

F. Caeymaex, “Les enjeux de l’existentialisme sartrien”, Article à paraître dans *PhaenEx*, e-journal of the EPTC (Canadian-based international society of academics for « Existentialist & Phenomenological Theory and Culture »), n°1 <http://www.brocku.ca/eptc-tcep/fr/phaenex.html>

LES ENJEUX ETHIQUES DE L’EXISTENTIALISME SARTRIEN

FLORENCE CAEYMAEX

L’inaboutissement de la Morale peut-il être envisagé, positivement, comme un point fondamental de l’existentialisme sartrien, et plus précisément comme l’accomplissement de celui-ci dans sa dimension (ou signification) éthique ? Cette question nous est suggérée par une lecture de la philosophie sartrienne à partir de quelques éléments d’histoire de la pensée proposés par Michel Foucault et elle n’est paradoxale qu’en apparence : la réflexion morale de Sartre trouve à s’éclairer de la distinction — pensée par Foucault dans ses recherches sur la subjectivité et la généalogie de l’éthique — entre ce qui relève de l’ordre du code moral (valeurs, règles, prescriptions dans leur objectivité sociale) et ce qui relève de l’ordre éthique et pratique (rapport à soi ou subjectivité)

*Dans l’exercice de cette question, il ne s’agit pas seulement d’emprunter à Foucault des outils d’analyse vis-à-vis desquels la pensée de Sartre serait réduite à son statut d’objet et aurait pour ainsi dire valeur de simple illustration ; à travers la question de l’éthique, c’est la détermination de la spécificité de l’existentialisme **sartrien** qui est en jeu. Mais en outre, cette double référence à la pensée de Sartre et à celle de Foucault, sans réduire l’écart qui sépare l’ontologie phénoménologique et la généalogie, permet de mettre en évidence une exigence commune aux philosophies contemporaines de la liberté et de la finitude.*

L’éthique dans les philosophies de la finitude

Si le problème de l’éthique ne devint que tardivement la préoccupation centrale et explicite de Foucault, une première question concernant la morale avait tout de même été soulevée dès 1966, dans *Les mots et les choses*, à propos de la pensée moderne — de la pensée postkantienne. Foucault montre que pour l’essentiel cette pensée se déploie comme une *analytique de la finitude* dont la phénoménologie, bien qu’elle n’y soit pas toujours explicitement convoquée, constitue une des illustrations les plus parlantes (Foucault, *Les mots et Lebrun*, « Note », 33-51). C’est le mouvement réflexif qui anime la phénoménologie que l’on peut qualifier comme une analytique de la finitude : mouvement de la reprise infinie par elle-même de la conscience (ou de ce que l’on désigne autrement comme *Dasein*, pour-soi, vécu, etc.) comme *finitude constituante*. Dans ce mouvement, c’est depuis sa finitude principielle — non ordonnée ou adossée à un infini positif, comme dans la philosophie classique — que la conscience se reprend comme *ouverture finie* par laquelle toutes les positivités, toute l’épaisseur de l’existence, viennent à la lumière ou à l’apparaître (Foucault, *Les mots*, 325 sq.). C’est ainsi que la phénoménologie est la philosophie qui assume que le vécu comporte en lui-même toute l’épaisseur empirique des positivités (historiques, biologiques, psychologiques, etc.) qui le constituent — épaisseur qui fait son *historicité* —, en même temps qu’elle conçoit ce vécu comme le lieu, nécessairement fini ou limité, de leur apparition ; ce lieu à double face ayant pour nom *l’homme*.

Sur la base de ce constat, Foucault souligne la nature particulière de la tâche réflexive des pensées de la finitude en général, et de la phénoménologie en particulier :

« l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit. Elle fait aussitôt bouger tout ce qu'elle touche : elle ne peut découvrir l'impensé, ou du moins aller dans sa direction, sans l'approcher aussitôt de soi — ou peut-être encore sans l'éloigner, sans que l'être de l'homme, en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré » (Foucault, *Les mots*, 338).

Altération de l'être de l'homme : ce que Foucault met ici en évidence est la portée immédiatement *éthique* de ce travail réflexif à l'œuvre dans les pensées de la finitude radicale. Il ajoute en effet à la même page que la pensée moderne, à la différence de la pensée antique ou de la pensée classique, « ne forge aucune morale », cependant qu'elle est traversée par un *impératif* de ressaisir l'impensé qui fait à lui seul le « contenu et la forme de l'éthique » ; la pensée moderne n'est pas accidentellement, mais essentiellement — en vertu de l'épreuve même de la finitude radicale — incapable de forger une morale, mais *en tant que telle* porteuse de conséquences éthiques, parce qu'elle est « d'entrée de jeu, et dans sa propre épaisseur, un certain mode d'action (...) en son être propre, elle n'est plus théorie » (Foucault, *Les mots*, 338-339). Esquissant ici les distinctions qui seront développées et corrigées plus tard¹, Foucault mentionne les « deux formes d'éthiques » traditionnelles en Occident en les rapportant à la possibilité d'une morale — éthiques qui appuient leurs principes de sagesse ou de politique sur un ordre extérieur — et les oppose à l'éthique pour ainsi dire immanente à l'exercice même de la pensée moderne, « où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée » (Foucault, *Les mots*, 338). L'effort de celle-ci pour découvrir l'impensé fait d'elle, « au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale », une action, un « acte périlleux » : penser n'est pas pour elle contemplation, mais rupture ou réconciliation, dissociation ou rapprochement, libération ou asservissement (Foucault, *Les mots*, 339) : tout acte de la pensée semble être en même temps un travail qu'elle fait *sur elle-même*.

