

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de
l'Université de Liège

Volume I, numéro 1
Septembre 2005

<http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm>
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Présentation 3-5

Arnaud DEWALQUE, Denis SERON
Quelques réflexions introductives 6-15

Daniel GIOVANNANGELI
L'homme en question 16-29

Présentation

L'objectif du *Bulletin d'analyse phénoménologique* est de rendre à la phénoménologie sa vocation première, qui est d'être une méthode critique rigoureuse au service de la philosophie. Dans cette perspective, le *Bulletin* rassemblera des contributions qui, directement ou indirectement, mobilisent les ressources de la méthode phénoménologique en vue d'étudier les problèmes classiques et contemporains de la philosophie. Il s'agit donc moins d'analyser la phénoménologie elle-même que de procéder à une analyse phénoménologique de problèmes philosophiques (et, aussi bien, de problèmes non phénoménologiques).

La création du *Bulletin d'analyse phénoménologique* répond aux préoccupations d'un petit nombre de chercheurs devant l'état actuel de la phénoménologie sur le continent européen. Un simple regard sur la littérature suffit pour apercevoir à quels dangers la phénoménologie est confrontée à l'heure actuelle. Ce qui était originellement une orientation de recherche est devenu une « école » constamment exposée au risque de sclérose sectaire, d'isolement ou de vide érudition historique. À l'origine de la présente revue, on trouve au contraire la ferme conviction que le travail philosophique n'est pas l'affaire d'une méthode unique, mais qu'il réclame des moyens méthodiques et conceptuels diversifiés. L'idée était de créer une revue phénoménologique qui soit ouverte à des courants multiples, non seulement pour favoriser le dialogue, mais aussi pour exploiter en phénoménologie les progrès d'autres disciplines ou d'autres mouvances philosophiques. Les sciences empiriques peuvent contribuer efficacement à la recherche en philosophie, si on veille par ailleurs à définir clairement la nature et les limites d'une telle contribution.

L'extraordinaire diversité de la philosophie actuelle est aussi, à cet égard, un encouragement.

Le choix de la diffusion Internet appelle également un mot d'explication. La littérature scientifique francophone se trouve dans une situation particulière, assez différente de celle des publications de langue anglaise. Cette situation est critique pour de nombreuses raisons. On peut mentionner notamment les difficultés de l'édition spécialisée et sa dépendance à l'égard de subventions publiques aléatoires, le désengagement des grandes maisons d'édition envers la recherche de pointe, l'augmentation vertigineuse du prix des revues scientifiques et le fait qu'un nombre croissant de bibliothèques universitaires, en particulier dans les pays du sud, se révèlent pour cette raison incapables d'assurer un accès minimal à l'information scientifique. Tous ces facteurs ont fini par convaincre les scientifiques que la diffusion des résultats de la recherche nécessitait désormais d'autres canaux. Le réseau Internet en plein essor leur a semblé un moyen commode, efficace et peu coûteux de communiquer en-dehors des circuits commerciaux habituels. On a vu ainsi se multiplier, durant les cinq dernières années, toutes sortes d'initiatives visant à exploiter à cette fin le réseau Internet. Le développement spectaculaire des revues scientifiques électroniques en ligne participe du même mouvement. En dépit d'évidents inconvénients, cette solution est apparue à de nombreux scientifiques comme un expédient pour maintenir une recherche innovante, dynamique et largement accessible.

Couvrant tous les champs de recherche dans le domaine de la phénoménologie, la présente revue est ouverte à toute contribution originale, significative, actuelle et conforme aux grandes orientations de recherche décrites plus haut. Elle se présentera sous la forme de cahiers sur le principe : un article = un cahier, qui seront rassemblés annuellement en volumes séparés. Tous les numéros seront disponibles gratuitement et dans leur intégralité sur le site de la revue. Celle-ci s'engage à assurer la pérennité des articles par un tirage papier limité et une diffusion Internet durable.

Ce numéro s'ouvre sur un bref texte contenant quelques idées directrices sur la place de la phénoménologie parmi les sciences et sur l'utilité d'une revue phénoménologique aujourd'hui. L'article qui suit,

et qui initie la série proprement dite, est une réflexion sur le thème de l'homme essentiellement à la lumière des philosophies de Heidegger, de Foucault et de Sartre.

Nous tenons enfin à remercier chaleureusement les nombreuses personnes qui ont contribué à la mise sur pied du *Bulletin*. Merci tout spécialement à la Cellule Internet de l'Université de Liège et aux membres du groupe « Phénoménologies ».

La Rédaction

Quelques réflexions introductives

La fin du vingtième siècle a été, pour la philosophie, une période de prospérité et d'effervescence. La plupart des grands problèmes de la philosophie ont fait l'objet d'approches innovantes et fructueuses, ainsi que d'innombrables controverses entre des positions philosophiques extrêmement diversifiées. Cet épanouissement tous azimuts s'explique en partie par les échecs des paradigmes antérieurs. En révélant leurs faiblesses, voire leurs contradictions, les extrémismes des décennies précédentes – la psychologie comportementaliste, la philosophie herméneutique, l'extensionalisme et l'analyse conceptuelle de style wittgensteinien ou carnapien – ont cédé la place à une grande variété de méthodes et de doctrines originales. Affranchie de toutes sortes de dogmes qui en entravaient le développement, la philosophie est certainement aussi moins solide que dans le passé. Les méthodes restent souvent à élaborer et le consensus est plus difficile. Mais la philosophie a perdu en confiance ce qu'elle a gagné en probité et en sincérité descriptive. Le retour en masse du réalisme depuis quelques décennies (Armstrong, Putnam, Lewis, etc.) est solidaire d'une sorte de « retour aux choses mêmes » confiant et optimiste, que l'idéalisme linguistique de Quine et de Davidson avait semblé rendre définitivement impossible.

Ce mouvement a eu des effets bénéfiques. L'analyse du langage s'étant révélée incapable d'assumer à elle seule le rôle de référence pour l'ontologie, les philosophes ont été rappelés à la fonction originelle de la philosophie, qui est de regarder et de décrire le monde. La situation est d'ailleurs comparable dans la philosophie européenne

continentale, si tant est qu'on puisse comparer la domination actuelle du commentarisme herméneutique sur le continent européen à celle de la philosophie du langage dans la philosophie anglo-saxonne des années 1960-1980.

