

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

*Sartre et le Structuralisme: un enjeu philosophique*

TITLE: *Sartre and Structuralism: A Philosophical Issue*

ABSTRACT: This study intends to examine the points of intersection between Sartre's key texts and those of the main proponents of structuralism. To this end, we examine the opposition between 'dialectical reason' and 'analytical reason', the praxis-structures interaction, the 'subject' seen as a project or de-centring, differences in starting points on linguistic presuppositions, taking as a guiding thread the notions of subject, praxis and meaning, on the one hand, language, structure and unconscious, on the other.

KEYWORDS: Sartre; Subject; Praxis; Language; Structure; Structuralism

Ma génération se souvient bien de l'apogée de Jean-Paul Sartre (1905-1980), ce philosophe prolifique qui nous surprenait avec un roman, une pièce de théâtre, un article – romans et pièces qui donnaient à penser –, qui dramatisait les grandes questions philosophiques jusqu'à les rendre douloureuses et réfléchies dans d'épais volumes. Ce n'était probablement pas son pessimisme supposé qui dérangeait tant les gens, mais son optimisme puissant – nous sommes "condamnés à être libres": la liberté, une expérience vécue non pas de manière agréable mais angoissante, car nous sommes libres d'agir, de changer le monde et donc responsables que le monde soit tel qu'il est – guerres, faim et violence. Or, cette liberté est au cœur de l'œuvre de Sartre, tout comme les stratégies pour échapper à nos responsabilités – ce qu'il appelait la mauvaise foi; en accord ou en désaccord avec lui au fil des ans, il m'a laissé une impression durable, voire inoubliable, et j'étais à Paris au moment de sa mort (j'achevais ma thèse sur le structuralisme). Nous nous proposons de mettre en lumière les axes du débat entre Sartre et les tenants du structuralisme, ce qui nous permettra de faire ressortir les points de tensions entre les diverses approches, c'est-à-dire les notions de sujet, de praxis et de sens, d'une part, et de langage, de structure et d'inconscient, d'autre part.

Studi sartriani, Anno XVII / 2023

Articolo sottoposto a *double-blind peer review*

Ricevuto: 14.06.2023 – Accettato: 21.07.2023

## 1. “Raison dialectique” et “raison analytique”

a) *Début de mésentente: “raison dialectique” vs “raison analytique”*

L’intelligibilité par la raison dialectique suppose, dans le cadre de la philosophie sartrienne, la catégorie de *totalisation*, car ce qu’on appréhende c’est la totalisation en mouvement: ce n’est pas la lutte des contraires qui constitue le moteur du mouvement, mais plutôt la *négation*; c’est celle-ci, et non la contradiction dialectique, qui est la catégorie fondamentale: y réside une des différences majeures par rapport à la conception marxiste de la dialectique, pour qui, on le sait, la contradiction dialectique est la source de tout mouvement et de tout processus. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre rejette la dialectique de la nature et, par conséquent, une conception générale du monde qui en résulte. Plus encore: selon Sartre, la négation, ainsi que la contradiction dialectique, sont absentes des choses de la nature:

C’est *après coup*, par volonté d’unifier, qu’on a voulu retrouver le mouvement de l’histoire humaine dans l’histoire naturelle. Ainsi l’affirmation qu’il y a une dialectique de la Nature porte sur la totalité des faits matériels – passés, présents, futurs – ou, si l’on veut, elle s’accompagne d’une totalisation de la temporalité. Elle ressemble curieusement à ces *Idées de la Raison*, dont Kant nous explique qu’elles sont régulatrices et qu’aucune expérience singulière ne peut les justifier<sup>1</sup>.

Selon la dialectique de la nature, telle que définie par Engels, l’homme et son histoire ne sont qu’un chapitre de l’histoire de la nature; avec Engels, la dialectique devient une loi abstraite et universelle qu’on veut à tout prix imposer au monde naturel – l’histoire des hommes commençait par celle des premières nébuleuses. Ce qu’Engels critique chez Hegel, il vient le faire lui-même, c’est-à-dire imposer à la matière les lois de la pensée; ce serait comme si les sciences naturelles, après tout l’investigation scientifique elle-même, cessaient, dans la mesure où Engels les contraint à vérifier la loi universelle de la dialectique; à ce titre, Sartre appelle la dialectique marxiste de la nature un “idéalisme dogmatique”, une “hypothèse métaphysique”, et la doctrine d’Engels, un “idéalisme matérialiste”: «il y a un idéalisme matérialiste qui n’est au fond qu’un discours sur l’idée de matière»; dans cette logique, «son opposé véritable, c’est le matérialisme réaliste, pensée d’un homme *situé* dans le monde, traversé par toutes les forces cosmiques et qui parle de l’univers matériel comme de ce qui se révèle peu à peu à tra-

---

<sup>1</sup> J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, Paris 1960, p. 126.

vers une *praxis* dans une “situation”<sup>2</sup>. La dialectique est alors vue comme un processus de totalisation.

Hegel et Marx n'auraient pas d'abord considéré une dialectique de la nature, mais les rapports des hommes entre eux et les rapports des hommes avec la nature. La *négativité* n'entre en jeu qu'avec l'homme, qui, en ‘néantisant’, achève une action qui se déclenche aussi dans la société et dans l'histoire: il n'y a pas de dialectique *avant* ou *sans* l'humain. Cependant, Sartre entend inscrire la raison dialectique dans le matérialisme historique; mais, au même titre que la critique kantienne de la raison, s'interroge à quelles conditions la connaissance de l'histoire est possible: «En un mot, nous n'abordons ni l'histoire humaine, ni la sociologie, ni l'ethnographie: nous prétendons plutôt – écrit Sartre –, pour parodier un titre de Kant, jeter les bases des “Prolégomènes à toute anthropologie future”<sup>3</sup>. Elle part du principe qu'il n'y a pas de dialectique *a priori* qui s'impose aux faits comme les catégories kantienne s'imposent aux phénomènes; s'il y a dialectique dans la société et dans l'histoire, c'est que certains domaines de la matérialité n'existent que dialectiquement.