A l'appui de cette analyse brève et presque trop brillante, Foucault convoque en un même geste Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille, mais aussi Hegel, Marx et Freud. Du côté de la phénoménologie, l'existentialisme sartrien n'est-il pas à son tour l'illustration exemplaire de la portée immédiatement éthique de toute philosophie qui se laisse décrire comme analytique de la finitude ? Plus précisément, il est possible de montrer en quoi *l'ontologie phénoménologique* de Sartre, en tant qu'analytique de la finitude, échoue non accidentellement à définir une morale au sens classique du terme — à définir une hiérarchie des valeurs et à déterminer les conditions de possibilité de l'action morale — sans aucunement toutefois fermer la porte à une problématisation éthique ; c'est peut-être, en réalité, à cette problématisation qu'est suspendu le sens de *l'existentialisme* sartrien. Pour appuyer cette thèse sans négliger la singularité de l'existentialisme de Sartre, il conviendra de montrer que l'assomption de la finitude, loin de limiter le contenu et la forme de l'éthique à « la prise de conscience », à « l'élucidation du silencieux », à la « réanimation de l'inerte » comme l'affirme trop rapidement le Foucault des années 60 au sujet de la pensée moderne² (Foucault, *Les mots*, 339), ouvre la possibilité d'une authentique éthique philosophique articulée à une libre pratique de soi, à mi-chemin entre une ontologie pure et une philosophie pratique.

L'ontologie phénoménologique : le rapport d'être, rapport pratique au monde

Les phénoménologies existentialistes — de Sartre et de Merleau-Ponty — se sont développées dans un rapport critique à la réduction phénoménologique husserlienne (Sartre, *La transcendance*, 82-84). Dans le sillage de Heidegger, elles interrogent la nature du rapport à soi de la conscience dans l'attitude phénoménologique, c'est-à-dire lorsque la conscience est tournée vers elle-même : la conscience — le vécu — telle qu'elle apparaît sous le regard réflexif, est-elle à proprement parler un *objet* pour elle-même ? Le rapport de la conscience à soi doit-il être envisagé comme un rapport intentionnel semblable à celui qu'elle entretient avec le monde ? De même que, selon Heidegger, le rapport à soi du *Dasein* ne saurait être conçu comme intentionnel, de même que ce rapport échappe à l'ordre de la transcendance *ontique*, Sartre admet que le rapport à soi relève d'une transcendance ontologique. La conscience (*de*) soi diffère de la conscience *de* la chose : à la différence de celle-ci, « la conscience (*de*) soi n'est pas couple. Il faut [...] qu'elle soit rapport immédiat et non cognitif de soi à soi » (Sartre, *L'être et le néant*, 19) ; là où le rapport à la chose se caractérise par sa positionnalité, le rapport immédiat à soi — apparence absolue — se distingue parce qu'il est, et demeure, non-positionnel (Sartre, *L'être et le néant*, 113). Complétant la formule heideggerienne, Sartre déclare que « la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui » (Sartre, *L'être et le néant*, 29). Cette distinction capitale entre le rapport à la chose et le rapport à soi, mise en place dès *La transcendance de l'ego*³ (Sartre, *La transcendance*, 77), conduira Sartre à faire valoir une distinction ontologique radicale entre le mode d'être de la conscience (être pour-soi) et le mode d'être des choses (être en-soi). Sous le rapport intentionnel et comme sa condition, cette distinction sera posée comme différence *pure* ou *interne* entre l'être en-soi et le pour-soi néantisant, et aboutira à l'idée de la conscience ou du pour-soi comme *rapport d'être* ou rapport néantisant à l'être — d'où l'importance, dans la définition sartrienne de la transcendance ontologique, du final : « en tant que cet être implique un être autre que lui »⁴.

L'élaboration de l'ontologie phénoménologique, dans *L'être et le néant*, s'accompagne d'une critique, tantôt sous-jacente, tantôt explicite, du théorétisme qui norme l'intentionnalité husserlienne, ainsi que d'une critique de « l'intellectualisme » propre à l'idéalisme français (Sartre, « Une idée » : 9-12). Sartre entend dégager la relation intentionnelle — de même, et plus encore, le rapport à soi de la conscience⁵ — du modèle de la corrélation entre un sujet connaissant et un objet connu et se propose de transformer radicalement le schéma spéculaire d'après lequel la notion de conscience avait été traditionnellement pensée (Sartre, *L'être et le néant*, 21, 23)⁶ ; plus profondément, il s'agit pour lui de libérer le *cogito* de la conception représentationnaliste dans laquelle la philosophie classique l'avait enfermé⁷. Penser la conscience comme rapport d'être — rapport de néantisation —, c'est lui refuser la possibilité de jamais pouvoir se faire contemplation, de jamais pouvoir se donner le spectacle ni d'elle-même, ni du monde, de jamais pouvoir s'établir comme le spectateur impartial du soi et du monde. Les conséquences de cette thèse sont extrêmement importantes : dès lors la conscience n'est ou n'existe qu'en tant qu'elle est *engagée* dans un monde, et que le propre du *cogito* réflexif authentique (de la réflexion pure) est justement de ramener la conscience à ce rapport d'être et à son être-au-monde, c'est-à-dire à la non-coïncidence constitutive du pour-soi. Son incapacité constitutive de surmonter sa propre différence à soi tient à la nature temporelle du pour-soi : en tant que néantisation de l'être, il est essentiellement dépassement de soi et projet de soi vers l'avenir. C'est ce projet que saisit la réflexion ; jamais celle-ci n'enjambe les ekstases temporelles. *Loin de pouvoir se clôturer sur elle-même dans une réflexion intégrale qui lui offrirait la possibilité de s'excepter de sa propre vie pour la contempler, la conscience est par principe limitée à refaire constamment l'épreuve toujours située de sa propre existence néantisante.* Telle est, trop succinctement exposée, la formulation

sartrienne de la finitude radicale — non appuyée sur l'infini⁸ — finitude radicale où se joue, selon Foucault, l'essentiel de la pensée moderne⁹.