Le dernier tiers du vingtième siècle a vu se développer une discipline philosophique nouvelle, la « philosophie de l'esprit ». Ce courant aux contours imprécis est le lieu de croisement d'influences multiples, où on retrouve aussi bien l'héritage de la philosophie analytique que celui des psychologues allemands du dix-neuvième siècle. Il se distingue tant par sa variété et son ouverture que par son exceptionnelle fécondité dans de nombreux domaines de la philosophie. Ses représentants ont d'abord eu le mérite de remettre sur le tapis un grand nombre de questions philosophiques fondamentales, qui avaient été négligées au cours des décennies précédentes. En remettant en question les robustes paradigmes réductionniste et comportementaliste, mais aussi en mettant en place une conceptualité plus fine, les philosophes de l'esprit ont ouvert la voie à un renouvellement profond de la psychologie et de la théorie de la connaissance. Ils ont aussi contribué à reformuler plus précisément et plus rigoureusement plusieurs problèmes classiques de la philosophie, en particulier le problème du rapport esprit-corps. Les vigoureux débats entre internalistes et externalistes, entre fonctionnalistes et intentionnalistes, etc., sont des effets de telles tentatives de reformulation.

C'est peut-être en métaphysique que les succès remportés ont été les plus spectaculaires. Longtemps assujettie à la sémantique ou frappée d'interdit par les philosophes herméneutiques et analytiques, la métaphysique a aujourd'hui retrouvé une place centrale en philosophie. Ce regain d'intérêt est dû principalement aux efforts de quelques pionniers comme Lewis, Armstrong ou Simons (on pourrait facilement en citer une douzaine d'autres). Ces auteurs n'ont pas seulement renouvelé en profondeur la philosophie en introduisant en ontologie des questions et des méthodes nouvelles. Ils ont aussi pourvu la métaphysique d'un cadre conceptuel et thématique de base. Ce cadre, dans lequel s'inscrivent la plupart des travaux actuels en métaphysique, est suffisamment riche et profond pour alimenter la recherche durant de nombreuses années encore. Il a suscité de fécondes contro-

verses dans des domaines aussi divers que la théorie des vérificateurs, la théorie des propriétés, l'ontologie formelle, la méréologie. En particulier la querelle classique des réalistes et des nominalistes a pris une tournure nouvelle, donnant libre cours à des positions philosophiques jusque-là inédites ou peu explorées (théories des faisceaux, etc.).

La phénoménologie a aussi progressé notablement. C'est tout spécialement le cas dans le domaine de l'histoire de la phénoménologie, qui a vu se multiplier les contributions de grande valeur. Ces progrès participent d'ailleurs d'un mouvement plus général, qui est assez caractéristique de la philosophie sur le continent européen et qui ne concerne pas seulement l'histoire de la philosophie, mais l'histoire des idées dans son ensemble. Les résultats obtenus en histoire des idées ont enrichi la philosophie elle-même de manière significative. En favorisant une compréhension plus complète et plus exacte de l'histoire de la philosophie, la volonté de retourner systématiquement aux textes mêmes a permis une meilleure prise en compte de contributions anciennes à des problèmes philosophiques contemporains.

L'essor des études husserliennes depuis plusieurs décennies s'inscrit dans ce contexte. L'interprétation de Husserl par Føllesdal et les controverses qu'elle a suscitées sont exemplaires à cet égard. Elles montrent que l'approfondissement d'une question purement historique – le sens noématique de Husserl est-il assimilable au sens de Frege ? – peut contribuer de façon décisive à des débats philosophiques contemporains, par exemple au débat internalisme-externalisme et au débat nominalisme-réalisme. Ces controverses historiques ont ainsi causé une scission profonde de la phénoménologie en deux camps, la *West Coast Interpretation* et l'*East Coast Interpretation*, qui a tout aussi bien une signification philosophique.

Parmi les développements récents de la phénoménologie, on peut aussi citer un certain nombre d'auteurs qui, sans s'en réclamer explicitement, ont rencontré plusieurs intuitions décisives de la phénoménologie husserlienne – par exemple John Searle, Jacques Derrida ou Daniel Dennett. Enfin, il faut encore mentionner une phénoménologie de style moins scientifique, qui a eu le mérite de faire communiquer la philosophie avec d'autres formes de vie culturelle comme l'art, la littérature, la religion, la politique.

La tâche actuelle de la philosophie est bien entendu étroitement liée à cette situation historique. Les importantes avancées accomplies en philosophie de l'esprit, en métaphysique et en phénoménologie ne se distinguent pas tant par la position de problèmes nouveaux que par la reformulation des questions fondamentales qui ont alimenté toute la tradition occidentale. Ce qu'on attend aujourd'hui de la philosophie, c'est qu'elle pose ces questions d'une certaine manière : certainement, de manière à « rendre compte du concret », mais aussi de manière « critique ».

Compte tenu du développement croissant des sciences, la nécessité d'une approche critique au sens de Kant est encore plus sensible aujourd'hui que dans le passé. La multiplication des méthodes et des approches pluridisciplinaires semble parfois brouiller les frontières qui séparent la philosophie des disciplines non philosophiques, comme l'anthropologie culturelle ou les sciences cognitives. Quels que soient ses mérites, un tel dialogue avec les autres sciences ne doit pas faire perdre de vue que la philosophie possède des méthodes propres qui peuvent et doivent être déterminées de façon rigoureuse.

C'est là sans doute un acquis durable du programme critique kantien : avoir assigné à la philosophie une place délimitée dans l'édifice des sciences. Et cela vaut tout autant, sinon davantage, du néokantisme, qui s'est développé à une époque où l'essor de ce que Dilthey a nommé les « sciences de l'esprit » paraissait restreindre considérablement le champ d'investigation de la philosophie. Poussée dans ses derniers retranchements, celle-ci semblait ne devoir conserver comme objets d'étude que les sciences elles-mêmes, se réduisant à une méthodologie de la connaissance scientifique. Or, la position critique permet de rendre à la philosophie une tâche incomparablement plus vaste, tout en garantissant son autonomie face aux sciences positives et en maintenant sa prétention légitime à constituer une « doctrine de la science ».

Une fois débarrassé des accents extrémistes qu'on lui a souvent prêtés, le criticisme conserve un sens positif qui est, aujourd'hui encore, absolument déterminant pour l'avancement de la recherche. De façon générale, l'adhésion au programme critique signifie d'abord la reconnaissance d'une série d'*exigences* qui portent sur la méthode de

la philosophie. Le formidable impact que le kantisme a exercé et continue d'exercer, sous des formes parfois détournées, tient précisément au fait que Kant a expressément reconnu la nécessité de garantir la possibilité même de la philosophie à l'aide d'une réflexion critique portant sur sa méthode. Aussi, il ne fait aucun doute que les questions de méthode sont appelées à former un terrain d'investigation particulièrement important pour la philosophie actuelle.

L'apport du criticisme consiste ensuite dans la discrimination entre des domaines thématiques et des méthodes d'investigation qui sont *par principe* distincts et qui doivent être reconnus comme tels. C'est le cas, exemplairement, pour les domaines de la logique pure, de la psychologie empirique, de l'étude apriorique des actes (noétique pure), de l'ontologie, etc. De ce point de vue, la fameuse thèse du primat de la théorie de la connaissance ne signifie nullement l'exclusion pure et simple de l'ontologie hors du champ de la philosophie critique, pas plus que la conception du « sujet gnoséologique » comme simple pôle logique ne signifie une simplification induite des rapports entre l'homme, à titre d'individu existant, et le monde. Sur tous ces points, la position critique n'a jamais le sens négatif d'une condamnation, mais bien celui, positif, d'une séparation, et plus exactement d'une séparation *idéale*.