La dialectique n'est pas une loi qui existe à côté des hommes, mais, dans la logique de Sartre, la condition humaine elle-même se déploie entre la *rareté* des biens, donc par nécessité: la rareté est thématifiée comme éclairant l'évolution de la société et de l'histoire, dans la mesure où elle est le fait nécessaire et permanent du processus de production; avec la *Critique* nous avons une raison dialectique, où se croisent la pensée hégélienne et marxiste, ceci comme la vérité de cela. La conception sartrienne de la dialectique conserve ce qui était déjà existentialiste chez Hegel, c'est-à-dire la tension entre nature et liberté. Or la rareté, l'unité *négative* de la pluralité des hommes, explique pourquoi les hommes entrent en relation les uns avec les autres; la raison dialectique est une théorie du déplacement de l'homme en tant qu'être-au-monde vers sa condition d'être-en-société.

La distinction entre *raison dialectique* et *raison analytique* s'articule selon le rapport interne entre nature et culture: la raison dialectique, moteur de la culture, établit des champs où s'inscrivent les relations que la “raison analytique” peut expliquer; alors, la dialectique constitue ce que l'analyse comprend; ainsi, et logiquement, la structure apparaît à Sartre, à la fois comme relation inerte et *praxis* vivante; mais c'est celle-ci qui rend compte de celle-là:

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 126.

<sup>3</sup> Ivi, p. 153.

[...] surtout l'ouvrage de Lévi-Strauss apporte une contribution importante à l'étude de ces étranges réalités internes, à la fois organisées et organisatrices, produits synthétiques d'une totalisation pratique et objets toujours passibles d'une étude analytique et rigoureuse, [...] éléments mécaniques et, tout à la fois, expressions d'une intégration vivante à la *praxis* unitaire, de ces tensions contradictoires – liberté et inertie – qui portent le nom de *structures*.

Et il continue: «La fonction comme *praxis* vécue apparaît dans l'examen du groupe comme objectivité sous la forme *objectivée* de la structure. Et nous ne comprendrons rien à l'intelligibilité de la *praxis* organisée tant que nous n'aurons pas posé la question de l'intelligibilité des structures»<sup>4</sup>. Avec ces prémisses sartriennes, l'homme s'efforce de surmonter les totalités réalisées, les structures; la démarche sartrienne ne tend pas à une formalisation, ou à un traitement logico-mathématique du social: celui-ci est aussi un terrain d'inertie – le “pratico-inerte”; mais une telle inertie est toujours en tension avec la liberté, qui peut la déborder. Or, d'après Claude Lévi-Strauss (1908-2009), l'insuffisance de l'explication sartrienne tient à ceci: «en effet, que peut-on faire des peuples “sans histoire”, quand on a défini l'homme par la dialectique, et la dialectique par l'histoire?»<sup>5</sup>. En bref, «parfois Sartre semble tenté de distinguer deux dialectiques: la vraie qui serait celle des sociétés historiques, et une dialectique répétitive et à court terme, qu'il concède aux sociétés dites primitives tout en la mettant très près de la biologie»<sup>6</sup>. Une prétendue supériorité de la “raison dialectique” sur la “raison analytique” est inacceptable pour Lévi-Strauss, au regard de ses recherches ethnologiques.

À vrai dire, l'ethnologue n'aime guère s'enfermer dans les problèmes du cogito:

Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus. La connaissance des hommes semble parfois plus facile à ceux qui se laissent prendre au piège de l'identité personnelle. Mais ils se ferment ainsi la porte de la connaissance de l'homme: toute recherche ethnographique a son principe dans des confessions écrites ou inavouées<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 487.

<sup>5</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, p. 328.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 328-329.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 329-330.

En guise de remarque, «c'est donc bien sur le plan épistémologique que le conflit entre les deux philosophes est le plus profond»; et il est aussi «frappant de constater le durcissement de leurs thèses respectives et opposées, passé le moment de la collaboration et de la discussion»<sup>8</sup>. Pour le concepteur du structuralisme, «en fait, Sartre devient captif de son Cogito: celui de Descartes permettrait d'accéder à l'universel, mais à la condition de rester psychologique et individuel; en sociologisant le Cogito, Sartre change seulement de prison»<sup>9</sup>. Aussi bien, Lévi-Strauss reproche à Sartre de privilégier un 'cogito' individualiste et de couper sa société (pleine d'histoire) des autres sociétés (sans histoire).

Selon Lévi-Strauss, «Sartre attribue à la raison dialectique une réalité *sui generis*; elle existe indépendamment de la raison analytique, soit comme antagoniste, soit comme sa complémentaire»; et met en exergue: «Pour nous, la raison dialectique est toujours constituante: c'est la passerelle sans cesse prolongée et améliorée que la raison analytique lance au-dessus d'un gouffre dont elle n'aperçoit pas l'autre bord tout en sachant qu'il existe, et dût-il constamment s'éloigner»<sup>10</sup>. Alors, si Sartre considère l'anthropologie structurale un instrument d'analyse parmi d'autres, pour Lévi-Strauss la raison dialectique (sartrienne) représente «un document ethnographique de premier ordre, dont l'étude est indispensable si l'on veut comprendre la mythologie de notre temps»<sup>11</sup>. Si, pour Sartre, la dialectique est toujours constituante, pour Lévi-Strauss la raison est déjà constituée. Pour Sartre, le rapport au réel est établi par le sujet à travers la *praxis*; pour Lévi-Strauss, qui parle d'une «totalisation sans totalisateur», elle se révèle, derrière le sujet, par les *structures*. Si le structuralisme est la logique de la dialectique, cette logique renvoie, selon Sartre, à la *praxis*. Lévi-Strauss accepterait la première proposition, mais pas la seconde, qu'il finit par inverser, car, selon lui, la *praxis* présuppose les structures.

<sup>8</sup> P. GUENANCIA, *Des fourmis et des hommes: le débat entre Claude Lévi-Strauss et Jean-Paul Sartre*, dans ID., J.-P. SYLVESTRE (dir.), *Claude Lévi-Strauss et ses contemporains*, P.U.F., Paris 2012, pp. 56-57.

<sup>9</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., p. 330.

<sup>10</sup> Ivi, p. 325; outre de nombreuses références tout au long de son œuvre, l'ensemble du chapitre IX de *La pensée sauvage (Histoire et dialectique)*, pp. 324-357) vise directement l'œuvre de Sartre et les critiques qu'il a fait dans *Critique de la raison dialectique*.

