UNIVERSITÉ PARIS 8 VINCENNES-SAINT-DENIS

Thèse de doctorat

Un Dialogue souterrain : Heidegger, Foucault et la question de l'homme

Chiara D'Agostino

Soutenue le 18 novembre 2023

sous la direction de Guillaume SIBERTIN-BLANC

Discipline
Philosophie

École doctorale
ED 31 – Pratiques et Théories du Sens

Laboratoire/Partenaires de recherche
LLCP – Logiques Contemporaines de la Philosophie

Composition du jury

Philippe SABOT Université de Lille	Rapporteur
Roberto NIGRO Leuphana Universität Lünenburg	Rapporteur
Claudia SERBAN Université Toulouse 2 – Jean Jaurès	Examinatrice
Philippe SABOT Université de Lille	Président·e du jury
Guillaume SIBERTIN-BLANC Université de Paris 8 Vincennes-Saint Denis	Directeur de thèse

TABLE DES MATIERES

Remerciements …….p. 4

Abréviations……..p. 6

Introduction……p. 8

I. Le nom de Heidegger……...……p. 8

II. La « question de l'homme », la mise en question de la philosophie……p. 12

III. Quant aux exclusions……p. 23

Chapitre I : Qu'est-ce que « Heidegger » ?.....p. 25

1. Heidegger en France……...p. 25
2. Heidegger dans des boîtes : des « tonnes de notes »……..p. 31
3. La question anthropologique……..p. 40
   a. La pensée classique : l'homme et le monde…….p. 41
   b. La pensée critique : la « quatrième question » kantienne…….p. 53
   c. L'anthropologie comme réalisation de la critique……p. 62
   d. Nietzsche et la fin de l'anthropologie. (Ré)Apparition de Heidegger……..p. 68
4. Phénoménologie, anthropologie, psychologie……p. 82
5. Présence de Nietzsche, présence de Heidegger……..p. 92

Conclusions……...p. 108

Chapitre II : Qu'est-ce que l'homme ?.....p. 110

1. Critique et anthropologie…….p. 110
   a. L'anthropologie, multiplieur du partage……p. 112
   b. La répétition anthropologico-critique. L'Introduction à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*……p. 119
   c. Finitude du Dasein, finitude de l'homme. La transcription ontologique du transcendantal dans *Kant et le problème de la métaphysique*……p. 129
   d. De l'analyse des conditions de possibilité à l'analytique de la finitude…….p. 140
2. La « querelle de l'humanisme »……p. 155
   a. Le début : autour de la *Lettre sur l'humanisme*……..p. 156
   b. Reprise : les années 1960……p. 175

Conclusions……p. 183

Chapitre III : Qu'est-ce que « Foucault » ?.....p. 186

1. Folie, mort, limite……..p. 186
   a. Repenser la limite……..……..p. 187
   b. Une contemporanéité ambiguë. Traces de Heidegger…….p. 200
   c. Qu'est-ce que « Nietzsche » ?.....p. 210
2. Mort de l'homme, naissance de l'archéologie…….p. 220
   a. L'homme, double empirico-transcendantal……p. 223
   b. Le recul et le retour de l'origine. Ontologie et archéologie……p. 232
   c. La mort de l'homme et le retour du langage……...p. 243
3. Le discours philosophique…….p. 255
   a. Naissance du discours philosophique……..p. 257
   b. Présence de Nietzsche, présence de Heidegger : deuxième moment……..p. 268
   c. Diagnostiquer l'aujourd'hui : la mutation et la description du discours….p. 278

   Conclusions……p. 292

Conclusions……p. 294

1. Retour sur la querelle…….p. 294
2. Qu'est-ce que « Heidegger » ? Qu'est-ce que « Foucault » ?.....p. 306
3. De l'être raisonnable au désir de connaissance. De l'archéologie à la généalogie……p. 310

Bibliographie……...p. 316

Remerciements

Il y a plusieurs personnes sans lesquelles je ne serais pas venue au bout de ce travail, dont le parcours a été disséminé de doutes et de moments écœurants qui auraient largement justifié toute désertion.
Je tiens donc à remercier tout celles et ceux qui, par leur présence et leur encouragement (conscient ou pas) m'ont permis de parcourir, en m'accompagnant pour un trait ou tout au long du trajet, le chemin long et tortueux de la thèse, plus proche d'un sentier à frayer les mains nues et dans le noir que d'une voie tranquille et bien éclairée.

Merci à Guillaume Sibertin-Blanc, mon directeur de thèse, pour sa présence calme et ses retours précieux.
Merci à ma mère Daniela et mon frère Andrea, pour avoir compris la valeur de cet effort, m'avoir appris l'art de la *testardaggine*, l'obstination, et m'avoir toujours soutenue moralement autant que matériellement.
Merci à ma grand-mère Tina et mon grand-père Alberto, qui m'ont appris très tôt que lire, écrire, écouter et regarder sont tout ce qu'il faut pour s'amuser.
Merci à ma famille, nombreuse et chaotique, névrosée et vivante, dont chaque membre m'a transmis le goût de la curiosité et l'importance de l'humour face aux malheurs. Merci à Claudia, pour croire en moi plus que moi-même, et pour son affection inconditionnée.
Merci à Ada et Francesco B., qui me connaissent et comprennent comme peu de gens, et qui m'apprennent à rire de moi-même, pour ne pas m'apitoyer.
Merci à Giulio et Peppe : la Garbatella n'est pas un lieu physique, mais un lieu de l'âme, un refuge sans lieu et sans temps, et riche en émissions *trash*.
Merci à Lorenza et Mara, mes sœurs spirituelles, dont les existences prouvent tous les jours que peut l'amitié entre femmes.
Merci à Anna et Peppino, mes beaux-parents, sur le soutien desquels je peux toujours compter.
Merci à Gabriela et Quentin, chercheurs passionnés et passionnants, interlocuteurs précieux, dont le courage, la détermination et l'enthousiasme m'ont motivée jusqu'au bout.
Merci à toutes mes copines et tous mes copains de toujours, éparpillés partout en Europe, grâce auxquels j'ai plusieurs chez moi.
Merci à mes collègues de la Bibliothèque Universitaire de Paris 8, grâce auxquels j'ai pu découvrir qu'il n'y a pas que la recherche et l'étude solitaire qui créent la culture.
Merci à Francesco, mon copain et mon allié, pour continuer de nous choisir.

Merci à mon père Giuseppe, médecin des corps, dont j'espère avoir hérité la volonté de soigner et la précision chirurgicale.

Terminer cette thèse aurait été impossible sans l'amour et le soutien de toutes ces personnes, et d'autres encore dont j'oublie sans doute : c'est peut-être une phrase toute faite, peut-être un peu kitsch, mais néanmoins profondément vraie. Il n'y a que les affects pour faire de contrepoids aux désaffections.

Abréviations

AP : *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*

APZ : *Ainsi parlait Zarathoustra*

AS : *Archéologie du Savoir*

Au : *Aurore*

Chemins : *Chemins qui ne mènent nulle part*

CId : *Crépuscule des Idoles*

CRP : *Critique de la Raison pure*

DE I : *Dits et Écrits* tome I

DE II : *Dits et Écrits* tome II

DPh : *Le discours philosophique*

EC : *Essais et Conférences*

ET : *Être et Temps*

FMM : *Fondements de la métaphysique des mœurs*

GS : *Le Gai Savoir*

HEF : *Heidegger en France*

HF : *Histoire de la folie*

IAP : *Introduction à l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant*

KPM : *Kant et le problème de la métaphysique*

LVS : *Leçons sur la volonté de savoir*

MC : *Les mots et les choses*

MM : *Métaphysique des mœurs*

NC : *Naissance de la Clinique*

PBM : *Par-delà bien et mal*

Q I-II : *Questions I-II*

Q III-IV : *Questions III-IV*

QA : *La question anthropologique*

QAP : *Qu'appelle-t-on penser ?*

Introduction

I. Le nom de Heidegger

À un premier regard, la difficulté qui barre la voie à une recherche des rapports entre la pensée foucaldienne et heideggérienne est le laconisme, proche du silence, que Foucault accorde au philosophe allemand. En effet, lorsqu'on cherche les occurrences du nom de Heidegger dans les *Dits et Écrits*, elles sont rares et fugaces[1]. Par exemple, Heidegger n'est nommé qu'une fois dans *Les Mots et les Choses*[2] ; il apparait rapidement dans la leçon sur Nietzsche du Cours au Collège de France 1970-1971[3] ; il est évoqué indirectement, par la formule « il y en a qui ont l'habitude de faire l'histoire de la vérité en termes d'oubli de l'Être », dans *Le pouvoir psychiatrique*[4].

L'affirmation faite dans l'entretien de 1984 *Le retour de la morale*, où Foucault dit que Heidegger a été pour lui le « philosophe essentiel », celui qui a déterminé son avenir philosophique[5], est explicite, mais elle risque cependant de déformer la perspective dans laquelle cadrer la nature et la structure de ce rapport philosophique. D'un côté, elle suscite un certain enthousiasme : il y a bien donc plus que « du Heidegger » chez Foucault, car le philosophe allemand serait déterminant, « essentiel » même ; mais de l'autre côté, cette affirmation risque d'orienter la recherche dans le sens d'un rapport de causalité et de détermination, d'où découlerait la tentative de traquer des sources heideggériennes chez Foucault, ce qui serait justifié sur la base d'un *ipse dixit*. Il s'agirait alors d'un rapport de filiation et de descendance, qui donnerait à voir dans la pensée heideggérienne une condition de possibilité de la pensée foucaldienne ; la force qui régit la causalité, menant de la pensée de Heidegger à la pensée de Foucault, serait alors celle de l'influence et de la transmission. Pour prouver que Foucault était fils (peut-être illégitime, peut-être inavoué) de Heidegger, il faudrait alors montrer le rapport de détermination entre ce que Foucault a dit et ce que Heidegger lui aurait transmis. Le lieu de cette recherche serait le corpus foucaldien, qui depuis quelques années s'est enrichi de manuscrits restés inédits jusqu'à très récemment.

Cette tentative ne peut à notre avis que condamner à la frustration : tant qu'on reste dans un rapport de filiation, tant qu'il faut rechercher des rapports de descendance, on est obligé de trouver des traces d'une présence du père chez le fils – soient-elles des ressemblances, un « air de famille »,

[1] Pour un récapitulatif des occurrences, cf. DE II, p. 1676.
[2] MC, p. 345.
[3] LVS, p. 260.
[4] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS 2003, p. 237.
[5] DE II, p. 1522

ou même des ruptures ébauchées, qui demeurent dans l'opposition parricide du fils au père – ce qui reste très difficile dans le texte foucaldien, où Heidegger ne paraît que rarement, et dont parfois la présence n'est qu'un soupçon difficile à localiser avec précision, sans recourir au dispositif du non-dit et du référent caché. Il y a aussi une autre objection à cette approche, qui concerne sa finalité ultime : pourquoi rechercher un rapport encadré d'entrée de jeu en termes de descendance et d'influence de Heidegger le père sur Foucault le fils, sinon pour affirmer en même temps un rapport de prééminence ?

Pour y voir plus clair, revenons à l'affirmation de Foucault : il ne faut peut-être pas s'attarder sur l'essentialité de Heidegger, mais plutôt partir de ce que Foucault dit peu après, c'est-à-dire qu'il y a un nombre d'auteurs « avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas »[6], dont Heidegger et Nietzsche font partie. Leur statut d'instruments, continue Foucault, s'effacerait lorsqu'un jour il les prendrait comme objet de son discours. Ce statut mutuellement exclusif d'outil et d'objet du discours est la clé, il nous semble, pour encadrer le rapport de Foucault à Heidegger en termes d'*usage*.

C'est cette perspective d'une connaissance vouée à l'usage, au travailler-avec, qui guide notre mise en tension de la pensée foucaldienne et de la pensée heideggérienne, en partant des textes foucaldiens publiés, auxquels nous avons ajouté textes d'archive inédits lors de la rédaction de ce volume. Si l'on se tourne vers l'archive pour essayer de combler le quasi-silence sur Heidegger, on retrouve en effet les tonnes de notes que Foucault affirme avoir prises lorsqu'il lisait Heidegger (et Nietzsche) au début des années 1950[7]. Mais si l'existence matérielle de ces notes permet de confirmer le fait que Foucault connaissait Heidegger à l'époque, elles ne nous disent pas immédiatement ce que Foucault pensait de Heidegger. Cependant, ce n'est pas l'absence d'un « manuscrit clé », qu'on songerait sommeillant dans les boîtes de l'archive et finalement retrouvé tel que la pièce manquante d'un puzzle, qui fait d'obstacle à la reconstruction d'un rapport intellectuel. Le repérage des matériaux manuscrits relatifs à Heidegger nous a permis de faire émerger, comme en filigrane, un certain usage du philosophe allemand, à partir des textes que Foucault avait traduit, des notes thématiques prises sur les ouvrages heideggériens, de sa parution en conjonction avec celle de Nietzsche.

Et pourtant, l'usage même de l'archive foucaldienne pose un problème de méthode : est-ce qu'on peut inférer, à partir d'un groupe de notes *sur* Heidegger, ce que Foucault pensait *de* Heidegger ? Ne serait-ce qu'une manière de faire parler Foucault là où il s'est tu, une manière peu orthodoxe d'utiliser l'archive non pas à travers ce qui est écrit, mais à travers la disposition qui en

[6] Ibid.
[7] Ibid. ; Daniel Defert confirme l'affirmation de Foucault dans *Michel Foucault*, sous la direction de P. Artières, J.F-. Bert, F. Gros, J. Revel, « Cahiers de l'Herne », Paris, Éditions de l'Herne 2011, p. 42.

émerge ? Ne serait-ce qu'une manière de contourner l'impasse d'un silence de Foucault sur Heidegger, sans avouer d'être en train d'inventer, plutôt que de démontrer ? L'usage de l'archive ne serait alors qu'une invention masquée de découverte.

