

Laval théologique et philosophique



Le problème politique chez Sartre et Foucault

Philip Knee

Volume 47, numéro 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400584ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400584ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Knee, P. (1991). Le problème politique chez Sartre et Foucault. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 83–93. <https://doi.org/10.7202/400584ar>

LE PROBLÈME POLITIQUE CHEZ SARTRE ET FOUCAULT*

Philip KNEE

RÉSUMÉ. — Ce texte cherche à mettre en évidence certains enjeux de la culture politique contemporaine par l'étude des échos entre les pensées de Sartre et Foucault: d'abord à travers un rappel de leur démarche philosophique fondamentale par laquelle ils semblent s'opposer radicalement; puis par l'analyse de leur approche respective du problème de la légitimité politique; enfin par l'évocation de leur posture commune dans l'action politique.

Cette réflexion a pour origine certaines analyses récentes sur l'évolution des sociétés occidentales depuis une trentaine d'années, comme celles de L. Ferry et A. Renaut, et surtout celles d'un sociologue, G. Lipovetsky¹. En parlant de la France, Lipovetsky caractérise les années '60 et '70 (il pense en particulier à Mai 1968) comme une période où se manifeste le basculement vers une nouvelle culture politique qu'il appelle «post-moderne», et qui remplacerait une tradition politique «moderne» caractérisée par l'espoir d'une transformation globale de la société, inspiré par le marxisme, qui recherchait l'instauration d'un ordre politique alternatif. Lipovetsky décrit cette nouvelle culture en termes de narcissisme, d'hyper-individualisme, de la multiplication de jeux de communication tournant à vide — où l'individu parle d'autant plus qu'il n'a rien à dire, où il s'agit d'autant plus qu'il ne croit plus à l'entreprise politique, où les savoirs bavardent d'autant plus qu'ils ne croient plus à la vérité de leurs propres énoncés.

L'enjeu philosophique de ce type d'analyses dépasse naturellement la pensée française et les dernières décennies, car ce qui est en question c'est la prétention

* Ce texte est celui d'une conférence présentée à la Société philosophique de Québec le 7 mars 1990. La première partie reprend quelques éléments d'une «Note de recherche» publiée dans la revue *Philosophiques*, vol. XVII, no 1, printemps 1990, sous le titre: «Le cercle et le doublet: Note sur Sartre et Foucault», à laquelle nous nous permettons de renvoyer le lecteur pour des références plus précises aux œuvres discutées.

1. L. FERRY et A. RENAUT, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985; et 68-86: *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1987. G. Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1983.

universaliste des Lumières et les contestations qu'elle a suscitées, en particulier tout au long du XIX^e siècle. Toutefois, il nous semble possible de réfléchir sur cet enjeu à une petite échelle par le rapport de deux penseurs français contemporains qui — on l'a souvent dit — semblent incarner un certain basculement culturel : Sartre, comme le type de « l'intellectuel universel » qui prolonge une tradition qui remonte aux Philosophes du XVIII^e siècle (Voltaire en particulier), laissant la place à un autre type d'intellectuel, aux ambitions morales et politiques beaucoup plus modestes car plus locales et plus fragmentaires, qu'on peut associer à Foucault, en employant son propre qualificatif « d'intellectuel spécifique ». Cette différence n'a pas empêché ces deux figures de concentrer sur leur personne certains des traits les plus agaçants de la vie intellectuelle parisienne, devenant l'un après l'autre, comme une mode succède à l'autre, les « maîtres penseurs » de deux générations. Il n'empêche que leur rapport — peu étudié à date, ce qui est finalement surprenant — vaut la peine d'être interrogé un moment, en particulier dans ce qu'il a à première vue de paradoxal : leur opposition philosophique apparemment radicale et leur proximité dans l'action politique ; et c'est cela qui nous servira ici de fil conducteur. Ce choix peut sembler au premier abord marginal par rapport aux grands débats politiques à l'heure actuelle qui font d'abord référence à la pensée libérale — tradition dont Sartre et Foucault se défient autant l'un que l'autre. Nous croyons néanmoins que les idées politiques des deux auteurs révèlent (ne serait-ce que par leur style dramatique, excessif) des enjeux considérables pour notre époque, en particulier quand on cherche à situer ces pensées l'une par rapport à l'autre. Nous procéderons, d'abord par une évocation de la démarche philosophique qui sous-tend leurs positions politiques respectives, en laissant de côté ce qu'ils ont pu dire l'un sur l'autre car ce n'est pas très significatif, et en proposant donc une lecture imaginaire de l'un par l'autre. Puis nous tenterons une mise en place du problème de la légitimité politique tel qu'il se dessine chez l'un et l'autre. Nous terminerons par une description de ce qu'il y a de commun dans leur posture politique respective, et par quelques enseignements qu'on peut en tirer.