Rappelons qu'il importait à Foucault de signaler que la réflexion de la conscience finie en ce sens ne peut s'effectuer sans une « altération » de l'être de l'homme : « à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit » (Foucault, *Les mots*, 338). Et en effet, dans la philosophie sartrienne, la réflexion authentique qui se tourne vers le rapport à soi n'est *ni* dédoublement spéculaire de soi, *ni* coïncidence pure avec soi, mais bien une modification totale de mon être, une « modification intrastructurale » intégrale¹⁰ (Sartre, *L'être et le néant*, 192). Celui qui réfléchit sur moi, dit Sartre, n'est pas une sorte de conscience supplémentaire et neutre, « c'est moi, moi qui dure, engagé dans le circuit de mon ipséité, en danger dans le monde, avec mon historicité » (Sartre, *L'être et le néant*, 192).

Pour toutes ces raisons, le *cogito* authentique de *L'être et le néant* — au plus loin d'une méthode ou d'un savoir premier autorisant la constitution d'une « science de la conscience pure » comme chez Husserl — a plutôt le sens d'une *épreuve existentielle*. Il n'est pas indifférent que les moments privilégiés dans lesquels la conscience s'aperçoit de sa propre liberté (de son pouvoir néantisant) sont le plus souvent des expériences de soi et du monde — vertige, angoisse, création ou regard esthétique, etc. — avant d'être des démarches intellectuelles ou théoriques. La réflexion pure n'est donc enfin, pour la conscience, qu'une sorte de néantisation plus poussée, l'épreuve intensifiée de son échappement à soi, à la lettre une *expérience au sens d'une expérimentation de soi*.

Que la réflexion ne puisse jamais se convertir en une représentation ou contemplation de soi tient à la nature même du rapport à soi et du rapport à l'être de la conscience préréflexive ; au fond, l'ontologie sartrienne, en tant que philosophie de l'existence, est déjà normée par la conception *praxique* ou pratique de la conscience qui sera développée, comme on sait, dans la *Critique de la raison dialectique*.

« Agir, c'est modifier la figure du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental organisé tel que (...) la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série » (Sartre, *L'être et le néant*, 487)..

Sartre signale l'importance de la modalité praxique du rapport entre le pour-soi et l'en-soi dans les derniers paragraphes de *L'être et le néant* et il la juge décisive pour la compréhension du rapport d'être qui fait le cœur de son ontologie :

« l'action (...) est à considérer à la fois sur le plan du pour-soi et sur celui de l'en-soi, car il s'agit d'un projet d'origine immanente, qui détermine une modification de l'être du transcendant (...). Le problème de l'action suppose donc l'élucidation de l'efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d'être avec l'être » (Sartre, *L'être et le néant*, 689).

Dès lors que l'agir, comme modification dans l'être du transcendant, est posé comme une des modalités fondamentales de notre rapport au monde (rapport aux choses et aux autres), *L'être et le néant* peut très naturellement s'achever — et s'ouvrir — sur les « perspectives morales » qui feront plus tard l'objet de nouvelles investigations philosophiques. Ainsi, en donnant à la néantisation le nom de « liberté », en ayant soustrait la conscience au primat de la

connaissance et de la théorie, en rapprochant l'exercice réflexif de la pensée d'une *épreuve de soi*, voire même d'une transformation de soi, Sartre a conféré à son ontologie phénoménologique une portée éthique et pratique immédiate, qui fait le sens de l'existentialisme proprement sartrien. C'est, en d'autres termes, un horizon directement pratique et éthique qui donne son sens à l'existential¹¹.

Mais que faut-il au juste entendre par là ? Car Sartre précise aussitôt que « l'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs » (Sartre, *L'être et le néant*, 690). En quel sens donc peut-on admettre un horizon éthique à l'ontologie existentialiste si celle-ci ne peut délivrer aucune prescription ? Comment cette philosophie implique-t-elle une morale sans pouvoir toutefois énoncer aucun impératif ? N'est-on pas contraint de distinguer la constitution d'un acte moral de son assujettissement à des valeurs ou à des prescriptions ? *L'être et le néant* ne propose-t-il pas d'ailleurs une sorte d'éthique, au sens d'une analyse des modes d'existence, d'une éidétique de la liberté et de la mauvaise foi, loin d'une réflexion sur les conditions de possibilité universelles d'une action bonne ou juste ? De telles questions exigent un retour à l'ontologie et au rôle que celle-ci confère à la Valeur dans la dynamique de l'existence.

L'être de la valeur

Il s'agit de bien considérer la structure de ce « projet de soi », de ce « dépassement de soi » constitutif de la conscience. Certes la conscience, en tant que néantisation de l'être qu'elle est — je néantise mon être de prolétaire ou de bourgeois, j'en suis séparé par un néant — est déjà dépassement de cet être. Mais on ne saurait comprendre ce mouvement de dépassement sans dire *vers quoi* il est dépassement. Sartre a défini le pour-soi ou la conscience non seulement comme néant d'être ou néantisation de l'être, mais encore comme désir. La conscience est rapport à Soi comme à ce qu'elle n'est pas ; ce rapport à soi est donc défini comme manque d'être ou désir d'être (Sartre, *L'être et le néant*, 124-126). Plus précisément, on dira qu'elle ne cesse de se dépasser vers ce qu'elle manque, vers le manqué, le Soi (Sartre, *L'être et le néant*, 127). Elle cherche à se faire soi, à rejoindre le Soi, mais comme le dit Sartre « ce que la conscience saisit comme l'être vers quoi elle se dépasse », ce n'est pas le pur en-soi, celui-ci coïncidant avec son pur anéantissement comme conscience ou comme pour-soi. La conscience ne se dépasse naturellement pas vers son pur anéantissement : c'est « pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l'être-en-soi » (Sartre, *L'être et le néant*, 128). Son effort propre est en réalité de tendre à la totalisation de l'en-soi et du pour-soi ; ce à quoi elle aspire, c'est à l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi, à l'en-soi-pour-soi, à la totalisation de l'être et du néant ; comme si le pour-soi ou la conscience désirait, fondamentalement, être à la fois sur le mode de l'en-soi et sur le mode du pour-soi. Cet effort ou cette tension vers le Soi définit la transcendance du pour-soi, son mouvement de dépassement. De ce point de vue, chaque existence est un projet d'être, vécu sur un mode singulier, orienté vers une fin singulière qui en fait le sens : c'est ce que Sartre appelle le « projet originel » qui, selon lui, caractérise singulièrement chaque existence individuelle. *Le Soi est en quelque sorte l'horizon — qui, à proprement parler, n'est pas — sous lequel se déploie une existence.*