<sup>11</sup> Ivi, p. 330. Comme il a dit aussi dans une conversation (1988), «la pensée [de Sartre] s'enracine dans une idéologie qui est celle de son temps, de son milieu intellectuel. La situer, elle aussi, dans un contexte mythologique qui, en l'occurrence, serait celui de la Révolution française (car, dans notre société, la Révolution de 89 joue véritablement le rôle d'un mythe fondateur), relativise la pensée de Sartre au lieu de l'universaliser» (C. LÉVI-STRAUSS, D. ERIBON, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 165).

b) *Un cercle aporétique: entre praxis et structures*

Cet aperçu devenait nécessaire pour montrer que c'est ce primat du vécu de la *praxis*, de l'histoire, que Sartre met en lumière, ce que le structuralisme refuse en valorisant le primat de la *structure* sur la *praxis* et l'événement; autrement dit, c'est dans la subordination de la *raison dialectique* comme compréhension vécue de la *praxis* à la *raison analytique*, en tant que rationalité, que la science se reconnaît – c'est le noyau du débat entre Sartre et Lévi-Strauss.

Affirmer, comme Sartre, le primat de la totalisation sur la totalité – «concept de grande consommation», disait avec humeur Louis Althusser<sup>12</sup> (1918-1990), qui a entrepris une nouvelle lecture (structurale) de Marx, «que nous oserons dire symptomale»<sup>13</sup> –, c'est affirmer l'irréductibilité du sujet totalisant et l'enracinement de la dialectique dans la *praxis* du sujet: «[...] l'intelligibilité dialectique est définie par le degré de transparence de la totalisation en cours et l'agent pratique ne peut temporaliser une évidence intelligible que dans la mesure où, situé à l'intérieur de cette totalisation, il est lui-même totalisant et totalisé»<sup>14</sup>. Ce qui caractérise l'homme, c'est de s'exercer à travers la *praxis*, une nouvelle version du projet existentiel dont la nature n'est appréhendable que dans un processus dialectique. La restriction dialectique de l'action humaine (action individuelle et action des groupes) conduit Sartre à considérer de vastes domaines du champ socio-économique (non dialectiques) comme constituant des domaines socio-historiques, qu'il appelle *pratico-inerte*. Cependant, c'est à partir de la *praxis* individuelle que Sartre appréhende la *praxis* comme un processus social, aboutissant à des formes plus intégrées, comme le groupe de *fusion*<sup>15</sup>; dans ce sens, le concept marxiste de *praxis* manque de structures existentielles: en examinant l'activité des séries, des classes, Sartre ne parle pas de *praxis* mais de *pratico-inerte*, d'activité passive.

La *praxis* signifie le processus social global de modification du monde extérieur; elle est donc aussi le fondement de la connaissance, car on ne

<sup>12</sup> GUENANCIA, *Des fourmis et des hommes*, cit., p. 42.

<sup>13</sup> L. ALTHUSSER, *Lire le capital*, Maspero, Paris 1969, p. 28.

<sup>14</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, cit., p. 160.

<sup>15</sup> L'émergence du groupe est alors analysée comme le positif de la négativité de la sérialité (qui se manifeste dans tant de situations courantes, comme la «file d'attente» pour le bus); les groupes (qui s'opposent à d'autres collectivités, comme les séries et les classes) constituent une sorte de réaction aux ensembles *pratico-inertes*; toutefois, dans le groupe le plus pur – le «groupe de fusion» –, chacun est responsable (par exemple, lors de la prise de la Bastille) et chacun est à la fois médiateur et médié.

connaît vraiment qu'en agissant sur la réalité objective; elle est donc aussi le critère du vrai. Or, pour Sartre, la conscience comme rapport de soi à l'être [*L'être et le néant*] s'immerge dans la dialectique comme totalisation des praxis singulières; le mouvement dialectique est un processus de totalisation, révélant ainsi l'aspect inachevé et inattendu de toute totalité. Le groupe n'est plus une entité, telle que la décrivent les sociologues, établie par une relation de type dual entre un individu et une communauté; c'est quelque chose d'entièrement nouveau: la relation entre le tout et les parties est dépassée par l'émergence d'un *tiers*: «Le tiers, structurellement, est la médiation humaine par laquelle *directement* la multiplicité des épïcêtres et des fins (identiques et séparés) se fait organiser comme déterminée par un objectif synthétique»<sup>16</sup>; chacun, en tant que membre du groupe, totalise les réciprociétés des autres, c'est une médiation entre soi et les autres, entre des individus non plus atomisés (comme dans la *série*) mais qui se totalisent en organisant une réponse inédite à une situation originale.

C'est la praxis qui suppose des structures, réplique Lévi-Strauss, recourant aussi à la linguistique: «Car la langue ne réside, ni dans la raison analytique des anciens grammairiens, ni dans la dialectique constituée de la linguistique structurale, ni dans la dialectique constituante de la *praxis* individuelle affrontée au pratico-inerte, puisque toutes les trois la supposent». Et il précise: «la linguistique nous met en présence d'un être dialectique et totalisant, mais extérieur (ou inférieur) à la conscience et à la volonté. Totalisation non réflexive, la langue est une raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas»<sup>17</sup>. On sait que l'idée de structure a commencé à porter ses fruits d'abord en linguistique; si on s'accorde pour reconnaître le rôle initiateur de la théorie saussurienne de la langue comme système, c'est la méthodologie phonologique qui jeta une lumière nouvelle; toutefois, l'éclat du mouvement structuraliste et le grand usage du concept de structure dans les sciences humaines et sociales (linguistique, sémiologie, ethnologie, sociologie, psychanalyse, histoire des systèmes de pensée) ont donné lieu à une polysémie excessive du terme; néanmoins, ce n'est pas tout de décrire l'organisation d'un objet: il faut découvrir la loi interne du système et son jeu de relations, à l'aide d'une théorie hypothético-déductive<sup>18</sup>; alors seulement, d'après Lévi-Strauss, on accède au concept de structure.

<sup>16</sup> Ivi, p. 398.

<sup>17</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, cit., pp. 333-334.

<sup>18</sup> ACÍLIO DA SILVA ÉSTANQUEIRO ROCHA, *Le structuralisme et l'exigence critique: du sens de l'intelligibilité à l'intelligibilité du sens*, dans E. CHITAS, D. LOSURDO (dir.), *Abstrakt*

Mais, là aussi, les présupposés de Sartre sont différents: «Il fut un temps où l'on définissait la pensée indépendamment du langage, comme quelque chose d'insaisissable, d'ineffable qui préexistait à l'expression. Aujourd'hui on tombe dans l'erreur inverse. On voudrait nous faire croire que la pensée c'est seulement du langage, comme si le langage lui-même n'était pas *parlé*». D'où cette précision plus longue de Sartre:

En réalité, il y a deux niveaux. A un premier niveau, le langage se présente, en effet, comme un système autonome, qui reflète l'unification sociale. Le langage est un élément du "pratico-inerte", une matière sonore unie par un ensemble de pratiques. [...] C'est le moment de la structure, où la totalité apparaît comme la chose sans l'homme, un réseau d'oppositions dans lequel chaque élément se définit par un autre, où il n'y a pas de terme, mais seulement des rapports, des différences. [...] Chaque élément du système renvoie à un tout, mais ce tout est mort si quelqu'un ne le reprend pas à son compte, ne le fait fonctionner. A ce deuxième niveau, il ne peut plus être question de structures toutes faites, qui existeraient sans nous. Dans le système du langage, il y a quelque chose que l'inerte ne peut pas donner seul, la trace d'une pratique<sup>19</sup>.

