

Une éthique de la littérature : Foucault, de Kant à Lacan

« *Ihr Sterne, stammt nicht von euch des Liebenden
Lust zu dem Antlitz seiner Geliebten ?* » (Rilke)

1. Liminaire

Deux remarques introductives quant au titre de cette communication. Que l'on pense à la réflexion historico-critique de Foucault sur l'*Aufklärung*, par exemple, ou à l'analyse lacanienne de l'assujettissement du sujet de l'inconscient et du désir à la Loi, le nom propre et proprement littéraire qui de Foucault à Lacan fait transition, transaction, l'auteur qu'enfin – après notamment Horkheimer et Adorno dans *Dialektik der Aufklärung* (1944) – ils associent plusieurs fois à Kant, cet auteur, vous y aurez pensé, n'est autre que le marquis de Sade. En m'installant au dedans de la conceptualité foucauldienne, c'est à partir de Sade, en tout cas, que j'organiserai aujourd'hui mon discours. Et – seconde remarque –, *via* Sade, c'est par un chemin détourné – une voie éthique, en prenant pour l'instant ce mot dans sa plus grande extension – que j'aborderai dans la suite le motif d'une politique foucauldienne de la littérature. C'est qu'en effet la question politique, chez Foucault, n'est pas dissociable d'une inquiétude pour le thème moral ou éthique, au sens d'une mise en crise des critères normatifs universels de l'agir humain aboutissant à une interrogation des modalités historiques du rapport du sujet à lui-même. Ma question de départ pourrait dès lors se dire comme suit : à quelles déterminations, quels modes de problématisation du thème éthique dans l'œuvre de Foucault le nom littéraire « Sade » renvoie-t-il ?

Ceci me paraît constituer une pierre de touche valable pour poser à partir de Foucault et à son adresse quelques hypothèses. Je m'attacherai au concept de sexualité en trois lieux de son œuvre – notamment, pour les années soixante, « Préface à la transgression », l'article en hommage à Georges Bataille paru à la mort de ce dernier, en 1963, ensuite le premier tome de *l'Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, en 1976, enfin, quelques années plus tard, le recentrage de cette thématique au sein d'une analyse des pratiques et techniques de soi dans l'Antiquité hellénistique et romaine, en particulier dans *L'herméneutique du sujet* – afin de montrer d'abord que la question éthique n'apparaît pas *in extremis* dans son parcours et ne lui est pas inessentielle. On verra d'autre part que le rapport qu'entretient Foucault à la psychanalyse lacanienne, d'un côté, à ce qu'il nomme « expérience littéraire », de l'autre, relève d'un geste analogue : leur valorisation conjointe, dans les années soixante, se renverse, dans les années soixante-dix, en leur pure et simple disqualification ; or celle-ci est liée à une mise à la question, dans les termes d'un historicisme nominaliste radical, de la sexualité et de toute forme de naturalisme, à l'élimination du régime dit « juridico-discursif » lorsqu'il s'agit de penser l'histoire du savoir, du pouvoir et de la subjectivité, élimination entée sur la valorisation des concepts de norme et de stratégie au détriment de ceux de loi, de limite et de transgression. Finalement, je suggérerai que la réélaboration d'une histoire de la sexualité dans le cadre plus large du rapport subjectivité/vérité, et la prise en compte, comme l'une des instances de ce rapport, de la notion de « code », signe, dans une certaine mesure, un retour des thèmes lacaniens dans la pensée de Foucault et, *in fine*, avec la figure du cynique, de certains motifs éthico-politiques qui ne sont pas sans rappeler le divin marquis. Comme on le pressent peut-être, d'un point de vue strictement philosophique, de l'enquête sur la littérature moderne à la problématisation de l'histoire de l'éthique, ce sont les diverses attitudes de Foucault à l'égard des questions du sujet et de la dialectique (ou, plus largement, de la négativité dans l'histoire) qu'il me faudra aborder, quoique par la bande.

2. Quelles politiques de la littérature ?

En 1963, dans l'article « Le langage à l'infini », Foucault repère « à la fin du XVIII^e siècle », avec « l'apparition simultanée [...] de l'œuvre de Sade et des récits de terreur », l'émergence d'une véritable rupture dans l'ordre des discours, d'« un changement » correspondant au « moment où l'œuvre de langage est devenue [...] littérature » (DE I, p. 282, 283). En inscrivant mon propos au voisinage de Foucault, donc d'une archéo-généalogie du langage qui fait de Sade l'un des points originaires de ce que la modernité nomme « littérature », je prends en une façon parti pour une politique de la littérature (foucauldienne) contre une autre (sartro-bourdiesienne). Benoît Denis remarquait à juste titre que la pensée foucauldienne de la littérature, élaborée durant la première partie des années soixante, prenait pour objet (et guide) « une certaine orthodoxie littéraire de l'après-guerre » (Bataille, Blanchot et Klossowski), dont la figure fondatrice est sans doute Sade, et « contre laquelle Sartre – et Pierre Bourdieu après lui – n'aura de cesse de s'insurger » en avançant là contre, pour l'aîné d'entre eux, la notion de littérature engagée.

C'est de fait en partie contre Sartre que Foucault pense la littérature. La « littérature » correspond selon lui à une certaine modalité d'expérimentation, spécifiquement moderne, du langage, ou, plus précisément, à une expérience intransitive de l'« être du langage », de son « être vif » (MC, p. 58) qui, dans l'acte d'écriture, implique la disparition ou la dissipation du sujet écrivant. Une telle définition, dont il relève les spécifications multiples de Sade et Hölderlin à Robbe-Grillet et *Tel quel* en passant par Flaubert et Roussel, trouve son origine dans une prise de parti « irréductible » de Foucault en faveur de Bataille consécutive, selon ses propres dires, à une lecture, empreinte de gêne, du méchant compte-rendu sartrien de *L'expérience intérieure*. Cette prise de parti, pour aller à l'essentiel, signifiera finalement pour Foucault d'identifier le tout de la littérature à ce que Sartre nomme, par opposition à l'usage « prosaïque » du langage, la poésie, soit « le langage à l'envers », le refus d'utiliser le langage et de communiquer des significations, la réification du mot et la négation de son statut de signe induisant un « accès de dépersonnalisation de l'écrivain en face » du mot (QL, p. 22).

À cette époque, Foucault voit dans la littérature (donc ce que Sartre appelle poésie) la promesse, encore informe et incertaine, d'« une pensée future » (MC, p. 398). Dans *L'archéologie du savoir* encore, en 1969, c'est l'insistance discrète du thème blanchottien du neutre et du dehors, du « il y a » du langage, qui permet la démolition des thèses classiques sur le sujet et son originarité transcendante, la continuité dialectique de l'histoire, « les figures jumelles de l'anthropologie et de l'humanisme » (AS, p. 23). Or le brusque appel de Sartre – « nous avons assez vu le langage à l'envers, il convient maintenant de le regarder à l'endroit » –, les notions de « littérature de la praxis », « de l'universel concret » ou de « littérature totale » sont autant de façons d'opposer anticipativement une fin de non-recevoir politique à une telle définition de la littérature, tant il est vrai que celle-ci doit manier des signes et non des choses si elle veut prendre position, en elle, par rapport au monde et à son époque, non simplement pour les montrer, mais bien pour les changer. B. Denis a raison de rappeler qu'en dernière analyse le point de discorde tient en une analogie, esquissée notamment par Blanchot et dont hérite alors Foucault, entre Terreur politique et terreur littéraire : une analogie que Paulhan, le premier peut-être, avait analysée pour tenter de la conjurer, et que fonde un même désir de pureté et de table-rase culminant en une fascination fiévreuse pour l'auto-destruction, soit du langage, soit du monde communs, soit des deux.

Je ne tenterai pas de réhabiliter sadisme et terrorisme aux yeux de la politique sartrienne de la littérature. Je montrerai plutôt que l'éthique du dernier Foucault, loin d'ignorer ce type d'objection, est aussi à entendre comme le terme d'un long débat mené à l'égard de sa propre pensée littéraire et de ses impasses.

En 1966, l'enquête archéologique menée dans *Les mots et les choses* à propos du langage conduit Foucault à postposer de quelques années la date d'émergence de la littérature : il fallait que le langage perde le primat qui était le sien comme Discours dans la pensée classique de la représentation, qu'il se constitue comme objet historique, en particulier pour la philologie, pour qu'ailleurs, par « compensation », il se reforme « sous une forme indépendante, difficile d'accès, repliée sur l'énigme de sa naissance et tout entière référée à l'acte pur d'écrire » (p. 312, 313). Plutôt que Sade, du reste situé en position liminaire et ambiguë au regard de l'épistémè moderne, la figure fondatrice est alors Mallarmé. Au contraire, Bourdieu et Sartre – voyez *Qu'est-ce que la littérature ?* ou *Les règles de l'art* –, ne varieront pas et s'accorderont toujours pour situer l'émergence, ou l'autonomisation, de la littérature moderne dans le prolongement décevant de 1848. Avant d'en venir véritablement à Foucault, je dirai quelques mots de la présence de Sade chez ces deux auteurs et d'abord, brièvement, chez Bourdieu.

Celui-ci accumule d'évidence les marques d'une vraie distance à l'égard de Sade et de ses prolongements contemporains. L'entame de son *Esquisse pour une auto-analyse* évoque ainsi « la répulsion assez profonde » provoquée, durant ses années de formation, par « le culte de Sade, un moment à la mode » et, d'une façon plus générale, par « la vision à la Bataille ou Klossowski des choses sexuelles » (p. 12, 13). Un report à un bref texte de 1994, « Le corps et le sacré », permet de comprendre l'argument qui soutient cette répulsion, et la logique sociale qui commande au frisson un peu pervers enveloppant ce type de littérature : le corps est socialement construit comme un objet sacré, et il est comme tel normalement exclu du cercle de l'échange marchand – d'où les trouvailles raffinées des « esthètes de la transgression » qui, « dans une inversion sadienne de l'échange lévi-straussien [...] se plaisent à organiser la circulation entre les hommes des corps féminins traités comme des choses échangeables [...] à la manière d'une simple monnaie ». D'où, en sourdine, un argument éthico-politique selon lequel l'esthétique sadienne est au fond bien faite pour servir de trame à « un monde qui semble ne plus assigner de limites à la vénalité ». Ce qui ouvre, on le voit, à une tout autre politique de la littérature.