Ce que nous nous proposons de faire n'est pas pourtant, ou pas seulement, une reconstruction des connaissances foucaldiennes, ni de sa formation, ni de ses lectures, dans le but d'affirmer que Foucault connaissait Heidegger, et comment, et combien, en en présentant les preuves sous forme de notes manuscrites. Il n'y a pas, à bien voir, de silence qui serait comme un vide à combler : le sens que nous voulons donner au recours aux matériaux inédits est celui d'un élargissement du réseau, déjà existant dans les œuvres publiées, qu'il est possible de mettre au jour entre la pensée foucaldienne et la pensée heideggérienne. Cet élargissement se base sur une cohérence interne à la pensée et à la méthode foucaldienne, du moins en ce qui concerne la période archéologique, qui veut se passer de la continuité, sous forme de fonctions unitaires et unifiantes de l'autorité de l'auteur, du nom de l'auteur sous lequel se ressemble une pensée, de l'idée de *corpus* qui la ressemblerait en un lieu univoquement identifié[8].

Il n'est peut-être pas étonnant d'affirmer que Heidegger est mobilisé da manière cohérente aux présupposés de l'archéologie. Ce serait même tautologique : cela équivaudrait à affirmer que Foucault était le premier foucaldien.

Mais il ne s'agit pas non plus de montrer que Foucault était foucaldien, qu'il avait déjà une démarche archéologique bien avant de la formuler comme telle. Le but du travail, c'est de montrer *« ce qu'est » Heidegger* dans l'usage foucaldien. Pour ce faire, la méthode foucaldienne et le positionnement par rapport à Heidegger ne sont pas séparables : la manière dont il utilise la pensée heideggérienne, que l'archive nous aide à préciser, est aussi ce qui nous permet de comprendre qu'est-ce que Heidegger. En partant de l'affirmation foucaldienne concernant les philosophes avec lesquels on pense, des philosophes-instruments que Foucault connaît mais dont il ne parle pas[9], nous avons essayé de mettre en lumière un « objet-Heidegger », un « discours heideggérien » comme ensemble de concepts et de termes qui ne sont pas parfaitement juxtaposables avec la philosophie heideggérienne tout court, sa périodisation, son corpus et son évolution.

Il s'agit donc d'établir cet objet, pour mieux comprendre sa fonction dans le projet archéologique, à travers les textes édités et inédits de Foucault. Est-ce qu'il s'agit d'un philosophe déterminant pour la formation du jeune Foucault ? Ou plutôt, est-ce que Heidegger serait le "refoulé" de la pensée foucaldienne – ce qui le travaille à son insu, sans qu'il puisse le voir[10] ? Serait-il le

[8] AS, pp. 22-23 ; n° 69 « Qu'est-ce qu'un auteur ? », DE I, p. 817-849.
[9] n° 354 « Le retour de la morale », DE II, p. 1522.
[10]« Peut-être l'ontologie heideggérienne peut-elle se lire comme l'impensé de l'œuvre de Foucault – non pas ce à quoi elle n'aurait pas pensé, ou ce qu'elle aurait oublié, mais ce qui travaille en elle sans qu'elle puisse le formuler clairement,

penseur avec lequel il se mesure secrètement, sans peut-être le savoir, ou sans pouvoir l'avouer ? Ou est-ce que Heidegger est la cible d'un parricide philosophique, ou du moins d'une tentative de meurtre ? Toutes ces questions s'inscrivent dans un cadre de travail qui présuppose un rapport de descendance intellectuelle entre le jeune Foucault et le vieux Heidegger. Les archives pourraient bien être la pièce manquante sur laquelle baser une démonstration de cette filiation. Ce qu'un repérage des matériaux d'archive consacrés à Heidegger permettra de montrer[11], c'est qu'en tant qu'étudiant à la rue d'Ulm aux années 1950, maîtrisant l'allemand, Foucault lisait et traduisait Heidegger. Il le connaissait aussi à travers la traduction de Henry Corbin, tout comme par les cours de Jean Wahl et le œuvres de Löwith, tant sur Heidegger que sur son interprétation de Nietzsche. Cette familiarité avec Heidegger est cohérente avec la réception de sa pensée en France dans les années 1950, telle que Janicaud la reconstruit dans le premier volume de son œuvre *Heidegger en France*.

Mais le repérage des matériaux d'archive ne nous servira pas pour prouver une descendance intellectuelle qui irait de Heidegger à Foucault, en la fondant historiquement dans une cohérence entre la formation du jeune Foucault et la présence des cours sur Heidegger à l'époque de ses études. Plutôt, c'est une stratégie de positionnement interne à la pensée philosophique qui est visée. Pour répondre préalablement et provisoirement à la question « qu'est-ce que Heidegger ? » : Heidegger est le nom, l'indice porteur d'une trajectoire philosophique, d'une manière philosophique avec laquelle Foucault se mesure. Heidegger est certes un objet d'étude, comme en témoignent les nombreuses pages des *Chemins qui mènent nulle part* et des *Essais et Conférences* traduites de l'allemand par Foucault, mais aussi un objet d'usage.

La reconstruction de la présence de Heidegger étant entreprise ici à partir de et par rapport aux textes foucaldiens, un choix s'est avéré nécessaire dans l'établissement du corpus, et de sa périodisation, afin de ne pas disperser le travail dans une confrontation sans bornes entre l'entièreté de la production heideggérienne et foucaldienne. Ne voulant pas risquer une mise en parallèle de « tout » Foucault avec « tout » Heidegger, nous avons adopté deux critères de choix : nous avons choisi de nous référer exclusivement aux œuvres de Heidegger présentes dans les notes d'archive de Foucault ; nous avons limité l'analyse sur une séquence temporelle allant des années 1950 aux années 1960, dont le début et la fin sont représentés par deux textes restés inédits jusqu'à très récemment, *La question anthropologique* (1954-1955 [2022]) et *Le discours philosophique* (1966 [2023])[12]. Par

et nécessite donc une élaboration extérieure », dans B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon 1998, p. 27.

[11] Infra, I :2.

[12] Le présent travail se base sur plusieurs matériaux d'archive du Fonds Michel Foucault (NAF 28730) de la Bibliothèque nationale de France, conservés au Département des Manuscrits, notamment les notes manuscrites portant sur Heidegger (boîte 33), tout comme sur les manuscrits des deux textes (boîtes 46 et 58), parus aux éditions EHESS-Seuil-Gallimard sous les titres respectifs *La question anthropologique* et *Le discours philosophique* lorsque les parties les concernant étaient achevées. Les volumes sont à présent plutôt posthumes qu'inédits : néanmoins, en ayant travaillé sur les manuscrits

conséquent, l'objet-Heidegger n'est pas Heidegger comme auteur d'un *corpus* dans lequel s'expose une pensée marquée, dans des périodes différentes, par certains concepts : ce n'est pas le Heidegger de la *Daseinsanalytik*, ou le Heidegger méditant la *Kehre*, ou encore le Heidegger des conférences des années 1950 sur la technique. Et en même temps, le Heidegger de Foucault est un assemblage de tous ces Heidegger – on peut y rajouter le Heidegger interprète de Kant et Nietzsche – qui se dessine par la référence croisée des matériaux d'archive et des signes de sa présence dans les textes foucaldiens. Un objet-Heidegger qui n'est pas un objet d'étude en soi, mais qui devient un outil à travers lequel encadrer des problématiques, qui devient, au fil de la transformation de la pensée foucaldienne des années 1950 aux années 1960, l'index d'une manière philosophique par rapport à laquelle se positionner.

II. La « question de l'homme », la mise en question de la philosophie

Les titres des deux œuvres qui marquent le début (*La question anthropologique*) et la fin (*Le discours philosophique*) de l'arc foucaldien sur lequel nous avons focalisé nos recherches résument aussi le passage que Foucault effectue d'un questionnement portant sur l'homme dans la philosophie, à la mise en examen de cette dernière comme discours. La « question de l'homme » est la thématique qui nous est apparue comme la plus apte à encadrer l'arc évolutif de la pensée foucaldienne, tout en élucidant les enjeux théoriques que le dialogue avec Heidegger implique.

La recherche des signes de la présence de Heidegger dans le discours foucaldien permet donc d'en préciser les modes de manifestation, et par là, l'usage que Foucault en fait. Mais le constat de cette présence, et l'illustration des modalités de l'usage foucaldien, ne sont pas sans dessiner un positionnement des deux pensées l'une par rapport à l'autre. La question s'est donc imposée de voir, à partir de cette cartographie de la présence heideggérienne et de ses fonctions, de quelle manière le rapport d'usage pouvait servir de cadre à l'exploration d'une problématique philosophique, pour que la reconstruction de la présence de Heidegger chez Foucault soit plus qu'un constat, et devienne à son tour opérationnelle. Nous avons donc cherché un champ qui soit indiqué par les traces documentaires, sans pourtant y être confiné, afin d'étendre la réflexion au-delà des limites d'une reconstruction d'archive. La « question de l'homme » nous est parue être la plus adaptée à ce but : d'un côté, et principalement, car les éléments heideggériens sont mobilisés par Foucault lorsqu'il aborde la question de l'anthropologie à l'intérieur de la philosophie, de son origine kantienne et de sa disparition par la parole nietzschéenne ; de l'autre, car elle s'insère dans le contexte plus large de la

lorsqu'ils n'étaient pas édités, et en raison du fait qu'ils sont nouveaux et par conséquent peu traités par la critique (à la différence des textes édités) il nous semble cohérent de les considérer, tout comme les notes sur Heidegger, comme des matériaux d'archive.

critique de l'anthropologie et de l'humanisme telle qu'elle se développe au XXe siècle, et en mobilise les différentes traditions. S'il est vrai que d'autres thématiques pourraient s'offrir, en raison d'une résonance terminologique, comme autant de pistes pour une mise en parallèle de Foucault et de Heidegger – nous pensons, par exemple, à la question de la vérité, du souci, ou encore de la technique – la « question de l'homme » offre l'avantage double d'être à la fois délinée par les textes foucaldiens dans lesquels il est possible de repérer des éléments heideggériens, et de permettre de mobiliser plusieurs voix de la tradition philosophique, pour poser la question sur la philosophie elle-même.

Par « question de l'homme », nous entendons une instance critique ayant comme cible l'idée d'« homme » qui émerge dans l'histoire de la pensée à partir de Kant, c'est-à-dire comme l'entité qui, lorsqu'on demande son essence, entraîne une question sur les conditions mêmes de ce questionnement. L'homme est l'être qui, questionnant son essence, pose à la fois une question sur la réflexion au sein de laquelle il est possible de demander « qu'est-ce que l'homme ? ». L'anthropologie et l'humanisme constituent les deux volets de cette question, ou pour mieux dire, les deux faces de son développement : d'un côté, l'anthropologie, comme réflexion interne à la philosophie, vise à définir l'homme en tant que sujet et objet de connaissance, tout comme sujet agent ; de l'autre côté l'humanisme, en se greffant sur une définition d'homme offerte par l'anthropologie, réclame l'humanité comme valeur universelle et comme principe moral. Si la « question de l'homme » se compose de deux volets – anthropologique l'un, humaniste l'autre – c'est dans le premier que le deuxième trouve sa condition de possibilité.

Ainsi, dans la « question de l'homme » se croisent et s'imbriquent plusieurs options philosophiques, qui posent et répondent à la question « qu'est-ce que l'homme ? » de façons différentes selon les prémisses théoriques adoptées. Heidegger et Foucault ne philosophant pas isolés de toute histoire et de tout débat intellectuel, cette « question de l'homme » qui les rapproche s'insère dans la lignée de l'émergence de l'anthropologie philosophique, et de la philosophie comme anthropologie, telle qu'elle se dessine au cours de l'histoire de la pensée depuis Kant. Sans avoir l'ambition d'épuiser toutes les composantes de cette lignée, ni tous les épisodes qui en marquent le développement, il est tout de même utile d'en individuer les plus significatives par rapport à la « question de l'homme » qui est comme le référent commun du rapport intellectuel entre Heidegger et Foucault.

Le commencement, c'est Kant qui le marque. Non pas en ce sens que l'idée d'un questionnement sur l'homme serait l'apanage exclusif de la pensée kantienne, ni que par celle-ci une idée d'anthropologie aurait vu le jour pour la première fois : plutôt, le choix de la réflexion kantienne comme point de départ de la « question de l'homme » peut être assumé du fait qu'elle pose les termes de cette question, c'est-à-dire comme une interrogation de l'être de l'homme et de son rapport avec

la philosophie, dont il devient à la fois sujet et objet. C'est à cette interrogation, comme nous le verrons par la suite[13], que Heidegger et Foucault ont recours pour analyser l'émergence d'une pensée anthropologique.

Dans la *Logique* de Kant la question « qu'est-ce que l'homme ? », fondant l'anthropologie, devient la question à laquelle il est possible de ramener les trois questions critiques, « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? », « que puis-je espérer ? » : « au fond l'on pourrait tout ramener à l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à elle »[14]. L'idée d'une anthropologie comme connaissance de l'homme (au double sens du génitif, subjectif et objectif) est sous-tendue par une aporie qui semble traverser la pensée de Kant, qui voit dans l'homme le seul être empirique et connaissable doué de raison, dont l'empiricité ne se juxtapose pas à l'être raisonnable tout en demeurant le seul modèle connu de rationalité. L'anthropologie est alors un « multiplieur de partage »[15] : si ; d'un côté, l'affirmation que les trois questions « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? », « que puis-je espérer ? » sont au fond à ramener à l'anthropologie, instaurant cette dernière en une position de primauté, de l'autre côté l'interdiction de tout caractère transcendantal de l'anthropologie, discipline empirique, semble la contredire ouvertement.

L'homme, nous semble-t-il, se prête depuis Kant à devenir l'être dont l'interrogation hante la philosophie par la renaissance d'une circularité du partage entre le transcendantal et l'empirique – partage dans lequel un terme postule l'autre et inversement. L'anthropologie, comme possibilité de la philosophie de se fonder dans l'homme tel qu'elle le définit, s'enracine dans ce partage. Ainsi, les positions de Foucault et de Heidegger se placent à l'intérieur d'une enquête autour de l'homme et de son être qui non seulement les précède, mais avec lequel et Heidegger, et Foucault se mesurent plus ou moins ouvertement.