Si on veut donner de l'idéal critique une formulation positive, il faut commencer par insister sur le fait que la philosophie est une connaissance, qu'elle vise idéalement à établir un ensemble de propositions ou un ensemble de thèses articulées selon un enchaînement rigoureux, qui peuvent être discutées à l'aide d'arguments recevables ou non, et qui peuvent être reconnues comme vraies ou rejetées comme fausses. Cette exigence peut paraître très contraignante, mais elle signifie simplement que, même comprise comme une interrogation sur des théories ou sur ce qu'est en général une théorie, la philosophie reste elle-même une théorie. Elle reste soumise – au moins formellement – au critère du vrai et du faux.

Ce point est devenu d'autant plus significatif que la philosophie, telle qu'elle est pratiquée actuellement, est assurément une discipline où les phrases sonores et l'autorité personnelle – le « génie » – menacent continuellement de l'emporter sur l'exigence de vérité.

Cette menace n'est pas propre à la philosophie, mais elle est incontestablement plus forte en philosophie du fait qu'à la différence des autres scientifiques, le philosophe ne dispose pas de méthodes et de critères de vérité reconnus unanimement. Plus fondamentalement, l'enjeu est la délimitation claire de la philosophie par opposition à la religion, à la littérature, en un mot au *mythe*. En affirmant le caractère théorique de la philosophie, on prend position notamment contre la croyance – couramment répandue depuis Heidegger – selon laquelle le philosophe aurait à produire une image poétique du monde, mais aussi contre l'idée (quinienne, par exemple) que l'attitude théorisante serait en réalité un cas particulier de l'attitude mythique.

On pourrait faire des remarques analogues s'agissant de l'histoire de la philosophie, pour autant que la vérité historique exige quelque chose comme une mise entre parenthèses de la vérité philosophique. Le bon commentateur est celui dont l'interprétation est aussi indépendante que possible de jugements portant sur la valeur de vérité de ce qu'il commente. Il n'est pas excessif de dire que, pour cette raison, l'hégémonie incontestée de l'histoire de la philosophie depuis une trentaine d'années sur le continent européen a fait obstacle à l'interrogation philosophique proprement dite. Ce fait, nous semble-t-il, constitue déjà un motif suffisant pour envisager la création d'une revue dont les préoccupations seraient philosophiques avant d'être historiques. Il apparaît nécessaire, non seulement de secondariser l'approche historique, souvent privilégiée au détriment d'une position claire des problèmes et des enjeux philosophiques, mais aussi de favoriser les controverses et les confrontations, y compris avec des traditions très différentes comme la philosophie analytique ou le néokantisme. L'enjeu d'un tel changement de perspective, bien entendu, n'est pas de disqualifier absurdement l'histoire de la philosophie, mais simplement de ne plus voir en elle l'unique accès aux questions philosophiques.

En même temps, si la philosophie est l'idée d'une science, cette science est aussi une science unique en son genre. D'abord, l'idéal critique signifie que le travail philosophique est foncièrement un travail de fondation. L'*exigence de fondation* situe le questionnement de la philosophie à un tout autre niveau que celui des sciences particu-

lières. En soulevant des problèmes aussi principiels que ceux de la vérité ou du sens, la philosophie endosse *eo ipso* la tâche d'une fondation des autres sciences et de la connaissance en général, au sens d'une élucidation des présupposés sur lesquels s'appuient les sciences et sans lesquels elles ne sont pas possibles. L'exigence critique de fondation part du postulat que les sciences ne thématisent pas ces présupposés et n'ont pas à les thématiser, sous peine de se détourner de leur propre tâche. Les sciences particulières sont nécessairement – et à bon droit – des disciplines « dogmatiques », qui n'ont pas à se préoccuper d'exhiber leurs propres fondements.

Mais ensuite, paradoxalement, un même besoin de fondation affecte aussi la philosophie elle-même. L'un des traits les plus remarquables du criticisme, en effet, est l'idée que la philosophie elle-même n'est pas soustraite à l'exigence de fondation, mais que celle-ci va de pair, au contraire, avec une exigence d'*autofondation* : la philosophie doit mettre au jour ses propres présuppositions. C'est là une ambition qui pourra être évaluée diversement, mais aussi une difficulté fondamentale de l'idéal critique et un des motifs pour lesquels il a été jugé illusoire par des philosophes de grande valeur.

Une autre exigence critique est celle de neutralité métaphysique. La grande innovation des philosophes modernes n'a pas été de rejeter le projet aristotélicien de philosophie première, mais de montrer que ce projet ne pouvait pas être réalisé de façon satisfaisante à l'intérieur d'une métaphysique de style aristotélicien. Au moins depuis Kant, l'attitude critique va de pair avec une mise en question des présuppositions métaphysiques et un déplacement du centre gravité de la philosophie première vers la logique et la théorie de la connaissance, censées précéder la métaphysique.

Qu'en est-il plus spécialement de la phénoménologie ? On peut se demander si la phénoménologie est à même de répondre adéquatement aux critères minimaux de la rationalité scientifique. Manifestement, l'exigence de rationalité et d'objectivité scientifiques devient d'autant plus difficile à satisfaire si la philosophie doit s'accomplir sous la forme d'une philosophie phénoménologique, c'est-à-dire d'une philosophie censée trouver son point de départ dans une sphère de données phénoménales. La même exigence a souvent servi d'argu-

ment pour rejeter l'idée que la phénoménologie soit d'une quelconque utilité pour étudier avec rigueur et sincérité des questions de nature philosophique. Une théorie scientifique des vécus individuels n'est-elle pas un cercle carré ? Le phénoménologue n'ouvre-t-il pas la porte, au contraire, à l'arbitraire subjectif, à l'intimité personnelle où la probité descriptive ne peut plus être garantie ? On peut objecter aux phénoménologues que, comme une science doit par essence être objective, et comme la conscience est quelque chose de subjectif, une science de la conscience est forcément une impossibilité.