3. Sartre et le refus du sadisme.

Mais Sade est aussi un motif marginal du débat qu'entretenaient par journaux interposés Sartre et Foucault lors de la sortie de *Les mots et les choses*. Les interviews de Foucault entre 1966 et 1967 montrent que si la *Critique de la raison dialectique* n'est selon ses dires que « le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIX^e siècle pour penser le XX^e siècle » c'est au fond parce que, souscrivant encore aux catégories, au reste liées, de l'anthropologie et de la dialectique, il n'a pas pris acte de ce qui se disait, sans s'ordonner aux formes de la négativité ou de la contradiction, du côté de la littérature et du structuralisme naissant – la disparition et la dépendance d'un sujet prétendument souverain de son langage et de ses actes. Or de cela, indique Foucault, « Sade constitue un exemple optimal, qu'il s'agisse du reniement du sujet dans l'érotisme ou de l'absolu déploiement des structures dans leur positivité la plus arithmétique ». Et d'ajouter que la passion froide et systématique de son écriture doit être opposée au sentimentalisme larmoyant de l'humanisme dominant, simple « paravent derrière lequel se réfugie la pensée la plus réactionnaire ».

Juste avant de relativiser l'apport de Lacan au nom de la désubstantialisation de l'ego qu'il tentait dès son premier essai philosophique, Sartre, dans sa réponse à Foucault, prend l'exemple de Sade pour mettre en évidence l'intérêt de sa méthode dialectique. Homme des contradictions, Sade, aristocrate déclassé, révolutionnaire mais attaché à ses privilèges, naît à la pensée et à l'écriture sur fond d'une certaine « idéologie », dont le centre de gravité est la

notion de « nature ». Au vu de sa position historique et sociale, Sade ne peut simplement souscrire à l'idée d'une bonté des lois de la nature – c'est pourquoi le moment de passivité que représente pour lui l'imposition de l'idéologie naturaliste doit encore faire l'objet d'une reprise active mais elle-même limitée, d'un dépassement négateur dans la forme « d'une synthèse subjective » (portant le nom de sadisme) dans laquelle le fondement de la nature, s'il ne peut être évité, se verra affecté d'un signe de valeur inverse : elle apparaîtra dès lors comme mauvaise ou criminelle. *Questions de méthode* (1957), s'appuyant sur le travail de Simone de Beauvoir *Faut-il brûler Sade ?* (1955), ne disait pas autre chose : le projet de la conscience individuelle se détache sur fond d'un pratico-inerte à la fois subi et dépassé, nié et conservé – c'est dire que l'idée de nature, chez Sade, doit se comprendre en référence à la vie d'« un homme aliéné qui veut dépasser son aliénation et s'empêtrer dans des mots aliénés ».

Les termes en jeu dans le débat de Sartre et de Foucault autour de Sade – loi, nature, sujet – concentrent en fait les raisons de l'insatisfaction éthico-politique que Foucault éprouvera peu à peu à propos de Sade et qui l'amèneront à abandonner cette référence. Avant de mettre en évidence cette rupture au sein de la production foucauldienne, je voudrais en finir avec Sartre, au moins pour aujourd'hui, en revenant sur son rapport à Blanchot autour, à nouveau, de Sade et de la Terreur.

Si le compte-rendu sartrien d'*Aminabad* n'est guère plus favorable à Blanchot qu'« Un nouveau mystique » ne l'était à l'égard de Bataille, l'évocation de l'auteur de *L'espace littéraire* dans l'essai inachevé sur Mallarmé et, en particulier, l'idée que « le poème est d'abord la négation du poète » (p. 158), doit nous alerter : le rapport de Sartre à Blanchot est plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord. D'une façon générale, on peut penser que leur opposition ne se détache que sur le fond commun d'une notion de négativité qui doit beaucoup, malgré les interprétations divergentes auxquelles il la soumette, à la pensée dialectique telle que Kojève l'élaborait dans un séminaire fondateur de la pensée littéraire et philosophique française du XX^e siècle.

D. Hollier a suggéré ce que l'essai de Blanchot « La littérature et le droit à la mort » (d'un an antérieur à la publication de *Qu'est-ce que la littérature ?*) doit à la conceptualité sartrienne. L'expérience de l'écrivain, est un « travail », peut-être le travail par excellence, de ce qu'elle « transforme l'homme en transformant le monde », de ce qu'elle les réalise en les niant. C'est sa souveraineté absolue qui lui permet de s'affranchir des conditions mondaines réelles en les niant entièrement, dans l'épreuve d'une action « sans limites » ; mais cette négation totale, aussi bien, est vide et, au total, ne nie rien : « Il n'est maître que de tout, il ne possède que l'infini, le fini lui manque, la limite lui échappe. Or, on n'agit pas dans l'infini [...] ». Ce jeu de la limite et de l'illimité, Foucault, prétextant Bataille, le fera sien quelques années plus tard. Mais il faut encore voir que la négativité du sujet écrivain est rapporté par Blanchot aux notions d'imagination et d'imaginaire – soit cette attitude de la conscience qui révéla à Sartre dans sa forme la plus pure le pouvoir de néantisation, c'est-à-dire la liberté, bientôt définitoire du pour-soi : ainsi Blanchot définit-il l'imaginaire comme « le monde, saisi et réalisé dans son ensemble par la négation globale de toutes les réalités particulières qui s'y trouvent », lorsque Sartre, qualifiant l'image d'« anti-monde », y voyait, sous les espèces d'une « double-négation », à la fois la position d'un néant et la négation du monde. Mieux encore, l'expérience de l'œuvre, cette épreuve nauséuse « de la mort comme impossibilité de mourir », ne signifie pas seulement le meurtre de la chose ou de l'objet : elle dit la dislocation de l'écrivain ou du sujet en un acte où la conscience « s'arrachant à la ponctualité d'un moi [...] se reconstitue [...] en une spontanéité impersonnelle » soit, dans des termes qui sont à nouveau ceux de *La transcendance de l'ego*, en une « conscience sans moi ».

Reste que, contre Sartre, ainsi que D. Hollier l'a montré, c'est bien la notion de Terreur qui permet à Blanchot « d'assurer la communication de la politique et de la littérature ». Les expériences révolutionnaires et littéraires seraient en effet affines, de ce que l'écrivain – emblématiquement Sade – trouve dans la Révolution l'occasion d'une négation de « quelque chose de plus réel que les mots », le moment où la liberté souveraine de la littérature se fait histoire, tant il est vrai que la mort est la racine du sens, que « pour parler nous devons voir la mort », et que la Terreur révolutionnaire est précisément ce moment où la mort, la liberté de mourir, qui jusque là s'inscrivait, par impossible, dans une œuvre (la déterminant dès lors comme expérience) mène désormais l'histoire du monde. C'est dans ce contexte qu'il faut entendre la parole de Sade, si « son œuvre n'est que le travail de la négation, son expérience le mouvement d'une négation acharnée, poussée au sang, qui nie les autres, nie Dieu, nie la nature et, dans ce cercle sans cesse parcouru, jouit d'elle-même comme de l'absolue souveraineté ».

De Sartre à Blanchot, donc, un constat identique, mais une prise de parti inverse. Selon Sartre, ni l'éthique ni la politique de la littérature ne peuvent passer par de telles expériences. D'un mot, si, selon Blanchot, le problème de l'écrivain est tout le contraire d'un essai pour « appeler un chat un chat », étant donné qu'un tel geste revient à « en faire un non-chat, un chat qui a cessé d'exister », à suivre Sartre, « la fonction d'un écrivain est d'appeler un chat un chat », c'est-à-dire de créer dans un langage toujours situé les conditions d'un monde commun ou, plus précisément, d'une « collectivité socialiste ». C'est en tout cas au sein de ce débat précis qu'il faut situer la pensée foucauldienne de la littérature.

4. Une éthique de la littérature ?

Dans « La littérature et le droit à la mort », Blanchot met d'emblée en rapport le travail d'écriture avec la question de la « moralité » de l'écrivain. On se souvient également que *Faut-il brûler Sade ?*, relevant, comme Blanchot, le choix sadien de « l'imaginaire » (où « il réussira à s'installer avec certitude sans risquer de déception ») et, quoique dans un sens différent, la Terreur (« la plus radicale négation du monde démoniaque de Sade »), montre finalement que c'est moins en poète qu'en moraliste qu'il convient de lire l'œuvre du sulfureux marquis : l'autonomie absolue de la pensée de Sade, ou son individualisme, se poursuit plus profondément en un essai, partiellement manqué, pour « récupérer [l'authenticité de l'existence] par une décision individuelle » et, à terme, pour « conquérir une vérité immanente à ce monde ». D'où l'insistance sur la dimension morale du crime (il est « un devoir », entendez le *sollen*) et l'identification de la cruauté à « une ascèse » qui fonde ici, comme ailleurs, un rapprochement avec la *Critique de la raison pratique* : « Par une sévérité analogue à celle de Kant [...] Sade ne conçoit l'acte libre que dégagé de toute sensibilité ». On note généralement que l'intérêt de Foucault pour le thème éthique et pour les concepts de liberté et de décision est inexistant avant ses travaux des années quatre-vingt portant sur l'histoire de la sexualité dans l'Antiquité. Je proposerai aujourd'hui une autre hypothèse : une lecture attentive des textes archéologiques et littéraires de Foucault fait apparaître – spécialement autour de la question de la sexualité et du rapport à la psychanalyse – un souci ou une inquiétude quant à la dimension éthique de notre *épistémè*. Soit quelques indices corroborant cette hypothèse.

Dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969) – un des derniers textes où Foucault, déjà tout occupé par la description des formations pratico-discursives, met à contribution la littérature (essentiellement Beckett et Blanchot) –, l'idée d'une nécessaire indifférence à la question « Qui parle ? », la mise à mal de « l'unité première, solide et fondamentale » qu'offre au discours la catégorie d'auteur, le rapport de l'écriture à la mort et,

corrélativement, à « un espace où le sujet écrivain ne cesse de disparaître », tout cela semble indiquer, pour Foucault, les « principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine ». Éthique, c'est-à-dire, comme il le précise aussitôt, pratique: il y va d'une « règle immanente, sans cesse reprise [...] un principe qui ne marque pas l'écriture comme résultat mais la domine comme pratique ». Cette détermination de l'éthique en direction de la pratique – de ce que Foucault, quinze ans plus tard, nommera les pratiques de soi sur soi – recoupe d'autres propos, tenus quelques années auparavant, lors d'un débat avec le groupe *Tel quel* « Sur le roman ». Relevant l'importance, pour la littérature contemporaine, d'un certain nombre d'« expériences » (ainsi la folie ou le rêve, habituellement rapproché par Foucault de la sexualité, mais ce n'est pas ici le cas), Foucault n'hésite pas à les qualifier d'« expériences spirituelles » comme épreuves limites de la pensée – la supériorité de Bataille sur les surréalistes, lesquels n'ignoraient naturellement pas ces risques qu'affronte la pensée, est de les avoir dépsychologisées pour les rendre à leur seul milieu, l'espace du langage. Or les expériences pratiques de la pensée sur elle-même, quoiqu'en un sens peut-être moins limite ou extrême, sont exactement ce qu'investiguera bien plus tard Foucault sous le nom d'« éthique ».