La possibilité que l'anthropologie recoupe la philosophie semble parcourir, du côté allemand, l'histoire de cette dernière. Tout en gardant Kant comme point de départ – nous lui consacrons une large partie du deuxième chapitre[16] – on peut souligner comment chez Hegel demeure une conception hybride de l'anthropologie, située à mi-chemin entre la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, là où l'âme devient conscience. L'anthropologie, telle qu'elle est abordée dans l'*Encyclopédie*, joue en effet un rôle crucial, celui de combler le passage de la nature à l'esprit par l'éveil de l'âme au « moi » et à la conscience, « l'éveil supérieur de l'Âme vers le Je, vers l'universalité abstraite […] laquelle ainsi est sujet et objet pour soi, et précisément sujet de son partage originaire, qui peut se référer à un monde qui lui est extérieur, et s'y réfère de telle sorte que ce monde

[13] Infra, II :1.
[14] Logique 24-25.
[15] Infra, II :1.a.
[16] Infra, II :1.

est immédiatement réfléchi en lui-même – la conscience »[17]. Le sujet de la *Phénoménologie de l'Esprit* est la conscience, non pas l'homme ; néanmoins, l'éveil de l'âme à la conscience semble répéter l'aporie kantienne du partage entre empirique et transcendantal, anthropologie et critique, en voyant dans l'homme le porteur de la conscience.

Comme le rappelle Althusser, l'histoire n'a pas chez Hegel de sujet humain, le processus étant sans sujet[18] : ce sont en effet les thèses feuerbachiennes marquent explicitement la possibilité d'une anthropologisation avérée et revendiquée de la philosophie comme processus d'aliénation et de désaliénation, offrant ensuite à Marx les conditions de son « humanisme théorique »[19] des *Manuscrits de 1844*. Ou encore, au début du XXe siècle, le rapport anthropologie-philosophie prend la forme de l'anthropologie devenue philosophique, le terme d'« anthropologie philosophique » désignant alors la discipline dont Scheler[20], Plessner[21] et Gehlen[22] veulent identifier les conditions de possibilité : en postulant une centralité de l'homme dans son environnement, ils enquêtent sur sa situation (Scheler) ou position (Gehlen) dans le monde, en l'examinant en tant que vivant et à partir de sa différence spécifique par rapport aux autres vivants (Plessner), pour parvenir à travers l'homme-objet dans le monde à la caractérisation de l'homme-sujet ayant un monde. À la même époque la phénoménologie husserlienne professe le refus de l'anthropologisme, dont Husserl accuse Heidegger[23] ; cependant, Husserl semble retomber lui aussi dans la circularité entre l'homme et la conscience transcendantale, lorsque dans sa réponse à l'objection heideggérienne d'une subjectivité transcendantale qui ne serait

[17] G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin 1994, § 412 ; cette hybridité de l'anthropologie hégélienne, qui se situe à mi-chemin entre la nature et l'esprit, entre la présence dans le monde et la conscience de l'être, et qui se développe dans une théorie de l'habitude puis de la coutume, n'est pas sans rappeler l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* : pour une mise en parallèle des anthropologies hégélienne et kantienne, voir A. Novakovic, *Hegel's Anthropology*, dans *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford/New York, Oxford University Press 2019, pp. 407-423.

[18] L. Althusser, *La querelle de l'humanisme*, dans *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, STOCK/IMEC 1997, pp. 470-471.

[19] Nous empruntons l'expression « humanisme théorique » à L. Althusser, et nous reviendrons sur la « coupure épistémologique » dans les conclusions.

[20] M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier 1951 ; Scheler, à la mémoire duquel Heidegger dédie Kant et le problème de la métaphysique, est le pionnier de cette discipline : l'anthropologie philosophique est pour lui le centre d'agrégation des autres disciplines autour d'une question de l'homme qui marque le présent philosophique : « jamais dans l'histoire telle que nous la connaissons, l'homme n'a été autant qu'aujourd'hui un problème pour lui-même » (p. 17) « à aucune époque de l'histoire autant qu'aujourd'hui, l'homme n'a été un problème pour lui-même » (p. 20).

[21] H. Plessner, *Les degrés de l'organique dans l'homme : introduction à l'anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris 2017.

[22] A. Gehlen, *L'homme, sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard 2020.

[23] Ainsi Husserl dans *Phénoménologie et Anthropologie* : « Alors que la phénoménologie originaire, mûrie en phénoménologie transcendantale, refuse à la science de l'homme, quelle qu'elle soit, toute participation à la fondation de la philosophie et combat à titre d'anthropologisme ou de psychologisme toutes les tentatives qui s'y emploient, il faudrait maintenant que vaille le stricte contraire : la philosophie phénoménologique doit être entièrement reconstruite à partir du Dasein humain », dans E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, éditions de Minuit 1993, p. 57. F. Dastur souligne que dans *Phénoménologie et Anthropologie*, tout en critiquant *Être et Temps* en raison d'un anthropologisme qui serait propre aux disciples de Dilthey, chez Husserl « il n'en demeure pas moins que le rapport de l'ego transcendantal à l'ego mondain continue de faire problème », car dans le deuxième volume des Idées directrices « il continue [de] penser l'être humain, en accord avec toute la tradition métaphysique, comme l'union du sensible et de l'intelligible », dans F. Dastur, *Phénoménologie et anthropologie*, dans *Alter. Revue de phénoménologie* 23|2015, p. 32.

que pure abstraction, il affirme que le moi transcendantal et le moi empirique sont un seul et même « moi », se changeant l'un dans l'autre par un changement d'attitude. Quelques années plus tard, dans la *Krisis*, il tentera de résoudre le « paradoxe de la subjectivité humaine »[24], celui d'être à la fois sujet pour le monde et objet dans le monde, et il réhabilitera alors une idée d'homme, ou plutôt d'humanité, qui serait le sujet de la tâche téléologique infinie de déconstruction et réactivation des fins de la connaissance.

Tour à tour, du « côté allemand » on assiste donc à la répétition du partage entre transcendantal et empirique, entre le formalisme d'une conscience non humaine et le réalisme de son incarnation indépassable. Le « volet anthropologique » de ce que nous avons voulu appeler la « question de l'homme » correspond alors aux différentes façons dont se configure le rapport entre la question sur l'être de l'homme et celle sur l'être du sujet de la connaissance et de l'action – rejet de l'anthropologisme, anthropologisation avérée ou implicite – qui traversent les débats que nous venons d'évoquer, bien que rapidement.

L'anthropologie établit le cadre théorique qui donne sa base à la question de l'humanisme, l'autre volet de « problème de l'homme » qui, en s'appuyant sur la convergence établie par l'anthropologie, revendique explicitement l'humanité comme valeur qui oriente une action morale et politique. Dans l'anthropologie la connaissance de l'homme, au double sens du sujet et de l'objet, se fonde dans une juxtaposition entre les conditions de possibilité de la connaissance et l'existence empirique de l'homme ; l'humanisme se fonde sur cette juxtaposition, et propose une action « pour l'homme » dont la scène est l'histoire.

Ce glissement de l'anthropologie à l'humanisme est aussi, du moins en partie, un déplacement géographique du côté allemand au côté français : comme le souligne Derrida dans *Les fins de l'homme*, la question de l'homme est « française » non pas, ou pas seulement, en ce sens qu'en 1968, date de cette conférence, la question de l'humanisme et de l'antihumanisme était d'actualité, mais plutôt en ce sens que c'est la question même de l'humanisme qui marque la France comme « lieu non-empirique d'un mouvement, d'une structure et d'une articulation de la question "de l'homme" »[25]. Les facilitateurs de ce passage de l'anthropologie à humanisme sont, pour Derrida, les opérations de traduction et d'interprétation des instances théoriques postkantiennes : l'*Introduction à la Phénoménologie de l'Esprit* par A. Kojève, et le syncrétisme opéré par l'existentialisme sartrien (dont l'humanisme est explicitement revendiqué dans *L'existentialisme est un humanisme*) entre phénoménologie et de cartésianisme, puis entre phénoménologie et marxisme (dans la *Critique de la raison dialectique*).

[24] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard 1989, §§53-54.
[25] J. Derrida, *Les fins de l'homme*, dans *Marges de la philosophie*, Paris, éditions de Minuit 1972, p. 135.

C'est au nom de Sartre que l'humanisme est lié, des années d'après-guerre jusque dans les années 1960 : c'est à Sartre que, par le biais de la « réponse à Beaufret » devenue la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger oppose une pensée de l'homme et une pensée de l'être ; c'est avec Sartre que Lévi-Strauss polémique dans *La pensée sauvage*, en lui reprochant d'avoir pensé l'histoire et l'homme sous le signe d'un « humanisme transcendantal », de « l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité »[26] ; c'est à Sartre que Foucault pense lorsqu'il précise le sens de l'annonce de la « mort de l'homme » qui fait scandale à la sortie des *Mots et les choses*. À l'intérieur du marxisme, dans l'après-guerre comme dans les suites de la crise de 1956, une interprétation « humaniste » fraye son chemin, fondé sur la revendication d'une « essence humaine » qui serait au centre de la pensée de Marx des *Manuscrits de 1844*, et qui sert, comme le souligne Althusser dans *La querelle de l'humanisme*[27], d'appui théorique à la mise au centre de l'homme (et son aliénation) plutôt que des classes (et leurs antagonismes), de sa mission téléologique dans l'histoire plutôt que la lutte des classes.

La possibilité d'une interprétation anthropologique de la phénoménologie postkantienne ouvre donc la voie à la fondation théorique de l'humanisme : l'homme devient l'être dans lequel convergent les conditions de possibilité de la connaissance et de la morale, et sur lequel se fonde l'intelligibilité de l'histoire. Nous reviendrons plus en détail sur la « querelle de l'humanisme » en ses deux moments, celui identifiable à la parution de la *Lettre sur l'humanisme* en 1946, et celui du « moment philosophique » des années 1960[28]. Pour l'instant, la mention Sartre et d'un certain marxisme nous sert pour indiquer – de façon axiomatique, donc sans doute réductionniste – que cet humanisme se fonde dans une idée identité entre l'homme et le sujet, comme conscience libre et maitresse de son destin, dont les fins sont les fins de l'histoire qu'il habite et qu'il agit.

D'ailleurs, le partage entre un « volet anthropologique », qui serait théorique et allemand, et un « volet humaniste », pratique et français, est schématique et partiel : en réalité, il a été question d'humanisme aussi du côté allemand – il suffit de penser aux thèses feuerbachiennes et à leur impact sur les *Manuscrits de 1844*, tel qu'Althusser le met en évidence[29], ou au débat entre Heidegger et Cassirer à Davos[30] – tout comme, du côté français, à l'interprétation anthropologique de la *Phénoménologie de l'Esprit* par Kojève fait contrepoint la lecture anti-anthropologique de Jean

[26] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon 1962, p. 312.
[27] L. Althusser, *La querelle de l'humanisme*, dans *Écrits philosophiques et politiques*, op. cit., pp. 450-542.
[28] Infra, II :2 et Conclusions :1.
[29] Nous reviendrons dans les conclusions sur la critique de l'humanisme théorique de provenance feuerbachienne chez Marx, et sur le passage à un antihumanisme théorique ; infra, Conclusions :1.
[30] Nous reviendrons plus en détail sur ce débat dans le cadre de l'analyse du premier moment de la « querelle de l'humanisme », infra, II :2.

Hyppolite[31]. On peut d'ailleurs compléter cette distinction par celle, proposée par Étienne Balibar, entre les deux grands débats qui, au XXe siècle, ont lieu en Europe « sur la possibilité et l'objet d'une anthropologie philosophique, voire sur la possibilité de définir la philosophie elle-même, non pas comme une ontologie, une théorie de la connaissance ou une éthique, mais précisément comme une 'anthropologie', en tant que la question de la nature humaine ou de la condition humaine […] serait la question des questions »[32], ces deux moments étant le « moment allemand », représenté par le débat de Davos entre Cassirer et Heidegger, et du côté français, le débat pour ainsi dire « péri-structuraliste » dont les moments forts seraient la parution des *Mots et les choses*, d'un côté, et le débat dans le débat sur l'usage de Marx, dont les positions opposées seraient celle sartrienne, revendiquant l'anthropologie philosophique comme philosophie de la *praxis*, et celle althussérienne qui, affirme É. Balibar, « identifie la possibilité d'une anthropologie philosophique à la constitution d'un 'humanisme théorique' »[33].

Sans avoir la prétention d'épuiser toutes les voix de ce débat, ni de dessiner par quelques lignes un portrait complet et exhaustif des sous-débats qui le composent, ces références ont le but de tracer les directions du développement historique de la « question de l'homme » comme question sur les rapports entre philosophie et anthropologie, et entre anthropologie et humanisme, qui constituent la toile de fond sur laquelle Foucault et Heidegger développent leurs positions. En effet, la « question de l'homme » ne saurait être réduite ni à un même anti-anthropologisme, ni à un prétendu antihumanisme qui serait commun à Heidegger et Foucault : plutôt, le refus de l'anthropologisme par Heidegger, tout comme sa critique de l'humanisme, et l'annonce de la « mort de l'homme » par Foucault s'insèrent, chacun avec des caractéristiques spécifiques que nous examinerons par la suite[34],

[31] Dès les premières lignes de son *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève pose l'équation entre l'homme et la conscience de soi : « L'homme est la conscience de soi. Il est conscient de soi, conscient de sa réalité et de sa dignité humaines, et c'est en ceci qu'il diffère essentiellement de l'animal […] l'homme prend conscience de soi au moment où – pour la « première » fois – il dit : 'Moi'. Comprendre l'homme par la compréhension de son 'origine', c'est donc comprendre l'origine du Moi révélé par la parole », dans A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard 1947, p. 13. À l'opposé de cette lecture on peut situer celle de J. Hyppolite, qui en conclusion à Logique et Existence affirme « On peut prolonger la philosophie hégélienne dans deux directions différentes. L'une d'entre elles conduit à la déification de l'humanité ; l'autre, que nous avons suivie dans cet ouvrage, conduit au savoir de soi de l'Absolu à travers l'homme », dans J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF 2013, p. 231. Comme l'explique G. Bianco, Hyppolite oppose à la lecture anthropologique de Kojève une interprétation désanthropologisée, fondée sur l'ontologie d'inspiration heideggérienne, car Hegel y pense l'aventure de l'être et non de l'homme. Le privilège accordé à la *Logique* sur la *Phénoménologie de l'Esprit* reflèterait alors une primauté de l'ontologie sur l'anthropologie qui ne serait pas sans rapport avec l'absorption de l'anthropologie par l'ontologie envisagée par Heidegger : « de même que *Sein und Zeit* […] n'est qu'une introduction anthropologique à l'ontologie, de même la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ne doit plus être lue autrement que comme une introduction à la *Logique* », dans G. Bianco, *La dialectique bavarde et le cercle anthropologique : Michel Foucault et Jean Hyppolite*, dans G. Bianco (dir.), *Jean Hyppolite : entre structure et existence*, Paris, éd. Rue d'Ulm 2013, p. 110.