Ainsi, il y a donc et l'ouverture à la *possibilité* à travers la *praxis* et l'appréhension de l'histoire comme totalisation en cours. Sartre peut, à cet égard, répondre: «[...] je ne conteste pas l'existence des structures, ni la nécessité d'en analyser le mécanisme. Mais la structure n'est pour moi qu'un moment du pratico-inerte. Elle est le résultat d'une praxis qui déborde ses agents. Toute création humaine a son domaine de passivité; cela ne signifie qu'elle soit de part en part subie»<sup>20</sup>. Du point de vue sartrien, on peut considérer l'humain comme un projet ou comme déjà contenu dans un système: «Peu importe que ce sujet soit ou non *décentré*. L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui*». Et il continue: «Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants qu'étudient les sciences humaines. Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans

---

*und Konkret: Zwei Schlüsselkategorien des Zeitgenössischen Denkens*, Peter Lang, Frankfurt 2000, p. 45, <<https://hdl.handle.net/1822/9290>> (dernier accès 28.05.2023). En termes plus proches, c'est Piaget qui a soutenu: «en un mot, une structure comprend ainsi les trois caractères de totalité, de transformations et d'autoréglage» (J. PIAGET, *Le structuralisme*, P.U.F., Paris 1968, p. 7).

<sup>19</sup> *Jean-Paul Sartre répond*, in «L'Arc», n. 30 [Jean-Paul Sartre], pp. 88-89.

<sup>20</sup> Ivi, p. 90.

une praxis totalisatrice»<sup>21</sup>. Et il en profite pour préciser: «La philosophie se situe à la charnière. La praxis est dans son mouvement une totalisation complète; mais elle n'aboutit jamais qu'à des totalisations partielles, qui seront à leur tour dépassées. Le philosophe est celui qui tente de penser ce dépassement»<sup>22</sup>. La totalisation inclut en elle les différences que le système contient, en les débordant; mais, pour Sartre, la logique structurale renvoie toujours à un agent pratique.

## 2. *Autour du sujet: entre "projet" et "décentrement"*

### a) *«S'il n'y a plus de praxis, il ne peut plus y avoir non plus de sujet»*

Évoquer le décentrement du sujet, c'est convoquer l'œuvre de Jacques Lacan (1901-1981), une des figures de proue du structuralisme, médecin et psychanalyste, à qui Sartre a répondu: «La disparition, ou comme dit Lacan, le "décentrement" du sujet, est liée au discrédit de l'histoire. S'il n'y a plus de praxis, il ne peut plus y avoir non plus de sujet»<sup>23</sup>. Gille Lapouge revient sur la question du «refus résolu de l'histoire» posée par Sartre, à laquelle Lacan a répondu: «Voyons, même Lévi-Strauss, quoi que l'on en dise, ne refuse pas du tout l'histoire. Ce qu'il refuse, c'est la dialectique de l'histoire. Les gens font une opposition grossière entre la structure, qui serait synchronique, donc hors de l'histoire, et la dialectique, qui serait diachronique, plongée dans le temps. Mais c'est inexact». Et il poursuit:

Reprenez, dans mon ouvrage le texte que l'on appelle 'Le discours de Rome' et vous mesurerez l'importance que j'accorde à l'histoire, au point qu'elle me paraît coextensive au registre de l'inconscient. L'inconscient est histoire. Le vécu est marqué d'une historicité première. Tout cela est écrit, noir sur blanc, dans mon livre. Moi, je lis les livres de Sartre, il est probable que Sartre ne m'a pas vraiment lu<sup>24</sup>.

Lacan, prônant un "retour à Freud", a placé la 'subjectivité' au centre de ses préoccupations: «Je dis que les consciences philosophiques dont vous étalez la brochette jusqu'au culmen de Sartre n'ont d'autre fonction que de

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 95.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Ivi, p. 91.

<sup>24</sup> *Sartre contre Lacan: bataille absurde*, entretien par G. Lapouge (relue par Lacan), dans «Le Figaro Littéraire», n. 1076, 29 décembre 1966.

suturer cette béance du sujet et que l'analyste en reconnaît l'enjeu qui est de verrouiller la vérité (pour quoi l'instrument parfait serait évidemment l'idéal que Hegel nous promet comme savoir absolu)<sup>25</sup>. Et, dans un autre endroit, concis, dans le style proprement lacanien: «Bien sûr, à toute représentation, il faut un sujet, mais ce sujet n'est jamais un sujet pur. [...] Il n'y a pas de sujet sans, quelque part, *aphanisis* du sujet, et c'est dans cette aliénation, dans cette division fondamentale, qui s'institue la dialectique du sujet»<sup>26</sup>. La vérité est dans un va-et-vient entre ceux qui la disent, là où elle se cache, bute et revient en arrière.

S'il y a une phrase qui a fit la notoriété de Lacan, c'est bien celle-ci: «*L'inconscient est structuré comme un langage*»<sup>27</sup>, qui éclaircit à elle seule de l'impact que la linguistique structurale a pu avoir sur le retour à Freud par Lacan; toutefois, il importe de souligner que Lacan fait plus qu'insérer les apports de la linguistique structurale dans le champ psychanalytique: il les remanie de façon originale, ce qui lui permet d'établir la *primauté* du signifiant sur le signifié; souvenons-nous que l'interprétation par Lacan de la linguistique saussurienne a été infléchie par la fameuse introduction que Lévi-Strauss a dédiée à Marcel Mauss, où l'anthropologue écrivait cette proposition-clé: «*Le signifiant précède et détermine le signifié*»<sup>28</sup>. Ne citons que cet extrait très éclairant:

Si ce que Freud a découvert et redécouvre dans un abrupt toujours accru, a un sens, c'est que le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leur succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe, et que bon gré mal gré suivra le train du signifiant comme armes et bagages, tout ce qui est du donné psychologique<sup>29</sup>.