À n'en point douter, ce souci insatisfait à l'égard d'une dimension éthique du penser et de l'écriture répond au diagnostic posé dans *Les mots et les choses* à propos de l'éthique de la pensée moderne et des analytiques de la finitude, réputées dominantes dans le champ philosophique, et selon lesquelles la finitude désormais originaire du sujet devient la racine même de la connaissance qu'il peut prendre de lui-même, selon un jeu indéfini de renversement du constituant et du constitué, de « répétition du positif dans le fondamental ». Ainsi, « la loi de penser l'impensé » que s'assigne comme seule possibilité de se fonder la pensée moderne ne s'entend pas seulement dans un sens gnoséologique mais encore en un sens éthique. La seule et unique exigence de cette pensée est de se penser en tant qu'impensée et, comme telle, de se modifier soi-même, tout comme « ce sur quoi elle réfléchit » ; aussi ne libère-t-elle aucun lieu où pourrait se loger une morale consistante ou normative – or comment pourrait-il en être autrement, si « tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé » ? (p. 338). Ce point fait finalement écho, je crois, à la principale objection qu'adressait Canguilhem à Foucault dans un compte-rendu du livre d'ailleurs dirigé contre certaines critiques d'obédience sartrienne : et tout se passe comme si l'idée qu'« il n'y a pas, aujourd'hui, de philosophie moins normative que celle de Foucault » allait peu à peu devenir, pour celui-ci, un véritable problème.

Mais on relèvera encore deux lieux textuels où Foucault, toujours durant les années soixante, retrouve le thème de l'éthique, cette fois en rapport direct avec celui de la sexualité. Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault pointe d'autres domaines possibles pour l'archéologie. La prise en compte de « la sexualité » est alors pour lui l'occasion de prendre par avance la mesure de son *Histoire de la sexualité* : refusant le point de vue d'une histoire des idées, des mentalités ou des comportements, des représentations ou des visions du monde, il s'agira de voir « si, dans ces conduites, comme dans ces représentations, toute une pratique discursive ne se trouve pas investie ». En ramenant les lois prétendument universelles régissant un objet réputé déjà donné, la sexualité, et leurs transgressions souveraines, au jeu sous-jacent et réglé des pratiques discursives qui les surdéterminent, on mettra au jour les investissements discursifs qui créent ces objets, ces idées et ces comportements. Aussi bien, c'est moins la sexualité dans son rapport au discours scientifique qui apparaîtra alors que son lien à « un système d'interdits et de valeurs » ; ce n'est donc « pas dans la direction de l'épistémè, mais dans celle qu'on pourrait appeler l'éthique » que devra s'opérer cette opération archéologique. Or il est intéressant de constater que dans l'article sur Bataille, six ans auparavant, l'élaboration du concept de « transgression », tel que le révèle l'expérience de l'érotisme, passe prioritairement pour Foucault par un effort pour le « dégager de ses parentés

louches avec l'éthique» : proche de ce que Blanchot nommait « contestation », la transgression ne se confond pas avec « le scandaleux », ou avec la subversion d'un interdit originaire – cette lecture laisse trop entendre l'existence d'un désir naturel longtemps réprimé qui s'opposerait, pour le nier ou le contredire, à ce qui l'étouffe ; c'est encore trop donné à « la puissance du négatif », à la dialectique, c'est manquer la pensée originale de la limite et de l'illimité, de l'« affirmation non positive » à laquelle ouvre ce concept. C'est ce point qui devra bientôt retenir notre attention.

5. Foucault avec et contre Sade et Lacan

Je proposerai bientôt une lecture cursive de trois textes où se donnent à voir, autour de la sexualité, un certain déplacement interne à la pensée de Foucault. Or, je l'ai annoncé, mon hypothèse est que celui-ci est redevable d'un débat mené avec et contre la littérature, Sade notamment, et la psychanalyse, en particulier Lacan ; débat sans lequel on ne comprend rien à la reprise de la question éthique – dans sa dimension politique – au sein des derniers travaux. Pour rendre la tâche plus aisée, je rappellerai en peu de mots les termes de ce débat.

D'abord, pour parer à toute objection concernant le rapprochement de Foucault et Lacan, et pour éviter une confrontation systématique de leurs pensées, je me bornerai à relever deux énoncés lacaniens qui paraissent renvoyer de façon très générale, mais aussi fondamentale, au projet de Foucault, qu'on l'envisage dans son geste initial ou bien terminal. Sans revenir sur la lecture foucauldienne du *cogito* cartésien, de l'hypothèse du Malin Génie et de l'exclusion de la possibilité d'être fou au fondement de l'usage classique de la pensée, je rappellerai, en m'inspirant de Derrida, que Lacan, dans ses « Propos sur la causalité psychique » (1946), citait un célèbre passage des *Méditations métaphysiques* (« Mais, quoi ! ce sont des fous... ») et concluait en ces mots : « Et [Descartes] passe, alors que nous verrons qu'il aurait pu, non sans fruit pour sa recherche, s'arrêter sur ce phénomène de la folie » (p. 162 ; on sait que Foucault suivait le séminaire de Lacan à Sainte-Anne durant les années cinquante). Si je me reporte d'un bond à l'autre extrême du parcours de Foucault, il est aisé de faire correspondre aux recherches sur l'ascétique de l'existence telle phrase du « Discours de Rome », où le travail de la cure est identifié à « une longue ascèse subjective, et qui ne sera jamais interrompue, la fin de l'analyse didactique elle-même n'étant pas séparable de l'engagement du sujet dans sa pratique » (p. 319). En guise d'indice final, et pour ne rien dire de l'apport déterminant, pour l'un et pour l'autre, de l'œuvre de Lévi-Strauss, ni même du rapport de la mort et du langage, toujours décisif lorsqu'il faut penser la scission et le constitution de la subjectivité, je me limite à rappeler, en écho aux dernier cours de Foucault, et notamment à sa lecture du *Criton*, les formules lacaniennes soulignant l'exigence, pour l'analyste, d'assumer, « dans une ascèse », rien de moins que « la subjectivation de sa mort » (ce qui est aussi une façon de suggérer que le point décisif d'une lecture conjointe de Foucault et Lacan n'est pas la sexualité mais la mort, en rapport direct avec la vérité, le langage et le sujet).

Il ne s'agira pas pour moi dans les limites de cet exposé de détailler les différentes étapes du parcours de Foucault avec (et contre) Sade et la psychanalyse. On relira, sur ce dernier point, l'exposé très complet, quoique déjà ancien, de J. Lagrange, « Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault » (récemment republié in *Incidence* 4-5) ; quant à la position de Sade, en rapport avec la définition longtemps ambiguë que Foucault donnait de l'*Aufklärung* (les Lumières sont aussi l'âge sombre de l'invention des disciplines...), on consultera l'article plus récent de P. Sabot, « Foucault, Sade et les lumières » (in *Lumières* 8).

Je ne m'appesantirai pas sur le débat que Foucault mène avec la psychanalyse dans son article consacré à Binswanger ou dans *Histoire de la folie*, ni sur la position que ce livre assigne à Sade – retenons qu'il y va à chaque fois, dans la thèse, d'une réactivation, plus ou moins ambiguë, de cette expérience tragique de la folie que l'Âge Classique, en son moment cartésien, avait recouverte. Dans tous les cas, on l'a dit, c'est à une même destruction des figures de l'homme et du sujet à la faveur d'une attention renouvelée à l'être du langage qu'aboutissent ces figures épistémiques (littéraires et psychanalytiques) et c'est en cela qu'elles sont nécessaires à l'archéologie : celle-ci tout à la fois leur assigne leurs places dans la succession historique des épistémè et, d'autre part, de ce qu'elles se situent en position limite à l'égard de leur propre épistémè, elles ne peuvent que guider ou inspirer l'archéologue, lui-même situé en une telle position liminaire (cette position, comme le dira clairement *L'archéologie du savoir*, est celle de « l'écart de nos propres pratiques discursives », et dès lors le lieu possible d'un « diagnostic » posé sur « notre présent »).

Un bref coup d'œil sur *Les mots et les choses* suffit à le démontrer. L'investigation de ce que Foucault nomme, dans sa réponse à Sartre à propos de ce livre, « l'inconscient du savoir », culmine on le sait dans la mise en évidence de certaines « contre-sciences » (ethnologie et psychanalyse), répondant à ce « contre-discours » qu'est la littérature, et dont le point commun est de démanteler le dispositif anthropologique caractéristique de notre modernité. Le point est que la psychanalyse, exemplairement lacanienne, de s'adresser immédiatement à l'inconscient, met en lumière, et sous un jour des plus cru, les principes jusque là ininterrogés qui fondent aussi bien les analytiques de la finitude que la pensée de la représentation à laquelle continuent de s'abreuver les sciences humaines. Tout comme « une littérature vouée au langage fait valoir, en leur vivacité empirique, les formes fondamentales de la finitude » et, par la pratique de l'écriture, conduit l'homme à sa dissolution, non « pas au cœur de lui-même » mais « au bord de ce qui le limite : dans cette région ou rôde la mort, où la pensée s'éteint [...] » (p. 394-395), de même la psychanalyse découvre « les figures concrètes de la finitude » et, dans la pratique du transfert, à même l'inconscient, « le Désir, la Loi, la Mort ». Aussi bien ces deux pratiques du langage en son être – prenant en quelque sorte acte de la leçon de *Naissance de la clinique* selon laquelle « la possibilité d'une critique et sa nécessité [...] sont liées de nos jours [...] au fait qu'il y a du langage » (p. XII) – jouent-elles bien un rôle de détonateur critique à l'égard de l'épistémè anthropologique.

Le moment de la rupture, symptomatiquement, sera *La volonté de savoir*, en 1976 (je passe sur la maturation de cette rupture telle qu'elle se donne à lire dans le cours de 1973-1974 *Le pouvoir psychiatrique* ou, au sujet de Sade, dans un interview de 1975 au titre éloquent « Sade, sergent du sexe » – on y lit, à la fin : « Tant pis alors pour la sacralisation de Sade [...] : il nous ennuie, c'est un disciplinaire, un sergent du sexe, un agent-comptable des culs et de leurs équivalents »). Il me faudra revenir sur le pourquoi et le comment de cette double éviction ; j'en donne, en première approche, la clé, et certains symboles.