[32] É. Balibar, *Renouveau de l'anthropologie philosophique ?*, dans *Cahiers critiques de philosophie* n° 22, 2019/2 p. 71.

[33] Ibid., p. 72.

[34] Infra, III :2.

à l'intérieur d'un questionnement commun sur l'homme comme opérateur philosophique – son statut, son histoire, sa fonction.

Pour résumer, ce qui émerge, et dont Foucault et Heidegger parlent, est cette « question de l'homme » telle qu'elle est présente et anime, dès la position de la quatrième question kantienne, la querelle sur le statut de l'anthropologie philosophique face à la philosophie, et de la philosophie face à ses tâches humanistes.

La « question de l'homme », à la fois question d'*anthropos* et d'*homo*, se dessine donc en filigrane dans les interprétations de la pensée postkantienne et de leurs migrations dans la pensée française, comme cadre dans lequel la question « qu'est-ce que l'homme ? » peut être posée, et à laquelle plusieurs voix ont essayé de répondre. Aux fins de notre recherche, il s'agira de voir comment Heidegger et Foucault, chacun à sa manière, ont participé à ce débat – tout en gardant en arrière-plan ladite « querelle de l'humanisme » en ses deux épisodes français, le premier gravitant autour de la *Lettre sur l'humanisme* et le deuxième centré sur la critique de l'homme du « moment structuraliste » – et comment leurs prises de position respectives peuvent faire ressortir la spécificité de chacun, en même temps que l'usage foucaldien des éléments heideggériens.

La lecture heideggérienne de la *Critique de la Raison pure*, et son influence sur l'*Introduction à l'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Foucault[35] nous permettra de mettre en évidence la différence dans les interprétations respectives de la « quatrième question » kantienne et, par-là, de poser les jalons d'une critique de l'homme qui ne saurait se juxtaposer à un « antihumanisme » supposé être commun, ni à un humanisme partagé[36]. Le fait même que les deux interprétations, tout en étant à l'opposé l'une de l'autre, aient trouvé leur possibilité dans le rapprochement entre Heidegger et Foucault, nous semble signaler que la question de l'homme et de sa critique – entreprise par les voies de la déconstruction et de l'archéologie – est un point de forte résonance entre les deux penseurs. Ce sont précisément les modalités et les conditions de ce partage que nous avons souhaité

[35] Infra, II :2.

[36] Nous pensons ici, pour ce qui concerne l'antihumanisme, à sa formalisation au sein d'une pensée des « Sixties » offerte par L. Ferry et A. Renaut dans *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard 1988, où, dans le sillage de *Pour l'homme* de M. Dufrenne, Heidegger est considéré l'un des hérauts – à côté de Nietzsche et Freud – d'une destruction du sujet qui serait à la base d'un esprit antihumaniste allant de la *Lettre sur l'humanisme* à la mort de l'homme des *Mots et les choses*, et liant dans un même geste Heidegger, Foucault mais aussi Lacan et Althusser ; pour ce qui est de l'humanisme, nous pensons à l'essai de A. L. Kelkel qui, dans son essai *La fin de l'homme et le destin de la pensée. La mutation anthropologique de la philosophie de M. Heidegger et M. Foucault* (dans *Man and World* n°18, 1985, pp. 3-37), et sur un ton totalement différent, c'est-à-dire plus œcuménique et pas tout à fait polémique, voit dans le projet heideggérien de la déconstruction et dans le projet foucaldien de l'archéologie, un même esprit associant le diagnostic d'un état de choses d'une pensée en cours d'achèvement, et le pronostic d'une nouvelle pensée, dont la tâche serait de « retrouver […] la force pour aider les hommes à recouvrer une nouvelle dignité et une nouvelle éthique » (p. 34), la déconstruction de l'humanisme et la critique de l'homme ayant en commun de pouvoir ouvrir à une plus authentique compréhension de ce dernier. Les deux positions, dans leurs différences inconciliables, ne nous semblent pas tenir compte des différences spécifiques de la position heideggérienne et foucaldienne par rapport à la question de l'homme, qui ont fait l'un des objets principaux du présent travail, et que nous espérons avoir mis en évidence, textes à l'appui.

ici instruire, et qui nous permettent de voir dans la « question de l'homme » non pas le lieu d'un rapprochement, qui serait l'adoption ou le rejet de l'humanité comme valeur orientant la réflexion philosophique, mais plutôt un questionnement partagé à partir duquel la réflexion philosophique même est interrogée.

Le passage de la *Logique* kantienne mentionné plus haut, qui est en effet analysé par Heidegger tout comme par Foucault[37], pose le problème du lien entre anthropologie et philosophie qui devient à son tour un noyau essentiel de leur « dialogue souterrain ». La philosophie et l'anthropologie s'appellent, depuis la critique kantienne, l'une l'autre : si la philosophie est censée discerner les conditions de possibilité du savoir, l'anthropologie individue dans l'homme, *animal rationale*, l'être capable de ce discernement, voire qui se juxtapose à cette activité elle-même. La « question de l'homme » est alors non seulement un terrain d'affrontement entre les interprétations heideggérienne et foucaldienne, dont la confrontation passe par le retracement des éléments de la pensée de Heidegger adoptés par Foucault : elle est aussi la question qui permet le passage à un autre terrain, celui du questionnement sur la philosophie elle-même, sur lequel la divergence entre Foucault et Heidegger s'avère irréductible.

Chez Heidegger, la critique de l'anthropologie et de l'humanisme est faite en direction de leur fondation dans l'ontologie du Dasein dans un premier temps, puis dans l'homme comme dépositaire d'un rapport exclusif avec l'être. La déconstruction de l'idée d'« homme » se fait sur la base d'un présupposé qui, malgré les vicissitudes qui le traversent, demeure invariable dans la pensée heideggérienne, celui d'une transcription ontologique de la philosophie et de son histoire. La critique de la compréhension anthropologique et humaniste de l'homme est faite à partir de cette transcription[38]. La question de l'homme met donc au jour à la fois la déconstruction de l'histoire de la pensée, et la pensée telle que Heidegger l'envisage, c'est-à-dire une « pensée du Même » dont chaque penseur est porte-parole.

Chez Foucault, la question de l'homme, telle qu'elle se dessine progressivement jusqu'à parvenir à la formulation célèbre de la « mort de l'homme » des *Mots et les choses*, est strictement dépendante des présupposés de la méthode archéologique, et ceci nous conduire à mettre au jour, par ce lien, la manière dont cette méthode s'écarte, plus ou moins intentionnellement, de la « pensée du Même » heideggérienne et de son substrat ontologique. C'est dans *Le discours philosophique* que l'écart apparaîtra explicite et complet, Heidegger figurant à côté de Russel, Wittgenstein, Jaspers et Sartre comme les noms servant d'index à autant d'options contemporaines du discours philosophique, plus précisément l'index d'une modalité du discours qui, après la coupure nietzschéenne, est un

[37] Infra, II :2.
[38] Infra, II :2.c.

« discours sur la philosophie » qui « envelopperait tout l'Occident (comme lieu unique de la philosophie), tout son destin (comme histoire de la philosophie) et tous les philosophes (comme sujets parlants du discours philosophique) dans une pensée où le partage ne se ferait pas entre discours poétique et discours philosophique »[39].

L'arc décrit à l'intérieur de la pensée foucaldienne permet alors, par le biais de la reconstruction de l'objet-Heidegger d'un côté, et de la « question de l'homme » de l'autre, de séparer l'idée d'une influence heideggérienne qu'on retrouve à la racine de tout rapprochement entre déconstruction et archéologie, et une présence heideggérienne, dessinée à l'appui des matériaux d'archive, qui joue plutôt le rôle d'une manière philosophique avec laquelle Foucault se mesure et dont, graduellement, il se détache. Sans pour autant nier que des points de contact puissent exister entre la déconstruction et l'archéologie, il nous semble qu'à la lumière des divergences mises en évidence tout au long de ce travail, il deviendra possible d'opposer à ces lectures une interprétation centrée plutôt sur la différence entre approches et sur leur genèse. Ainsi, l'archéologie n'a pas en commun avec la pensée Heidegger de remonter au fondement[40] pour expliquer les ruptures au sein de l'*épistémè*, car la source des événements – bien qu'elle reste assez peu indéterminée – n'a pas le statut du *Grund*, du fondement reculé et abyssal, mais plutôt d'une configuration qui se dessine au niveau des pratiques et des discours ; la compréhension de l'Être qui dicte les époques et les règles de formation du discours ne saurait répondre à une seule et même exigence de condition de possibilité des étants et de validité des énoncés[41] qu'au prix d'effacer la spécificité du lien entre les énoncés et les pratiques discursives, et de celles-ci à la conjoncture historique dans laquelle elles se produisent. Si l'*a priori* historique ne détermine pas l'*épistémè* comme l'histoire de l'Être[42], c'est pour la même raison que celle pour laquelle l'*a priori* historique ne représente pas un renouveau du thème transcendantal[43] : l'absence d'un renvoi à un régime ontologico-transcendantal – une absence

[39] DPh, p. 195.

[40] « Foucault nous laisse ici sur notre faim : pourquoi ces mutations ? Pourquoi l'a priori est-il historique ? Il faut alors nous tourner vers Heidegger : la démarche de l'archéologie n'est-elle pas une remontée au fondement ? Les visages de l'ordre qu'elle découvre ne sont-ils pas comme les manifestations ou les masques de l'Être ? Dès lors le changement de ces visages pourrait s'identifier à cet historial de l'Être qui donne le branle à l'histoire humaine. […] l'histoire de l'*épistémè* a le même caractère imprévisible et souverain ; l'expérience de l'ordre a chez Foucault les mêmes prérogatives que chez Heidegger la vérité de l'être », dans M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Seuil 1968 p. 41.

[41] « Des deux côtés, on neutralise les prétentions à la validité directement émises par les discours philosophiques et scientifiques qu'on étudie, de part et d'autre, en les renvoyant selon le cas à une compréhension époquale de l'Être ou aux règles de formation d'un discours. L'un et l'autre doivent avant toute chose rendre possible, dans l'horizon d'un monde donné et d'un discours exercé, le sens de l'étant ou la validité des énoncés », dans J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard 1988, p. 301.

[42] « Dans *Les mots et les choses*, Foucault étudie les formes modernes du savoir (*épistémai*) qui déterminent pour les sciences l'horizon chaque fois insurmontable des catégories, on pourrait aussi dire : qui déterminent l'a priori historique de la compréhension de l'Être », dans J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 305.

[43] Han évoque un « renouvellement du thème transcendantal que constitue la notion d'a priori historique », tout en affirmant que « malgré les apparences, l'archéologie s'apparente donc en profondeur à la phénoménologie en ce qu'elle tente de trouver une solution au même problème – donner une nouvelle version du transcendantal », dans B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault* op. cit., p. 14.

assumée, dans l'archéologie, par dessein : une hypothétique proximité au niveau de la fonction et de l'usage, qui permettrait d'approcher l'*a priori* et le transcendantal, n'équivaut pas à un même renvoi au postulat d'un niveau ontologique qui serait fondateur, qui serait comme manqué.

Il nous semble qu'à l'origine de cette divergence, il est possible de placer l'interprétation et la mobilisation de Nietzsche par Foucault et par Heidegger. C'est en effet Nietzsche qui, dans le parcours qui conduit Foucault jusqu'à l'archéologie du discours philosophique, creuse la distance entre l'archéologie et la déconstruction, le discours et l'ontologie. C'est d'ailleurs Nietzsche qui revient souvent, lorsque Foucault nomme Heidegger (c'est le cas dans *La question anthropologique*[44], mais aussi dans *Le discours philosophique*[45]). Il devient, de façon complémentaire à la question de l'homme et à l'interprétation de sa fondation kantienne, l'un des pôles principaux autours desquels se produit le décalage entre la manière heideggérienne et la manière foucaldienne d'envisager la philosophie, son fonctionnement, sa tâche : la philosophie nietzschéenne sert de modèle pour une critique qui, en dénonçant les préjugés des philosophes comme ayant origine dans grammaire, vise à démanteler l'équivalence entre le « je » grammatical et le postulat de sa substance ; on est donc loin du Nietzsche « dernier métaphysicien », qui emmène, par la volonté de puissance, l'histoire de la métaphysique à son bout, tout en demeurant à l'intérieur de son fonctionnement. Au contraire, c'est la pensée de Nietzsche qui, comme nous verrons par la suite[46], permet à Foucault de trouver une idée de philosophique qui, tout en demeurant un geste critique et en assignant au langage un rôle éminent, déjoue toute implication ontologique entre la pensée, la parole et l'étant.

S'il y a des penseurs avec lesquels on pense mais sur lesquels on n'écrit pas, si c'est Heidegger qui, en premier, a offert à Foucault la clé pour lire Nietzsche, si pour Foucault « tout [son] devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger » – mais à la condition de préciser aussitôt que « c'est Nietzsche qui l'a emporté »[47], – c'est peut-être non pas en ceci que Foucault aurait adopté ou rejeté la pensée de Heidegger, mais plutôt en cela que son devenir philosophique, en sa détermination, s'est dessiné en un « dialogue souterrain » avec Heidegger et à travers Nietzsche, c'est-à-dire par une confrontation avec la manière heideggérienne qui, sous l'impulsion de la critique nietzschéenne, aboutit à une distance – non pas à un rejet ou à une filiation, mais à la démarcation d'une différence de méthode, qui est en même temps une différence d'enjeu et de tâche philosophiques.

[44] Infra, I :3.
[45] Infra, III :3.
[46] Infra, III :1.c et III :3.b.
[47] n° 354 « Le retour de la morale », DE II, p. 1522.