D'une certaine façon, le sujet est vu comme le produit du fonctionnement du symbolique; entre Descartes et Freud, Lacan choisit le fondateur de la psychanalyse: «Descartes saisit son *je pense* dans l'énonciation du *je doute*, non dans son énoncé qui charrie encore tout de ce savoir à mettre en doute. Dirai-je que Freud fait un pas en plus – qui nous désigne assez la légitimité

<sup>25</sup> J. LACAN, *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, p. 204.

<sup>26</sup> LACAN, *Le Séminaire*, XI, Seuil, Paris 1973, p. 201.

<sup>27</sup> ID., *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 594.

<sup>28</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* [1950], dans M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris 1968, p. XXXIV.

<sup>29</sup> LACAN, *Écrits*, cit., p. 30.

de notre association – quand il nous invite à intégrer au texte du rêve ce que j'appellerai le *colophon du doute* [...] Le colophon du doute fait partie du texte»<sup>30</sup>. Lacan a perçu très tôt que dire qu'il n'y a «[...] aucune signification qui se soutienne sinon du renvoi à une autre signification [...]»<sup>31</sup>.

Or, Sartre s'interroge: «Que nous disent Lacan et les psychanalystes qui se réclament de lui? L'homme ne pense pas, il est pensé, comme il est parlé pour certains linguistes. Le sujet, dans ce processus, n'occupe plus une position centrale. Il est un élément parmi d'autres, l'essentiel étant la "couche", ou si vous préférez la structure dans laquelle il est pris et qui le constitue»<sup>32</sup>. De même, à propos du *décentrement* du sujet proposé par Lacan: le «décentrement initial qui fait disparaître l'homme derrière les structures», implique à son tour une négativité: «Il y a sujet, ou subjectivité si vous préférez, dès l'instant où il y a effort pour dépasser en la conservant, la situation donnée. Le vrai problème est celui de ce dépassement»<sup>33</sup>. En revanche, même l'analyste, lorsqu'il se considère totalement neutre, agit plus ou moins: «de temps en temps, il exprime un avis, oriente discrètement le discours de l'analysé»<sup>34</sup>. Si le sujet est décentré, la subjectivité ne s'arrête pas là, car elle est aussi transcendance par un processus d'intériorisation et de ré-extériorisation, dépassant une phase qui la précède.

#### b) *Lacan et le premier Sartre*

Toutefois, il est à noter que le Sartre qui l'intéressait le plus, c'était le premier, l'auteur de *L'être et le néant*; même lorsque Sartre, en 1964, s'éloigne d'une ontologie phénoménologique, c'est celle-ci qui continue de retenir l'attention de Lacan. En effet, dès ses premiers écrits, Sartre considère que l'homme est un existant conscient du monde et de lui-même; or, reprenant dans une perspective existentielle, et à sa manière, le principe d'intentionnalité de la phénoménologie husserlienne, il affirme que toute conscience est conscience de quelque chose. Il faut noter que dans *La Transcendance de l'Ego* – écrit en partie lors d'un séjour à Berlin (1933), quand il étudiait la phénoménologie husserlienne –, si l'on trouve le sillage d'une profonde influence de Husserl, il se manifeste déjà un propos de révolutionner la réduction phénoménologique préconisée par Husserl, en

<sup>30</sup> Id., *Le Séminaire*, XI, cit., p. 45.

<sup>31</sup> Id., *Écrits*, cit., p. 498.

<sup>32</sup> *Jean-Paul Sartre répond*, cit., pp. 91-92.

<sup>33</sup> Ivi, p. 93.

<sup>34</sup> Ivi, p. 92.

la radicalisant: «En fait, je suis plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives ou répulsives, mais moi j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour moi à ce niveau»<sup>35</sup>. Le monde non réflexif des objets peut faire ressurgir, de façon non-thétique, la conscience.

Le principe d'intentionnalité – «toute conscience est conscience *de* quelque chose»<sup>36</sup> – peut être considéré comme un des noyaux fondateurs de l'ontologie sartrienne. Pour Sartre, la philosophie husserlienne est féconde parce qu'elle lui permet de dépasser les positions réductrices du matérialisme et d'idéalisme; admettre l'*intentionnalité* comme la relation fondamentale de la conscience et du monde, c'est soutenir à la fois que le monde n'est pas un absolu indépendant de la conscience et que la conscience n'est pas un absolu dans lequel le monde se dissoudrait dans les contenus de la conscience: la conscience et le monde existent dans une relation fondatrice d'interdépendance. Si «l'homme est l'être par qui le néant vient au monde»<sup>37</sup>, la réalité humaine est conçue «comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qui est»<sup>38</sup>; l'homme a donc la possibilité de se distancier et de prendre position pour découvrir et ordonner un monde – c'est la *liberté* selon Sartre.

Or, comme l'indique Clotilde Leguil, tous ces concepts sont subvertis par Lacan pour s'articuler avec la structure de l'inconscient. Ainsi en est-il du *pour-soi*, de l'*angoisse*, du *néant*, de la *schize de l'œil* et du *regard*. Le bricolage de Lacan avec Hegel, Freud, Sartre, est présenté à la fois historiquement et avec un souci épistémologique aigu en montrant à chaque fois la corrélation antinomique des concepts empruntés. Aussi l'ontologie sartrienne de *L'être et le néant* fait valoir ce dualisme de l'acteur avec l'être du sujet: le binaire de l'en-soi et du pour-soi, définissant ce dernier comme manque d'être, néant, liberté. Or, dans ce théâtre, le sujet nie sa contingence, «se fait être» pour un autre; il suppose une essence là où il y a eu choix, sans saisir qu'il n'est rien d'autre que ce qu'il fait: c'est la mauvaise foi. Sartre, dans le sillage de Heidegger, invalide tout prétexte d'intériorité pour lier le sujet à son énonciation: «je suis ce que je dis»<sup>39</sup>. Et, en 1967, lorsqu'il s'agit de comprendre la fin de l'analyse, c'est en termes de *désêtre*<sup>40</sup>

<sup>35</sup> J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1936, p. 32.

<sup>36</sup> ID., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 27.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>39</sup> C. LEGUIL, *Sartre avec Lacan: corrélation antinomique, liaison dangereuse*, préface de J.-A. MILLER, Navarin-Le Champ freudien, Paris 2012, p. 63.