Le problème de *La volonté de savoir* est de penser l'émergence de notre rapport au sexe, et notamment de cette idée selon laquelle une part importante de la vérité de notre être est indissolublement liée à ce bout de chair et aux usages que nous en faisons, à partir d'un certain dispositif discursif, générateur de pratiques, historiquement situé autant dire contingent : la « sexualité » – ce qui en question, c'est bien « la production même de la sexualité » au titre de « dispositif historique » (p. 139). Ce que nous vivons comme sexualité est ce que produit un dispositif normatif donné lorsqu'il code dans une direction déterminée (ici celle de l'obligation à toujours tout dire du sexe et de la vérité qui supposément s'y loge) le rapport que nous entretenons à nous-mêmes, à nos corps et à nos plaisirs. La perspective de Foucault, on le voit, ne rencontre nul donné originaire, plutôt des dispositifs pratiques et discursifs, positifs et matériels, dont l'effet le plus remarquable est de nous laisser entendre

qu'il y a, de toute éternité, du donné. Selon ce type d'analyse – qu'on dirait aujourd'hui constructiviste –, le sexe ne peut-être l'objet d'une répression : encore faudrait-il qu'il lui préexiste alors que c'est précisément les modalités de sa production qui font problème : c'est bien « le dispositif de sexualité qui, dans ses différentes stratégies, met en place cette idée "du sexe" » (p. 203). D'où le refus net d'une explication dans les termes juridiques de la loi, que celle-ci soit naturelle ou symbolique : le sexe n'est pas ce désir le plus profond obéissant aux lois agréables ou inquiétantes de la nature ; et il n'est pas non plus ce qui doit s'assujettir à la loi d'un interdit symbolique pour se reconnaître comme désir. Dans ce double refus de la loi, on reconnaît déjà la raison de la critique que contient le livre de Sade et de Lacan¹.

Qu'il me suffise, en première approche et, partiellement, par boutade, de dire que ces refus ne peuvent étonner lorsqu'on a lu et Bataille et Deleuze. Bataille, paradoxalement et, sans doute, avec une pointe d'ironie, mettait en garde contre Sade dès *Le bleu du ciel* : « – Écoute moi, Xénie – j'ai commencé à pérorer et j'étais hors de moi sans raison – tu t'es mêlée à l'agitation littéraire, tu as dû lire Sade, tu as dû trouver Sade formidable. Ceux qui admirent Sade sont des escrocs – entends-tu ? – des escrocs ... » ; et d'ajouter : « Mais pourquoi ont-ils fait ça à Sade ? ». Foucault aurait-t-il donc finalement entendu le cri adressé à Xénie ? L'éviction de Lacan est plus évidente encore, si l'on se souvient du commentaire deleuzien du livre de 1976 connu sous le titre « Désir et plaisir ». Il montre notamment que Foucault ne pouvait souscrire au concept de Désir, même redéfini, contre Lacan, indépendamment de toute notion de manque, alors que lui-même, Deleuze, ne pouvait accepter la notion de plaisir : « Le plaisir me paraît le seul moyen pour une personne ou un sujet de "s'y retrouver" dans un processus qui la déborde. [...] Et de mon point de vue, c'est de la même façon que le désir est rapporté à la loi du manque et à la norme du plaisir ». Jouer les « corps et les plaisirs » contre l'inconscient et le désir : cela marque sans doute une rupture par rapport à la pensée de Deleuze, mais celle-ci s'autorise d'abord d'une critique (commune) de Lacan. Et pourtant, on va le voir, Lacan n'est pas étranger à la première pensée foucauldienne de la sexualité, telle qu'elle associe, à propos de Bataille, Kant et Sade. Ce qui ce sera joué dans ce passage, c'est non seulement la disqualification d'une pensée de la loi (et, corrélativement, de la transgression et de la limite) mais, également, la promotion d'une autre pensée du sujet : celui-ci n'est plus uniquement ce qui s'évanouit dans le murmure impersonnel du langage – il faudra encore montrer les modalités pratiques, notamment discursives, de sa production matérielle au sein de dispositifs normatifs historiques spécifiques.

¹ Quant au rapport de Sade à la loi et à la nature, à la légalité naturelle (on peut suivre ici F. Ost, *Sade et la loi*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 178 sq.). Le point de départ est le renversement des lois symboliques humaines ou culturelles réputées universelles, de ce qu'elles ne peuvent par définition faire droit à la constitution profonde de chacun, à la loi naturelle de l'individu particulier (elle-même fonction de sa constitution, de son énergie etc.) : ainsi passe-t-on insensiblement d'une « dénonciation de la loi (absente, inéquitable) » à la reconnaissance de sa pure et simple « impossibilité ». Cependant, « dès lors que le particulier l'emporte sur l'universel, il n'est plus d'ordre qui tienne » ; on dira, dès lors, que la nature elle-même est en quelques sorte dénuée de lois : elle est à penser sous le signe du hasard, de la contingence et d'un conflit absurde de forces. D'où une double disqualification : des lois culturelles et humaines, tandis que « la nature première est affranchie de ses propres lois ». Et pourtant – dernier tour de spire – la jouissance du libertin suppose la transgression de lois qui doivent bien exister : or la seule loi qu'il puisse rencontrer est le commandement anarchique de la nature : « Jouis ! ». Le point sera alors de s'y soumettre, le seul crime possible étant, pour le dire avec Lacan, de « céder sur son désir ». Mise à mal des lois naturelles et culturelles pour retrouver, au fond de la nature, la loi d'une pure transgression. Quant à Lacan et la Loi dans son rapport au symbolique, « Discours de Rome » (p. 275-276) : « La Loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à l'accouplement. L'interdit de l'inceste n'en est que le pivot subjectif [...] C'est dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi ».

6. De la transgression des limites à l'immanence des normes (Kant ou Spinoza ?)

Ma première idée de communication était de proposer une lecture croisée systématique du texte « Préface à la transgression » et de l'article de Lacan « Kant avec Sade » (d'abord destiné comme préface à une réédition de *La philosophie dans le boudoir*, et finalement publié, également dans *Critique*, quatre mois avant l'article de Foucault) : j'aurais voulu montrer comment ce texte « tout entier traversé par la lecture que Lacan venait de faire de *l'Histoire de la folie* » (selon Roudinesco) avait encore occasionné, dans le chef de Foucault, une sorte de réponse. J'y ai renoncé au profit de l'ensemble des hypothèses énumérées plus haut, lesquelles forment après tout le présupposé obligé d'une telle lecture conjointe. Je me contenterai de revenir sur la manière dont Foucault envisage en 1963 la notion de « sexualité », de montrer le rapport critique que le concept de transgression entretient avec la pensée dialectique et, à l'occasion de l'association, récurrente dans ce texte, des noms de Sade et Kant, de souligner quelques analogies avec le commentaire lacanien.

Selon Foucault, en 1963 déjà, l'émergence d'un nouveau régime de pensée de la sexualité (« la sexualité moderne ») sous la double bannière de la littérature et de la psychanalyse (« de Sade à Freud ») ne correspond en aucun cas à la redécouverte d'« une vérité de nature », à la mise en lumière d'un donné naturel ou originaire qui pourrait nous faire rejoindre – pour le dire comme Bataille dans *L'érotisme* – « une continuité première ». L'expression de la sexualité à même le langage, analytique ou littéraire, nous renvoie en fait à la mort de Dieu, autant dire à la disparition d'un infini positif ou de « la limite de l'illimité » sur fond desquels notre vécu sexuel prenait sens et valeur d'enfin rejoindre un infini « sans interruption ni limite ». Aussi bien la sexualité moderne est-elle ce qui touche au sacré dans un monde déserté par le divin : c'est qu'elle appelle une autre pensée de la limite et de la finitude, dont l'effet est de « tracer la limite en nous et de nous dessiner nous-mêmes comme limite ». Alors, ce que Bataille nomme « érotisme », ce sera précisément l'épreuve que fait le sujet de cette limite, dans l'excès et la fièvre, dans le geste extrême d'une transgression qui touche au bout du possible et qui ne peut que s'adresser à la désertion ou à l'absence de tout infini premier : elle est d'un mot « une expérience de la sexualité qui lie pour elle-même le dépassement de la limite à la mort de Dieu ». La sexualité moderne est le lieu pour le sujet d'une épreuve excessive de « sa propre finitude, [du] règne illimité de la limite » ; et elle n'est pour lui d'aucune façon l'occasion d'une ressaisie de soi-même, plutôt celle d'une perte ou d'une dépense absolues : on dira que « le sujet philosopant a été jeté hors de lui-même ».

Le problème de Foucault est alors d'interroger l'historicité de cette expérience (et des formes de pensée et de langage qu'elle appelle), les lieux et les conditions de son émergence afin de la qualifier plus précisément et, surtout, de distinguer la notion de transgression de celles de dialectique et de négativité. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre l'association répétée des noms de Sade et de Kant, selon un schéma qui, de façon très générale, est d'ailleurs analogue à celui proposé par Lacan : « Sade est le pas inaugural d'une subversion dont [...] Kant est le point tournant » et qui se prolonge chez Freud ; si bien que Sade peut être considéré comme celui qui « donne la vérité de la *Critique* ». Quel est en effet ce « langage non dialectique de la limite qui ne se déploie que dans la transgression de celui qui le parle » ? Il n'est pas celui de l'opposition ou de la négation : il s'agit toujours d'affirmer la limite, et le passage à la limite qu'est la transgression ; mais du même coup il est entièrement vide, puisque cette percée est l'affirmation d'un « règne illimité », comme tel inapte à proposer ou à opposer quoique ce soit – elle n'affirme, comme Foucault le précise du bout des lèvres, que « l'être de la différence » (sans *a*). C'est pourquoi on ne peut la penser que dans les termes énigmatiques d'une « affirmation non-positive ».

C'est à ce point que Sade en un sens accomplit Kant. Foucault sait gré à Kant d'avoir « articulé [...] le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison », le « rapport de la finitude à l'être » ou encore – et il est ici directement associé à Sade – d'avoir reconnu « une expérience essentielle à notre culture [...] une expérience de la finitude et de l'être, de la limite et de la transgression ». Mais Kant, que *Les mots et les choses* désigneront comme le « seuil de notre modernité », autant dire le lieu d'une ouverture mais aussi d'une fermeture possibles, n'a malheureusement pas poussé dans ses dernières extrémités cette pensée. Certes, le concept précritique de grandeur négative, la distinction *nihil negativum/nihil privatum*, ouvrent bien une brèche dans la pensée à partir de laquelle exprimer la transgression hors de toute dialectique de la contradiction négatrice². Mais il demeure que Kant, à suivre Foucault, « a fini lui-même par refermer [cette brèche] dans la question anthropologique » (c'est-à-dire, aussi, dans une dialectique) et dans l'autonomie du sujet moral. Aussi dira-t-on que, à partir d'un point de départ similaire, Sade va plus loin que Kant : en plaçant « d'entrée de jeu » la sexualité dans un « ciel d'irréalité infinie », soit en lui donnant pour seule surface de déploiement l'être du langage dans sa brutalité et sa monotonie, bref en liant « la mort de Dieu » à la « mise en question du langage par lui-même », il mettait à l'épreuve un langage qui, pour être « discursif » et « explicite », « cependant n'a pas de sujet absolu ». Anticipant Bataille, il indiquait par là l'impossibilité d'offrir à la transgression « un langage comme celui millénaire de la dialectique » (ou, pour le dire autrement, l'impossibilité d'un hégélianisme qui serait autre que « sans réserve ») et la nécessité d'écrire à partir de – et d'inscrire – l'expérience érotique « où le sujet qui parle vient à s'évanouir ».