Cette objection est tout à fait légitime. Husserl a tenté d'y répondre par son idée d'une phénoménologie *eidétique*, mais sa tentative a pu paraître insatisfaisante et le dossier est loin d'être clos. Une phénoménologie « scientifique » est-elle possible ? Depuis la parution du premier volume des *Idées directrices*, l'histoire de la phénoménologie a été marquée par d'importantes polémiques sur cette question. C'est encore le cas, dernièrement, des prises de position de Daniel Dennett, qui en concluait à la nécessité d'une « hétérophénoménologie » à la troisième personne. Mais il est plausible que la réponse de Searle à cette objection est déjà amplement suffisante¹. L'argument repose tout entier, disait Searle, sur une ambiguïté dans l'opposition objectif-subjectif. On confond ici le sens *épistémologique* de « subjectif » et d'« objectif » avec leur sens *ontologique*. Un état de conscience est par définition quelque chose qui existe sur le mode de l'existence subjective, c'est-à-dire dont l'existence est dépendante de celle d'une conscience, mais cette subjectivité au sens ontologique n'entraîne pas du tout qu'une science – objective au sens épistémologique – des états de conscience serait impossible. Pour le reste, il serait en réalité plus juste de voir dans la phénoménologie de Husserl un accomplissement et une radicalisation de la scientificité – de la rationalité critique – au sens des Modernes. Du moins, la combinaison d'intuitionnisme et d'idéalisme qui est à la base de la phénoménologie husserlienne représente une interprétation possible du projet de Descartes, des empiristes britanniques et de Kant. Il s'agit d'affirmer

¹ Voir J. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge, CUP, 2002, p. 22 ss. et 43.

qu'un jugement n'est scientifiquement recevable que s'il est suffisamment certain et en droit expérimentable par tout un chacun.

Outre l'exigence de scientificité, c'est encore l'exigence d'auto-fondation qui semble difficilement conciliable avec l'idée d'une philosophie phénoménologique. Sans doute, dans la mesure où elle prend comme domaine d'investigation la sphère des actes psychiques, et où toute science se réalise au moyen d'actes psychiques, la phénoménologie semble pouvoir assumer la tâche de fondation des sciences particulières. Mais même à admettre cette manière de voir, relativement simpliste, la question se pose encore de savoir si la phénoménologie peut se fonder elle-même ou bien si elle s'appuie nécessairement sur certains présupposés extra-phénoménologiques. Ce qui est en jeu ici, c'est la possibilité, pour le phénoménologue, de thématiser ses propres actes, c'est-à-dire la possibilité d'actes psychiques dirigés, non pas vers le monde, mais vers les actes psychiques eux-mêmes. L'exigence d'une philosophie première se trouve ainsi suspendue à celle d'une réflexion phénoménologique dont la nature et la possibilité même sont encore l'objet de nombreux débats.

Il en va de même, finalement, en ce qui concerne l'exigence de neutralité métaphysique. À première vue, cette exigence paraît moins problématique dans la mesure où elle est directement prise en charge par la théorie de la réduction phénoménologique : le phénoménologue n'a pas besoin de poser l'existence de transcendances réelles ou idéales, par exemple de choses physiques, de nombres, etc. Mais est-ce suffisant ? Sans doute, toute présupposition métaphysique – toute décision sur l'existence d'objets transcendants – est d'emblée écartée par un changement d'attitude qui est justement tout l'enjeu de la phénoménologie. Toutefois, il est notable que la conception husserlienne de la réduction phénoménologique soulève à son tour de nouvelles difficultés, qui ont alimenté une grande part des critiques que lui ont adressées par exemple Heidegger, Fink, Patočka ou les néokantiens.

L'essentiel, sur tous ces points, est que la phénoménologie ne prétend pas se soustraire aux exigences de la critique, mais qu'elle les assume pleinement et tente d'y répondre, fût-ce de manière controver-

sée. C'est là que résident, selon nous, l'intérêt de la méthode phénoménologique et son incontestable fécondité pour la philosophie actuelle.

Arnaud DEWALQUE
Denis SERON
FNRS-Université de Liège

L'homme en question*

Autour de la question de l'homme, on peut discerner dans *Les Mots et les choses* trois problèmes enchevêtrés : un problème épistémologique, un problème ontologique et un problème éthique. L'archéologie des sciences humaines constitue d'abord, très évidemment, une entreprise de caractère épistémologique. Le problème épistémologique déborde sur une question ontologique : sur la question de l'être de l'homme. Ce n'est pas par approximation que Foucault parle, ailleurs, dans un entretien, d'une structure anthropologico-humaniste : c'est que cette anthropologie occupée de l'être de l'homme, engage elle-même une éthique. Que l'homme vienne à disparaître du champ du savoir, et c'en est fait de l'humanisme qui lui est attaché. Comme l'écrit du reste Foucault dans *Les Mots et les choses*, « pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible »¹. L'humanisme de Sartre avait été condamné par Heidegger, en arguant de la primauté de l'être par rapport à l'homme. Foucault le condamnait à son tour, au nom de *la pensée du dehors*. Même si Foucault tient, en 1968, à rappeler que Sartre est l'auteur d'une œuvre qu'il dit « immense »², il reste à ses yeux (il le déclare en 1966), un homme du XIX^e siècle acharné à poursuivre vainement l'effort, que

* Communication faite, le 15 février 2005, à Bruxelles, lors du colloque « Sartre dans son époque », organisé par le Groupe belge d'études sartriennes (Groupe de contact FNRS) et par le Centre de phénoménologie et d'herméneutique de l'Université libre de Bruxelles. Je remercie Grégory Cormann de ses précieuses suggestions.

¹ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 338.

² M. Foucault, *Dits et écrits*, I, n° 56 (1968), Paris, Gallimard, 2001, p. 697.

Foucault juge « magnifique et pathétique¹ » (DE, n°39), de penser le XX^e siècle.

Le nom de Sartre n'apparaît nulle part (sauf erreur) dans *Les Mots et les choses*. Pourtant, Sartre s'y reconnut immédiatement. En creux, si l'on veut. Sartre ne se borna pas à renvoyer Foucault à la défense de la bourgeoisie. Contre le primat de la pensée du dehors, il redit, autrement, ce qu'il avait objecté à plusieurs reprises, à Hegel ou à Heidegger : lorsqu'une pensée ne commence pas par l'homme, on peut flairer l'aliénation. Comme toujours chez Sartre, il y va de la question de la liberté.

La *mort de l'homme*, Foucault la rapporte à Nietzsche. De celui-ci, il écrit que « à travers une certaine critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où Dieu et l'homme s'appartiennent l'un à l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'Homme » (*Les Mots et les choses*, p. 353 ; cf. aussi p. 333). Nietzsche est celui qui fait saillir la question. Et à la question de Nietzsche, Mallarmé apporte la réponse : « On est reconduit à ce lieu que Nietzsche et Mallarmé avaient indiqué lorsque l'un avait demandé : Qui parle ? et que l'autre avait vu scintiller la réponse dans le Mot lui-même » (p. 394). « Qu'est-ce que le langage ? (...) Qu'est-ce donc que ce langage qui ne dit rien, ne se tait jamais et s'appelle "littérature" ? Il se pourrait bien que toutes ces questions se posent aujourd'hui dans la distance jamais comblée entre la question de Nietzsche et la réponse que lui fit Mallarmé » (p. 317).