1

On sait que dans *Les Mots et les choses* Foucault fait un découpage dans l'histoire des « systèmes de pensée », et situe au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, singulièrement dans la philosophie de Kant, un moment charnière qui permet de voir le passage d'une configuration du savoir à une autre². Avec ce passage de l'âge classique à l'âge moderne, le savoir se redouble sur lui-même en constituant *l'homme* en objet, c'est-à-dire en prenant pour objet de la connaissance le sujet humain de cette connaissance. Dès lors l'homme est à la fois un être pensant capable de connaître la réalité humaine, et un être traversé par des réalités qu'il ne pense pas : son historicité, ses pulsions biologiques, son langage — disons « l'inconscient » pour schématiser : ce qui est impensable par définition, mais doit être pensé. Les savoirs modernes prennent ainsi la forme d'une interrogation infinie de l'homme sur ses propres limites (sa finitude), un travail d'interprétation toujours recommencé et toujours voué à l'échec — comme le

2. M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966.

manifestent, selon Foucault, les sciences humaines. Ce redoublement de l'activité pensante, que Foucault appelle le «doublet» du cogito et de l'impensé, permet de situer ce que pourrait être une lecture foucauldienne de l'œuvre de Sartre.

Dans *L'Être et le néant* Sartre inscrit sa démarche dans la tradition du cogito de Descartes et de la phénoménologie, et à ce titre il rejette, entre autres, l'inconscient freudien et le matérialisme marxiste au nom d'une réalité humaine identifiée au mouvement même de la conscience³. Mais en même temps, en définissant la conscience par l'intentionnalité, Sartre n'en rejette pas moins tout Je substantiel: la conscience chez lui n'est que pure extériorité, dépassement d'elle-même, et la liberté souveraine s'identifie au néant. Loin d'être un «sujet fondateur», le sujet sartrien est éclaté en une multiplicité d'actes de conscience discontinus et n'est identifiable qu'à travers les objets concrets du monde. À partir de la seconde guerre mondiale, Sartre manifeste cette ambivalence de départ à travers son immense débat avec le marxisme (en passant de la conscience à la praxis), puis de manière plus implicite avec la psychanalyse (en passant de la conscience au vécu) et avec les théories du langage; c'est-à-dire avec des sciences du sujet soupçonné, miné, éclaté. Mises en cause d'abord au nom de la conscience transparente, ces sciences sont ensuite sollicitées pour rendre compte de l'enracinement de cette conscience et pour donner corps à la liberté par la description de sa situation et de son conditionnement. Et même dans ses analyses les plus «structurales», quand Sartre étudie le langage de Flaubert dans les années soixante, cette ambivalence ne se dément pas, car toutes les facettes du conditionnement psychologique et social que décrit Sartre, se totalisent en un projet qui demeure irréductiblement libre. Ainsi, même en tirant Marx et Freud du côté de l'autonomie de la conscience contre sa chosification, Sartre met en cause la conscience immédiate du sens et se pose lui-même en «maître du soupçon» (selon l'expression de Ricœur); mais c'est d'un soupçon limité ou honteux, car alors que ce décentrement du sujet se manifeste par de grandes enquêtes objectives, l'horizon demeure toujours celui d'un retour du sujet à lui-même.

Sartre n'est donc pas le penseur du cogito; ni vraiment, comme on l'a aussi suggéré, celui de sa déchéance. Il illustre plutôt ce redoublement du cogito et de l'impensé par lequel Foucault caractérise l'impasse des anthropologies contemporaines. Par son sujet problématisé Sartre se place dans un entre-deux philosophique où il ne cesse de chercher à *penser l'impensé*, à rendre compte de l'Autre en l'homme. Dans ce sens il est clairement en cause dans la critique par Foucault de la vaine tentative de la phénoménologie de dépasser l'impasse du savoir moderne, et dans sa critique des essais de conciliation de la phénoménologie avec le marxisme qui, loin de dépasser cette impasse, en témoignent plutôt. On peut envisager dans le même sens la grande quête morale de Sartre, son «problème moral» toujours repris mais jamais articulé, qui peut être vu comme illustrant le diagnostic de Foucault sur l'impossibilité d'une morale moderne depuis Kant. On pourrait montrer sans problème en quoi Sartre n'est pas le penseur du sujet moral mais celui de l'exigence morale, car ce sujet n'existe que comme un perpétuel écart — un écart qu'il s'agit soit de montrer par un jeu d'alternatives dramatiques, comme le fait le théâtre de Sartre, soit de combler par une

3. J.P. SARTRE, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943.

recherche effrénée de médiations qui ouvre sur un travail circulaire infini, comme le font ses biographies.