Somme toute, ce que nous révèle, de Sade à Bataille, l'expérience transgressive, ce n'est pas le désir enfin délié de la sexualité édénique ; c'est une nouvelle détermination historique de la sexualité désormais rapportée au plan ontologique du langage dont le sujet maître de soi est toujours déjà rejeté. Tel est ce que Kant, le premier, nous force à penser, et ce que Sade, après lui, nous permet d'atteindre – le geste qui lie indissociablement la limite et le jeu pervers de sa transgression. L'originalité de Foucault est d'ici associer non pas le Kant critique de la raison pratique à Sade, ainsi que le faisait Lacan mais, plutôt, le Kant de la première *Critique* (relu par Heidegger : voyez l'évocation d'« une pensée qui serait [...] une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être »). Or on voit bien ce qui fonde le rapprochement, déjà esquissé par Simone de Beauvoir, entre loi morale kantienne et impératif catégorique sadien (« Jouis ! ») : un certain ton de rigueur ou de sécheresse dans la prescription, toujours suspendu à l'exigence de se défaire de ce que Kant appelle « mobiles sensibles » vers ce que Sade nomme « apathie ». Il s'agit bien pour la volonté de se laisser immédiatement déterminer par la Loi, que celle-ci émane d'une voix intérieure (Kant) ou de la parole des grands libertins (Sade). Seulement les commandements s'entendent-ils dans des sens rigoureusement inverses : ne pas traiter l'autre comme un moyen mais plutôt comme une fin est exactement le contraire de ce que préconise Sade ; l'obéissance de la faculté de désirer à la loi ne mène pas à la ressaisie par le sujet de son autonomie mais à une pure dépossession de soi, une « syncope » (Lacan) du sujet ; elle ne conduit pas à la moralisation et à la socialité sous l'exigence d'une loi humaine, mais à un « isolisme » radical retrouvant le plus primitif et le plus anarchique commandement de la nature ; non au respect, mais à l'avilissement.

² On peut aussi penser, à la suite d'une lecture de Kant du reste nourrie de psychanalyse – je pense à M. David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris Vrin, 1990 – que le « souci constant » de Kant fut « de constituer une autre théorie de la négation que celle qui prend la contradiction comme modèle » : cette négation a-dialectique devait fournir à Kant rien de moins que le concept constitutif de l'objectivité en général et, partant, de la possibilité de la connaissance elle-même. L'auteur repère la trace d'un tel effort dans la notion de *Widerstreit*, laquelle renvoie à la question de l'antinomie et du conflit non simplement logique (*Widerspruch*) mais bien réel ou existentiel que la raison entretient à l'égard d'elle-même.

C'est en tout cas dans ce registre – l'analogie entre obéissance à la loi de la nature et reconnaissance d'une loi proprement symbolique – que s'inscrit la lecture lacanienne de Sade et Kant. « La maxime » morale sadienne (le droit illimité à jouir du corps de l'autre) a bien selon lui une valeur morale universelle, de ce qu'elle suppose une « réjection radicale du pathologique » et parce que « la forme de cette loi [...] est aussi sa seule substance ». D'où l'analogie entre le *Gute* kantien et le mal sadien : il y va bien dans les deux cas d'une réflexion sur l'assujettissement du sujet à la loi, soit dans le sens d'une constitution morale de soi par soi, soit dans celui d'une dé-subjectivation amoralisée radicale. L'absence de tout objet phénoménal correspondant à la détermination de la volonté, chez Kant, confère selon Lacan son « érotisme » à l'œuvre ; or l'objet du désir est précisément ce que fait apparaître Sade par le bouche du grand Autre libertin, engloutissant de ce fait le sujet au point même où Kant le conquiert. Cette vacillation conjointe du sujet et de l'objet ouvre finalement à Lacan la voie d'une double critique : d'une part de l'autonomie du sujet kantien, celle-ci n'étant au fond acquise qu'au prix du sacrifice du désir (« le désir est le revers de la loi »), mais aussi de la souveraineté sadienne, qui n'est en fait possible qu'au prix d'un « aveu détourné de la loi ».

Tout se passerait dès lors comme si Foucault, prenant acte de la lecture de Lacan, réécrivait cette réflexion sur l'assujettissement du désir à la loi dans les termes d'une logique de la limite et de la transgression ; et qu'il inscrirait la théorie lacanienne du fantasme dans le cadre plus large d'une interrogation historique des rapports de la sexualité et du langage. Ce faisant, plutôt que de renvoyer Sade et Kant dos à dos, comme Lacan le suggère finalement, il resterait fixé sur son point de départ, Sade révélant en quelque manière pour Foucault la vérité d'une pensée critique qui succombe trop vite aux facilités de l'anthropologie et de la dialectique. Reste qu'un certain nombre de thèmes passe de l'un à l'autre, et en premier lieu l'idée de « l'évanouissement du sujet » (Lacan). Mieux encore, à être attentif à l'usage que fait Lacan de la notion de limite en tant qu'elle serait constitutive du désir – « ce qui s'éprouve, passées certaines limites, n'a rien à faire avec ce dont le désir se supporte dans le fantasme qui justement se constitue de ces limites » – on comprend que le problème pour Foucault est d'essayer de penser, avec le concept de transgression, ce qui précisément est en jeu dans le passage de ces « certaines limites ». Inscrit dans un cadre de réflexion autre, prenant cependant appui sur une même conceptualité sado-kantienne, une conceptualité en un mot (large) « juridique », le texte de Foucault peut en ce sens être lu comme une réponse à Lacan ou, mieux, comme un prolongement de sa pensée dans une direction extrême.

Treize ans plus tard, Foucault retrouve à nouveau certaines intuitions lacaniennes mais pour cette fois les met au service d'une critique de Sade et, paradoxalement, de Lacan lui-même. Le point qui irrite alors Foucault est précisément cette solidarité essentielle de la limite et de la transgression : dire que la limite n'a pas d'« existence véritable en dehors du geste qui glorieusement la traverse et la nie », c'est aussi affirmer leur « rapport en vrille » c'est-à-dire ce fait que la transgression, réciproquement, tire son être de ce qui la limite. Mais Lacan, après Klossowski, ne disait pas autre chose lorsqu'il soulignait que Sade s'est certainement « laissé retenir à la loi, pour y trouver l'occasion dont parle Saint Paul, d'être démesurément pêcheur ». Comment s'étonner dès lors que la première mention de Sade dans *La volonté de savoir* soit pour le rapporter à la « pastorale chrétienne » ? À l'encontre du mythe d'une sexualité depuis toujours réprimée, l'injonction sadienne de « tout dire » de son désir n'est-elle pas dans la continuité d'une « fermentation discursive », d'une incitation à mettre notre sexe en mots pour y déceler notre vérité, selon un geste caractéristique de notre civilisation depuis le XVIII^e siècle, mais dont les racines remontent loin, en particulier dans les pratiques chrétiennes de l'aveu et de la pénitence ? Le paradoxe est donc que, dans le même ouvrage, cette insatisfaction pour la pensée de la limite et de la transgression, maintenant identifiée à une pensée de la Loi, va conduire Foucault à critiquer Lacan.

Le refus de l'hypothèse répressive lorsqu'il faut de penser l'assujettissement de l'individu au dispositif historico-discursif de la « sexualité » naît d'une insatisfaction : selon cette hypothèse, la production d'un autre rapport aux plaisirs du corps ne supposerait rien de « moins qu'une transgression des lois, une levée des interdits » (p. 12). Or une telle stratégie n'est pas politiquement affine au dispositif de sexualité, ainsi du reste que l'atteste dans la pensée contemporaine le recours à Sade ou Bataille : au vrai, « rien ne saurait empêcher que penser l'ordre du sexuel selon l'instance de la loi, de la mort, du sang et de la souveraineté – quelles que soient les références à Sade et à Bataille, quels que soient les gages de "subversion" qu'on leur demande – ne soit en fin de compte une "rétro-version" historique » (p. 198). Ce diagnostic d'une « rétro-version historique » est on va le voir la contrepartie positive du travail critique de Foucault dans *La volonté de savoir* ; il le pose aussi bien à propos de la psychanalyse que de la littérature de l'érotisme et de ses marges.

À l'instar de la phénoménologie ou des sciences humaines selon *Les mots et les choses*, Sade ou Bataille apparaissent comme en retard à l'égard de la transformation du dispositif aujourd'hui connu sous le nom de « sexualité » : l'importance du sang, dans leurs œuvres, renvoie selon Foucault à une certaine conception du pouvoir qui n'est plus la nôtre : un droit de faire mourir, non pas un « pouvoir sur la vie – de fait, « Sade reporte l'analyse exhaustive du sexe dans les mécanismes exaspérés de l'ancien pouvoir de souveraineté et sous les vieux prestiges entièrement maintenus du sang ». Mais quel est cette nouvelle modalité d'exercice du pouvoir ? La critique foucauldienne de la psychanalyse nous permet de le comprendre.

Une fois replacée dans l'histoire des transformations des dispositifs normant notre rapport au « sexe », quel est le visage de la psychanalyse ? Selon Foucault, par le biais de l'institution familiale, elle permet d'articuler les deux dispositifs qui ont dominé dans notre culture le rapport de l'individu aux désirs et aux plaisirs de son corps : le dispositif d'alliance et le dispositif de sexualité³. Or la psychanalyse – qui par là retrouve au reste « l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours » (p. 210) – va mettre en lumière, au sein même de la famille sexualisée, la loi de l'alliance, comme en témoigne la notion de complexe d'Œdipe et l'insistance sur la prohibition de l'inceste : de ce qu'elle « retrouvait au cœur même de cette sexualité, comme principe de sa formation et chiffre de son intelligibilité, la loi de l'alliance » elle conjurait dès lors le « risque que la sexualité apparaisse, par nature, étrangère à la loi : elle ne se constituait que par rapport à celle-ci ».