Dans une page très forte des *Mots et les choses*, Foucault envisage ce qu'il intitule *l'Analytique de la finitude*. Il commence par montrer que la dispersion qui caractérisait le sujet classique se trouve recentrée dans ce que *Les Ménines* ménageaient comme la place du roi. Foucault confère à ce recentrement, qui autorise un remplissement, une portée théologico-politique dont témoigne le syntagme de *présence réelle*. « L'homme, écrit Foucault, apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, en cette place du Roi, que lui

¹ M. Foucault, *Ibid.*, n° 39 (1966), p. 570.

assignaient par avance *Les Ménines*, mais d'où pendant longtemps *sa présence réelle (je souligne)* fut exclue (...) » (p. 323). Le passage s'opère de la sorte d'une finitude fondée sur l'infini à une finitude délivrée de ce fond, « lorsque la métaphysique de l'infini devient inutile » (p. 328), « le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même » (p. 329), « quand la finitude de l'homme se profile sous la forme paradoxale de l'indéfini » (p. 325). Bref, avec la révolution copernicienne de Kant. À proprement parler, il n'existerait pas d'humanisme avant ce moment. Lorsque Foucault parle de l'humanisme de la Renaissance, c'est, en effet, en assortissant le terme de guillemets : « L'“humanisme” de la Renaissance, le “rationalisme” des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme » (p. 329).

À cette révolution, ou, pour ne pas m'écarter de Foucault, à cette rupture, Foucault rattache l'émergence de la biologie (qui prolonge l'histoire naturelle en la destituant), de l'économie (qui prend la place de l'analyse des richesses) et *surtout* de la philologie (qui se substitue à la réflexion sur le langage) : « Lorsque l'histoire naturelle devient biologie, lorsque l'analyse des richesses devient économie, lorsque surtout la réflexion sur le langage se fait philologie (...) l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît (...) » (p. 323). En quelque sorte, la finitude kantienne se prolonge dans la finitude spatio-temporelle du corps et du langage et dans la finitude du désir¹.

Je voudrais enchaîner d'emblée deux remarques. 1) L'homme n'est pas le tout de la finitude, comme, chez Heidegger, la finitude ne définit pas l'homme, mais le *Dasein* en l'homme ; j'y reviens. L'homme, ou plus exactement, l'homme *moderne* en constitue une

¹ « Au fondement de toutes ces positivités empiriques et de ce qui peut s'indiquer des limitations concrètes à l'existence de l'homme, on découvre une finitude – qui en un sens est la même : elle est marquée par la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage ; et pourtant elle est radicalement autre : là, la limite ne se manifeste pas comme une détermination imposée à l'homme de l'extérieur (parce qu'il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète » (p. 326).

figure. Plus justement, une figure de figure : la finitude sera, ensuite, elle-même déterminée comme une figure (p. 386) : « L'homme moderne – cet homme assignable en son existence corporelle, laborieuse et parlante – n'est possible qu'à titre de figure de la finitude » (p. 329). 2) Si l'homme, dans sa modernité, ou plutôt, devrais-je sans doute dire, si l'homme, *en tant que* moderne, n'est qu'une figure de la finitude affranchie de l'infini qui le supportait comme son fond, c'est que ces positivités (la vie, le travail, le langage surtout) qui sont les marques de la finitude humaine sont elles-mêmes séparables de la figure, historiquement déterminée, de l'homme. L'autonomisation de ces positivités libère leur extériorité vis-à-vis de l'homme. Il faudrait – je ne le ferai pas – reconstituer finement le mouvement qui déséquilibre la représentation encore insistante au sein des sciences humaines, au terme de l'âge classique, et qui conduit à la psychanalyse, à l'ethnologie et à la littérature, dans son retour anachronique à l'être du langage oublié depuis la Renaissance. Dire que la psychanalyse, mais aussi l'ethnologie, sont des « sciences de l'inconscient » revient pour Foucault à affirmer qu'elles n'atteignent pas, *en l'homme*, ce qui se dissimulerait « en dessous de sa conscience », mais qu'elles « se dirigent vers ce qui, hors de l'homme, permet qu'on sache, d'un savoir positif, ce qui se donne ou échappe à sa conscience » (p. 390). En d'autres termes, les conditions de possibilité, elles-mêmes inconscientes, des représentations conscientes. C'est de Lévi-Strauss que Foucault se réclame explicitement pour écrire de ces contre-sciences : « Non seulement elles peuvent se passer du concept d'homme¹, mais elles ne peuvent passer par lui, car elles s'adressent toujours à ce qui en constitue les limites extérieures. On peut dire de toutes deux ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie : qu'elles dissolvent l'homme » (p. 390-391). Et il est exact qu'en 1962, Lévi-Strauss, dans *La Pensée sauvage*, déclare, en continuant d'ailleurs de parler, lui, des sciences humaines, que leur but « n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre »². Dans l'*Introduc-*

¹ C'est donc du *concept* d'homme qu'il s'agit : dans une chronique du *Nouvel Observateur* du 3 avril 1968, M. Clavel s'en prenait pourtant vertement à M. Dufrenne qui l'avait avancé dans *Pour l'homme ?*

² Cf. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 294.

tion à l'œuvre de Marcel Mauss, Lévi-Strauss esquissait en somme le mouvement qu'allait décomposer Foucault : il constatait d'abord que l'objet des sciences sociales est « à la fois objet et sujet » ; il faisait ensuite fond sur l'inconscient et lui attribuait la fonction de « médiateur entre moi et autrui »¹. À partir de cette convergence, il n'est pas insignifiant, à première vue, de constater qu'il continuait cependant à faire à l'humanisme une part. Dans un article plus ancien, de 1956, repris dans l'*Anthropologie structurale deux*, il avait distingué trois humanismes : l'humanisme aristocratique de la Renaissance, l'humanisme bourgeois du XIX^e siècle, et l'humanisme démocratique du XX^e siècle. Ce dernier intègre les deux premiers : « En s'intéressant aujourd'hui aux dernières civilisations encore dédaignées – les sociétés dites primitives – l'ethnologie fait parcourir à l'humanisme sa troisième étape » (p. 320). Il est vrai que Lévi-Strauss ajoutait que cette troisième étape serait sans doute la dernière : je suggérerais, pour émousser l'écart apparent entre la position de Lévi-Strauss et celle de Foucault, de dire que l'ethnologie *achève* l'humanisme.

La fonction que joue Kant dans ce que, de manière impropre, bien entendu, simplificatrice, sûrement, on présenterait comme le récit foucauldien, est tout à fait déterminante. L'œuvre de Kant coïncide avec la naissance de l'homme, celle de Nietzsche avec sa mort. Sans plus de nuance, j'ajouterais que Kant se trouve dans la proximité, voire la complicité avec les sciences à la construction desquelles son *Anthropologie* contribue elle-même de manière décisive. L'homme kantien est sans doute le plus puissant révélateur de « cet *a priori* historique, qui depuis le XIX^e siècle, sert de sol presque évident à notre pensée » (p. 354) ; il est « le lieu d'un redoublement empirico-transcendantal » (p. 339).