Par ses ambivalences et ses inachèvements, l'œuvre de Sartre dessinerait ainsi, selon Foucault, un grandiose échec, en donnant forme au XX^e siècle à la «grande oscillation» du savoir anthropologique moderne.

Invertissons à présent la démarche pour envisager une lecture sartrienne de l'œuvre de Foucault. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre élabore une méthode qui veut rendre compte du conditionnement du sujet dans l'histoire, mais sans que ce sujet disparaisse pour ne laisser qu'un jeu de structures ou de pouvoirs⁴. L'appartenance de plusieurs sujets — Sartre dit: «praxis» — à un même champ matériel produit des «contre-finalités», c'est-à-dire des normes et des impératifs qui s'imposent à chacun en définissant un futur à réaliser. Mais cette dimension d'inertie ne réduit pas les praxis à des mécanismes, car Sartre décrit un mouvement circulaire du conditionnement intériorisé et de sa réextériorisation, par lequel il rend intelligible l'histoire des hommes: c'est le champ où l'action est toujours déviée de sa finalité, transformée, mais sans devenir un enchaînement anonyme. Le sujet étant toujours miné, habité par l'Autre, Sartre élabore une pensée qui veut rendre compte de cette aliénation sans toutefois s'en faire complice. Or on peut penser qu'aux yeux de Sartre, c'est précisément cela que fait Foucault en rejetant toute philosophie du sens; qu'elle s'appuie sur la conscience (l'appartenance d'un sujet à lui-même n'étant qu'une illusion selon Foucault), ou sur l'histoire (les ruptures entre les discours étant, selon le même, irréductibles et interdisant toute idée de progrès ou de totalisation). En prenant pour modèle initial le langage comme système c'est-à-dire sans référant autre que lui-même, Foucault réduit l'agent historique à un jeu de structures linguistiques ou sociales. En se refusant toute prise en compte de l'horizon de sens des agents puisqu'il ramène ce sens à un effet de surface du système, il ignore le rapport de la subjectivité avec les formations sociales. Du point de vue sartrien d'un individu aliéné dans la société moderne, Foucault rejoint donc l'idée de contre-finalité par ses descriptions des effets anonymes de pratiques échappant aux acteurs historiques. Mais Foucault fige cette description en la limitant au seul moment du résultat constitué, alors que Sartre entend montrer *comment* se constitue la contre-finalité dans les activités pratiques, *comment* se disperse et se perd l'auto-compréhension des agents, afin que le chercheur ne se retrouve pas démuné devant des stratégies sans projet et des effets de pouvoir anonymes dont l'intelligibilité ne peut lui échapper. Sartre affirmerait contre Foucault que le pouvoir ne «gouverne» (selon l'expression foucauldienne) les activités pratiques que dans la mesure où ce pouvoir est intériorisé comme exigence, et par là même réextériorisé et transformé par une praxis.

Sartre ferait donc à Foucault le reproche épistémologique qu'il adressait au marxisme mécaniste et son «monisme matérialiste», celui de s'interdire toute vérité, car en refusant toute autonomie au savoir rationnel, théorie et pratique ne font plus qu'un. Et en conséquence, au plan éthique cette fois, Foucault s'interdirait, en droit, toute recherche d'une morale ou d'une politique fondées en raison; et, en fait, il se

4. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, Gallimard, 1960.

condamnerait à véhiculer une «éthique secrète» se manifestant par une incohérence entre sa pensée et ses options pratiques ou par une oscillation non-maîtrisée entre le descriptif et les jugements de valeur.