Or, ce Soi vers lequel tend le pour-soi, Sartre l'appelle la « Valeur » (Sartre, *L'être et le néant*, 131). Une valeur, c'est à la fois un « être inconditionnel » et qui cependant n'a pas de réalité effective ; la valeur, dit Sartre, est toujours « par-delà l'être », elle n'est que ce vers quoi un être dépasse son être — c'est « l'au-delà et le *pour* de la transcendance » (Sartre,

L'être et le néant, 132) —, mais jamais effectivement donnée ou accomplie. Sartre dit que la Valeur hante le pour-soi — hanter se dit d'un spectre ou d'un fantôme, d'un être qui est présent sans être réel — : elle n'est pas connue de lui parce qu'elle n'est pas (Sartre, *L'être et le néant*, 132-133). Elle n'est pas, mais elle fait le sens de mon projet. Sartre, en posant que toute existence est projetée vers l'horizon, jamais rejoint, du Soi, et en appelant cet horizon « valeur », nous définit ainsi l'existence comme un *devoir-être*. Ce qui se dit dans cette thèse, c'est qu'il y a une *normativité intrinsèque à l'existence de l'homme*, et pourrait-on ajouter, à la vie humaine¹².

Sartre appelle « projet originel » ce qui fait le sens d'une vie ou d'une existence en tant que chacune est un « projet d'être » (Sartre, *L'être et le néant*, 625) ; à chaque existence correspond un projet singulier qui prend sens par rapport à un « choix originel » de soi¹³ (Sartre, *L'être et le néant*, 630-632). Le Soi qui norme le projet d'être de chaque existence individuelle est ce qui fait le sens des comportements ou des conduites empiriques de l'individu vis-à-vis du monde et des autres dans son existence concrète : « chaque tendance empirique [dans le comportement, dans le vécu concret] est avec le projet originel dans un rapport d'expression » (Sartre, *L'être et le néant*, 625). Ce qui est vrai des actes d'une vie considérées dans leur rapport à un projet originel est également vrai d'une conduite particulière. Ainsi, par exemple, souffrir, avoir conscience de sa souffrance, ce n'est ni contempler sa propre souffrance, ni être pleinement cette souffrance : c'est *exister* sa souffrance, c'est-à-dire la vivre comme ce que nous ne sommes pas ; c'est éprouver toujours un minimum incompressible de distance par rapport à la souffrance comme être, c'est tendre sans y parvenir vers le Soi souffrant réalisé, c'est *essayer par tous les moyens possible de se réaliser comme Soi souffrant*. Sartre dit que c'est la raison pour laquelle « je me tords les bras, je crie, pour que des êtres en soi, des sons, des gestes, courent par le monde, chevauchés par la souffrance en soi que je ne peux être. Chaque plainte, chaque physionomie de celui qui souffre vise à sculpter une statue en soi de la souffrance » (Sartre, *L'être et le néant*, 131) . Ce projet d'être souffrance particulier *norme* ma conduite :

« Un sentiment, par exemple, est sentiment en présence d'une norme, c'est-à-dire d'un sentiment de même type mais qui serait ce qu'il est. Cette norme ou totalité du soi affectif est directement présente comme manque *souffert* au cœur même de la souffrance. » (Sartre, *L'être et le néant*, 130).

Dans ce cas précis, on dira que c'est la « souffrance en-soi-pour-soi » ou encore le « Soi souffrant » qui norme mes actes. Mon existence est un devoir-être, ici un « devoir-être-souffrance », et l'être-souffrance que je ne suis pas et j'ai à être, c'est la valeur en tant qu'elle n'est pas, en tant que je ne peux non plus la contempler : je suis engagé par elle. Le Soi particulier qui me hante dans ma souffrance, c'est ce qui donne forme et coloration à la manière dont je me rapporte au monde ; et tant qu'il me hante et norme ainsi mes actes sans être posé pour lui-même comme un objet ou une valeur objective, ce Soi ou cette valeur est précisément ce qui donne forme à mon engagement dans ma situation de souffrance. On peut même dire, encore, que *c'est précisément parce que je ne suis pas souffrance au sens de l'être en-soi que je suis engagé par elle. Cela signifie que souffrir n'est pas un état, que c'est très exactement une manière d'exister ma liberté, cela veut dire, en d'autres termes, que je « joue » ma liberté par cette souffrance*¹⁴.

L'impossible morale

Pourquoi, dans ces conditions — étant donné, en particulier, le statut de la valeur —, l'ontologie ne saurait-elle fonder une morale au sens traditionnel du terme ? C'est-à-dire définir une hiérarchie des valeurs, déterminer les conditions de possibilité universelles de l'action morale, prescrire des normes ? Pourquoi, alors même que l'on fait apparaître une normativité intrinsèque à l'existence ou au vécu, ne peut-on déduire une morale, pas même une morale dans laquelle la liberté se prendrait pour fin ? D'abord parce que la Valeur qui hante chaque pour-soi est toujours une valeur singulière, ou encore individuelle, n'étant rien d'autre que le Soi : elle est *immanente à chaque existence singulière*, elle ne peut donc avoir l'universalité qu'une « philosophie morale » exigerait. Ensuite, parce que cette valeur ne surgit que sur le plan d'une existence singulière, laquelle est affectée d'une contingence radicale ; à chaque existence échoit un avoir-à-être dans une situation qu'elle n'a pas choisie, ou par rapport à un *être* (une facticité) dont l'existence n'est pas le fondement : je n'ai pas choisi d'être bourgeois ou prolétaire, grand ou petit, européen ou africain. En d'autres termes, le pour-soi ou la liberté est ce par quoi il y a de la valeur ; si la valeur est immanente à une existence à laquelle est refusée tout fondement, et librement posée par elle, il n'y a d'autre fondement à la valeur que la liberté comme absence de fondement ou comme contingence radicale. Dès lors, sans autre fondement que cette absence de fondement ou cette contingence radicale, comment une morale prescriptive pourrait-elle voir le jour ?