III. Quant aux exclusions

Malgré la tentative de ne rien négliger des noyaux et des conjonctures intellectuelles qui auraient pu mieux élucider nos démarches et notre questionnement, un choix des voix et des sources s'est imposé, pour que le dialogue entre Heidegger et Foucault ne se disperse dans le foisonnement de réflexions et d'interrogations qui auraient pu être agencé à notre travail. Ces autres pistes sont restées donc inexplorées, pour mieux circonscrire le sujet principal de l'enquête.

On nous reprochera peut-être de ne pas avoir abordé la question de l'homme chez Hegel, d'autant plus que les lectures de Kojève et Hyppolite ont été déterminantes pour créer en France une interprétation anthropologique et une interprétation anti-anthropologique de Hegel, opposant la *Phénoménologie de l'Esprit* et la *Science de la logique*. Qui plus est, c'est sous la direction d'Hyppolite qu'en 1949 Foucault consacre à Hegel son mémoire de fin d'études intitulé « La constitution d'un transcendantal dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel », dont le manuscrit a récemment été découvert par les ayants droit de Michel Foucault. Comme l'a montré Jean-Baptiste dans sa thèse de doctorat *« L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960 »*[48], dans ce texte de jeunesse Foucault explore la question du transcendantal historique, et il fait preuve d'une connaissance approfondie des interprétations par Kojève et Hyppolite de la pensée hégélienne. Vuillerod analyse aussi les pages du manuscrit *La question anthropologique* portant sur le tournant anthropologique du XIXe siècle, où, bien que le passage consacré à Hegel ne soit pas ample[49], un dispositif hégélien dans l'anthropologisation de la philosophie est esquissé. Le rôle joué par Hegel et par les lectures de Kojève et Hyppolite aurait donc pu exiger un détour, d'autant plus qu'elles ont participé à la composition du cadre théorique d'une « question de l'homme » en France. Néanmoins, l'existence de la recherche de J.-B. Vuillerod ciblant précisément le rôle de l'anti-hégélianisme français aux années 1960, et le souci de ne pas perdre de vue l'enjeu principal de notre recherche, le rapport intellectuel entre Foucault et Heidegger, nous ont emmené à opter pour une mise de côté d'un chemin possible, mais potentiellement déroutant.

Par rapport à la « question de l'homme » et aux différentes instances qui la composent, il aurait été sans doute instructif d'en explorer plus à fond les différentes voix et leur entrelacement : nous aurions donc pu situer la position foucaldienne dans réseau critique « structuraliste », au sens large, des années 1960, et examiner les positions d'Althusser, de Deleuze ou encore de Lacan, pour que la provenance de la critique foucaldienne et de la « mort de l'homme » soit plus claire et son

[48] Thèse soutenue en 2018 à l'Université de Paris 13 Nanterre, sous la direction d'E. Renault ; J.-B. Vuillerod a ensuite publié une monographie issue de ce travail de recherche, *La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault lecteurs de Hegel*, Paris, ENS éditions 2022.
[49] QA, pp. 84-86.

caractère plus détaillé. Comment justifier le fait de ne pas approfondir les origines et les enjeux d'un antihumanisme français des années 1960, dans lequel Foucault s'insère ? Dans sa thèse de doctorat *« De l'antihumanisme théorique au matérialisme aléatoire : Louis Althusser et la déconstruction du marxisme »*[50], Vicente Montenegro Bralić a exploré cette conjoncture historique et conceptuelle, sans négliger de préciser la portée et l'influence des lectures de Hegel par Kojève et Hyppolite, ni de la *Lettre sur l'humanisme*, pour laquelle notre intérêt s'est borné, ici encore, à interroger le rapport entre Heidegger et Foucault.

Peut-être encore eût-il fallu examiner plus de près le rôle joué par le langage dans le rejet de toute métaphysique de la substance ; explorer le chemin qui de la linguistique de Benveniste mène à une mise en examen de l'instance du sujet ; approfondir la provenance du terme « discours » chez Foucault – d'autant plus qu'il revient chez Althusser[51] et Lacan[52] ; ou encore accorder une place plus significative au « nietzschéisme français » de Bataille, Blanchot, Klossowski et Deleuze, et nous demander comment et en quelle mesure ces interprétations ont contribué à façonner l'usage que Foucault fait de Nietzsche dans les années 1960[53], et si et comment elles ont peut-être eu une fonction anti-heideggérienne.

Nous aurions pu, et peut-être dû, mais cela n'a pas été le chemin emprunté. Loin de rester inexplorés comme autant de *Holzwege*, les interrogations et les conjonctures théoriques que le dialogue souterrain entre Heidegger et Foucault et l'émergence d'une « question de l'homme » engagent nous semblent, malgré notre impossibilité à les parcourir toutes, et compte tenu du choix obligé d'emprunter une route principale, confirmer qu'il n'est pas seulement question, dans le présent travail, de Heidegger et Foucault, mais aussi, voire surtout, des questions et des enjeux qu'un « dialogue souterrain » entre philosophes peut faire jaillir.

[50] Thèse soutenue en 2022 à l'Université de Toulouse 2 en cotutelle avec l'Università degli Studi di Milano – Bicocca, sous la direction de G. Sibertin-Blanc et V. Morfino.
[51] L. Althusser, *Trois notes sur la théorie du discours*, dans *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, STOCK/IMEC 1993, pp. 111-172.
[52] J. Lacan, *Le séminaire livre XVII : L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Seuil 1991.
[53] L'événement intellectuel qui nous semble symboliser ce renouveau de l'intérêt pour la pensée de Nietzsche est le colloque organisé par Deleuze à Royaumont en 1964, dont les actes sont publiés dans G. Deleuze (dir.), *Nietzsche*, Paris, Les éditions de Minuit 1966. Les interventions de Foucault, Deleuze, Klossowki, mais aussi de Löwith, Wahl, Beaufret, dessinent un cadre autour de la pensée de Nietzsche qui mobiliser plusieurs des composantes du débat intellectuel de l'époque, y inclus la pensée de Heidegger telle qu'elle est reçue en France.

Chapitre I
Qu'est-ce que « Heidegger » ?

1. Heidegger en France

La délimitation de l'objet-Heidegger n'est pas anodine : vue son étendue et sa variété, il n'est pas évident de savoir ce qu'on entend par « pensée heideggérienne ». *Quel* Heidegger se serait glissé dans les mailles de la pensée foucaldienne, dès ses débuts, pour y agir comme source inavouée ? Ou plutôt, dans la perspective que nous avons choisie, quel objet indique le nom de Heidegger, parmi les Heidegger possibles ? Si la réception française de Heidegger et son usage foucaldien ne sont pas juxtaposables, il est néanmoins utile, pour définir l'objet-Heidegger, de faire un « état des lieux » de sa présence dans la vie intellectuelle et académique française pour pouvoir le croiser avec les traces présentes dans l'archive foucaldienne. Dans ce but la réception heideggérienne, telle que Janicaud la reconstruit dans *Heidegger en France*, se révèle spécialement précieuse. Nous allons examiner en particulier deux moments : celui du premier « passage du Rhin », avec la traduction par Henry Corbin du recueil paru sous le titre *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* et celui de la « renaissance » heideggérienne d'après-guerre, délimitée par la parution de la *Lettre sur l'Humanisme* en 1947 d'un côté et l'invitation de Heidegger en France par Jean Beaufret en 1955 de l'autre. Le choix de ces moments est fait sur la base des matériaux d'archive contenus dans la chemise « Heidegger sur Nietzsche », datant des années '50, au moment où Foucault abordait Heidegger[54]. Le but est d'esquisser le cadre intellectuel à travers lequel se fait la réception de Heidegger par Foucault, et qui, comme nous essayerons de montrer dans les paragraphes qui suivent, façonne à sa manière, à travers les débats et les œuvres commentées, l'objet-Heidegger.

L'arrivée de Heidegger en France a lieu presque en même temps que son affirmation en Allemagne comme auteur de *Sein und Zeit*. C'est surtout son nom qui commence à se faire connaître : ce que de Heidegger arrive en France au début des années '30, c'est une pensée morcelée, difficile à traduire sans tomber dans un jargon incompréhensible, traduite de manière non homogène tant du point de vue du lexique que des œuvres. Si comme le dit Janicaud, « connaître un nom est une chose, pénétrer une pensée en est une autre »[55], c'est parce qu'au cours des années '30 Heidegger est un nom connu, mais la pensée qui lui est associée, l'analyse existentiale, n'est pas encore accessible d'une manière organique et complète : elle rassemble parfois à un Heidegger de l'ouï-dire. La traduction

[54] n° « Le retour de la morale », DE II, p. 1522
[55] HEF, p. 26.

d'*Être et Temps* a une histoire qui est emblématique de ce morcellement[56] : avant la première traduction (néanmoins partielle, limitée à la première partie du livre) par Boehm et de Waelhens, parue seulement en 1964, le lexique de la *Daseinsanalytik* circulait grâce à des porte-parole (Gurvitch, Bespaloff, Wahl, Levinas) qui se référaient à Heidegger dans leurs écrits, en forgeant une première traduction « informelle » des termes qui ont pu se répandre dans le milieu intellectuel et universitaire de l'époque. Le nom de Heidegger est donc signifiant : il renvoie à une philosophie nouvelle, d'origine phénoménologique, dont la conceptualité est difficile à rendre dans une langue autre que l'allemand, sans risquer de la trahir. Ce n'est pas l'analytique de l'existence tout court qui est connue, ni ses aspects les plus techniques, mais comme ses rayonnements, ses échos d'une parole en même temps bizarre et fascinante[57].

Ce ne sera pas avant 1938, avec la traduction par Henry Corbin de *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, qu'une œuvre de Heidegger sera disponible en français[58]. Il s'agit en effet d'un recueil de textes dont déjà la composition est parlante : *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* (1930), qui donne le titre à l'ouvrage ; *De l'essence du fondement* (1929), quelques extraits d'*Être et Temps* (1927), notamment les paragraphes §§46-53 sur l'être-pour-la-mort et §§72-76 sur historicité et temporalité ; les quatre derniers paragraphes sur de *Kant et le problème de la métaphysique* (1929) ; la conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie* (1936). Le recueil a été une véritable introduction à la pensée heideggérienne en France : il faut souligner que la sélection des textes, tout comme leur traduction, avait été approuvée par Heidegger lui-même[59], qui a donc pu décider comment présenter sa propre pensée au public français. Dans le *Prologue de l'auteur* à la traduction de Corbin, Heidegger laisse en effet entendre qu'il a participé au choix des textes lorsqu'il affirme que « les considérations qui ont été choisies pour être communiquées dans la présente traduction sont toutes et uniquement consacrées à la question fondamentale concernant l'essence et la vérité de l'Être »[60]. Ici, d'une manière plus générale, Heidegger donne des clés de lecture des textes pour qu'ils soient compris dans la perspective de la question de l'être : il faut les lire tous sous le signe de la question fondamentale concernant l'essence de la vérité de l'Être, non pas dans le sens de « question de la

[56] Dans *A propos de la traduction française 'Être et Temps'*, dans *Heidegger studies*, Vol. 3-4 (1987/88), pp. 155-199, paru en occasion de la publication de la traduction Vezin de l'œuvre, P. Jacerme fait une comparaison de cette dernière avec les versions de 1964 et celle « clandestine » faite en 1985 par E. Martineau. Ce qui nous intéresse, dans le contexte présenté ici, c'est de noter qu'avant les années '80, *Être et Temps* ne circulait pas en français en son entièreté, ce qui a sans doute conditionné la réception du « premier Heidegger », comme le dit Janicaud dans HEF, p. 163.

[57] HEF pp. 25-40 ; en 1932, R. Bespaloff est une pionnière de la traduction du lexique et de la conceptualité heideggérienne, comme le témoigne sa lettre à M. Daniel Halévy, où elle essaie de traduire et à la fois d'expliquer les la terminologie d'*Être et Temps*, bien avant sa parution en France ; cf. R. Bespaloff, *Sur Heidegger. Lette à Daniel Halévy*, Trocy-en-Multien, Éditions Conférence 2009.

[58] Une reconstruction très détaillée des rapports intellectuels entre Heidegger et Corbin et de l'histoire de cette traduction cruciale est offerte par S. Camilleri et D. Proulx dans *Martin Heidegger et Henry Corbin. Lettres 1930-41*, dans *Bulletin heideggérien*, 4/2014, pp. 4-64.

[59] Ibid., p. 43.

[60] M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. fr. H. Corbin, Paris, Gallimard 1951 [1938], p. 7.

métaphysique jusqu'ici usitée »[61], qui demande de l'être de l'étant et de sa vérité. Heidegger souligne la continuité dans sa pensée, dont l'effort qui la conduit et la guide est le questionnement de l'être, sous des angles qui diffèrent au fil du temps, et dont les différences se reflètent dans ce recueil. Il essaye, dans ce « Prologue » tout comme dans les remarques reportées par Corbin dans son « Avant-propos du traducteur », de défendre sa pensée du risque d'interpréter son usage des concepts d'angoisse et de néant comme signes d'une philosophie de l'angoisse et du nihilisme[62] ; dans le même esprit, Heidegger précise qu'*Être et Temps* vise l'être à travers le temps du *Dasein*[63]. Le sens de ces remarques semble être celui de mettre sa pensée à l'abri des interprétations, qu'il jugeait des mécompréhensions, de sa philosophie comme existentialiste, subjectiviste ou « anthropologisante » : Heidegger tient alors remarquer que sa pensée s'est toujours orientée vers l'être, non pas vers une constitution du sujet humain. C'est donc le fait de viser l'être qui donne une continuité aux textes présentés par la traduction Corbin. Il s'agit en effet d'un groupe de textes qui appartiennent à des moments hétérogènes de la pensée heideggérienne : les extraits d'*Être et Temps*, *De l'essence du fondement* et les paragraphes de *Kant et le problème de la métaphysique* sont structurés selon le dispositif de l'ontologie fondamentale, qui voit dans le *Dasein* le seul étant essentiellement et constitutivement capable de poser la question sur l'être ; *Qu'est-ce que la métaphysique ?* est considéré l'essai marquant le tournant dans la pensée heideggérienne, qui pose à nouveau la question de l'être sur des bases moins exposées au malentendu que celles qui animaient *Être et Temps*[64] ; la conférence sur Hölderlin appartient au moment de la pensée heideggérienne où le langage poétique devient l'un des champs privilégiés du questionnement de l'être.