Ces remarques, très partielles, ne font que rappeler un clivage fort connu entre les deux penseurs, mais qu'il faut prendre garde de ne pas trop simplifier: par exemple, en négligeant les échos évidents entre leur description de l'individu moderne *constituant* les structures sociales qui l'enserrent, c'est-à-dire constituant lui-même, pour ainsi dire, sa propre impuissance; ou encore en croyant avoir affaire à deux pensées simplement étrangères l'une à l'autre dans l'histoire de la philosophie contemporaine, alors que les choses sont plus compliquées. En effet, la pensée de Foucault se base sur le diagnostic inspiré par Nietzsche sur la maladie du monde moderne, c'est-à-dire un nihilisme que Foucault veut assumer dans toutes ses implications en annonçant la mort de l'homme à partir de celle de Dieu. Mais ce qu'on néglige trop souvent en parlant de Sartre, c'est que sa pensée a, pour une part, et surtout dans ses premières œuvres littéraires, une inspiration similaire. La différence est que le nihilisme n'est pas pris en charge comme tel par Sartre. Sa position de départ, la critique de toute morale universelle qui cherche à fuir la contingence, ne reste à l'œuvre ensuite que sous la forme de la dénégation: toujours présente mais refusée dans ses conséquences, Sartre voulant maintenir à tout prix un horizon d'humanisme. C'est ce qui l'éloigne de toute référence explicite à Nietzsche au profit de Marx et Freud, qui sont loin d'avoir accompli la même rupture avec l'humanisme et la tradition des Lumières. Ceux-ci sont tout au plus des points d'appui, considérables mais plus secondaires, chez Foucault. Ce dernier verrait sans doute chez Sartre une sorte de nihilisme honteux ou incomplet, qui réagit à la mort de Dieu en érigeant l'homme en absolu, étant incapable de lire jusqu'au bout le sens du message nietzschéen. Avec Foucault, c'est en revanche d'avoir pris la mesure de cet événement et d'avoir fait le saut pour consentir à penser «dans le vide de l'homme disparu», qui lui permettrait de rire des charges de relativisme qu'on lui oppose. Ce «rire philosophique», comme l'appelle Foucault, serait selon lui la voie d'une sagesse nouvelle; selon Sartre ce serait une démission face au problème éthique.

II

Tournons-nous à présent vers la dimension politique de ces deux pensées, en prenant pour point de référence la Révolution française pour caractériser leur approche du problème de la légitimité.

On peut envisager la théorie politique de Sartre comme ayant sa source dans sa quête personnelle de légitimité telle qu'il en parle dans son autobiographie⁵. Il y décrit son fantasme de jeunesse d'une création de soi par la littérature, d'une légitimation de sa propre existence qui évite les pièges de l'esprit de sérieux, et d'où procède sa conception de la liberté. Cette liberté, au fond, comme non-coïncidence de la conscience avec elle-même, c'est celle de l'imagination, de l'activité créatrice de

5. SARTRE, *Les Mots*, Gallimard, 1964.

l'artiste, quand la conscience tient le réel en suspens et fait que «tout est possible»⁶. Si le cheminement politique de Sartre a exercé autant de fascination malgré ses évidentes faiblesses, c'est peut-être surtout parce qu'il procède de ce fantasme d'autocréation, car Sartre l'investit dans les débats politiques modernes qui sont eux-mêmes obsédés par la question de la légitimation du pouvoir, avec l'effritement, au XVIII^e siècle en particulier, de toute instance transcendante de légitimité. En ce sens, c'est spontanément que Sartre fait sien le grand mythe de la Révolution française (du moins selon l'image jacobine de la Révolution inspirée par Rousseau), le mythe d'une nouvelle origine, d'une régénération de l'homme et d'une auto-institution de la société — exprimé par l'exécution du Roi. Ce mythe, nourri chez Sartre par l'intuition personnelle de sa propre illégitimité, se traduit chez lui par l'expérience philosophique de la contingence et de la liberté absolue; et c'est cela qui va structurer tous ses efforts politiques, qui consisteront, selon l'expression assassine de Merleau-Ponty, à «donner à la liberté une ligne politique»⁷. L'analyse de la vie sociale et de l'histoire, et en particulier la critique du marxisme, se feront au nom d'une «praxis individuelle» modelée sur la conscience intentionnelle, et qui deviendra, chez Sartre, le «moteur de tout», le «moule» permettant de penser l'existence collective.