On comprend qu'en dernière analyse le jeu de la limite et de la transgression ne puisse rendre compte du mode d'exercice du pouvoir aujourd'hui dominant ni, *a fortiori*, des modalités d'assujettissement de l'individu qu'il commande ou autorise. La « sexualité » n'a rien à voir avec les thématiques « de la loi, de la mort, de la transgression, du symbolique, de la souveraineté » ; elle est plutôt liée à celles « de la norme, du savoir, de la vie, du sens, des disciplines et des régulations » (p. 195). Cependant la psychanalyse, lors même qu'elle relativise la notion de répression (Lacan plutôt que Reich), n'en continue pas moins de souscrire à une représentation « juridico-discursive » du pouvoir, de la sexualité, et de la production du sujet désirant. C'est pourquoi penser « le sexe sans la loi » signifiera aussi, et d'abord, réfléchir « le pouvoir sans le roi ». Il ne faut pas chercher le « point central », le « foyer unique » à partir duquel le Pouvoir exerce sa force ; il faut interroger « la multiplicité des rapports de force » des pouvoirs irradiant de façon immanente et « strictement relationnel[le] » le champ social, quoique cette conception n'aille pas sans soulever de fortes

³ Dans la logique de l'alliance, l'assujettissement à la loi, à tout un système du permis et du défendu, assure la reproduction du nom et du capital ; dans le cadre de la sexualité, le point n'est pas la reproduction (aux deux sens) mais la pénétration même des corps vivants, conçus comme membre d'une population, et leur contrôle permanent, dans le cadre d'un « bio-pouvoir » d'abord « destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner » utilement d'un point de vue économique et social (p. 179).

résistances : c'est que, sans doute, le bénéfice est considérable de définir « le pouvoir comme pure limite tracée à la liberté » – telle serait, « dans notre société au moins, la forme de son acceptabilité » (p. 114). Or la psychanalyse – tout comme la littérature de la transgression et de l'érotisme –, malgré sa puissance critique (notamment à l'égard de l'eugénisme et du racisme), n'est en fait jamais sortie du schéma juridico-discursif ; en ce sens, Lacan lui-même fait bien allégeance à l'hypothèse répressive. En effet, affirmer « que c'est la loi qui est constitutive du désir et du manque qui l'instaure », c'est manquer le vrai problème, qui « n'est pas de savoir si le désir est [...] antérieur à la loi comme on l'imagine souvent ou si ce n'est point la loi qui au contraire le constitue » : car dans tous les cas, on reste rivé à un concept du « pouvoir qui trouve son point central dans l'énonciation de la loi » ; et, pratiquement, cela signifie, au bout du compte, « qu'on n'échappe pas au pouvoir », que nous y sommes « toujours déjà piégé[s] » (p. 108-118).

Contre cela, à la recherche de possibilités de luttes et de résistances que n'autorise pas la conception « juridico-discursive », Foucault pense non la force de la loi mais le pouvoir des normes, non l'opposition de l'esthète transgressif à « la loi sombre qui dit toujours non » mais une logique subtile des affrontements stratégiques entre forces, les retournements tactiques internes aux pouvoirs, conditions et de leur existence et de leur contestation. On comprend dès lors que les discours, en particulier sur la sexualité, ne sont que des « blocs tactiques dans le champ des rapports de force » ; c'est, exemplairement, le cas de l'enseignement de Lacan : « La causalité dans le sujet, l'inconscient du sujet, la vérité du sujet dans l'autre qui sait [...] tout cela a trouvé à se déployer dans le discours du sexe. Non point, cependant, en raison de quelque propriété naturelle inhérente au sexe lui-même, mais en fonction de tactiques de pouvoir qui sont immanentes à ces discours » (p. 94). Le nominalisme historiciste que Foucault met en œuvre à propos de la sexualité ne peut que renvoyer les prétendues subversions psychanalytiques et littéraires auxquelles il souscrivait lui-même quelques années auparavant à leur juste position historique et, conséquemment, à leur inanité politique.

Dans un article déjà ancien, P. Macherey proposait de relier la conception foucauldienne du pouvoir, de la norme et de la stratégie à Spinoza. Il repère chez Foucault le passage d'une conception « négative » de la norme, calquée sur le modèle juridique de l'exclusion à une conception positive, biologique, ou celle-ci apparaît dans sa dimension positive. La norme se définit alors par son immanence (elle ne préexiste pas à son effectuation, sa production même est contemporaine de ses effets) et par sa productivité (elle est strictement coextensive à la création d'un certain champ d'application, le sien, auquel l'individu vivant, d'y être exposé et, au final, d'être exposé au partage du normal et de l'anormal, trouve l'occasion de se produire au titre de sujet). Macherey montre combien cette perspective excède celle de Kant ou de Lacan de ce que le formalisme ou la dimension symbolique de la loi renvoie décidément bien, dans ces cas, à la conception juridique et négative de la norme. Certes il y va, dans une certaine mesure, d'une reconnaissance du caractère producteur de la loi : elle est constitutive du sujet. Néanmoins, définir son identité par l'appartenance à la loi, lui soumettre le désir afin d'en trouver le contenu, tout cela « ne tendrait à rien d'autre qu'à l'instauration d'une limite "dans" le sujet lui-même » – aussi bien retrouve-t-on, dans les termes mêmes de *Préface à la transgression*, le « sujet scindé ou fendu », soit « le sujet au sens de Lacan » (p. 82-83). D'où l'intérêt de Spinoza, mieux à même de penser les rapports du pouvoir et du sujet. Ce qu'il faut, c'est effectivement penser l'appartenance du sujet à un ordre ; celui cependant ne sera plus, alors, proprement humain, mais naturel : l'action immanente et productrice des normes se conçoit dans un sens non plus juridique mais physico-biologique. Jouant Spinoza contre Kant, c'est alors la distance qui sépare Foucault de Canguilhem qui est enjambée et, à la fin, le partage de la nature et de la culture qui se voit subverti.

7. Sexualité, vérité, subjectivité : des *aphrodisia* au *Kynismus*

Tel n'est pas le point final de la pensée de Foucault. Une attention toujours plus fine pour les modalités pratiques de l'assujettissement de l'individu lui fait découvrir une sphère dite du « rapport de soi à soi », correspondant exactement à ce qu'il nomme alors éthique, et qui lui apparaît non seulement comme le lieu d'investissement privilégié des jeux pratico-discursifs du pouvoir mais aussi, potentiellement, d'une marge de liberté du sujet à leur égard. Le sujet n'est plus ce qui se dissout à la faveur d'une expérience-limite des formes de la finitude dans le langage ; il n'est plus seulement ce qu'assujettissent les jeux réglés des pratiques discursives et des normes disciplinaires : il est encore le lieu d'un travail sur soi, d'une élaboration de soi par soi, d'une subjectivation. La détermination de la « sexualité » dans l'élément de l'histoire des discours, esquissée dès « Préface à la transgression » et rectifiée dans *La volonté de savoir*, trouve alors dans l'œuvre de Foucault son point d'aboutissement : elle est nettement spécifiée en tant qu'« expérience », c'est-à-dire au point de « corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité ». Cette dernière découverte de Foucault signe ainsi la réinscription de la « sexualité » dans le cadre d'un souci pour l'éthique, assumé dans la forme d'une large enquête historique portant sur les rapports de la subjectivité et de la vérité. Je voudrais montrer, pour terminer, que ce souci renouvelé est solidaire d'un regain d'intérêt pour la question de la loi, pour la pensée lacanienne et, marginalement, pour certains motifs éthico-politiques analogues à ceux qui avaient été mis en évidence à propos de Sade.

Dans un commentaire intelligent de l'œuvre de Foucault, M. Potte-Bonneville interprète le passage du premier tome de l'Histoire de la sexualité à *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* (1984) à partir de l'impasse politique à laquelle aboutirait *La volonté de savoir* : c'est que la lutte, aux yeux de Foucault, ne pouvait ni demeurer strictement tactique, ni, évidemment, partir de la loi. Si, on l'a vu, définir à partir d'un ordre symbolique le sexe revient à manquer le champ normatif, matériel et concret, de sa production, à l'inverse, river la contestation à un jeu de provocation interne à l'ordre normatif conduit souvent de fait, « par contrecoup », à « une crispation sur l'identité » et au réinvestissement du lexique juridique. Aussi Foucault, dans les années quatre-vingt, paraît-il émousser la radicalité de son point de vue antérieur (« penser le sexe sans la loi ») et désormais tenter de penser la subjectivité en rapport avec un système normatif à l'intérieur duquel les normes du vrai et de la loi jouent un rôle prépondérant. La notion de code, telle qu'elle intervient par exemple dans l'Introduction de *L'usage des plaisirs*, en témoigne. Si la grande trouvaille de Foucault lors de son enquête sur les *aphrodisia* dans l'Antiquité est que « toute action morale » relève d'« un certain rapport à soi [...] [au sens d'une] constitution de soi comme "sujet moral" » si, en ce sens, « une action pour être dite "morale" ne doit pas se réduire à un acte ou une série d'actes conformes à une règle, une loi », il n'en est pas moins vrai qu'elle « comporte » comme l'un de ses moments constitutifs « un rapport au code auquel elle se réfère » (p. 40). Certes, le problème de Foucault est d'écrire « une histoire de l'"éthique" et de l'"ascétique" », par opposition à une « histoire des "codes" » qui se donnerait pour objet « les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société » ; et pourtant cette éthique ne se conçoit que dans sa différence avec la morale, soit l'« ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes » et, surtout, elle doit intégrer cette dimension – objet, en 1976, d'un refoulement actif –, comme l'un des moments essentiels de toute constitution éthique du soi, de tout procès de subjectivation morale. En sous-main, Foucault, affinant ici sa conception du sujet et de la vérité, approfondit en fait pour son propre compte la question du rapport d'une liberté du sujet eu égard aux déterminations socio-historiques dont il est l'objet. Or, sur cette voie, pouvait-il ne pas à nouveau rencontrer Lacan ?

