de ses concepts et de ses thématiques, rejoigne les premières intuitions de l'auteur de *L'Être et le Néant*. Mais c'est surtout l'humeur de sa pensée d'alors, pour ainsi dire, qui semble lui faire écho : voyez cette insistance, assez exceptionnelle dans son travail, sur le *fait* de la liberté, sur la possibilité toujours reprise d'un arrachement réfléchi valant comme épreuve de la réalité et conversion du passé — la « facticité dépassée⁹² » — en possibilités nouvelles, en expériences inédites⁹³.

9. *La maîtrise, le suicide et le destin*. Reste que Foucault, lors même qu'il reprend à son compte l'idée d'une « pratique réfléchie de la liberté », souligne aussi ce qui, selon lui, l'écarte irrémédiablement de Sartre. D'un mot, il lui sait gré d'avoir mis à distance « l'idée de soi comme quelque chose qui est donné » ; mais c'est pour aussitôt fustiger « la notion morale d'authenticité », laquelle renverrait, plus profondément, à « l'idée qu'il faut être soi-même et être vraiment soi-même »⁹⁴. C'est d'ailleurs en relation avec la thèse d'une transcendance de l'ego que Foucault définissait alors son propre projet comme une « recherche de l'immanence des formes du sujet⁹⁵ ». Il est certain que la critique foucauldienne est peu charitable, et il est faux que l'on puisse réduire chez Sartre — ou chez Heidegger — l'authenticité à un quelconque « propre » de l'homme. Mais l'important est que l'on touche ici à une proposition fondamentale commune à nos auteurs, à une attitude philosophique radicale identique : loin de sa position classique, essentialiste, l'instance subjective — qui ne s'identifie d'ailleurs ni chez l'un ni chez l'autre à la conscience — n'est pour tous deux pensable qu'en termes d'« éclatement⁹⁶ » (Sartre) ou de « déprise⁹⁷ » (Foucault).

La phénoménologie fonde dans l'être l'impossibilité d'une coïncidence de soi à soi. Le soi est un « mirage ontologique », une « perpétuelle absence »⁹⁸. De même, Foucault définira l'ascèse comme un « travail [...] pour se transformer ou pour faire apparaître ce soi qu'heureusement on n'atteint jamais⁹⁹ ». Dans les deux cas, on constate la nécessité d'une création de soi, mais toujours suspendue à son inachèvement. Ce point est tout à fait clair pour Sartre et, même si Foucault décrit à grand renfort de détails les techniques antiques visant à la maîtrise de soi, c'est pour en tirer la même conclusion philosophique, en accord avec tout son travail antérieur, d'une heureuse impossibilité de saisir ce soi. Le soi est à chaque fois en avant de lui-même. Le rapport à soi au fondement de la création du soi doit s'entendre comme écart ou fracture, comme une déhiscence qui ne sera pas comblée. Enfin, pour Sartre comme pour Foucault, ce rapport à soi peut sans doute être relié au thème de l'auto-affection¹⁰⁰. La question serait alors de savoir si la reprise de ce thème, indéniable chez le dernier Foucault,

⁹² EN, p. 184.

⁹³ Signalons pour finir un dernier point de rencontre entre Sartre et Foucault, autour cette fois de la notion d'*expérience*. Finalement, Sartre reprochait à Baudelaire d'avoir « refusé l'expérience », ce qui vient « du dehors [nous] changer » (*Baudelaire*, p. 245). Or la pensée d'une telle « expérience du dehors » était bien, entre Bataille et Blanchot, un des points de départ de la réflexion de Foucault (cf., par exemple, « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits*, t. IV, p. 43, 48-49, 57). Cependant la notion d'expérience, chez Sartre, s'entend habituellement au sens phénoménologique de l'*Erlebnis*, perspective que Foucault avait précisément à cœur de refuser. Nous montrerons ailleurs que la constitution progressive — après l'*Histoire de la folie* — d'un concept de l'expérience entendu dans une acception éthique, c'est-à-dire historico-pratique ou encore matérialiste, contre ses sens dialectique, phénoménologique ou existentiel (contre Hegel, Husserl et Heidegger, autant dire contre Sartre), correspond au fil rouge de tout son travail.