Sartre, dans les années 47-48, a entrepris d'élaborer une morale, conformément au vœu de la conclusion de *L'être et le néant*. Elle demeura inachevée et ne fut jamais publiée de son vivant. Bien que Sartre s'y propose, par exemple, de définir une hiérarchie des valeurs — où la générosité serait posée comme valeur supérieure (Sartre, *Cahiers pour une morale*, 16)—, ces notes témoignent d'une pensée sans cesse reprise, instable : signe de la difficulté intrinsèque qui traverse le projet ? Les thèses de Sartre sur l'être de la Valeur ne sont pas remises en cause ; elles autorisent une critique de l'attitude qui considère les valeurs comme des *données transcendantes*, une critique de la réflexion morale au sens classique du terme, une critique, enfin, de la *réification* de la Valeur sous la forme de « valeurs établies ». Ainsi la « morale » au sens classique du terme est-elle qualifiée comme « esprit de sérieux » ; c'est une variante de la mauvaise foi. La position de valeurs transcendantes n'est qu'*aliénation*. N'y a-t-il pas un échec annoncé dans la morale de Sartre, lorsqu'elle affirme que « les valeurs révèlent la liberté en même temps qu'elles l'aliènent » (Sartre, *Cahiers*, 16) ? La valeur n'aliène pas originellement la liberté. Mais, par la menace de sa réification en « obligation », notamment à travers le jeu social et le regard des autres ainsi que par son inscription dans un monde de choses — dans l'inertie —, une valeur d'abord librement posée peut se *retourner contre cette liberté* (Sartre, *Cahiers*, 269-270).

La compréhension de ces processus de retournement de la valeur en obligation ne permettra pas à Sartre de mener à bien une Morale ; à la vérité elle le conduira vers l'élucidation dialectique des processus d'aliénation par une théorie du social et de l'histoire. En 1952, Sartre écrit dans son livre sur Jean Genêt : « Toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme impossible *aujourd'hui* contribue à l'aliénation et la mystification des hommes » (Sartre, *Saint Genet*, 212). Comme l'a noté J. Simont, la *Critique de la raison dialectique* abandonnera jusqu'à *l'horizon* de la morale, pour penser sans horizon moral la possibilité de la libération (Simont, 216). Il faudrait évidemment étudier plus avant la longue — et peut-être aventureuse — recherche sartrienne d'une Morale. Il semble toutefois que son échec *de fait*, reconnu et pensé par Sartre lui-même, n'était pas accidentel mais inscrit en creux dans l'analyse qu'il avait commencé par donner du statut ontologique de la Valeur.

Disons-nous dès lors avec le Foucault des années 60 que l'existentialisme, comme les autres pensées de la modernité, échouent à forger une morale, pour réduire la forme et le contenu de l'éthique à la simple réflexion ou « prise de conscience », à « l'élucidation du silencieux », à faire venir au jour la « part d'ombre qui retire l'homme à lui-même » (Foucault, *Les mots*, 339) ? Mais les analyses que Foucault lui-même a proposées plus tard à travers sa généalogie de l'éthique nous permettent peut-être de revenir sur ce verdict, et de montrer qu'au contraire l'échec annoncé de la Morale sartrienne a pour envers le sens proprement pratique et éthique de l'existentialisme.

Une éthique existentialiste ?

Les derniers travaux de M. Foucault, qu'on a coutume de ranger sous la rubrique de la problématique du sujet, peuvent aussi s'entendre comme relevant de l'histoire des moralités (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°338, 558sq.). Celle-ci, qui appelle une histoire des codes — des systèmes de règles et de valeurs —, se dédouble également en une *généalogie de l'éthique*. Les études que Foucault a menées au sujet de l'expérience antique de la sexualité l'ont conduit à établir une distinction capitale, essentielle au redéploiement de la problématique du *sujet* comme à la constitution d'une *histoire* différenciée des moralités. Cette distinction est celle qu'il convient d'établir entre le code moral — ensemble de prescriptions qui détermine « quels actes sont autorisés ou interdits et la valeur positive et négative des différentes attitudes possibles » (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°326, 393) — et les actes, ou, plus précisément, entre le code et les « pratiques de soi » (avec le rapport à soi qu'elles impliquent) par lesquelles *se constitue le sujet moral*. Ainsi, selon Foucault,

« une action, pour être dite 'morale', ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, à une loi ou à une valeur. Tout action morale (...) implique aussi un certain rapport à soi ; celui-ci n'est pas simplement 'conscience de soi' mais constitution de soi comme 'sujet moral' ».

Et il ajoute :

« Il n'y a pas (...) de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral ; et pas de constitution du sujet moral sans des 'modes de subjectivation' et sans une 'ascétique' ou des 'pratiques de soi' qui les appuient » (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°338, 558).