Le recueil présente la pensée de Heidegger sous les différents angles de son enquête : sa philosophie étant phénoménologique, elle s'inscrit dans la tradition postkantienne, et en même temps elle se propose comme répétition de la fondation kantienne ; Heidegger est l'élève de Husserl qui propose une *Daseinsanalytik*, mais il est aussi celui qui remet en question l'essence de la métaphysique, et avec elle les concepts de fondement et de transcendance ; surtout, pour le lecteur qui suit le sens indiqué par le prologue, c'est la question de l'être, de sa vérité et de son destin dans la pensée, que Heidegger n'a cessé de poser dès le début.

---

[61] Ibid.
[62] Ibid., p. 9.
[63] Ibid., p. 10.
[64] Heidegger revient à maintes reprises sur les limites d'Être *et Temps*, dont les présupposés sont jugés encore trop proches du subjectivisme, au point qu'ils offusquent le vrai enjeu de l'œuvre – la question sur l'être – dans une pensée existentialiste. Pour citer une œuvre qui est puisse faire d'exemple de la perspective critique assumée par Heidegger par rapport à la *Daseinsanalytik*, dans les *Apports à la philosophie* met en place une *retractatio*, pour emprunter un terme augustinien, d'*Être et Temps*, c'est-à-dire une mise à distance critique de la manière dont la question de l'être y est posée, qui n'implique cependant pas de récusation. Il s'agit plutôt pour Heidegger de poser la question à nouveau frais et plus correctement ; cf. §42 D'Être et Temps à l' « avenance », dans M. Heidegger, *Apports à la philosophie : de l'avenance*, Paris, Gallimard 2013, p. 109.

Cette présentation n'a pas pu être indifférente, s'il est vrai comme Janicaud l'affirme qu'elle a été lue par plusieurs des passeurs de la pensée heideggérienne en France. La traduction-introduction de Corbin a donc été déterminante pour la génération des figures intellectuelles et pédagogiques de référence du temps où Foucault était étudiant à la rue d'Ulm. Et la pensée de Heidegger qui leur parvient est double. D'un côté, les influences arrivant en France de Fribourg (où Levinas et Sartre avaient été en contact avec l'enseignement de Husserl et Heidegger) permettaient d'en inscrire la pensée dans la philosophie de l'existence[65], bien que le texte fondateur de cette perspective, *Être et Temps*, n'était pas accessible en français en son intégralité, la traduction de Corbin étant pour les non-germanophones « le seul accès textuel aux mystères heideggériens »[66]. De l'autre côté, au moment de la parution de la première traduction française de sa pensée, Heidegger était en pleine répétition de son interrogation ontologique, insatisfait avec les malentendus existentialistes et subjectivistes auxquels il avait exposé sa pensée, répétition qui donne lieu à la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*.

S'il est difficile de mesurer avec exactitude combien cette traduction a contribué à esquisser et établir en même temps Heidegger comme objet d'étude, il est néanmoins possible de croire, en raison de sa large diffusion et des affirmations de ses lecteurs le plus illustres, tels que Sartre et Beaufret[67], qu'elle ait été essentielle pour la formation de l'objet-Heidegger, et qu'elle nous donne une idée de qu'est-ce qu'était Heidegger en France au moment de son irruption. Il y a un objet-Heidegger qui se compose de plusieurs interrogations, mises en place par un lexique dont la traduction risque de faire perdre le sens originaire (comme c'est le cas pour *Dasein*, que Corbin traduit avec l'expression « réalité humaine », ce qui est aujourd'hui inconcevable)[68]. Cet objet-Heidegger se compose par un questionnement des structures ontologiques du *Dasein* entrainant un corps à corps avec la tradition et emmenant à la ré-signification de ses concepts porteurs. Dès le début, l'idée d'une pensée heideggérienne existentialiste est réfutée par Heidegger lui-même, qui précise le sens de sa pensée aux lecteurs français, en réaffirmant qu'il s'agit d'une ontologie.

Nous retrouverons cette édition de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* dans l'archive foucaldienne, faisant sa parution dans les notes sur Heidegger, dont plusieurs sont tirées de cet ouvrage. Pour l'instant, ce qui nous intéresse de ce livre dans la perspective de notre recherche, c'est de remarquer comment la réponse à la question 'qu'est-ce que Heidegger ?' ne peut pas se passer de définir *quel* Heidegger filtre dans la réception foucaldienne. Dans ce but, il est utile d'examiner

[65] Pour une analyse de la réception heideggérienne en termes de philosophie de l'existence par Sartre et Levinas, tout comme des variations françaises de la phénoménologie heideggérienne chez Derrida et Merleau-Ponty, voir F. Dastur, *Réception et non-réception de Heidegger en France* dans *Revue germanique internationale* 13/2011, pp. 35-57.
[66] HEF, p. 43.
[67] HEF, p. 47.
[68] HEF, pp. 44-45.

comment dans l'immédiat après-guerre, la pensée de Heidegger connait une nouvelle mise en question, tant du point de vue d'une critique strictement liée à son engagement politique en 1933 que du point de vue d'un retour au cœur du débat intellectuel qui se développe entre la moitié des années '40 et la moitié des années '50. En parallèle, la parution des traductions françaises des texte du dit « deuxième Heidegger » contribue à en diffuser la pensée, *Être et Temps* demeurant toujours indisponible en français en son intégralité.

C'est Jean Beaufret qui, dans l'immédiat après-guerre, donne à Heidegger l'occasion de se démarquer définitivement des lectures sartriennes, harmonisant marxisme et existentialisme, qui circulent en France[69]. Grâce à la lettre qu'il fait parvenir à Heidegger en 1946 et où il demande comment redonner un sens au mot « humanisme », le philosophe allemand a l'occasion de préciser encore un fois la différence entre sa pensée et l'existentialisme humaniste de souche sartrienne, qui découle d'une distinction plus profonde, celle entre sa pensée et la tradition philosophique (métaphysique) occidentale. La *Lettre sur l'humanisme* est, tout comme l'était la traduction par Corbin, une manière par laquelle Heidegger décide et oriente sa présence en France, à un moment où, comme conséquence de ses engagements avec le régime nazi et son idéologie, il lui était interdit d'enseigner à l'université allemande. Dans la *Lettre*, l'humanisme – c'est-à-dire la question sur son sens et son positionnement par rapport à la pensée de l'être – est le terrain de questionnement à partir duquel Heidegger développe les thèmes qui lui seront chers dans cette période de sa pensée, notamment la sauvegarde et l'oubli de l'être, et le rôle historique du *Dasein* humain face à cette bifurcation. Mais ce qui devient le sujet du débat dans l'après-coup de la publication de la *Lettre*, c'est comment dépasser l'humanisme sans perdre le corrélatif d'engagement et de responsabilité que l'homme représente. Il s'agit d'un débat dont l'enjeu est éthique et politique[70] : face aux horreurs de la guerre, qui appellent les intellectuels à une prise de position et de responsabilité, la renonciation à l'humanisme et à son sujet, sous prétexte de son insuffisance par rapport à l'histoire de l'Être, est vue comme la décision de Heidegger de se retrancher derrière une pensée impersonnelle, allant de pair avec sa déresponsabilisation en tant que philosophe. Deux exemples parlants de cet angle d'attaque privilégié à ce moment sont les positions de Löwith et de Merleau-Ponty : en 1946, la revue *Les Temps Modernes* publie en français, sous le titre *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, un essai de Löwith rédigé en 1939, où l'ancien élève de Heidegger, devenu l'un des ses critiques les plus perçants, établit un lien direct entre l'analytique existentiale d'*Être et Temps* et les responsabilités et complicités politiques de Heidegger en 1933[71] ; dans

[69] HEF, p. 116 ; pour une reconstruction de la réception sartrienne de Heidegger, voir HEF, Chap. II *La bombe Sartre*, pp. 55-80.
[70] HEF, p. 117.
[71] K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, dans *Les Temps Modernes* n.14, novembre 1946, pp. 343-360.

Humanisme et terreur, paru en 1948, Merleau-Ponty voit dans la position de Heidegger « le refus de s'engager dans la confusion et hors de la vérité »[72].

La parution de la *Lettre sur l'humanisme* atteint tout de même l'objectif que Heidegger lui voulait donner : marquer la ligne de séparation entre une pensée « française », centrée sur le sujet et ses possibilités éthiques, et une pensée « allemande », c'est-à-dire heideggérienne, qui vise l'essence de l'homme comme subordonnée à celle de l'être, en prétendant esquiver toute hypostase anthropologiste et subjectiviste.

Lorsque Foucault, vingt ans après la rédaction de la *Lettre sur l'humanisme*, parlera de « mort de l'homme » dans *Les Mots et les Choses*, la question de l'antihumanisme de ses positions, dont Sartre sera le porte-parole le plus illustre (tout comme la cible privilégiée de Foucault), ne pourra que se poser sur le fond de ladite « querelle de l'humanisme », dont nous tracerons les lignes de développement dans le deuxième chapitre, et qui est héritière de ce premier débat des années '40. Pour l'instant, dans la définition de l'objet-Heidegger, il faut souligner deux points : d'un côté, la présence dans l'archive foucaldienne de la *Lettre sur l'humanisme* (sous forme de citations traduites par Foucault de l'allemand tout comme extrapolées de la traduction française, parue dans la revue *Fontaine*) ; de l'autre, le fait que l'objet-Heidegger, tel qu'il se définit dans sa réception française, s'accompagne depuis 1946/47 d'une nuance, voire d'une accusation d'antihumanisme, dont il faudra examiner la portée pour la pensée foucaldienne, notamment dans le chapitre IX de *Les Mots et les Choses* consacré à l'homme et ses doubles.

L'autre moment de la réception heideggérienne qui nous concerne est celui des années '50, où une lecture existentialiste de Heidegger est plus nettement opposée à la pensée d'après 1930. Cette résurgence d'intérêt pour Heidegger, après les débats autour de son engagement politique dans l'après-guerre, est couronnée en 1955 par le Colloque de Cerisy, fortement voulu par Beaufret, auquel le philosophe allemand est présent[73]. Les traductions françaises qui paraissent à cette époque (*Kant et le problème de la métaphysique* en 1953, *Essais et Conférences* en 1958) témoignent également du renouveau de l'intérêt la production heideggérienne d'après *Être et Temps*[74], alors même qu'une traduction de ce dernier est encore loin de paraître. Cela a comme effet de rendre accessible la pensée heideggérienne moins proche des tendances interprétatives existentialistes, avant même que le texte fondateur des dites interprétations soit disponible au public français.

C'est peut-être dans le sillage de ce renouvellement d'intérêt pour la pensée de Heidegger qu'il faut placer les lectures que Foucault fait aux années 1950 et dont l'archive garde des traces :

[72] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard 1948, p. 203.
[73] HEF, chap. V *L'embellie des années '50*, pp. 135-184.
[74] HEF, pp. 162-163.

c'est en effet surtout le « deuxième Heidegger » que Foucault traduit de l'allemand, et notamment les essais qui composent *Holzwege* et *Vorträge und Aufsäzte*, dont nous traiterons par la suite.

En ce qui concerne la définition de qu'est-ce que Heidegger, sa production des années '50 se concentre sur d'autres thèmes que celle de la *Daseinsanalytik* : c'est surtout l'idée d'une historialité de l'Être qui est développée, et qui prend forme dans l'idée d'un âge métaphysique à dépasser, tout comme dans la recherche de nouveaux lieux, autres que la constitution ontologique du *Dasein*, d'où l'Être peut clignoter, notamment le langage poétique et l'œuvre d'art, qui n'est pas séparable du repérage des structures qui le cachent et en accélèrent l'oubli. La place centrale que la pensée de Nietzsche occupe dans la réflexion heideggérienne depuis les années '30 est l'un des éléments-clé pour comprendre la confrontation que Heidegger engage avec la tradition philosophique, dont Nietzsche serait le dernier représentant tout comme le prophète de son dépassement.

Qu'est-ce que donc Heidegger au moment où Foucault l'aborde, quel est l'ensemble de concepts, problématiques, termes auquel le nom de Heidegger fait référence ? Au-delà de toute périodisation rétrospective (et auto-interprétative) qui sépare nettement un Heidegger philosophe de l'existence d'un Heidegger penseur de l'être, et de tout rapport de filiation et rupture avec la phénoménologie husserlienne, Heidegger se présente comme le penseur du primat ontologique, de la prééminence de l'être et de son questionnement auquel tout problématique (et tout penseur) semblent devoir se subordonner. Sous le signe de cette prééminence, il est également le porteur d'une pensée qui rejette l'anthropologie comme cadre philosophique, tant dans les paragraphes conclusifs de *Kant et le problème de la métaphysique*, que dans la *Lettre sur l'Humanisme*. C'est toujours dans le questionnement de l'être qu'il faut voir le signe d'une manière de lire l'histoire de la philosophie, come lieux suspendu entre un questionnement originaire et son occultation métaphysique, où l'être peut s'annoncer ou se perdre. Il faut alors essayer de montrer, à travers un état des lieux de la présence de Heidegger dans l'archive foucaldienne, comment cette présence du philosophe allemand en France filtre dans la réception de sa pensée par Foucault, pour mieux préciser l'objet de notre recherche – et pour établir d'entrée de jeu comment, au-delà du croisement entre réception érudite et formation individuelle, un objet-Heidegger existe chez Foucault, avant de pouvoir en traquer la présence et la fonction dans les enjeux de sa pensée.

2. Heidegger dans des boîtes : des « tonnes de notes ».

Le fonds Michel Foucault, conservé au Département de manuscrits de la Bibliothèque nationale de France, peut nous aider à délinéer plus précisément qu'est-ce que Heidegger par deux

voies : d'un côté, à travers les notes de lecture, il nous permet de connaître quels enjeux heideggériens étaient connus par Foucault ; de l'autre côté, l'archive permet de mettre en lumière comment ces enjeux sont mobilisés dans l'élaboration philosophique originelle de Foucault. Dans ce paragraphe, nous présentons un repérage de la présence de Heidegger dans les manuscrits des années '50, pour ensuite montrer leur usage dans le texte de 1954-1955 portant sur la question anthropologique.