Il conviendrait sur ce point de relire l'impeccable petit livre de B. Ogilvie *Lacan. La formation du concept de sujet*, lequel – s'attachant essentiellement aux travaux du jeune Lacan, insistant notamment sur son rapport essentiel mais difficile à Spinoza (le recours à Kojève étant interprété comme la suite d'une déception due au refus spinoziste d'un concept de négativité), sur le concept singulier de transcendantal qui s'y dégage peu à peu (la notion de « matérialisme transcendantal ») et sur le cadre général de cette recherche (une réflexion sur le rapport déterminisme/liberté) – ne manque jamais de relier cet effort à celui de Foucault (et, en amont, à Canguilhem). Il ne fait cependant pas référence aux derniers travaux de Foucault, et notamment ses cours, il est vrai encore mal connus à l'époque (1987). J'ai déjà indiqué la raison profonde, conceptuelle, d'un retour de Lacan dans ces travaux (la notion d'éthique, dans son rapport à celle de code, n'étant qu'une façon de reprendre à nouveaux frais, peut-être pour en opérer une forme de synthèse, les réflexions sur la transgression, la limite, les normes et les stratégies). Plutôt que de tenter un relevé exhaustif des formulations tendancielle-ment lacaniennes de Foucault dans ses derniers cours, ou d'ébaucher la structure communes de leur réflexion autour des rapports de la subjectivité du sujet, de la mort et de la vérité, j'épinglé un seul passage de *L'herméneutique du sujet* explicitement consacré à Lacan.

Un des enjeux du cours 1981-1982 est de définir deux traditions concurrentes dans la culture occidentale quant au rapport du sujet à la vérité : la première, dominante, postule que l'accès à la vérité se fait sur le mode de l'évidence et de l'accueil ; la seconde, réputée occultée ou recouverte, indique au contraire qu'un travail spirituel du sujet sur lui-même, une ascèse de « l'être même du sujet », est requise pour que le sujet jouisse enfin du vrai. Cette tradition marginale ou souterraine, Foucault en trouve la racine dans l'injection antique du souci de soi. Dans un moment assez vertigineux – qu'il corrigera ensuite – il prend prétexte de cette distinction pour relire toute l'histoire de la philosophie occidentale ; apparaît ainsi que la question d'une « réforme de l'entendement », spécialement dans son acception spinoziste (c'est l'une des très rares mentions de Spinoza chez Foucault), retrouve cette condition d'accès « spirituelle » à la vérité, tout comme, au XIX^e et XX^e siècles, des pensées aussi différentes que celles de Hegel, Nietzsche ou Heidegger. Mais, précise Foucault, cette résurgence excède le champ strictement philosophique : elle se donne aussi à lire « dans le champ du savoir proprement dit » – d'où, à côté du marxisme, l'évocation de la psychanalyse et, tout spécialement, de Lacan : « Lacan a été, me semble-t-il, le seul depuis Freud à vouloir recentrer la question de la psychanalyse sur cette question précisément des rapports sujet et vérité » ; ce qui était alors en débat, comme Foucault l'indique d'une plaisante formule à double sens, c'est « la question du prix que le sujet a à payer pour dire le vrai ». Mieux encore, le fait de n'avoir pas soumis à une élaboration théorique rigoureuse ce point a condamné la psychanalyse au « positivisme » et au « psychologisme ».

Ambivalence définitive, donc, du rapport de Foucault à la psychanalyse : retrouvant l'essentiel, elle évite aussi, selon lui, de le penser jusqu'au bout. Plutôt que d'interroger la pertinence de cette lecture, je signalerai, avec F. Gros, les raisons de cette ambivalence. Simplement, Foucault entend deux choses différentes par « psychanalyse » ou, pour le dire autrement, il l'assigne à un « double registre » de fonctionnement : c'est qu'elle se présente à la fois comme « un discours vrai » et comme un « dire-vrai » ; à la fois comme un corps de connaissance constitué en discours normatif à prétention universelle et comme tel tendancielle-ment normalisateur mais, aussi bien, comme une « pratique singulière [...] [qui] amène le sujet à constater dans son histoire la trace de ces injonctions et à se libérer de leur contrainte » lors de la cure, dès lors identifiable à une technique de soi. L'hésitation de la psychanalyse entre ces divers registres, liée à son histoire et à son institutionnalisation, empêche son intégration sans reste à la tradition strictement ascétique de l'expérience morale. C'est enfin pourquoi ses outils conceptuels, importants à certains égards pour Foucault, doivent aussi être critiqués. F. Gros a encore raison de noter, ailleurs, que la mise en question

identique, dans le sens de sa division, du concept de sujet (fondement souverain de son savoir et de ses actes) se prolonge cependant dans des directions différentes – aussi peut-on tenter l’hypothèse d’opposer « sujet moral » (Lacan) et « soi éthique » (Foucault), hypothèse selon laquelle « le sujet moral demeure pris dans l’horizon de la connaissance, quand le soi éthique, lui, se caractérise par l’agir ». De quoi prendre enfin la mesure, peut-être, du regain d’intérêt de Foucault à l’égard de l’enseignement de Lacan au sein de ses dernières recherches.

L’apaisement de l’inquiétude éthique qui tenaillait Foucault dès ses premières intuitions archéo-littéraires sur la sexualité est solidaire d’une redéfinition, en rapport à la question des *aphrodisia* dans l’Antiquité, du thème moral lui-même ; celle-ci ne correspond aucunement à une mise en avant des critères normatifs nécessaires et *a priori* de l’agir mais à une description des modes historiques de constitution du sujet dans son rapport à la vérité. Radicalisant toujours davantage l’opposition entre rapport gnoséologique à la vérité et rapport pratique ou existentiel, Foucault en vient finalement à considérer dans son dernier cours, sur le mode d’un discret éloge, le cas du cynisme. Or le cynisme est ce qui permet à Foucault d’injecter une dimension proprement politique dans le thème du souci de soi – lequel courait le risque de ne renvoyer qu’à une résistance ou à une lutte intime et intérieure – sur un mode qui n’est pas sans retrouver, *in extremis*, des problèmes qui étaient ceux du marquis de Sade.

Le cours de 1984 insistera ainsi sur un partage nouveau, en quelque sorte interne à l’idée d’une tradition ascétique d’accès à la vérité : c’est que ce soi objet d’un travail peut être spécifié en tant qu’âme, *psychè* (ainsi dans l’*Alcibiade*), mais aussi en tant que vie, *bios* (voir exemplairement le *Lachès*) – et « la connaissance de l’âme », qui se poursuit en « une ontologie du soi », de s’opposer à une « épreuve de la vie » où celle-ci se confond avec l’« objet d’un art de soi-même » (p. 118). Selon ce second point de vue, ce qui atteste que le sujet tient effectivement un discours de vérité, ce ne sera pas, disons, la divinité de son âme, ce sera « la manière dont [il] vit » ; c’est « le style de vie, la manière de vivre, la forme même que l’on donne à la vie » qui doit témoigner de l’accord à un dire-vrai (p. 134). Or cette *parrèsia* radicale, chevillée au corps, c’est bien chez les cyniques que Foucault en repère la mise en œuvre la plus nette. Et celle-ci, ajoute-t-il, est immédiatement politique, et au sens le plus radical du terme : en prônant sur la place publique, par sa seule façon d’exister, l’inversion de toutes les valeurs culturelles et humaines, le cynique prétend prendre en charge le sens de l’humanité en général ; et s’il refuse de prendre position sur les thèmes ordinairement dits politiques (la gestion de la Cité), c’est pour mettre en question la possibilité de tout monde commun dans le geste quasi-révolutionnaire d’une critique décapante des valeurs de ce monde. Et il désigne par là même, par cette vie autre qu’il exhibe aux yeux de tous, la nécessité politique de créer, ici et maintenant, un « autre monde ».

Foucault va qualifier précisément cette vie autre. Parodie des valeurs de la culture et de la civilisation, leur destruction y aboutit à la monstration de ce qu’il y a de plus brut dans la vie de tout vivant, l’élémentaire dimension de sa naturalité. Le cynique, hors de soi, est aussi hors de chez lui, sa vie prend sens exposée sur la place publique, en tant qu’elle est objet de débat et de dégoût ; et si elle polarise les réactions, c’est par sa pureté même, qui est de vivre en parfait accord avec un seul principe – renverser toutes les valeurs dominantes –, dont les signes manifestes sont la pauvreté, l’injure et le célibat ; ce qui implique, en une parfaite maîtrise de soi (c’est sa « souveraineté »), de cracher à la face des croquants l’animalité nue, sauvage et scandaleuse, de l’humain. Mais cette description se poursuit encore en une recherche, audacieuse, quant aux diverses figures – politiques, esthétiques et religieuses – qu’a pu prendre dans l’histoire cette attitude et cette pensée désormais identifiées à un « cynisme transhistorique ».

De ces variations historiques, l'art moderne – Manet ou Baudelaire – est selon Foucault un bon exemple : en tant qu'il est le « lieu d'irruption de l'élémentaire, mise à nu de l'existence [...] [il] établit à la culture, aux normes sociales, aux valeurs et aux canons esthétiques un rapport polémique de réduction, de refus et d'agression » (p. 174). On pourrait s'étonner que Foucault ne fasse pas à ce point mention de Sade : l'analogie entre le libertin et le cynique est pourtant patente.

Le rapprochement se fonde évidemment sur une commune inversion constante des valeurs culturelles ou symboliques telle qu'elle se donne à éprouver, d'abord superficiellement, dans les joies de l'insulte (ou du blasphème dans le cas de Sade) et dans le refus systématique des institutions humaines, à commencer par celle du mariage – comment ne pas penser, à ce propos, à la haine de Sade envers tous les essais d'institutionnalisation sociale des modes de filiation, haine que symbolise l'exercice de couture vaginale proposé à la jeune et peu ingénue Eugénie à la fin de *La philosophie dans le boudoir* ? Or, dans les deux cas, ce travail d'inversion est lié au geste d'un retour ou d'une allégeance aux lois de la nature. Il faudrait sur ce point tenter une comparaison systématique des concepts sadiens et cyniques de nature ; relevons, en première approximation, que si celle-ci, chez Sade, renvoie à un droit absolument tordu, à une loi dont l'unique commandement est : « Fais le mal », à l'inverse, pour le cynique, si le « principe de la vie droite indexée à la nature » correspond bien, concrètement, à « un repli actif, agressif, polémique, militant », la nature elle-même, ici, « ne peut jamais être un mal » (p. 244, 235).