Pour une part, l'approche de la politique chez Sartre est très proche de celle de Rousseau, qui construit ses principes du *Contrat social* à partir d'un état de nature qui lui est livré par son sentiment intérieur. Les vérités de son cœur deviennent celles de l'Humanité, et la vision morale de ce que l'homme devrait être (même si elle s'exprime en termes de ce que l'homme a été) guide le droit politique⁸. C'est là la voie morale vers la politique qu'emprunte Sartre. Mais Sartre est aussi fort éloigné de Rousseau, car si ce dernier cherche à traduire l'idéal de l'existence naturelle en conventions, en institutions politiques, à inventer une «seconde nature» civile, requise par l'existence sociale — essentiellement par la loi comme expression de la volonté générale —, Sartre cherche plutôt à *prolonger*, à *reproduire* à l'échelle sociale son modèle de la conscience individuelle authentique. D'où l'unique critère positif d'une politique légitime chez lui, celui de la réciprocité parfaite des agents à travers un projet commun, ce qui reproduit au plan collectif la transparence de la conscience individuelle (chaque praxis devenant un tiers pour les autres en intériorisant leur multiplicité). Dans l'histoire concrète, Sartre voit bien que cette réciprocité ne se réalise qu'exceptionnellement et fuitivement, dans l'instant de fusion d'un groupe. Mais c'est néanmoins ce critère qui définit pour lui la légitimité politique et permet la critique de toutes les autres formes d'existence collective, c'est-à-dire toutes les institutions sociales où la réciprocité est aliénée et dégradée. La conséquence de cette approche est que la légitimité politique est à la fois exigée et exclue, requise et impossible à réaliser. Cette politique de la réciprocité débouche sur une sorte de «politique anti-politique», car sont illégitimes tous les moyens institutionnels pour gérer la vie publique, alors même qu'est affirmée l'exigence d'une action mettant en

6. SARTRE, *L'Imaginaire*, Gallimard, 1940.

7. M. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 257.

8. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; et *Du Contrat social*, édition de la Pléiade, vol. III, 1964.

cause les institutions existantes. Cette légitimité politique ne définit donc pas, comme chez Rousseau par exemple, des formes légitimes d'existence sociale, mais elle met en place une logique de subversion de toutes ces formes.

On peut dire que la politique de Foucault procède aussi de la grande crise de légitimité politique qu'est la Révolution française; mais, à première vue, dans la direction opposée à celle de Sartre. L'exécution du Roi exprime sans doute la condition de l'homme moderne ayant perdu ses repères symboliques, mais l'événement n'invite nullement à une nouvelle quête philosophique ou existentielle du sens, comme chez Sartre, — quête qui s'enfermerait, on l'a vu, dans l'interminable expérience de la finitude. Au contraire la Révolution est le signe de la fin d'une tradition de pensée politique qui concevait le pouvoir en termes de souveraineté⁹. En concentrant les pouvoirs en un État unitaire, la monarchie incarne un type de pouvoir fondé sur la capacité d'un monarque ou d'un corps représentatif d'arbitrer entre les différents pouvoirs sociaux en énonçant la loi. Or ce système «Souverain-Loi» a fait son temps, selon Foucault, comme en témoigne le développement de dispositifs de normalisation et de contrôle dispersés, de réseaux de pouvoirs décentrés, pendant tout le XIX^e siècle et plus encore au XX^e.

Prendre acte de la caducité de la conception juridique du pouvoir, signifie alors d'analyser non plus le pouvoir en termes de droit, mais les systèmes de droit en termes de pouvoir, ou, comme dit Foucault, de «stratégies». L'organisation sociale n'est intelligible que comme un rapport de forces, non comme l'affrontement d'une individualité aliénée avec un état répressif, ou, dans le schéma marxiste, comme une relation fondamentale de pouvoir entre deux classes sociales. Le pouvoir n'est pas la propriété d'un homme ou d'un groupe, venant affecter de l'extérieur des individus, il est le tissu même de la réalité sociale; et par un ensemble de discours et de pratiques, il constitue plutôt ces individus comme des sujets intériorisant une norme, se donnant à eux-mêmes une loi — par exemple celle de s'émanciper comme individus autonomes. Si le rapport de Sartre à Rousseau plus haut était ambigu, celui de Foucault à Rousseau est ici très clair, puisque Foucault reprend à son compte la critique nietzschéenne du droit ou du contrat social qui viennent masquer la violence primitive qui préside en fait à l'instauration des rapports sociaux¹⁰. Pour Foucault, c'est à ces illusions que cherchent à se raccrocher pour se justifier les politiques dites de «libération».