<sup>40</sup> LACAN, *Autres écrits*, cit., p. 254.

que Lacan choisit de formuler sa proposition, procédant à nouveau à un détournement, soit du *manque d'être* soit du *désir d'être* dont Sartre avait pu faire le mode d'existence propre du sujet<sup>41</sup>. En somme, ce qui avait pu être au service d'une description phénoménologique de la conscience se voit mis au service d'une refondation de l'inconscient.

Cependant, la psychanalyse lacanienne ne prolonge ladite psychanalyse existentielle sartrienne, car Lacan inscrit l'ensemble de son élaboration dans un rapport à Freud. L'existentialisme sartrien nie la dimension de l'inconscient, alors que Lacan repense l'inconscient freudien à travers une lecture structurale de l'œuvre de Freud et réinvestit les concepts de la philosophie existentielle pour leur faire jouer une nouvelle partition, celle de l'expérience analytique comme expérience subjective. Ainsi, Leguil observe que le *Séminaire X* concernant *L'angoisse* (1962-63) marque un tournant: il y a comme un retour à l'existentialisme; ici, on oublie Hegel<sup>42</sup> et la dialectique, jusque-là plus ou moins conciliable avec le symbolique, pour convoquer Freud avec Kierkegaard dans une expérience non dialectique de l'angoisse<sup>43</sup>. Chez Sartre, l'angoisse remet l'homme à son néant d'être, mais l'angoisse est traitée comme une émotion, une conduite magique, et ne touche pas le réel de la pulsion. Il n'en reste pas moins que, pour Lacan, l'angoisse laisse un reste par rapport à toute *aufhebung* symbolique<sup>44</sup>, elle n'est pas pure division par le signifiant, mais signale une autre coupure, «qu'aucun signifiant ne peut combler»<sup>45</sup>. L'objet de l'angoisse est antérieur à la dialectique du désir, qu'aucun symbole ne peut suppléer.

Lacan, qui a fait d'amples références à la distinction entre l'œil et le regard dans le *Séminaire XI*, semble reconnaître pour un moment qu'elle a la vertu de nous libérer de l'objectivité empirique: «Sartre, dans l'un des passages les plus brillants de *L'être et le néant*, le fait entrer [le regard] en fonction de la dimension de l'existence d'autrui. L'autrui resterait suspendu aux conditions mêmes, partiellement irréalisantes qui sont, dans la définition de Sartre, celles de l'objectivité, s'il n'y avait le regard...»<sup>46</sup>. Même s'il reconnaît à Sartre le mérite d'avoir situé le regard dans un champ autre

<sup>41</sup> C. LEGUIL, *Lacan avec et contre Sartre: sujet, angoisse, contingence en psychanalyse*, dans «La Cause freudienne», n. 79, 2011, p. 214.

<sup>42</sup> Sur l'influence de Hegel en Lacan, voir ROCHA, *Lacan no 'estádio do espelho' hegeliano*, in *Razão e Liberdade*, vol. II, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 1443-1466, <<https://hdl.handle.net/1822/10558>> (dernier accès 29.05.2023).

<sup>43</sup> LEGUIL, *Sartre avec Lacan*, cit., pp. 154-155.

<sup>44</sup> Ivi, p. 155.

<sup>45</sup> Ivi, p. 156.

<sup>46</sup> LACAN, *Le Séminaire*, XI, cit., p. 97.

que celui de la représentation, Lacan affirme qu'il finit cependant par le laisser à l'intérieur du domaine spéculaire<sup>47</sup>. Alors, reprenant l'analyse phénoménologique que fit Sartre, Lacan montre par où elle pêche: «il n'est pas vrai que, quand je suis sous le regard, quand je demande un regard, quand je l'obtiens, je ne le vois point comme regard»<sup>48</sup>. Si d'emblée Lacan critique Sartre, il n'en fait pas moins usage de lui.

### 3. *Des presupposés linguistiques: écarts de départ*

#### a) «Je me considère moi-même comme le signifiant»

L'un des principaux clivages entre Sartre et Michel Foucault (1926-1984) se fait jour immédiatement dans les presupposés linguistiques qui, dans le structuralisme, ont servi de modèle: «[...] pour moi le signifié c'est l'objet. Je définis mon langage qui n'est pas nécessairement celui des linguistes [...], et je me considère moi-même comme le signifiant. La signification, c'est le noème, le corrélat de l'ensemble des éléments vocaux proférés»<sup>49</sup>. Or, «je me considère moi-même comme le signifiant», est une proposition révélant une attitude philosophique où l'homme est le centre à partir duquel on peut connaître et agir; en lui repose la praxis créatrice du sens que le langage assume comme immanent à l'histoire elle-même. La littérature est langage, mais celui-ci n'est jamais, comme dans le structuralisme, un système fermé, préexistant au sujet et façonnant le sens<sup>50</sup>. En somme, Sartre attribue à la littérature le pouvoir de susciter le sens par les mots: «c'est en réalité travailler avec l'aspect du mot qui renvoie à son histoire propre ou au signifiant en tant qu'*histoire*»<sup>51</sup>; en d'autres mots, la signification du langage est dans la *praxis* constituée du sujet, et la littérature s'identifie à cette entreprise, formulant des significations pour communiquer.

Selon le paradigme structuraliste, il n'y a dans le langage que des différences, définies non pas positivement par leur *contenu*, mais négativement selon leurs *rappports* avec les autres termes du système: «il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue»<sup>52</sup>. Dans le

<sup>47</sup> S. VASSALLO, *Sartre et Lacan. Le verbe être: entre concept et fantasme*, L'Harmattan, Paris 2003, pp. 211-212.

<sup>48</sup> LACAN, *Le Séminaire*, XI, cit., p. 79.

<sup>49</sup> SARTRE, *L'écrivain et sa langue*, dans Id., *Situations*, IX, Gallimard, Paris 1972, pp. 47-48.

<sup>50</sup> *Jean-Paul Sartre répond*, cit., pp. 88-89.

<sup>51</sup> SARTRE, *L'écrivain et sa langue*, cit., p. 49.