Cette distinction, centrale pour le travail de Foucault dans les années 80, lui permet de mettre en lumière des continuités et des ruptures inattendues dans l'histoire des moralités (Foucault, *Histoire de la sexualité III*, 311-317) : s'il apparaît que toutes les morales supposent des pratiques de soi, chaque morale historique semble cependant constituée d'un certain *rapport* entre ces pratiques et les codes moraux auxquelles elles se rapportent. Si certaines morales limitent au minimum ces pratiques au profit d'un essentiel de règles codifiées, d'autres en revanche font du travail de soi sur soi le foyer même de la morale — tel est le cas du *souci de soi* antique —, libérant ainsi la possibilité d'éthiques — ou de « morales orientées vers l'éthique » — largement *autonomisées* par rapport aux *codes* de conduite institués¹⁵ :

« on peut bien concevoir des morales dans lesquelles l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des pratiques de soi (...) ; l'accent est mis alors sur les formes de rapport à soi, sur les procédés et les techniques par lesquels on les élabore, sur les exercices par lesquels on se donne à soi-même comme objet à

connaître, et sur les pratiques qui permettent de transformer son propre mode d'être » (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°338, 559).

Foucault a souvent parlé de sa « fascination » pour une moralité ainsi déliée des systèmes de contraintes extérieurs¹⁶, mais également de *l'actualité* paradoxale de ce type de problématisation de la question morale. Notre problème aujourd'hui ne serait-il pas celui de la possibilité d'une morale qui ne soit pas assujettie à des systèmes de valeurs établies, que ce soit dans une religion ou dans un système légal (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°326, 386) ? Dans l'entretien intitulé « Le souci de la vérité », Foucault affirme, au sujet de notre présent :

« la levée des codes et la dislocation des interdits se sont faites sans doute plus facilement qu'on n'avait cru (...) le problème d'une éthique comme forme à donner à sa conduite et à sa vie s'est à nouveau posé (...) on se trompait quand on croyait que toute la morale était dans les interdits et que la levée de ceux-ci résolvait à elle seule la question de l'éthique » (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°350, 674).

Les réflexions de Sartre sur la Morale trouvent dans ce contexte une singulière actualité. Le point de vue historique adopté par Foucault nous invite à observer, dans le mouvement même qui conduit de l'ontologie aux *Cahiers pour une morale* en passant par l'analyse centrale de la Valeur, autre chose que l'impasse de la philosophie pratique au sens traditionnel. Il s'y agit, ni plus ni moins, de l'émergence de la problématique proprement moderne et philosophique — dans le discours de l'analytique de la finitude — *d'une morale tournée vers l'éthique et la pratique de soi*. Dans cette problématisation de la question morale (dont les attendus sont établis par l'ontologie phénoménologique), la *critique* de la notion de valeur, l'exploration des mécanismes d'aliénation nécessairement impliqués par l'assujettissement du pour-soi aux systèmes de valeurs gravés dans l'objectivité des règlements ou des obligations, la typologie des modes d'existence — éidétique de la liberté et de la mauvaise foi — entrent en résonance avec l'analyse de la structure *ontologique* du rapport à soi qui est la condition de toute moralité — l'homme est l'être par qui la Valeur existe, et, par conséquent, par qui les valeurs et les systèmes de règles objectives qu'elles fondent existent — ; cette structure ontologique où la Valeur (ou en-soi-pour-soi) joue un rôle déterminant est la condition de la constitution de soi comme sujet moral¹⁷. Mais, à travers l'élucidation ontologique des structures de l'existant, l'entreprise de Sartre ne consiste pas tant à rappeler le questionnement moral et axiologique à des *fondements* anthropologiques, qu'à déplacer l'enjeu de la problématique morale vers un terrain plus proprement éthique. La théorie sartrienne du pour-soi comme dépassement ou projet — avec toute la dimension pratique dont il a été question plus haut — ne conduit pas à la fondation d'une morale (articulée autour de valeurs et de règles ou de principes d'action) sur le sujet humain fini ; parce qu'elle met en lumière le *devenir-soi et l'avoir-à-être* comme condition de la liberté et de l'aliénation, elle place l'accent sur la constitution du sujet moral au sein même du rapport à soi, et met en question et en travail les manières d'être *pour-soi*.

L'élucidation ontologique des structures existentielles — en termes de néantisation —, la mise en évidence du fait que l'existence est ce par quoi la Valeur surgit, revient à l'affirmation d'une *normativité* immanente à l'existence ontologiquement libre et produite par elle. Dans ces conditions, qu'est-ce que cet *existentialisme* qui borde ou double l'ontologie phénoménologique, et qui n'est pas et ne peut-être une « philosophie pratique » apte à énoncer des principes moraux ? D'abord, une éthique de l'existence libre, en elle-même non normative (non prescriptive), qui commence par élaborer une typologie virtuellement infinie

des modes d'existence ou d'être-libre, c'est-à-dire des modalités de rapport au Soi¹⁸. Ensuite, et à partir de là, non pas — comme l'ont cru les adversaires de l'existentialisme — la proclamation d'une liberté d'indifférence pour laquelle il revient au même de s'enivrer ou de conduire des peuples (Sartre, *l'être et le néant*, 691) : loin de tout nihilisme, l'existentialisme rappelle le pour-soi à la normativité immanente que produit l'existence et au fait que la liberté consiste toujours à *inventer singulièrement une manière d'être engagé par sa facticité* ; l'existentialisme est en ce sens une invitation à l'évaluation immanente de notre manière d'être libre, de notre manière de nous rapporter, en le dépassant, à notre être contingent.

Si l'on veut bien considérer que cette évaluation est essentiellement réflexive — la philosophie sartrienne demeure une philosophie du *cogito* —, il convient toutefois de rappeler que la réflexion — sauf lorsqu'elle est *impure* — n'est pas une conversion de la conscience à la contemplation de soi ; parce que la conscience ne peut s'excepter du *rapport d'être néantisant* qui la constitue, la réflexion n'est pas un dédoublement de soi, mais l'épreuve qu'une liberté fait d'elle-même dans l'institution d'une autre manière d'être ; la réflexion ouvre la possibilité d'une transformation de soi, de l'expérimentation d'une autre modalité du rapport au Soi — c'est-à-dire, selon la terminologie de Sartre, du rapport à la Valeur. De cette manière, et si l'on revient aux remarques de Foucault (1966) évoquées en commençant, il apparaît que l'exigence qui meut la pensée de la finitude n'est pas chez Sartre, comme elle l'est partiellement chez Merleau-Ponty, l'exigence d'une « élucidation du silencieux » ou de l'impensé, mais *l'exigence d'un travail, voire d'un dépassement de notre manière de nous rapporter à notre être, à notre facticité, l'exigence d'une transformation immanente de notre projet d'être*.