Dans ces conditions, l'enjeu politique pour Foucault n'est pas celui d'une théorie alternative de la légitimité, ce qui ne ferait qu'attester notre intériorisation du modèle traditionnel. L'enjeu n'est pas même celui d'une théorie alternative du pouvoir qui «dise la vérité» sur les sociétés modernes en dévoilant la fausse conscience ou l'idéologie, car pour Foucault la vérité n'est elle-même que le masque et le moyen du pouvoir: la question politique est justement celle de la vérité¹¹. Si Foucault semble prôner parfois une résistance au pouvoir (pouvoir psychiatrique, pouvoir médical, pouvoir carcéral), cette résistance ne saurait pas davantage constituer une politique

9. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975; et *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

10. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, Gallimard, 1971.

11. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», dans *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., 1971.

légitime puisque la résistance est définie comme immanente aux rapports de pouvoir eux-mêmes, formant une sorte de solidarité entre, d'un côté, l'exercice du pouvoir de ceux censés le détenir, et, de l'autre, la résistance au pouvoir de ceux censés en pâtir. Tout se passe comme si l'enjeu politique était omniprésent au point que disparaissait toute possibilité d'un projet politique. Aucune extériorité n'étant possible par rapport aux pouvoirs, toute légitimité semble exclue et la seule éthique politique devient celle de la bataille perpétuelle, résistance ou offensive, sans autre exigence ou possibilité de légitimation que les parti-pris des combattants.

À partir de ces deux philosophies — chez Sartre une ontologie de la conscience cherchant à se socialiser et dénonçant les pensées anti-humanistes qui capitulent devant l'aliénation; chez Foucault une ontologie du pouvoir cherchant à s'actualiser dans le cadre des développements de la société moderne et dénonçant la naïveté des humanismes —, on comprend que Sartre veuille *construire* une légitimité politique que Foucault disqualifie d'emblée ne s'intéressant qu'à sa *déconstruction*. Mais le résultat n'est pas si différent, Sartre échouant à atteindre ce qu'il recherche, Foucault se l'interdisant au départ. Dès lors, ils semblent se retrouver avec une posture politique anti-institutionnelle très semblable. C'est surtout parce qu'en refusant tout fondement à la souveraineté politique autre que l'homme lui-même, Sartre ruine, non moins que Foucault, la possibilité d'un projet politique global et contribue malgré lui à une mise en cause de la conception traditionnelle du pouvoir politique — en particulier celle du marxisme (ou, plus rigoureusement, du léninisme) posant un pouvoir central à saisir par les révolutionnaires. La position de Sartre reste, en surface, celle de «l'intellectuel universel» visant une fin historique à travers l'expérience de la liberté, une liberté d'abord frustrée par le pouvoir puis s'en libérant. Mais sa pensée invite en fait à une politique de résistance ponctuelle, locale, proche de celle de Foucault, et à laquelle Sartre se résout dans la dernière partie de sa vie. Foucault décode minutieusement les systèmes de normalisation et de contrôle social afin de fournir, dit-il, des «boîtes à outil» pour miner ces pouvoirs. Mais il ne fait rien de plus, car imaginer un autre système serait encourager sa participation dans celui-ci. Et Sartre en conviendrait, alors qu'il conduit ses propres analyses de l'aliénation inhérente à toute vie de groupe, toute organisation, toute institution.

III

On a souvent utilisé le terme d'anarchisme pour caractériser cette posture commune, même si ni Sartre ni Foucault ne se réfère à l'histoire de l'anarchisme au XIX^e siècle (Sartre revendique sans hésitation le qualificatif, et il a souvent été appliqué à Foucault par ses commentateurs américains). Mais il convient de préciser ce qu'ont de commun et de différent ces deux anarchismes.

L'anarchisme de Sartre est d'inspiration marxienne, dans le sens de l'anarchisme anti-politique du jeune Marx quand celui-ci critique la séparation de la politique en une sphère distincte de l'économie (la «double-existence» de l'homme et du citoyen