Il faut toutefois le rappeler, le sujet kantien n'est pas un autre nom de l'homme. Lorsqu'il s'interroge, en 1785, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, sur les principes du devoir moral, Kant déclare que l'on doit s'abstenir de faire dépendre ces principes

¹ Cf. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968, respectivement p. XVII et XXXI.

« de la nature particulière de la raison humaine »¹. Kant admet toutefois que, puisqu'elle s'applique aux hommes, la morale « a besoin de l'anthropologie ». Mais les fondements de la moralité échappent à l'anthropologie, et c'est « indépendamment de cette dernière science » qu'il s'agit de les dégager.

Foucault tient pour peu de chose la différence que Kant trace entre le transcendantal et l'empirique. Il ne s'agit pas de dire qu'il rabat le transcendantal sur l'empirique. En réalité, beaucoup plus finement, il les articule l'un à l'autre dans une relation de réciprocité et plus précisément, selon ses termes, dans une relation de circularité, de constitution et de dépendance réciproques. Dire que l'homme kantien s'accorde avec le « redoublement empirico-transcendantal », c'est le reconnaître comme « cette figure paradoxale où les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendues possibles » (p. 333). Quand, dans sa *Logique*, Kant ajoute aux trois questions critiques cette quatrième, *Was ist der Mensch ?*, Foucault décèle, derrière le partage du transcendantal et de l'empirique, une confusion, « la confusion de l'empirique et du transcendantal »². Dans cette confusion, il voit ce que j'appellerais – d'une expression qui se trouve dans l'*Histoire de la folie* – une *condition d'impossibilité*. La figure de l'homme reste prise dans ce qu'il nomme aussi, avec insistance, une « ambiguïté », l'ambiguïté qui fait de lui, en même temps, le sujet de tout savoir et l'objet d'un savoir possible. Au-delà de l'équivoque qu'elle fait peser sur l'entreprise critique de Kant, l'ambiguïté de la « structure anthropologico-humaniste » (p. 352), tout à la fois empirique et transcendantale, manifeste la précarité de la figure moderne de l'homme.

¹ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. V. Delbos – F. Alquié, Paris, Gallimard, Pléiade, II, 1985, p. 273.

² Très judicieusement, Fr. Gros a marqué la différence entre la question « Qu'est-ce que l'homme ? » et la question « Qui sommes-nous aujourd'hui ? » que Foucault relie aux Lumières, et où il ne s'agit plus d'une nature humaine transhistorique mais « d'un mode d'être toujours singulier et historique » (*Michel Foucault*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », p. 95-96).

J'aimerais épinglez ici un indice textuel, qui me paraît plus qu'une rencontre accidentelle. Pris au sérieux, il invite à remonter de Foucault à Heidegger, plus précisément à l'interprétation heideggérienne de Kant. Jules Vuillemin, dans un livre qui pesa considérablement à l'époque, en 1954, dans *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*¹, évoquait, à propos de l'interprétation heideggérienne de la pensée de Kant, « la mort de Dieu et sa conséquence, la mort de l'homme ». De cette dernière, de la mort de l'homme, Vuillemin précisait qu'elle était solidaire de ce qu'il appelait « la critique de la nouvelle raison, la pensée finie ». Vuillemin appuyait son diagnostic sur un passage du § 44 du livre de Heidegger sur Kant, passage dans lequel il traduisait très librement « *Herausarbeitung der Endlichkeit* » par « analytique de la finitude ». L'expression, on l'a vu, allait se retrouver littéralement chez Foucault.

Or, c'est – *tout compte fait* – autour de la finitude, mieux : autour de l'importance de la finitude, que Cassirer et Heidegger se séparent en 1929, au moment du débat de Davos. On peut s'étonner, dans l'après-coup, aujourd'hui, de la condamnation heideggérienne de l'anthropologie sous l'espèce de l'anthropologie sartrienne, dans la *Lettre sur l'humanisme*, en constatant que la recension du *Kantbuch* que Cassirer rédige dans le même temps prend pour cible le caractère anthropologique de l'interprétation heideggérienne de Kant. Pour être moins massif, je dirais que, quoique, à Davos, Cassirer concède à Heidegger que leurs positions ont en commun de refuser l'une et l'autre l'anthropocentrisme², la recension considère que, pour Heidegger, « la doctrine de Kant n'est pas pour lui "théorie de l'expérience", elle est premièrement ontologie ; elle est découverte et dévoilement de

¹ J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 224-225.

² E. Cassirer – M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, tr. fr. P. Aubenque et al., Paris, Beauchesne, 1972, p. 47.

l'essence de l'homme »¹. Ce que Cassirer conteste chez Heidegger, c'est avant tout, les réticences que la percée vers l'infini lui inspire. C'est là, écrivait-il, « l'objection véritable et essentielle que j'ai à élever contre l'interprétation de Kant par Heidegger »². Mais il semble que, si nuancé qu'il apparaisse, Cassirer soit tenté de sous-estimer les effets que contient déjà la critique de l'anthropologie conçue comme la science qui prend l'homme pour objet. Heidegger déplace la question de l'homme, dès le *Kantbuch*, vers celle du « Dasein en l'homme ». Et c'est au *Dasein* en l'homme qu'est attachée la finitude.

Le pont peut-il être jeté entre le *Kant* de Heidegger et le Foucault des *Mots et les choses* ? Il s'agirait alors de ne pas s'arrêter définitivement au diagnostic d'anthropologisme que Cassirer laisse flotter autour de l'interprétation heideggérienne de Kant. Fort rigoureusement, Cassirer met l'accent sur l'importance que Heidegger confère à la question « Qu'est-ce que l'homme ? ». C'est, en fin de compte, pour reprocher à Heidegger de manquer le partage que Kant s'emploie à opérer entre le transcendantal et l'empirique³. Ce que Kant a veillé à préserver, selon Cassirer, c'est justement la retombée de la perspective transcendantale dans le psychologique, dans « le simple anthropologique »⁴. Heidegger, à l'en croire, n'y aurait, lui, pas suffisamment été attentif : « En cherchant à rapporter, voire à réduire tout "pouvoir" de connaître à "l'imagination transcendantale", Heidegger aboutit à ce qu'il ne lui reste plus qu'un *seul* plan de référence, celui de l'existence temporelle. La distinction entre "phénomènes" et "noumènes" s'efface et se nivelle : tout être en effet appartient désormais à la dimension du temps et par là même à la finitude »⁵. En somme, pour Cassirer, Heidegger commettrait l'erreur dont Kant se préserve. Et Foucault, en attribuant cette confusion à Kant lui-même, serait en quelque sorte victime de l'interprétation erronée de Heidegger. Pour le dire autrement, en grossissant terriblement le trait : Foucault reprocherait à Kant ce que Cassirer reproche à

¹ Cassirer, *Ibid.*, p. 75.