Si la réflexion existentialiste ramène sans échappatoire possible le pour-soi à sa propre finitude, à l'impossibilité qui lui échoit de se fonder ou de se reprendre — qui est en même temps la condition de sa liberté —, ce rappel n'a pas le sens d'un appel à assumer résolument sa propre mort, mais à soutenir son projet de vivre (Sartre, *L'être et le néant*, 624), d'agir : c'est-à-dire, assumer sa puissance de transformation du monde et, corrélativement, du rapport à soi. En ce sens, et pour revenir une dernière fois à la phrase de Foucault, l'exigence interne à la réflexion dans les philosophies de la finitude ne serait pas, chez Sartre, la seule « réanimation de l'inerte », mais le *franchissement* de l'inerte où s'enlise, constamment, la liberté engagée. C'est en ce sens, peut-être, que l'existentialisme sartrien implique une morale « orientée vers l'éthique », et non indexée sur des principes ou des valeurs : la néantisation, une fois réfléchie, apparaît comme une épreuve toujours risquée de l'existence « en danger » dans le monde. Cette épreuve voulue pour elle-même est *l'engagement*.

Si la généalogie foucauldienne n'a jamais eu pour but de dégager le souci de soi antique d'un oubli historique pour le porter à la hauteur d'un *principe* éthique¹⁹, Foucault n'a cependant pas manqué de souligner que la dimension éthique mise en évidence à travers l'étude de ce souci de soi entrainait en résonance avec certaines problématisations *actuelles* de la moralité (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°326, 386). La thématique du souci de soi, qui transforme l'histoire de la subjectivité moderne depuis Descartes, permet de raviver autrement le souci de la liberté (Foucault, *L'herméneutique du sujet*, 27-32, 466). En dépit de leur différence irréductible, l'ontologie existentialiste de Sartre et de la généalogie de Foucault s'inscrivent ainsi dans une même actualité de l'éthique comme « pratique réfléchie de la liberté²⁰ » (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°356, 711-712)^{1,2}.

¹ Notamment en ce qui concerne la différence soulignée par Foucault entre le *code* moral, l'ensemble des règles en vigueur dans une société ou un groupe et les « pratiques de soi » (et le rapport à soi qu'elles impliquent) par lesquelles se constitue le sujet moral, qui est la dimension proprement éthique. Cette différence, centrale pour le travail de Foucault dans les années 80, lui permet d'opérer des distinctions importantes dans l'histoire des moralités qui l'occupera désormais. Ceci sera développé *infra*, sur la base notamment des textes repris dans les *Dits et écrits* (Foucault, *Dits et écrits IV*, textes n. 326, 338, 350, 354, 356, 357).

² Il s'agira de montrer, en convoquant à l'appui les derniers travaux de Foucault, que l'éthique impliquée dans l'existentialisme sartrien déborde ce cadre, trop étroit et trop imprécis.

³ Sartre dit que la conscience est « sphère transcendantale ». Celle-ci est « une sphère d'existence *absolue*, c'est-à-dire de spontanéité pure, qui ne sont jamais objets (...) » (Sartre, *La transcendance*, 77). Face à cette sphère d'existence absolue qui est rapport premier à soi, le *Moi* est objet second et dérivé.

⁴ Le « rapport d'être » désigne le rapport interne (d'implication) qui lie la conscience (néant d'être) à l'être. L'expression est chez Merleau-Ponty, mais désigne le sens profond de l'intentionnalité selon les « phénoménologies existentialistes » : l'intentionnalité n'est pas « ce *rapport de connaissance* dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un *rapport d'être* (...) » (Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 89).

⁵ Sartre parle du risque de « retomber ainsi dans l'illusion du primat de la connaissance » et, parlant de l'être de la conscience, il ajoute : « il s'agit d'une absolu d'existence et non de connaissance » (Sartre, *L'être et le néant*, 21, 23).

⁶ *Transformer* le schéma spéculaire et non le congédier : pour penser le rapport à soi constitutif du pour-soi ou de la conscience comme quasi-dualité et non-coïncidence, Sartre recourt encore au modèle du *miroir* : la conscience ou le pour-soi est un « reflet-reflétant »

(Sartre, *L'être et le néant*, 114). Le jeu d'esquive ou l'instabilité qui caractérise cette quasi-dualité brise toutefois avec la « maîtrise » qui caractérise la puissance de *représentation* qui caractérise le « sujet » de la philosophie classique.

⁷ On est en droit de référer à l'ontologie sartrienne ce que D. Giovannangeli précise au sujet de Heidegger : « L'intentionnalité dont se réclame l'être-au-monde heideggerien fait d'emblée éclater le cadre de la représentation. Elle ne procède pas d'un sujet isolé, mais définit la conscience par sa relation même à l'extériorité (...) la conscience se définit précisément par son rapport à quelque chose d'autre » (Giovannangeli, 73). Voir à ce sujet les contributions de Sartre à la phénoménologie de l'image, où est en jeu une critique de la représentation (Sartre, *L'imagination* et Sartre, *L'imaginaire*).

⁸ La dualité fini-infini, chez Sartre, est reconduite au niveau de l'apparaître, mais renverse l'emboîtement classique du fini dans l'infini : désormais, « la tâche de l'ontologie serait de penser *l'infini dans le fini* » (Giovannangeli, 112).

⁹ L'autre élément essentiel dans les règles de constitution des savoirs — singulièrement de la pensée philosophique et des sciences de l'homme — c'est, selon Foucault, la résurgence de la *représentation* (colonne vertébrale des savoirs classiques prékantien) dans l'assomption de la finitude (postkantienne). La critique de la représentation que nous avons signalée chez Sartre (mais qui est si capitale pour tant d'autres versions de la phénoménologie) exigerait une analyse plus rigoureuse ; celle-ci n'est cependant pas indispensable pour l'exposition de la problématique éthique.