<sup>52</sup> F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1965, p. 155.

langage il n'y a rien qui puisse résider dans un seul terme, car les signes linguistiques ne sont pas en relation avec ce qu'ils sont censés désigner: *a* ne désigne quelque chose qu'à l'aide de *b*, de même que *b* à l'aide de *a* et leur valeur est fondée sur leur différence réciproque et aucun d'entre eux ne vaut que par ce complexe de différences éternellement négatives<sup>53</sup>. Ainsi, au lieu d'une *substance* de la langue, ce qu'il y a c'est un *système* et une *forme*: la langue est constituée d'éléments formels articulés en combinaisons variables selon certains principes du système; celui-ci, étant constitué d'unités qui se conditionnent les unes les autres, se distingue des autres systèmes par son organisation interne – organisation qui définit sa structure. Alors, considérer la langue comme un système organisé par une structure à découvrir et à décrire, c'est adopter un point de vue structuraliste: les phénomènes linguistiques ne sont pas intelligibles par eux-mêmes, mais seulement par l'intelligibilité du système de relations; nous sommes donc passés de l'atomisme de l'ancienne linguistique aux théories de la linguistique structurale.

Pour Sartre, l'histoire constitue la référence fondamentale, dans la mesure où le développement cumulatif et irréversible est la clé de la compréhension de l'homme et de l'humanité. Foucault, aux yeux de Sartre, nous présente plutôt une *géologie* qu'une «archéologie», une «série de couches successives qui forment notre "sol"», où chacune d'elles «définit les conditions de possibilité d'un certain type de pensée qui a triomphé pendant une certaine période»; mais le plus intéressant serait certainement de montrer «comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions», ou comment on passe d'une épistémè à une autre: car «il lui faudrait pour cela faire intervenir la praxis, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse»; dans une expression plus courante, «il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités»<sup>54</sup>. Or, les frontières de la structure ne sont pas ni hermétiques ni fixes.

La critique de Sartre à l'égard de Althusser – le marxiste structuraliste pour qui les difficultés du marxisme, tant avant que pendant et après «la nuit du dogmatisme», tiennent «en grand partie à l'état d'inélaboration de la philosophie marxiste»<sup>55</sup> – est similaire. Sartre jugeait qu'il a raison de lutter contre un historicisme facile qui consiste à dire: l'homme est tel que l'histoire le réclame; il fait à la place qu'elle lui désigne le travail exact qu'elle attend de lui». Or, «l'histoire s'engouffre dans les structures. Mais

---

<sup>53</sup> É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, pp. 40-41.

<sup>54</sup> Jean-Paul Sartre *répond*, cit., p. 87.

<sup>55</sup> L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1966, p. 21.

Althusser ne voit pas qu'il y a une contradiction permanente entre la structure pratico-inerte et l'homme qui se découvre conditionné par elle»<sup>56</sup>.

L'activité littéraire est ainsi comprise comme une action dans l'histoire: «Un livre, c'est nécessairement une partie du monde à travers laquelle la totalité du monde *se manifeste* sans jamais, pour autant, se dévoiler»<sup>57</sup>. Et aussi comme une synthèse entre l'irréductible et le relatif:

Il n'est donc pas vrai que l'on écrive pour soi-même: ce serait le pire échec; en projetant ses émotions sur le papier, à peine arriverait-on à leur donner un prolongement languissant. L'acte créateur n'est qu'un moment incomplet et abstrait de la production d'une œuvre; si l'auteur existait seul, il pourrait écrire tant qu'il voudrait, jamais l'œuvre comme *objet* ne verrait le jour et il faudrait qu'il posât la plume ou désespérât. [...] C'est l'effort conjugué de l'auteur et du lecteur qui fera surgir cet objet concret et imaginaire qui est l'ouvrage de l'esprit. Il n'y a d'art que pour et par autrui<sup>58</sup>.

Pour l'existentialiste français, la lecture, plus qu'une jouissance contemplative, est aussi un exercice de la liberté; si cette relation a lieu, c'est parce que la littérature, en s'adressant à la liberté de l'autre, le voit comme une *fin* et non comme un moyen; c'est comme si l'exigence inconditionnée de l'œuvre constituait, entre l'auteur et les lecteurs, réels ou possibles, ce que Kant appelait une «communauté de fins»: cette liberté «se constitue en exigence inconditionnée par rapport à elle-même, à l'auteur et aux lecteurs possibles: elle peut donc s'identifier à la *bonne volonté* kantienne, qui en toute circonstance, traite l'homme comme une fin et non comme un moyen»<sup>59</sup>. Transformer donc un impératif formel en projet historique, passer des intermittences de l'imaginaire à la vie active dans le contexte historique, telle devrait être la résonance de l'appel à la liberté qui s'opère à travers la transitivité de la littérature.

b) «*Le langage dit le savoir non su de la littérature*»

D'après Foucault, la littérature est comprise comme une expérience de l'être même du langage: «[...] on peut dire que la littérature est le lieu

<sup>56</sup> Jean-Paul Sartre *répond*, cit., p. 93.

<sup>57</sup> SARTRE, *Plaidoyer pour les intellectuels* [recueil de trois conférences prononcées au Japon en 1966], Gallimard, Paris 1972, p. 99.

<sup>58</sup> ID., *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, Paris 1948, pp. 54-55.

<sup>59</sup> Ivi, p. 325.

où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où "ça parle", l'homme n'existe plus"<sup>60</sup>. De cette disparition de l'homme au profit du langage, témoignent des œuvres aussi différentes que celles de Robbe-Grillet et de Malcolm Lowry, de Borges et de Blanchot. «Toute la littérature est dans un rapport au langage qui est au fond celui que la pensée entretient avec le savoir. *Le langage dit le savoir non su de la littérature*»<sup>61</sup>. Foucault s'en explique:

Mais ce qu'a fait valoir, avant même le structuralisme, cet excellent écrivain qu'est Maurice Blanchot, c'est le fait qu'en réalité une œuvre n'est nullement la forme d'expression d'une individualité particulière. L'œuvre comporte toujours pour ainsi dire la mort de l'auteur lui-même. On n'écrit que pour en même temps disparaître<sup>62</sup>.

Cette ouverture à l'être du langage émerge dans le mouvement qui part de Hölderlin, en passant par Mallarmé, jusqu'à Blanchot. La littérature permet aussi d'éclairer l'histoire de nos pratiques et de nos savoirs, constituant un terrain propice au projet archéologique du philosophe: des œuvres littéraires comme *Le Neveu de Rameau* (dans *Histoire de la folie*), *Don Quichotte* (dans *Les Mots et les Choses*), *Les Bijoux indiscrets* (dans *La Volonté de savoir*), acquièrent un statut d'archive, d'énonciation, de discours, où se jouent les enjeux du langage; la littérature y est prise dans un même mouvement, comme il est précisé au début de la préface de *Les Mots et les Choses*: «ce livre est né d'un texte de Borges»<sup>63</sup>. La littérature se définit moins comme une forme d'expression artistique que comme un espace où l'expérience de la pensée épouse une expérience radicale du langage.