chez Rousseau, ou de la société civile et de l'État chez Hegel)¹². Marx veut établir la « démocratie réelle » contre cette illusion bourgeoise en réalisant « l'être-générique » de l'homme, qui, dit-il, n'a pas à être représenté en une autre sphère mais est *immédiatement politique*, l'homme étant, par son travail et ses besoins, le représentant immédiat des autres hommes. De cette manière, plutôt que de redéfinir une politique, Marx absorbe une sphère fictive et séparée en une unité réelle mais à venir; et par là il définit une perspective pratique qui contourne le problème des institutions politiques comme telles. En cela il est très proche de l'idée anarchiste d'une politique sans État, sans gouvernement, sans loi, telle qu'on la trouve, par exemple, dans la critique de Rousseau par Proudhon¹³. Cet « anarchisme anti-politique réalisable par un mouvement politique »¹⁴ décrit bien la forme de la politique de Sartre, même s'il le transforme par sa propre philosophie de la conscience et s'il l'applique aux enjeux historiques du XX^e siècle. De cette manière, il peut faire la critique du marxisme stalinien et de ses institutions au nom d'un homme directement sociable mais séparé de lui-même et des autres par les institutions politiques. Celles-ci apparaissent alors comme une mystification et même une violence cachée à laquelle il faut opposer une contre-violence, et la pratique politique devient un mouvement de résistance spontanée à la violence du pouvoir institutionnel — que ce pouvoir soit stalinien, fasciste ou libéral. L'action politique se définissant alors comme une révolte contre tout pouvoir institutionnel, on voit comment se trouve politisée l'expression par laquelle nous évoquons, plus haut, la liberté chez Sartre: « tout est possible »; car le seul principe politique semble être un non-principe: la spontanéité créatrice; et l'action est dirigée, non contre l'État ou la classe dirigeante, mais contre toute forme d'inertie sociale.

On pourrait parler, en revanche, d'un anarchisme « nihiliste » chez Foucault. Celui-ci se refuse à rendre compte rationnellement de sa résistance au pouvoir (une telle justification devant nécessairement s'appuyer sur un étalon normatif extérieur aux rapports de pouvoir), et donc sa politique de dissidence ne risque pas d'échouer puisqu'elle n'entreprend rien sinon de révéler la futilité des entreprises politiques positives. Cela dit, la difficulté vient de ce que les descriptions des rapports sociaux en termes de pouvoirs par Foucault ne cessent de suggérer que ces pouvoirs sont pourtant des enjeux éthiques; ne serait-ce que par la forme péjorative de ces descriptions (de l'enfermement, par exemple) qui insinuent sans cesse un horizon alternatif. Ce point est important car c'est par cela que Foucault n'est pas le représentant au XX^e siècle d'une politique aristocratique, d'une exaltation anti-démocratique de la force — ce qui lui aurait évidemment interdit l'audience qu'il a eue. Son modèle politique semble être la révolte des exclus, une révolte n'ayant d'autre fin qu'elle-même, à l'image de cette « absence d'œuvre » par laquelle il définit la folie comme une altérité irrécupérable par la raison et par le pouvoir¹⁵. Foucault parle bien de « liberté » dans des textes tardifs, mais c'est d'une « liberté agonique » qu'il définit seulement comme

12. MARX, *Manuscrits de 1844*, éditions sociales, 1972; et *Sur la question juive*, U.G.E., 1968.

13. PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Garnier, 1851.

14. Cette expression est de M. RUBEL parlant du jeune Marx, dans *Marx critique du marxisme*, Payot, 1974, p. 57.

15. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, préface de la première édition, Plon, 1961, p. v.

une «provocation permanente»¹⁶. Finalement, l'idée de transgression (empruntée à G. Bataille qui l'applique à l'érotisme), comme un dépassement des limites établies par une règle mais requérant cette règle pour se perpétuer comme transgression, est peut-être la plus à même de décrire cette constante mise à l'épreuve du pouvoir, qui, en fait, se nourrit de lui en le défiant sans cesse.

Dans les faits, Sartre et Foucault se retrouvent côte à côte pendant quelques mois au début des années '70 en France, dans une pratique de résistance à tous les assujettissements, dans des combats ponctuels contre les pouvoirs en place, où l'enjeu n'est nullement la prise du pouvoir (qui ne serait qu'institutionnalisation pour Sartre, normalisation pour Foucault), mais d'imaginer toujours mieux comment ne pas le prendre par un jeu incessant d'esquives et de provocations¹⁷. On comprend sans peine que les politiques «sans adversaire» de Sartre et Foucault aient été à l'aise dans ce contexte, même si c'est avec des trajectoires et des intentions différentes, car cette période n'était pas, comme on l'a parfois dit, celle du triomphe de l'humanisme ; elle n'était pas animée d'une revendication morale et politique identifiable. C'était plutôt la mise en cause de tout ordre moral et politique, l'affirmation d'un relativisme général qu'on s'est parfois plu à nommer à cette époque d'une expression déroutante : le droit à la différence.