⁹⁴ M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et Écrits*, t. IV, p. Dans l'édition Quarto, voir DE II, n°326, p. 1211.

⁹⁵ Cité par F. Gros, « Situation du cours », in M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 507.

⁹⁶ J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *art. cit.*, p. 88-89.

⁹⁷ M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, p. 15.

⁹⁸ EN, respectivement p. 182 et 164.

⁹⁹ M. Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », in *Dits et Écrits*, t. IV, p. 165.

¹⁰⁰ Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, p. 115, et D. Giovannangeli, « L'homme en question », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, n° 1, 2005, p. 29.

l'aurait *in fine* conduit à réintroduire la notion de *cogito*. Il pouvait certes écrire que l'enquête sur les catégories historiques de constitution de la subjectivité pointe des organisations possibles « d'une conscience de soi¹⁰¹ ». Peut-être est-ce à ce renversement qu'aurait abouti la mise entre parenthèses initiale, au sein de l'archéologie, de ce concept. Nous ne le pensons pas. Car, plus finement, il faut se souvenir que l'auto-affection est toujours reliée par Foucault au concept de pensée : la déprise à l'égard de soi est liée au « travail critique de la pensée sur elle-même¹⁰² ». Or il est patent que la « pensée », chez lui — tout comme l'« expérience » —, ne fait pas signe vers l'exercice d'une faculté subjective et qu'elle ne se réduit aucunement à une figure du *cogito*. Elle s'entend plutôt en un sens matérialiste, comme l'ensemble des coordonnées qui bornent et déterminent, dans l'élément de l'histoire, le système des formes du pensable, du dicible, du faisable. Une telle thèse, si elle conduit Foucault à une nouvelle problématisation de la notion de sujet, excède aussi fatalement toute pensée du *cogito* ; y compris lorsque celle-ci — et c'est le cas chez Sartre — s'élabore à partir d'une critique du sujet classique et de la conception substantialiste de la conscience.

Un élément pourrait donner à penser que Sartre tient jusqu'au bout, peut-être davantage que Foucault, le principe de la non-coïncidence à soi. Foucault fait en différents endroits l'éloge du suicide : « Il n'y a pas une conduite qui ne soit plus belle, qui, par conséquent, mérite d'être réfléchie avec autant d'attention, que le suicide. Il faudrait travailler son suicide toute sa vie¹⁰³. » Il est éventuellement possible que ce type de déclaration trahisse chez lui un désir de parvenir, à « l'instant infinitésimal de [sa] mort¹⁰⁴ », à une pleine maîtrise de soi-même, une parfaite superposition de soi avec soi. Tout à l'inverse, le suicide apparaît à Sartre comme une pure et simple « absurdité » ; en aucun cas, il « ne saurait être considéré comme une fin de vie dont je serais le propre fondement »¹⁰⁵. Il retrouve sur ce point l'incompréhension — et le stoïcisme — dont Descartes faisait preuve face à ce problème. Rappelons une des rares occurrences du suicide dans son œuvre : seule une mauvaise philosophie pourrait peindre les malheurs de la vie en couleurs assez sombres, et les bonheurs de l'au-delà en touches suffisamment éclatantes, « pour donner sujet d'en sortir à ceux qui s'y ennuiant » ; mais l'usage juste de la raison balaie immédiatement cette idée¹⁰⁶. Sartre le savait bien, pour qui la coïncidence de soi à soi ne s'acquiert que dans la mort elle-même, lorsque la vie du pour-soi, entièrement livrée au regard d'autrui, est congelée en destin. Foucault en dirait-il autant ? C'est ce qu'il faudrait voir.