Reste que l'évocation de la nature ouvre et pour Sade et pour le cynique à une critique des interdits sociaux qui norment habituellement notre rapport aux corps et au « sexe ». L'acte charnel, qu'il soit solitaire ou partagé, peut selon le cynique confortablement se dérouler sur l'*agora* elle-même selon l'argument d'un rapport de conformité supposé nécessaire des actes et de la nature profonde du sujet – ce que Foucault exprime en termes rigoureusement sadiens : « Comment faire l'amour, avoir des rapports sexuels pourrait-il être considéré comme un mal, puisque cela a été inscrit dans notre nature même » ? On a là de quoi comprendre la mise en crise cynique et sadienne de l'interdit de l'inceste, chaque fois fondé sur un identique argument, notre animalité profonde. Tournant en dérision Œdipe, le cynique s'écrie en effet : « C'est ce qui se passe chez tous les animaux, où effectivement on tue son père, on épouse sa mère et on se trouve à la fois être le père et le frère de ses enfants, de ses frères et sœurs » ; aussi la vie scandaleuse que l'on oppose à « l'existence limitée par la pudeur traditionnelle » rencontre-t-elle « un modèle naturel qui n'exclut pas l'inceste ». Réciproquement, le pamphlet « Français encore un effort... » inséré dans *La philosophie dans le boudoir*, relevant que la pudeur est certes « loin d'être une vertu », constatant que « si nous parcourons l'univers nous voyons l'inceste établi partout », affirme finalement : « J'ose assurer, en un mot, que l'inceste devrait être la loi de tout gouvernement dont la fraternité fait la base ». L'inversion des normes humaines ne pourrait être plus complète.

Mais il y a plus intéressant encore. La mise en avant d'une dimension politique et non plus seulement éthique inhérente à l'attitude et à la pensée cynique permet en fait à Foucault de retrouver la question – qui sera laissée en suspens – logiquement neutralisée par le déplacement opéré de la question morale à l'éthique (envisagée comme sphère historiquement changeante des modes du rapport du sujet à lui-même) : celle de la valeur universelle éventuelle, ou simplement de la supériorité morale, de tel ou tel type de rapport à soi. Le point est en fait ici l'articulation entre une singularité radicale (ou si particulière qu'elle est dans une certaine mesure marginale, et quoi de plus naturel, si « notre nature même » diffère d'un individu à l'autre) et une perspective davantage générale, voire universelle. Malgré son isolement et, pour parler par anachronisme, son individualisme, le cynique rejoint bien selon Foucault une telle dimension : c'est bien le sens de son exhibition exemplaire sur la place

publique, de sa prise en charge et de son souci du sens de l'existence humaine en général. « Roi de la dérision », en lutte contre toutes les institutions et toutes les lois humaines, le cynique se propose aussi une « mission » d'ébranlement des certitudes de ses contemporains, et de tous ses contemporains : « missionnaire universel du genre humain », qu'est-il d'autre qu'« un fonctionnaire de l'universalité éthique » ?

Or, quoique sur un mode différent, le souci du libertin de convertir au vice, par un douloureux apprentissage, une jeune femme telle qu'Eugénie, par exemple, retrouve bien ce problème de l'articulation du particulier et de l'universel. Dans un livre d'ailleurs très peu foucaulto-blanchotien⁴, A. Le Brun (*Soudain un bloc d'abîme, Sade, Pauvert, 1986*) insiste très justement sur ce point. Tout commence pour Sade – et c'est le problème de sa perversion qui le lui révèle – par la reconnaissance d'« une indépassable solitude à l'origine du désir et de la pensée ». La conséquence est un discrédit absolu jeté sur toute tentative de généralisation qu'elle soit logique ou morale : selon Sade, c'est « le particulier [qui] détermine absolument le général », celui-ci ne pouvant jamais être autre chose que la somme de tous ceux-là. C'est dire que « le général devient [...] synonyme d'instabilité » (d'où la critique des lois morales ou naturelles, on l'a vu). Mais la force de Sade est, précisément, de refuser de s'en tenir là : elle est – comme celle du cynique – de « prétendre à l'universel à partir de la particularité la plus irréductible ». Mieux, c'est le fait d'être rigoureusement déterminé par sa constitution et son désir particuliers qui est pour Sade l'occasion d'une épreuve de la liberté. C'est en tout cas en ce sens qu'A. Le Brun interprète ce fragment de correspondance où Sade affirme que « ma façon de penser est le fruit de mes réflexions : elle tient à mon existence, à mon organisation. Je ne suis pas maître de la changer ; je le serais que je ne le ferais pas » ; il faudrait y lire l'effort de Sade pour « voir dans la singularité de ce déterminisme la marque de sa liberté » (p. 97-107).

Avec le rapport du particulier et de l'universel, et celui du déterminisme et de la liberté, je puis boucler la boucle philosophique, c'est-à-dire éthico-politique, qui ordonnait cette communication. Le premier problème peut renvoyer d'évidence à Kant et à la problématique du jugement réfléchissant – de quoi peut-être comprendre le retour de Kant dans les dernières recherches de Foucault après son éclipse durant les années soixante-dix. Le second problème fait quant à lui signe, c'est notoire, vers Spinoza. Or, entre Kant (années soixante et quatre-vingt) et Spinoza (années soixante-dix à suivre Macherey), Foucault, à partir de Sade, ne rejoint-il pas finalement Lacan ? Roudinesco relevait en tout cas que c'est bien entre Kant et

⁴ Sur les deux points qui ont donné à ce texte son fil conducteur philosophique (la question de la négativité et celle du sujet), A. Le Brun semble d'abord se rapprocher de la tradition interprétative ici convoquée, mais ce n'est, en vérité, que pour mieux s'en distinguer. Ainsi insiste-t-elle justement sur l'usage sadien « du pronom impersonnel », et sa conséquence, « qu'il n'y a plus de sujet, qu'il n'y a plus d'objet » (p. 126), « que Sade est déjà passé de l'autre côté de l'ordre humain » (p. 59) – mais, plutôt qu'une épreuve qui annihile définitivement le sujet, il faudrait selon elle y voir « un ébranlement qui fonde le sujet » (p. 167). De même, montrant – comme Foucault, contre Blanchot – que « le propos de Sade ne peut se réduire à la simple négation des valeurs admises » (p. 148 et 68 sq.), qu'est insuffisant à cet égard « le recours à l'idée d'un simple retournement ou même à la négation dialectique » (p. 98), elle en vient à proposer une tout autre définition du rapport sadien de la limite et de la transgression (explicitement contre Bataille, cf. 148 sq.) : accordant (en un sens à Foucault) que l'expérience de Sade est « pour affronter l'infini que l'absence de Dieu lui découvre » (p. 79), elle cherche à montrer que celle-ci ne conduit pas du tout à réintroduire la limite dans le sujet mais, bien plutôt, de ce que « l'idée de l'homme a basculé dans l'infini » (p. 83), « à combattre toute idée de limite » (p. 78). Corrélativement, contre Lacan – et, explicitement, contre toutes les lectures dites « religieuses » de Sade : Klossowski etc. –, ce geste ne peut se prolonger en « un aveu détourné de la loi » puisqu'il « discrédite absolument l'idée même de loi » (p. 108). Ce livre, qui se propose de prendre Sade « à la lettre » (p. 16) afin de nous restituer à la violence physique de son discours – laquelle, contre Barthes, excéderait fatalement l'univers strictement discursif, comme tous les plaisirs du texte – est à ma connaissance une des lectures les plus originales et les plus fortes de l'œuvre de Sade.

Spinoza que se pose, chez Lacan, la question du rapport de la liberté à ce qui la détermine : « La psychanalyse reste spinozienne quant elle énoncé une vérité de l'être fondée sur le déploiement du désir – "Tu ne céderas pas sur ton désir" – mais [...] elle devient kantienne quand il s'agit de théoriser l'expérience psychanalytique par laquelle le sujet rencontre un assujettissement à l'ordre symbolique ». Le souci éthique de Foucault, tel que le révèle, autour de Sade, son rapport ambivalent à la question de la loi, et qui coure à travers toute son œuvre, le rapproche peut-être, en ultime analyse, de l'enseignement de Lacan.

8. Ouverture : Kant avec Spinoza ?

L'abandon par Foucault des recherches consacrées à la littérature dès la seconde moitié des années soixante et la critique brutale – partiellement adressée à lui-même – de « la théorisation exacerbée de l'écriture » qui s'ensuit doivent être replacés dans le cadre d'un débat constant avec la psychanalyse à la faveur de thèmes que lui révèle la littérature, Sade notamment (quel rapport, pour le sujet, de la loi et de la sexualité ?), et qu'il agence, une dernière fois, dans le cadre éthique de ses derniers travaux. Les textes littéraires ne constituent pas autant de *hapax* dans son œuvre : ils culminent en un questionnement éthique et politique.

Mais quelle est finalement cette politique de la littérature foucauldienne ? La reconnaissance d'un assujettissement (symbolique) à la Loi, en tant que forme historiquement changeante et contingente mais, en tant que forme, transhistorique et nécessaire à la constitution du sujet – idée qui peut s'inférer des derniers travaux de Foucault – n'est elle-même pensable qu'en relation avec un système normatif plus vaste, où elle s'insère de façon déterminée comme l'un de ses cas, et que Foucault a pu définir en termes d'immanence et de productivité, relativisant par là même la distinction du naturel et du symbolique (ces deux points nous conduisent à penser, avec Lacan, Kant *et* Spinoza). Aussi bien l'idée de liberté (ou de résistance) peut-elle se comprendre dans un cadre plus stimulant que celui, simplement stratégique, d'un retournement ou d'un renversement des normes. Ne semble-t-elle pas aussi passer par une transgression de la loi elle-même, l'affectant, si pas de négativité, au moins d'une différence synonyme de rupture réelle ? Ce moment – qui est en fait celui de la politique dans sa pointe la plus radicale – signifie aussi, du point de vue du sujet, la perte pure et simple de l'identité (la dé-subjectivation) ; et c'est sans doute ici que se loge l'instant de la (T)erreur. Mais il n'implique cependant pas fatalement un passage à la limite (au-delà de ce que Deleuze nomme la ligne « terrible » du dehors) vers l'aphasie, la folie et la mort. C'est que la politique de la transgression, disons, qui est aussi politique de la finitude, doit encore assurer la recombinaison temporellement consistante (quoique finie) de ce qu'elle défait. Or la révolution d'un ordre juridico-normatif donné, si elle est bien une table-rase, ne s'effectue cependant qu'en rapport avec un certain milieu et d'autres vivants, humains et non humains, c'est-à-dire d'autres régimes normatifs spécifiques, toujours en mouvement et en renouvellement. Ce *branchement de l'interruption de la loi sur la productivité des normes* est alors enfin l'occasion de l'épreuve d'une loi nouvelle, au contenu inconnu et à inventer (dont le nom ne sera pas forcément celui du père...), à créer, tout comme la forme inédite du Soi – et, à terme, du Nous – qui s'en infère.

Foucault, Sade et Lacan, c'est encore Kant avec Spinoza. Et le désir (*Lust*) au visage de l'aimée qu'évoquait, pour le renvoyer aux étoiles, Rilke⁵, rejoint alors forcément, et féroce, « *der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir* ».

⁵ On se souvient que la Conclusion de *Naissance de la clinique* évoquait Rilke comme représentant typique d'« une expérience lyrique » du langage « liée à une mise au jour des formes de la finitude » (p. 202).