Nous y verrions pour notre part l'expression d'une impuissance politique, qui a valeur de symbole pour toute notre époque et que ce problème politique chez Sartre et Foucault, tel que nous avons essayé de le décrire, aide peut-être à comprendre. Cette impuissance, en effet, est toujours combattue en vain par Sartre, alors qu'elle est consentie par Foucault. Nous serions tenté de dire en schématisant, que, chez Foucault, c'est parce qu'il y a trop de politique, les rapports sociaux n'étant que des rapports de forces sans que ces forces soient articulées à un idéal ou à une vérité permettant leur structuration dans la cité c'est-à-dire l'organisation d'une vie publique ; que chez Sartre, en revanche, c'est parce qu'il n'y a pas assez de politique, l'exigence morale ou philosophique qui régit la politique lui interdisant l'autonomie qui lui revient en propre. Politique sans idéal et politique moralisée, ce que ces pensées ont en commun toutefois, c'est d'exclure, chacune pour ses raisons, que la pratique politique se prolonge en un droit. L'autorité n'est acceptée que dans la mesure où elle s'épuise immédiatement dans la décision prise, qu'elle se dissout dans chaque cas particulier, ne pouvant servir de précédent pour d'autres décisions ; alors que le principe de la loi est justement de s'imposer pour toutes les situations du même type, de fournir une permanence qui donne les moyens de réaliser des objectifs politiques. C'est cette continuité, associée à l'illusion par Foucault, à l'aliénation par Sartre, qui est rejetée par eux, faisant chez l'un et chez l'autre du vide juridique le lieu de la politique. En cela ils se retrouvent ensemble pour combattre la tradition juridique des Lumières, et à ce titre, dans le

16. FOUCAULT, «Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?», dans H. Dreyfus et P. Rabinow, *M. Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.

17. Sur cette période, voir pour Sartre : *Situations VIII*, Gallimard, 1972 ; et *On a raison de se révolter*, La France sauvage, 1974. Et pour Foucault : *Power/Knowledge* (selected interviews and other writings, 1972-1977), ed. C. Gordon, Pantheon books, 1980.

passage de l'un à l'autre sur la scène intellectuelle dans les années '60 et '70, il faut être attentif pas seulement à un basculement mais à une affinité.

Un dernier point permettra peut-être de préciser cette affinité et de retrouver, pour conclure, l'interrogation initiale sur l'individualisme. On doit se demander dans quelle mesure cette expérience de l'impuissance politique chez Sartre et Foucault ne renvoie pas leur politique à la sphère privée de l'existence. En effet ces deux pensées qui explorent le pouvoir social qui enserre les individus, sont aussi simultanément (peut-être fondamentalement) deux esthétiques individuelles, deux rapports ludiques aux savoirs, à l'écriture et même à l'action politique.

On sait qu'à la fin des *Mots*, dans quelques pages superbes d'ironie et de connivence avec son lecteur, Sartre revient sur ce qu'il appelle sa «névrose», et reconnaît que même s'il a rompu avec ses illusions de jeunesse concernant sa vocation d'écrivain en se lançant dans l'action politique, il restera à jamais cet esthète de l'existence qu'incarnait le personnage de Roquentin dans *La Nausée* et qu'il retrouve lui-même en se lançant dans son livre sur Flaubert. On doit rapprocher cette esthétique personnelle de Sartre de celle que mettent en évidence certaines remarques (souvent citées) au début et à la fin des livres de Foucault sur son statut d'écrivain ; ou encore de l'esthétique évoquée dans ses derniers volumes sur la sexualité¹⁸, seule suggestion d'une issue positive face aux enjeux de pouvoir qu'il discute, mais qui est peut-être restée implicite chez lui jusque-là sans jamais cesser pourtant d'être à l'œuvre. Il est possible que Sartre et Foucault nieraient vigoureusement qu'une telle issue subjective puisse constituer leur dernier mot sur le problème politique. Mais si cela était, ils dessineraient par là une figure révélatrice, quoique classique, du statut de l'individu moderne : se voyant sans prise sur les «dispositifs» ou les «contre-finalités» qui définissent son existence, celui-ci cherche d'autant plus à revendiquer son individualité, à se donner une identité, en constituant un espace d'auto-crédation ou de «souci de soi» *loin de la sphère politique*, fût-ce en en parlant sans cesse, fût-ce par un activisme qui tourne à vide. On peut lire les œuvres de Sartre et Foucault comme deux manières de livrer ce message sur la culture politique de notre époque : chez Sartre en cherchant malgré tout à fonder, avec sérieux, une morale et une politique ; chez Foucault en faisant l'épreuve, en riant, d'une impasse donnée au départ.

18. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984.