Cependant, dans leurs ruptures mêmes — qui comme toujours naissent d'une rencontre plus profonde : refus du subir et exigence inconditionnelle d'une déprise de soi —, nous proposons d'appeler « bonheur de Sartre et de Foucault » le motif d'un décollement, dont on a toujours à se soucier, du soi à l'égard de soi. Allusion à la liberté qui, du fait qu'elle s'en décroche, perfore le pâti, à une indéfinie création du soi comme épreuve de sa finitude¹⁰⁷. Car, comme l'écrit Sartre, « la mort fige ce sursaut avec le reste¹⁰⁸ ».

¹⁰¹ M. Foucault, « Le retour de la morale », *art. cit.*, p. 706.

¹⁰² M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, p. 16.

¹⁰³ M. Foucault, « Conversation avec Werner Schroeter », in *Dits et Écrits*, t. IV, p. 257.

¹⁰⁴ *EN*, p. 158. Sartre notait, dans « Écrire pour son époque » (*Les Temps Modernes*, n° 33, 1948) : « L'art est une méditation de la vie, non de la mort ». Ce passage est cité par J. Derrida, « “Il courait mort” : salut, salut. Notes pour un courrier aux *Temps Modernes* », *Les Temps Modernes*, n° 587, 1996, p. 9 ; le même indiquait aussi que « la contradiction de soi [est] ce qui m'intéresse et me touche le plus chez Sartre » (p. 24, et p. 32, l'évocation de « la rigueur d'une non-coïncidence »).

¹⁰⁵ *EN*, p. 624. On lira aussi, sur le problème du suicide et de la torture, donc dans un sens légèrement différent, J.-P. Sartre, « Morale et histoire », *art. cit.*, p. 362-364, 375.

¹⁰⁶ R. Descartes, « Lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645 », in *Œuvres de Descartes*, IV, éd. C. Adam et P. Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1901, p. 314-315.

¹⁰⁷ P. Verstraeten a plusieurs fois tenté de comprendre la raison de la condamnation foucauldienne du contenu de la morale de Sartre (l'authenticité ne serait qu'une modalité possible, indûment privilégiée, d'un rapport à soi infiniment variable) en la rapportant à la critique, entreprise dans *Les Mots et les Choses*, des « analytiques de la

finitude » caractéristiques de la pensée philosophique moderne — où Sartre trouve naturellement à s'inscrire. Ce faisant, il est amené à atténuer la différence entre ces deux auteurs, relevant notamment que « le relativisme éthique [de Foucault], aussi radical que celui de Sartre, s'appuierait également sur l'intensification d'un rapport créateur à soi » (P. Verstraeten, « Sartre/Foucault », *Études sartriennes*, n° 5, 1993, p. 192). Concédant que demeure, chez Sartre, une « prévalence du Cogito » (p. 201), il en vient à conclure qu'il est certes possible d'aligner « la technologie conceptuelle de Sartre sur le modèle » foucauldien des analytiques de la finitude, mais au prix de « contaminer d'analytique de la finitude la pensée de Foucault » (P. Verstraeten, « Sartre-Foucault (une opposition biaisée) », *Daimon*, n° 35, p. 91). En insistant sur l'antériorité ontologique d'un « subir » (un dehors) comme condition d'un rapport créateur de soi à soi, en relevant l'indétermination foncière de ce geste et son inachèvement nécessaire (Sartre : « Je sais ce à quoi je dois m'arracher, mais je ne sais pas tout à fait en vue de quoi [...]. Je l'ai cet optimisme, mais je ne saurais pas le fonder », in « Je ne suis plus réaliste », interview citée par P. Verstraeten, « Sartre/Foucault », *art. cit.*, p. 187, et rééditée dans les *Études sartriennes*, n° 14, 2010, p. 3-23), nous croyons nous inscrire dans le droit fil de cette recherche. Sartre et Foucault sont bien deux penseurs de la finitude, mais leurs pensées éthiques ont pour postulat commun un rapport actif et créateur d'arrachement ou de déprise à l'égard de cette limite, qu'on la nomme facticité ou dispositifs de savoir-pouvoir.

¹⁰⁸ EN, p. 159.