Il est impossible de consulter la totalité des archives foucaldiennes, qui sont autant vastes et hétérogènes que sa production éditée, rassemblant les manuscrits des œuvres publiées, des notes, fiches de lectures, bibliographies, plans de conférences, œuvres inachevées. Un choix des dossiers à examiner s'impose, pour que la masse documentaire n'écrase pas les efforts de recherche, en les faisant sombrer dans l'impossibilité de complétude, de dire un mot définitif sur la présence de Heidegger comme indice philosophique à travers la description, la plus exacte que possible, de sa présence effective dans les manuscrits. Et on ne saurait peut-être pas parler de comment utiliser l'archive foucaldienne sans tenir compte de ce que Foucault avait dit par rapport au statut de l'archive dans l'*Archéologie du savoir* : si l'archive est « la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers »[75], si elle n'est pas l'ensemble de « choses écrites » par un auteur, est-ce qu'on peut utiliser l'archive foucaldienne d'une manière autre que pour compléter son corpus, ses idées, sa pensée ? Est-ce qu'un peut faire un usage « foucaldien » d'un recueil de manuscrits ? En allant plus loin, est-ce qu'il faut être foucaldien dans l'usage de Foucault ? Ne s'agit-il, dans ce souci de fidélité, d'une remise en œuvre des concepts d'auteur, d'autorité, d'*ipse dixit* que Foucault avait essayé de déjouer ? Mais c'est justement de cette fidélité que la méthode archéologique essaye de nous émanciper : paradoxalement, la fidélité à une « manière foucaldienne » implique de ne pas être fidèles.

Il y a dans cette injonction à l'infidélité, au refus d'une orthodoxie, l'ouverture d'une brèche, d'une poussée libératrice. Si l'archive n'est pas soumise à l'autorité de son auteur, mais lui échappe, si elle n'est pas seulement un ensemble des choses écrites, mais aussi leur condition d'apparition, alors les manuscrits foucaldiens ont une valeur non pas démonstrative mais, pour ainsi dire, d'usage : ce qu'ils peuvent nous dire à un certain sujet – dans notre cas, « qu'est-ce que Heidegger ? » – n'est pas déterminé par tout ce qui a été dit sur Heidegger, mais sur les conditions d'émergence de son nom. Il n'est pas essentiel de reconstruire tout ce que Foucault avait dit sur Heidegger pour comprendre dans quelle conjoncture il apparait.

La conjoncture n'exclut cependant pas l'histoire et le choix des lieux d'apparition : le lieu et le temps de l'émergence ne sont pas indifférents, ils font partie des coordonnées de cette émergence,

[75] AS, p. 177.

elles déterminent le « où » d'où parle le discours foucaldien[76]. C'est pourquoi il n'est pas étonnant de découvrir que la majorité des matériaux sur Heidegger, sous forme de notes et de traductions de l'allemand, datent des années '50, lorsque Foucault affirme l'avoir lu. Cette présence de Heidegger aux années '50 est d'ailleurs cohérente avec le débat de la pensée heideggérienne qui, depuis l'après-guerre, animait les milieux intellectuels de la rue d'Ulm e de la Sorbonne fréquentés par Foucault pendant ses études, et dont nous venons d'esquisser le cadre de réception.

Pour l'instant, ce qui nous intéresse c'est de décrire les matériaux dans leur apparition : de quels types de documents s'agit-il et dans quel contexte documentaire se présentent-ils ? Quel Heidegger laissent-ils transparaître ?

Les matériaux concernant Heidegger sont conservés dans la boîte 33 du fonds[77]. Le titre du dossier contenant la plupart des notes, « Heidegger sur Nietzsche », nous donne un indice pour pouvoir identifier son contenu en même temps que l'orientation la plus plausible de la lecture de Heidegger. Si Foucault affirme avoir pris de « tonnes de notes » sur Heidegger, il affirme également que c'est à lui qu'il doit sa lecture de Nietzsche[78] : en effet, les notes sur Heidegger font partie d'un dossier parmi d'autres consacrés en prévalence à Nietzsche, ce qui semble du moins suggérer une lecture rapprochée, voire simultanée des deux.

Cependant, les matériaux qu'on retrouve dans le dossier « Heidegger sur Nietzsche » sont plutôt hétérogènes. On peut en classer les manuscrits dans trois typologies : les notes de lecture de certaines œuvres heideggériennes, où Foucault mêle la traduction des textes à leur synthèse ; des notes « par thématique », où Foucault organise des morceaux tirés de plusieurs œuvres heideggériennes sous des mots-clés ; les notes du cours de Jean Wahl intitulées « Wahl. Heidegger ».

En ce qui concerne la première et la deuxième typologie de textes, le dossier « Heidegger sur Nietzsche » se compose principalement de plusieurs notes reportant le texte heideggérien, tant traduit de l'allemand par Foucault, ou issu des traductions disponibles (essentiellement le volume traduit par Corbin). Ce que ces notes nous montrent, c'est que Foucault avait lu et traduit *Chemins qui ne mènent nulle part* (paru an allemand en 1950), la quasi-totalité des *Essais et Conférences* (paru an allemand en 1953), la *Lettre sur l'humanisme* (parue en allemand en 1946, en français pour la première fois en 1947, sur le n°63 de la revue *Fontaine*, que Foucault note comme source à côté de l'édition allemande), le cours *Qu'appelle-t-on penser ?*.

Ils sont en outre présents plusieurs extraits, organisés par thématique, tant des œuvres cités que de celles de la période de l'analytique existentiale : *Être et Temps*, *Kant et le problème de la*

[76] AS, p. 29.
[77] Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Fonds Foucault NAF 28730, boîte 33a, chemise 0 « Heidegger sur Nietzsche ».
[78] « Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurai pas lu Nietzsche. […] Nietzsche et Heidegger, c'était le choc philosophique ! », n° 354 « Le retour de la morale », DE II, p. 1522.

métaphysique, *De l'essence du fondement*, *De l'essence de la vérité*, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, le cours inédit *Einleitung in die Philosophie* (que Wahl avait commenté dans son cours de 1946[79]). Les mots-clés que Foucault utilise pour organiser les citations de Heidegger sont nombreux : « Le monde », « Trouver et perdre une pensée », « Histoire de la philosophie », « Beauté et vérité », « Poésie et Mémoire », « Mythos et Logos », « Logique et Logos », « Être-dans-le-monde » , « *Daimon* », « Ontologie et Éthique », « La pensée et l'être du langage », « L'anthropologie », « Le Souci », « La connaissance », « L'ontologique », « Ontologie et métaphysique », « L'angoisse », « La liberté », « La vérité », « Transcendance et Transcendantal », « Le monde », « Les existentiaux », « La temporalité », « *Dasein* », « *Mitsein* », « La possibilité », « Existentiel et Existential ». Ils y figurent en outre plusieurs notes résumant les paragraphes des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* consacrés à l'ennui, et qui sont interpolés aux notes du cours de Jean Wahl[80].

Cependant, ces notes ne nous disent pas, en elles-mêmes, quelque chose sur Heidegger qui ne soit que le fait brut de sa présence : sans doute, elles précisent la connaissance que Foucault avait de Heidegger, qu'il le lisait en allemand et en français, et qu'il était familier tant avec l'analytique existentiale qu'avec l'ontologie d'après le tournant. On peut donc affirmer qu'il en avait une connaissance directe, précise et approfondie. C'est en mettant en parallèle les textes heideggériens notés par Foucault avec les lectures critiques dont nous avons une trace dans l'archive que la présence de Heidegger se précise.

Dans ce but, il est utile d'examiner les notes du cours de Wahl, en ce qu'elles nous offrent des repères chronologiques et critiques. Il s'agit du cours « Sur l'interprétation de l'histoire de la Métaphysique d'après Heidegger », donnée à la Sorbonne en 1951. Bien qu'il soit difficile d'établir si Foucault y ait assisté ou pas, le discours que Wahl a tenu sur Heidegger a tout de même filtré dans le répertoire heideggérien de Foucault : c'est l'articulation de ce discours qui nous intéresse, pour mieux caractériser de quoi parle-t-on lorsqu'on parle de Heidegger vu par Foucault.

Entre 1946 et 1961, Wahl consacre à Heidegger plusieurs cours dont le textes de référence sont souvent encore inédits au moment où il s'en sert[81]. L'emploi de matériaux peu accessibles donne à Wahl la possibilité de se mettre à l'abri d'une « lecture reçue » de la pensée heideggérienne, en s'engageant avec le texte d'une manière directe, ce qui transparait par ses cours. L'emploi des sources

[79] J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donné en Sorbonne en 1946*, Paris, Librairie Générale Française 1998.
[80] Vu comme le texte n'était pas publié ni en allemand (première parution en 1989), ni en français (première traduction en 1992), et étant donné que Wahl avait accès à beaucoup de matériaux heideggériens inédit, on peut supposer que ces notes proviennent à Foucault par Wahl lui-même, bien que cette hypothèse n'ait pas pu être confirmée par nos recherches.
[81] Pour une reconstruction de l'enseignement de Wahl à la Sorbonne, et sa mise en parallèle avec la formation de Foucault à Paris, voir S. Elden, *The early Foucault*, Cambridge, Polity 2021, pp. 8-11.

directes et peu commentées est un aspect incontournable de la démarche interprétative et pédagogique de Wahl, qui conjugue le commentaire à la répétition au sens heideggérien, c'est-à-dire un questionnement avec et à travers le texte, qui prend la forme à la fois d'une élucidation et d'une interprétation, et qui n'hésite pas à souligner les limites de cette pensée[82].

Les notes de Foucault sur ce cours sont prises à partir de la quatrième leçon, que Wahl développe en se référant à deux cours inédits – celui de 1925 sur le *Sophiste* de Platon et le premier cours sur Nietzsche de 1936, et par *Chemins qui ne mènent nulle part*, paru en allemand en 1950, juste un an avant que Wahl donne son cours.

[Transcription de la note de cours de J. Wahl retirée aux fins de la diffusion en ligne]

[82] HEF, pp. 94-98.

Cette partition, bien que très synthétique, respecte l'ordre d'exposition que Wahl suit dans sa leçon, où il met en lumière l'idée heideggérienne d'histoire de la pensée comme histoire de l'être, de son affleurement à l'aube de la philosophie avec les Présocratiques, à son cachement le plus extrême à l'époque contemporaine du nihilisme, dont Nietzsche est le héraut. Dans ce contexte, le rapprochement entre le platonisme et Nietzsche est fondé précisément dans cette appartenance commune à une compréhension de l'être comme présence permanente, comme état ontique qui se reflet dans la prédication et le jugement, dont Platon et Nietzsche représentent respectivement le fondateur et le destructeur, qui met définitivement en crise cette compréhension. Le mouvement qui commence avec Platon est celui d'une intensification de l'idée de l'être comme présence stable, représenté par le Bien, dont l'ambiguïté est due à sa proximité à la fois à l'idée présocratique de vérité comme *aletheia*, comme ce qui se cache et se dévoile (le Bien en tant que ce qui dépasse et transcende n'est pas saisissable uniquement par la perception), et à la prééminence accordée à ce qui est stablement présent (le Bien est ce qui est véritablement, parce qu'il est permanent dans sa présence)[83]. Nietzsche essaye de renverser le platonisme : dans son cours de 1936/1937 sur Nietzsche, *La volonté de puissance en tant qu'art*[84], dont Wahl se sert ici, c'est précisément de ce renversement que Heidegger traite. Plus précisément, Nietzsche tente de renverser Platon, sans achever ce mouvement, car encore trop absorbé par une conception nihiliste de l'être, telle qu'elle s'exprime dans la volonté de puissance, créatrice de valeurs. On connait la position de Heidegger : la tentative de dépassement étant vouée à l'échec pour cause de ses présupposés encore trop métaphysiques, la pensée de Nietzsche représente néanmoins le seuil ultime de l'époque métaphysique qui, tout en restant à son intérieur, en prépare le dépassement.

Nous ne pouvons pas établir, à partir des notes, si Foucault avait assisté au cours, et encore moins s'il ait assisté à d'autres leçons, pendant lesquelles Wahl développe ultérieurement la question de l'anthropocentrisme dans la philosophie et de sa critique par Heidegger, de la fin de la métaphysique, de la position de Heidegger lui-même dans le passage de l'analytique existentiale à une pensée plus nettement ontologique. En effet, c'est dans les leçons successives que Wahl expose une lecture de *Chemins qui ne mènent nulle part*, tout comme de la *Lettre sur l'humanisme*. Et pourtant, par rapport à la définition de l'objet-Heidegger, ces notes sont tout de même utiles, et cela sous deux points de vue : d'abord, parce qu'elles encadrent un aspect de la pensée de Heidegger qui s'avère récurrent dans les notes de Foucault, c'est-à-dire son interprétation et sa critique de Nietzsche ; deuxièmement, nous avons une trace de la critique heideggérienne de l'humanisme et de

[83] Ici, Wahl suit principalement l'analyse du platonisme et de ses répercussions dans la pensée depuis Aristote développée par Heidegger avant *Être et Temps*, dans *Platon : le Sophiste*, Cours de Marburg, semestre d'hiver 1924-25, Paris, Gallimard 2001.
[84] M. Heidegger, *Nietzsche* vol. I, Paris, Gallimard 1971, pp. 11-200.

l'anthropologisme. On voit affleurer ici un thème heideggérien, celui de la critique de l'homme comme sujet anthropologique, qui est déjà présent dans *Être et Temps* et que Heidegger développe plus ouvertement dès *Kant et le problème de la métaphysique*. Ici, l'anthropologisme est l'un des points en commun entre Platon et Nietzsche : Foucault écrit au premier point « Humanisme : l'homme est au centre du monde », ce qui semble synthétiser les mots de Wahl, affirmant dans son cours que « c'est l'homme que l'homme met alors au centre des choses » et « le processus de développement et de croissance de l'humanisme prend sa vie la plus intense avec Nietzsche, qui le pousse jusqu'à l'extrême »[85].