² Cassirer, *Ibid.*, p. 72.

³ Cassirer, *Ibid.*, p. 57-58.

⁴ Cassirer, *Ibid.*, p. 72.

⁵ Cassirer, *Ibid.*

l'interprétation de Kant par Heidegger et, en plus profonde analyse, à Heidegger lui-même.

En réalité, les choses sont plus compliquées. Il faut y insister, le *Dasein* en l'homme n'est pas réductible à l'homme. L'ontologie fondamentale n'est pas un synonyme de l'anthropologie philosophique. Le livre de Heidegger sur Kant ne noue pas – à la différence de ce que Foucault fera dans *Les Mots et les choses* – la question de Kant, « Qu'est-ce que l'homme ? », et la naissance des sciences humaines. Sur ce point, il faudrait lire intégralement le § 37, intitulé « L'idée d'une anthropologie philosophique ». J'en prélève seulement ceci: « Kant, certes, ramène les trois questions de la métaphysique à une quatrième question sur l'essence de l'homme ; mais il serait prématuré de considérer pour cela cette question comme anthropologique et de confier l'instauration du fondement de la métaphysique à une anthropologie philosophique »¹. Au § 41, en dégagant l'idée de la finitude en l'homme et en posant que « plus originelle que l'homme est en lui la finitude du *Dasein* »², Heidegger conclut en ces termes : « Si l'homme n'est homme que par le *Dasein* en lui, la question de savoir ce qui est plus originel que l'homme ne peut être, par principe, une question anthropologique. Toute anthropologie, même philosophique, suppose déjà l'homme comme homme »³.

¹ M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. De Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, § 37, *passim*.

² Heidegger, *Ibid.*, p. 285.

³ Heidegger, *Ibid.*, p. 285-286. S'agissant de Foucault, la question a-t-elle un sens de savoir s'il se réclame davantage de Cassirer ou de Heidegger ? On sait aujourd'hui le poids que Foucault finit par reconnaître à Heidegger. Dans un entretien de mai 1984, tout juste avant sa mort, il déclarait : « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel » (*Dits et Ecrits*, n°354, II, p. 1522). Mais immédiatement après *Les Mots et les choses*, c'est par rapport à Cassirer qu'il avait tenu à se situer. Dans un compte rendu du livre de Foucault, paru dans la revue *Esprit*, en mai 1967, P. Burgelin avait indiqué que l'archéologie se sépare évidemment de l'histoire des idées : « Il suffit d'ailleurs de la plus superficielle confrontation avec l'ouvrage de Cassirer sur *Le Siècle des Lumières* pour s'en rendre compte », notait Burgelin (*Esprit*, mai 1967, p. 846). Quelques mois auparavant, du reste, dans le numéro du 1^{er} au 15 juillet 1966 de *La Quinzaine littéraire*, Foucault avait considéré ce livre de Cassirer. Il en marquait l'originalité : le découpage qui élimine les motivations individuelles, biographiques, acci-

Il ne s'agit pas pour moi de revenir sur tous les enjeux, parfois frappés de péremption, du débat entre Sartre et Foucault. Je retiens de l'entretien de *L'Arc* ce seul passage où Sartre fait allusion à *La Transcendance de l'Ego* : « (...) Le problème n'est pas de savoir si le sujet est "décentré" ou non. En un sens, il est toujours décentré. L'"homme" n'existe pas, et Marx l'avait rejeté bien avant Foucault ou Lacan, quand il disait : "Je ne vois pas d'homme, je ne vois que des ouvriers, des bourgeois, des intellectuels". Si l'on persiste à appeler sujet une sorte de *je* substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développerait la réflexion, alors il y a longtemps que le sujet est mort. J'ai moi-même critiqué cette conception dans mon premier essai sur Husserl »¹. Ce que l'allusion à *La Transcendance de l'ego* réveille ainsi au passage, sans trop de conviction peut-être, n'est pas anodin. Car dans l'article des *Recherches philosophiques*, c'est très explicitement de l'homme en même temps que du sujet qu'il était pris congé. Il me suffit de procéder à deux légers prélèvements sur ce texte pour le montrer. Lorsque Sartre épelle les conséquences (il en dénombre quatre) d'une réponse négative à la question de savoir si le *je* transcendantal est nécessaire à la conscience absolue, il déclare que « le *Je* n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active »². Non seulement la conscience se sépare de l'homme, mais

dentelles, et « laisse la pensée penser toute seule » (*Dits et écrits*, n°39, I, p. 575). Le livre ne lui apparaissait pourtant pas exempt de reproches. Fidèle à Dilthey, Cassirer ne va pas jusqu'à remettre en question le primat de la philosophie ; il privilégie, par exemple, – dans un sillage hegelien, dirais-je –, l'esthétique plus que l'œuvre d'art. L'année suivante, dans *Le Nouvel Observateur*, il consacrait une longue note à Panofsky, mais sans relever la dette que celui-ci avait contractée vis-à-vis de Cassirer.

¹ « J.-P. Sartre répond », *L'Arc*, 30, p. 93.

² J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, coll. « Commentaires », 2003, p. 96.

elle récuse le sujet : « Le Monde n'a pas créé le Moi, le Moi n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés. Cette conscience absolue, lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un *sujet*, ce n'est pas non plus une collection de représentations : elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence »¹.

C'est explicitement que *La Transcendance de l'Ego* révoque le sujet et subordonne l'homme à la conscience comme le constitué à la constitution. Et il est vraisemblable que Foucault n'est pas resté indifférent à l'allusion que Sartre fait à ce texte lorsqu'il lui répond. C'est précisément en cherchant à se démarquer de *La Transcendance de l'Ego* que Foucault reconsidère après coup son propre cheminement. Dans sa présentation du cours que Foucault a intitulé *L'Herméneutique du sujet*, F. Gros estime que c'est seulement en 1980 que Foucault cessa de concevoir le sujet comme le produit de techniques de domination et thématiza l'autonomie des techniques de soi. Je me précipite d'un bond aux derniers moments de la pensée de Foucault. Sans autre précaution, j'isole un texte de 1984, l'année de sa mort. Dans ce texte dont on ne saurait sous-estimer l'importance qu'il lui attribuait, Foucault opère un rapprochement inattendu entre Kant et Baudelaire. De Kant, il retient l'idée que la modernité correspond à une manière de penser et d'agir, et en particulier, que la modernité définit la liberté comme un travail sur soi : *sich... bearbeiten*, écrit Kant. Près de quatre-vingts ans après Kant, Baudelaire identifie la modernité à un « rapport qu'il faut établir à soi-même ». C'est ce que le vocabulaire de l'époque appelle le dandysme, ce que Foucault décrit comme « l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de ses comportements, de ses sentiments et passions, de son existence une œuvre d'art », et qu'il ramasse en une formule : *l'invention de soi*. En somme, la modernité prescrit, dans les termes de Foucault encore, de « s'élaborer soi-même² ».