¹⁰ Foucault parle, à propos des philosophies de la finitude, d'une réflexion qui fait altère tout ce qu'elle touche — c'est-à-dire elle-même — ; Sartre admet, en effet, que le réfléchi lui-même est « profondément altéré par la réflexion » (Sartre, *L'être et le néant*, 191), que « devenir réfléchi, pour une conscience, c'est subir une modification profonde en son être » (Sartre, *L'être et le néant*, 192),

¹¹ Ainsi la liberté n'est-elle pas un *existential* au sens que ce terme prend, chez Heidegger, dans l'horizon de la question de l'être.

¹² C'est ici un des points sur lesquels Sartre entend s'opposer à Heidegger. Se référant explicitement à lui dans son développement sur le projet ou le désir d'être, Sartre déclare que cette conception de l'existence n'accorde aucune primauté à « l'attitude du sujet envers sa propre mort », bien au contraire. Ainsi « l'angoisse devant la mort, la décision résolue ou la fuite dans l'inauthenticité ne sauraient être considérés comme des projets fondamentaux de notre être ». Autrement dit, ils ne sont que des modalités particulières du projet d'être qui, lui, constitue le mouvement fondamental de l'existence. Et Sartre de préciser que « le choix originel de notre être », quel qu'il soit, est « un projet premier de *vivre* » (Sartre, *L'être et le néant*, 624).

¹³ Sartre a entrepris, avec la psychanalyse existentielle, de construire une rationalité spécifique — ni strictement historio-biographique, ni explicative, mais plutôt descriptive — pour saisir ainsi des existences singulières à partir de leur choix originel.

¹⁴ « Jouer » au sens de « mettre en jeu », « engager ».

¹⁵ Consulter les textes suivants : Foucault, *Dits et écrits IV*, n°326, 409 ; n°338, 559 ; n°350, 672 ; n°356, 709.

¹⁶ Foucault nous dit : « L'idée du *bios* comme matériau d'une œuvre d'art esthétique est quelque chose qui me fascine. L'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline » (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°326, 390)

¹⁷ Evidemment le point de vue ontologique sartrien est ici transhistorique ; c'est à Foucault qu'il revient d'avoir montré que c'est jusqu'au rapport à soi qu'il faut inclure dans la variabilité historique.

¹⁸ Tel pourrait être en effet le sens et la valeur des innombrables exemples concrets de conduite ou d'engagement dans le monde et vis-à-vis d'autrui qui jalonnent *L'être et le néant* : analyse existentielle des sentiments, des émotions, des conduites pratiques diverses, telles le ski ou la conversation amoureuse, le langage, le sadisme, etc.

¹⁹ Dans « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », Foucault nous dit : « Rien ne m'est plus étranger que l'idée que la philosophie s'est dévoyée à un moment donné et qu'elle a oublié quelque chose, et qu'il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir » (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°356, 723). Foucault dit encore, dans « Le retour de la morale », n'avoir trouvé les Grecs et leur « style d'existence » ni exemplaires ni admirables (Foucault, *Dits et écrits IV*, n°354, 698).

²⁰ Foucault déclare, avec des accents bien sartriens : « La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté » (Foucault, *Dits et écrits*, n°356, 711-712)

Liste des ouvrages cités :

Balibar, Etienne, Barret-Kriegel, Blandine & al. *Michel Foucault philosophe*. Paris : Seuil. 1989.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard. 1966 (1992).

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité, III. Le souci de soi*. Paris : Gallimard. 1984 (1998).

Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Paris : Gallimard-Seuil. 2001.

Foucault, Michel. *Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard. 1994

Giovannangeli, Daniel. *Finitude et représentation*. Bruxelles : Ousia. 2002.

Merleau-Ponty, Maurice. *Sens et non-sens* Paris : Gallimard. 1948 (1998).

Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego*. Paris : Vrin. 1936 (1992).

Sartre, Jean-Paul. *L'imagination*. Paris : PUF. 1936 (1994).

Sartre, Jean-Paul. *L'imaginaire*. Paris : Gallimard. 1940 (1986).

Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris : Gallimard. 1943 (1990).

Sartre, Jean-Paul. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris : Gallimard. 1952.

Sartre, Jean-Paul. *Critique de la Raison Dialectique*. Paris : Gallimard. 1960 (1985).

Sartre, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard. 1983.

Sartre, Jean-Paul. *Situations philosophiques*. Paris : Gallimard. 1990.

Simont, Juliette. *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*. Bruxelles : De Boeck. 1998.

Liste de articles cités :

Foucault, Michel. « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours. »
In : Dits et écrits IV. Paris : Gallimard. 1994 : 383-411 (n°326).

Foucault, Michel. « Usages des plaisirs et techniques de soi. » *In : Dits et écrits IV*. Paris :
Gallimard. 1994 : 539-561 (n°338).

Foucault, Michel. « Le souci de la vérité. » *In : Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard. 1994 :
668-678 (n°350).

Foucault, Michel. « Le retour de la morale. » *In : Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard. 1994 :
696-707 (n°354).

Foucault, Michel. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. » *In : Dits et
écrits IV*. Paris : Gallimard. 1994 : 708-729 (n°356).

Foucault, Michel. « Une esthétique de l'existence. » *In : Dits et écrits IV*. Paris : Gallimard.
1994 : 730-735 (n°357).

Lebrun, Gérard. « Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* ». *In* Balibar,
Etienne, Barret-Kriegel, Blandine & al. *Michel Foucault philosophe*. Paris : Seuil. 1989 : 33-
51.

Sartre, Jean-Paul. (1936) « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl :
l'intentionnalité. » *In : Situations philosophiques*. Paris : Gallimard. 1990 : 9-12.