À cet égard, l'auteur-sujet est une fonction variable et complexe du discours, un effet du fonctionnement des énoncés; pour constater la disparition du sujet, Foucault s'attarde sur les œuvres de Hölderlin, Mallarmé, Bataille et Roussel; pour catégoriser cette disparition, il recourt à l'œuvre précurseur de M. Blanchot, tant dans sa partie essayiste que créatrice. Foucault condense ainsi les quatre traits caractéristiques les plus importants de la «fonction-auteur»: celle-ci «est liée au système juridique et institutionnel qui enserme, détermine, articule l'univers des discours; elle ne

<sup>60</sup> M. FOUCAULT, *L'homme est-il mort?* [entretien avec C. Bonnefoy, 1966], dans ID., *Dits et écrits*, I, cit., p. 544

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Interview avec Michel Foucault* [1968], dans ID., *Dits et écrits*, I, Gallimard, Paris 1994, p. 660.

<sup>63</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, p. 7.

s'exerce pas uniformément et de la même façon sur tous les discours, à toutes les époques et dans toutes les formes de civilisation»; alors, «elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujet que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper»<sup>64</sup>.

Aussi pour Roland Barthes (1915-1980) – l'initiateur de la science postulée par Saussure, la sémiologie –, «c'est le langage qui parle, ce n'est pas l'auteur»: le seul sujet en question dans la littérature est celui de l'énonciation: «l'auteur n'est jamais rien de plus que celui qui écrit, tout comme *je* n'est autre que celui qui dit *je*»<sup>65</sup>. Voici une autre confluence structuraliste en rupture avec Sartre, celle de la mort de l'auteur: le lecteur, et non l'auteur, est le lieu où l'unité du texte se produit dans sa destination, au lieu de son origine, mais ce lecteur n'est pas plus personnel que l'auteur tout juste déboulonné, et il s'identifie lui aussi à une fonction: il est «ce *quelqu'un* qui tient rassemblées dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit»<sup>66</sup>. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France (le 2 décembre 1970), Foucault disait «J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps»<sup>67</sup>; bien avant que nous n'utilisions la parole, la langue nous précède d'un discours autonome dont il serait illusoire de se sentir souverain.

Bien que Sartre et Foucault aient collaboré ensemble dans la pratique – lors d'une manifestation (1970) du G.I.P. (Groupe d'information sur les prisons) –, leurs divergences théoriques sont telles que Foucault a même forgé le concept d'*intellectuel spécifique*, par opposition à l'*intellectuel universel*; si celui-ci (Sartre serait la dernière figuration) soutient des grands principes de conduite, celui-là se penche, non plus sur l'universel, l'exemplaire, le «juste-et-le-vrai pour tous», mais sur des «secteurs déterminés»<sup>68</sup> à fin de «diagnostiquer le présent»<sup>69</sup>. Alors, «le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer “un peu en avant ou en peu à côté” pour dire la vérité muette de tous; c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir là où il en est à la fois l'objet et l'instrument: dans l'ordre du “savoir”, de la “vérité”, de la “conscience”, du “discours”»<sup>70</sup>, y soulevant des questions d'autant

<sup>64</sup> ID., *Qu'est-ce qu'un auteur?* [1969], dans ID., *Dits et écrits*, I, cit. (789-821) pp. 803-804.

<sup>65</sup> R. BARTHES, *La mort de l'auteur* (1968), dans ID., *Le bruissement de la langue*, Seuil, Paris 1984, p. 63.

<sup>66</sup> Ivi, p. 67.

<sup>67</sup> M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, p. 7.

<sup>68</sup> ID., *La fonction politique de l'intellectuel* [1976], dans ID., *Dits et écrits*, III, cit., p. 109.

<sup>69</sup> ID., *Foucault répond à Sartre* [1968], dans ID., *Dits et écrits*, I, cit., p. 665.

<sup>70</sup> ID., *Les intellectuels et le pouvoir* [1972], dans ID., *Dits et écrits*, II, cit., p. 308.

plus radicales qu'elles portent sur des segments limités de la société: «la "vérité" est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent»<sup>71</sup>. C'est pourquoi l'intellectuel spécifique doit «se rendre capable en permanence de se déprendre de soi-même»<sup>72</sup>, au point de revendiquer l'anonymat en certaines circonstances.

Toutefois, quand Foucault, et le structuralisme, annonce la mort de l'homme, c'est pour remplacer le *sujet* psycho-historique de notre histoire par une connaissance de ce qui est à l'œuvre dans le langage que les sciences humaines nous dévoilent. Si Foucault ne répond pas au problème du passage d'une épistémè à une autre, Sartre assigne cette initiative à l'action de la conscience: «On me reproche souvent mon historicisme. À croire certains, je plongerais l'homme, le sujet, sans intermédiaire, dans le vaste mouvement indistinct de l'histoire. Je n'ai jamais dit cela. L'homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse». Et il élucide: «Si vous voulez, il y a des stases de l'histoire qui sont les structures. L'homme reçoit les structures, – et en ce sens on peut dire qu'elles le font. Mais il les reçoit en tant qu'il est engagé lui-même dans l'histoire, et engagé de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas les détruire, pour en constituer de nouvelles qui à leur tour le conditionneront»<sup>73</sup>. C'est la position de Sartre pour le passage.

Je conclurai avec Vergílio Ferreira, l'écrivain-philosophe existentialiste portugais, qui souligne la pertinence de ce débat en ces termes: «Dans la relation que nous entretenons avec notre époque, le temps qui nous est imparti pense avec nous. Pas cependant à notre place, mais à travers nous»<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> ID., *La fonction politique de l'intellectuel* [1976], cit., p. 114.

<sup>72</sup> ID., *Le souci de la vérité* [1984], dans ID., *Dits et écrits*, IV, cit., p. 675.

<sup>73</sup> Jean-Paul Sartre *répond*, cit., pp. 90-91.

<sup>74</sup> Dans la version originale: «Na relação de nós com a nossa época, o tempo que nos coube está pensando conosco. Não, todavia, em vez de nós, mas por meio de nós» (V. FERREIRA, *Questionação a Foucault e a algum estruturalismo*, dans M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, Portugália Editora, Lisboa 1966, p. XLV).