Arrivé à ce point où la pensée de Foucault s'arrête par la force des choses, il est impossible de ne pas se rappeler qu'en 1944, Sartre avait lui-même interrogé le dandysme de Baudelaire. Comme Fou-

¹ J.-P. Sartre, *Ibid.*, p. 131.

² M. Foucault, *Dits et écrits*, II, n° 339 (1984), p. 1388-1390.

cault allait le faire quarante ans plus tard, Sartre interprétait le dandysme comme une création de soi. Baudelaire, écrivait-il déjà littéralement, comprend le dandysme comme « un incessant travail sur soi ». Sartre, il est vrai, se faisait alors plus critique à l'égard de Baudelaire que Foucault n'allait l'être. À Baudelaire, il reprochait d'avoir suspendu le pas qui le séparait de l'athéisme. Baudelaire a reconnu la liberté ; il n'a cependant pas osé accomplir cette invention de soi – Sartre à nouveau, anticipe à *la lettre* sur Foucault – qui définit la liberté. Il a conservé Dieu, il a reculé « devant cette solitude totale où vivre et s'inventer ne font qu'un »¹. À la différence de Nietzsche, regrette Sartre, Baudelaire n'a pas osé tirer les conséquences de la mort de Dieu : il a manqué de la hardiesse qui invente *son* bien et *son* mal. Il a refusé, l'ayant pourtant reconnue, l'autonomie de la conscience qui invente ses valeurs et détermine le sens de la vie. Quarante ans avant Foucault, Sartre rencontrait chez Baudelaire le projet d'une éthique de l'invention de soi. Il en marquait le lien nécessaire à la mort de Dieu : le livre sur Mallarmé – je le rappelle d'un mot – associe, plus explicitement encore, mort du roi, mort de Dieu et mort de l'homme.

Pour faire bonne mesure, il convient de ne pas taire ce qui continue de retenir Foucault dans son rapprochement avec Sartre. Très précisément, il reproche à Sartre d'avoir conçu une « auto-crédation du sujet authentique sans *enracinement historique* »². La voie que Foucault, se retournant sur ses pas, décrit comme la sienne, se détermine par le refus de la solution sartrienne de la transcendance de l'ego : « Il s'agissait donc pour moi, écrit Foucault, de se dégager des équivoques d'un humanisme si facile dans la théorie et si redoutable dans la réalité ; il s'agissait aussi de substituer au principe de la transcendance de l'ego la recherche des formes de l'immanence du sujet »³. Le retournement paraît complet. La pensée du dehors se serait renversée dans l'immanence de la subjectivation.

¹ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1963, p. 87.

² M. Foucault, cité par F. Gros, Présentation de *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard – Le Seuil, 2001, p. 507.

³ M. Foucault, *Ibid.*, p. 507.

Bien à propos, Sartre avait rappelé à Foucault, d'un mot nonchalant, l'apport de *La Transcendance de l'ego*. C'est que, non seulement, il y distinguait la conscience absolue, conçue comme un champ transcendantal impersonnel, d'avec l'homme, et lui refusait la substantialité du sujet, mais qu'il y mettait aussi en lumière le glissement de l'empirique vers le transcendantal. Le commentaire de V. de Coorebyter aide à cerner la confusion qu'entretient Husserl en même temps que le geste par lequel Sartre la dénoue. L'ego transcendantal des *Méditations* de Husserl « bascule (...) pour Sartre, écrit-il, en ego empirique », il n'est pas autre chose qu'« un constitué indûment chargé d'un rôle constituant¹ ». C'est à Husserl lui-même que Sartre demande l'impulsion qui l'amène à se soustraire à lui : « En interrogeant un ego pur *et* empirique, écrit encore de Coorebyter, les *Méditations* ont encouragé Sartre à conclure que le moi des § 57 et 80 des *Ideen* est en fait ce moi psychologique soi-disant transcendantal ». Pour le dire carrément, Sartre avait décelé, pour s'en déprendre, cette confusion entre le transcendantal et l'empirique que Foucault associe à la modernité dans son ensemble. Mais il n'a pas renoncé, pour sa part, à la juridiction de la conscience : Foucault, comme Deleuze, ne manquera pas de lui en faire le reproche. Et il a su renvoyer l'ego, en même temps que l'homme, à l'empiricité. Loin de faire de la conscience transcendantale le redoublement épuré de l'homme empirique, Sartre fait de celle-là la condition de celui-ci, et surtout, il les sépare radicalement. L'entretien de 1966 sur l'Anthropologie, parce qu'il parle, de façon approximative, de l'homme en tant qu'objet et en tant que sujet², perd le bénéfice du partage qu'avait accompli *La Transcendance de l'Ego*, et qui déjouait par avance la critique foucauldienne du redoublement empirico-transcendantal. En fin de compte, Foucault n'échapperait pas décisivement au cadre tracé par *La Transcendance de l'Ego*. Il s'agirait d'éprouver à sa juste mesure la réfection du cadre sartrien accomplie par Foucault. En 1983, Foucault adopte une position qu'il décrit comme l'inverse symétrique

¹ V. de Coorebyter, Introduction à *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 57.

² « L'homme de l'anthropologie est objet, l'homme de la philosophie est objet-sujet » (« L'Anthropologie », Entretien avec Jean-Paul Sartre, *Cahiers de philosophie*, 2-3, février 1966, p. 3).

de la position sartrienne : « Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi – l'auteur à lui-même – qui prend la forme de l'authenticité ou de l'inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l'inverse : nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice¹ ». L'année suivante, précisément à propos du *Baudelaire*, Foucault dissocie franchement le rapport de proximité à soi que suppose la référence à l'authenticité d'avec la déhiscence que délivre la thèse d'une transcendance de l'ego : « Il y a chez Sartre une tension entre une certaine conception du sujet et une morale de l'authenticité. Et je me demande si cette morale de l'authenticité ne conteste pas en fait ce qui est dit dans *La Transcendance de l'ego*. Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être du sujet défini par son adéquation à lui-même »². En se proposant de « substituer au principe de la transcendance de l'ego la recherche des formes de l'immanence du sujet », en inversant les priorités, il s'agissait surtout pour Foucault de ramener le geste sartrien qui sépare la conscience transcendantale de l'ego transcendant, à une modalité, parmi d'autres, du rapport à soi. Une figure, ni plus ni moins, de l'auto-affection pure.

Daniel GIOVANNANGELI
Université de Liège

¹ M. Foucault, *Dits et écrits*, II, n° 326 (1968), p. 1211-1212.

² M. Foucault, *Ibid.*, n° 344 (1984), p. 1436.