Ce sont des notes prises à partir du livre de Löwith paru en 1953, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, conservées dans la boîte 33b de l'archive Foucault[86], qui confirment plus clairement l'intérêt de Foucault pour la lecture heideggérienne de Nietzsche et pour ses limites et forçages. Ici, Foucault traduit de l'allemand et résume quelques pages de l'essai conclusif, *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsche wort » Gott ist tot «* , où Löwith développe une critique de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, en en soulignant les aspects qui ne seraient pas attribuables à Nietzsche, mais qui seraient plutôt un ajout de sens opéré par Heidegger, dont la cause est à localiser dans la démarche de la pensée heideggérienne elle-même. Si Heidegger et Nietzsche partagent la critique de l'historicisme, en voulant recentrer la vie et le *Dasein* sur le caractère essentiellement événementiel de l'histoire, Heidegger estime que chez Nietzsche il y a un « plus » de signification qui demeure non-dit dans ses textes : c'est la tâche de Heidegger de le comprendre, et ainsi de comprendre Nietzsche mieux que lui-même[87].

Dans les notes de Foucault, on retrouve un résumé des trois questions (Qu'est-ce que Nietzsche pour Heidegger ? Qu'entend-t-il Heidegger par « interprétation » de Nietzsche ? Quelle est son interprétation du mot de Nietzsche « Dieu est mort » ?) par lesquelles Löwith remet en cause la justesse de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. La réponse aux deux premières questions décrivent le point de vue plus proprement heideggérien, c'est-à-dire son positionnement de Nietzsche à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, et sa méthode herméneutique, selon laquelle toute interprétation d'une pensée est une tentative non pas de mieux comprendre un penseur, mais de saisir

[85] J. Wahl, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger* op. cit., pp. 37-38. À côté de ces notes de cours, Foucault résume aussi, sous le titre « La liberté dans la philosophie de l'existence », le livre de Wahl *Les philosophies de l'existence*, paru en 1954. Les notes de Foucault se focalisent surtout sur le concept de liberté, alors que dans son œuvre, Wahl met systématiquement en parallèle, et sous plusieurs points de vue, la pensée existentialiste de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre et Marcel. Les notes de Foucault résument très synthétiquement plusieurs passages dans le texte, où d'un côté la liberté selon Heidegger est expliquée par rapport à la mort comme fondement et finitude de la liberté elle-même et comme destin, tandis que de l'autre Wahl signale l'échec de cette liberté dans l'absence de tout critère de choix qui puissent orienter la décision que cette liberté rend possible. Cf. les notes « Wahl. Heidegger. La notion de liberté. L'ennui » dans NAF 28730, Boîte 33a dossier 0, « Heidegger sur Nietzsche », qui trouvent une correspondance dans J. Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris, Armand Colin 1954, pp. 95-96, 113, 155.
[86] NAF 28730, Boîte 33b dossier 5, « Nietzsche ».
[87] K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, S. Fischer Verlag GmbH., Frankfurt am Main 1953, p. 86.

le Même qui est l'objet de toute pensée authentiquement philosophique, c'est-à-dire ontologique ; la troisième question donne lieu à un affrontement entre Heidegger et Nietzsche, d'où ressortent à la fois la lourde portée heideggérienne dans l'interprétation de Nietzsche comme dernier métaphysicien et nihiliste, et la spécificité nietzschéenne que Löwith tente de sauvegarder. Ce résumé d'un long passage dans l'essai de Löwith est une autre trace de la présence dans l'archive foucaldienne de la lecture heideggérienne de Nietzsche : si les notes du cours de Wahl étaient descriptives, celles issues de Löwith sont critiques, mettant en lumière « interférences heideggériennes » et les forçages que son herméneutique opère sur la pensée de Nietzsche. C'est dans le chapitre « La fin de l'anthropologie » de *La question anthropologique* que ces notes trouveront une application, la lecture de Heidegger par Foucault étant ici faite, comme nous le verrons de manière plus détaillée par la suite, en se servant du texte de Löwith dans le contexte de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, pour en tirer des références aux textes et plus généralement pour se servir du thème de l'herméneutique et du *Ungesagte*, bien qu'il ne suive pas la critique de Löwith à l'idée heideggérienne d'interprétation[88].

À ce stade, face aux « tonnes de notes », dont on vient de décrire les aspects généraux, un problème se pose, notamment celui de comment les comprendre – ou, plus prosaïquement, de quoi s'en faire. En effet, il ne serait qu'avec imprudence qu'on pourrait les employer pour justifier quoi que ce soit dans la pensée de Foucault : est-ce que la présence de notes tirées de Löwith mentionnant la pensée du Même et le « vice » inhérent à l'herméneutique heideggérienne, d'ajouter du sens sous prétexte de le porter à la lumière, représente une source, ou du moins un précédent de la critique des figures du Même et à l'herméneutique que Foucault entreprend plus que dix ans plus tard, dans *Les Mots et les Choses* ? Est-ce que la présence de quelques extraits de *L'époque des images du monde* suffit à justifier quelque chose de plus qu'un rapprochement possible entre le concept d'épistémè et d'époque[89] ? Ou encore, est-ce que les notes tirées de l'essai *Qu'appelle-t-on penser ?* confirment l'hypothèse selon laquelle les *Leçons sur la volonté de savoir* seraient une réponse à Heidegger[90] ? Est-ce que la présence de Heidegger dans l'archive nous dit quelque chose de plus que sa seule présence ? Est-ce que les notes signalent quelque chose de plus que le simple fait que Foucault avait lu Heidegger et ses interprètes, même les plus critiques ?

Pour autant qu'on serait tenté d'établir des liens entre les traces de ces lectures et la pensée de Foucault, cette connexion causale ne peut pas, à notre avis, être justifiée à partir de ces manuscrits. Toute tentative de l'établir uniquement sur la base des notes de lecture que nous venons de décrire ne

[88] Infra, I: 3.d.
[89] C'est la thèse de P. Rabinow dans *Modern and countermodern : Ethos and Epoch in Heidegger and Foucault*, dans G. Guttig (dir), *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press 1994, pp. 197-214.
[90] Ainsi dans les notes à la leçon du 16 décembre : « tout cette discussion sur le sens de l'entreprise nietzschéenne est à opposer au texte de Heidegger *Qu'appelle-t-on penser ?* », dans LVP, p. 48 n7.

pourrait que se faire rétroactivement, en projetant en arrière la pensée du Foucault philosophe sur ses lectures de jeune chercheur, c'est-à-dire au prix d'une déformation anachronique.

Si ces matériaux peuvent nous dire quelque chose, c'est en décrivant la conjoncture dans laquelle Foucault aborde la pensée de Heidegger. Ce qu'il nous semble possible d'affirmer, c'est que la présence de Heidegger dans l'archive est, à ce moment, strictement associée à celle de Nietzsche, et cela sous trois aspects : a) par rapport aux œuvres de Heidegger que Foucault traduit, parmi lesquelles figurent des essais où Heidegger développe sa lecture de Nietzsche (notamment *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* , *Qu'appelle-t-on penser ?*) ; b) par rapport aux notes que Foucault prend sur le cours de Wahl et l'essai de Löwith, où la question de la place de Nietzsche dans la *Seinsgeschichte* est thématisée et critiquée dans ses présupposés ; c) par rapport à la présentation même des dossier examinés, la boîte 33 se composant majoritairement de notes sur Nietzsche[91].

Il s'agit maintenant, en revenant à l'affirmation foucaldienne sur les penseurs qu'on ne nomme pas, mais avec lesquels on pense, de voir quel usage Foucault fait, à la même époque, de ses lectures heideggériennes et nietzschéennes dans ses élaborations originelles.

3. La question anthropologique

Les notes manuscrites portant sur Heidegger, analysées isolément, ne nous mettent donc pas en mesure de tracer un usage du philosophe allemand par Foucault ; d'ailleurs, on ne saurait pas imposer cette fonction à des notes de lecture, sans leur imposer en même temps un surcroit de sens qui n'est pas détectable dans le texte. C'est plutôt dans le manuscrit du cours donné présumablement à l'École Normale Supérieure en 1954-1955, récemment paru sous le titre de *La question anthropologique*[92], qu'il est possible de repérer un usage de Heidegger, tant du point de vue du

[91] La boîte 33 du Fonds Foucault, classée dans l'inventaire sous le titre « Notes de lecture sur la philosophie allemande des années 1950 », se compose de deux parties, 33a et 33b. Le dossier 0, « Heidegger sur Nietzsche », se trouve dans la boîte 33a, tandis que les notes tirées de Löwith se trouvent dans le dossier 5 de la boîte 33b, qui contient principalement des notes sur Nietzsche. Le format des feuilles, leur état de conservation, ainsi que la graphie et les abréviations employées par Foucault semblent confirmer une datation commune aux années 1950.

[92] Dans la biographie de Foucault qui ouvre les *Dits et Écrits*, le cours sur l'anthropologie est mentionné parmi les événements de l'an 1953 : « OCTOBRE. Foucault donne à Lille un cours sur « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale » et quelques leçons sur Nietzsche. Le Nietzsche qui le passionne est celui des années 1880. » dans DE I, p. 22. Sur le dossier contenant le manuscrit, NAF 28730 Boîte 46, il y est noté « Cours de Lille 1952-1953 ». Il y a néanmoins des éléments qui permettent d'affirmer sans doute que le cours ait été donné à ENS en 1954-1955, lorsque Foucault y était, et qu'il ait donné un cours similaire à Lille. Concernant le titre du manuscrit, la pochette dans lequel il est conservé n'en mentionne aucun. Il est tout de même paru en juin 2022 sous le titre *La question anthropologique*, et c'est sous ce titre que nous allons faire référence à l'ensemble du texte, dont « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale », « L'anthropologie comme réalisation de la critique » et « La fin de l'anthropologie » constituent les

questionnement de l'anthropologie, que du point de vue de l'élaboration de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, qui se trouve dans le chapitre conclusif « La fin de la philosophie ». Il n'est pas certain qu'il ait été conçu comme section conclusive du cours : il pourrait aussi bien être un texte autonome, ou encore un texte initialement élaboré dans le cadre du cours que Foucault a développé ultérieurement, jusqu'à ce qu'il devienne un texte à part. Ce ne serait pas une anomalie dans la démarche foucaldienne telle que les archives en gardent la trace[93].

Foucault s'y tâche d'élucider le mouvement qui amène la question de l'anthropologie, comme interrogation sur l'être de l'homme, à être centrale dans la réflexion contemporaine. Cette élucidation est opérée par le biais d'un repérage traquant l'émergence du thème anthropologique de l'âge classique, en passant par la critique kantienne (dans le chapitre « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale »), par la réalisation de la critique par l'anthropologie dans la pensée allemande du XIXe siècle (le chapitre « L'anthropologie comme réalisation de la critique »), pour terminer avec Nietzsche, avec lequel on touche à la fin de cette anthropologie (le chapitre « La fin de l'anthropologie »). Nous allons par la suite exposer les différents chapitres, afin de retracer le mouvement général de la réflexion foucaldienne sur le thème anthropologique, qui se conclut avec l'interprétation heideggérienne de Nietzsche.

Nous allons par la suite examiner le manuscrit sous deux points de vue : d'abord celui des nuances ou « grilles » heideggériennes employés dans le premier chapitre pour encadrer le rapport entre l'homme et le monde ; en deuxième lieu, en mettant en évidence le rôle de Heidegger dans la lecture que Foucault fait de Nietzsche, notamment en ce qui concerne le rôle qu'il lui attribue dans l'histoire des rapports entre philosophie et anthropologie.

Le manuscrit s'ouvre avec une brève introduction précisant le but de la recherche, c'est-à-dire une mise en lumière de la question de l'anthropologie non pas en tant que spécialité philosophique, ni comme science humaine, mais plutôt à partir de « ce mouvement réel par lequel on en est venu à cette problématique autochtone de l'anthropologie ». Bien que Foucault constate « un déplacement du thème anthropologique de la situation marginale, frontalière qu'il occupait jusqu'à la fin du XIXe siècle, vers une position centrale dans une problématique du sens du monde », ce qui l'intéresse n'est pas ce déplacement en soi, mais plutôt ce dont il est indice, notamment le « mouvement effectif par lequel la réflexion contemporaine s'est trouvée « requise » pour l'élucidation du sens d'être de

trois chapitres. Pour les raisons adoptées dans la datation du texte lors de sa publication, voir la *Situation du texte* dans M. Foucault, *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, Paris, EHESS Seuil Gallimard 2022, pp. 229-230.

[93] La boîte du fonds consacrée à Nietzsche est emblématique de cette pratique foucaldienne consistant à couper et recouper des textes pour les adapter à des finalités différentes : ici, les conférences sur Nietzsche se mêlent avec les séminaires et cours, en reprenant et développant à chaque fois quelques aspects de la pensée nietzschéenne selon une sorte de méthode de la variation. Cf. NAF 28370 boîte 65, « Manuscrits et notes de lecture autour Nietzsche », composée en prévalence de manuscrits des années '60 et '70 – entre autre, le manuscrit de *Freud, Nietzsche, Marx*, les cours à Vincennes 1969-1970, les manuscrits des cours de Buffalo et McGill.

l'homme » qui est le « thème majeur »[94] d'où découle l'anthropologie comme problématique philosophique et comme science de l'homme. Cette position « marginale, frontalière » du thème anthropologique jusqu'à la fin du XIXe siècle est ce dont Foucault retrace les raisons, en parcourant l'histoire de la pensée à la recherche des conditions qui ont empêché ou rendu possible d'interroger l'homme du point de vue anthropologique, c'est-à-dire du point de vue du rapport de vérité entre l'homme et le monde.

a. La pensée classique : l'homme et le monde.

Dans la première section, « L'Anthropologie et la philosophie classique », Foucault explique que « malgré l'abondance des traités sur l'homme, de Descartes à Helvétius, jamais la philosophie classique n'a senti l'exigence de définir l'autonomie de l'idée anthropologique »[95]. Cette absence d'une exigence anthropologique est due non seulement à la prééminence de la thèse théologique et d'une idée de raison *a priori* et abstraite, mais aussi et plus essentiellement à cause de trois aspects entrecroisés : l'effacement du thème du monde dans les sciences de la nature, le rôle assigné à l'imagination, le lien entre vérité de l'homme et bonheur. C'est à ces trois idées que Foucault consacre la première partie du chapitre « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale », intitulée « L'anthropologie et la philosophie classique ». Ici, Foucault arpente les piliers de la pensée classique – essentiellement Descartes et Malebranche, mais aussi Spinoza et Leibniz – pour montrer comment, dans la triangulation entre l'homme, le monde et Dieu, l'anthropologie n'a pas pu se former, ce qui à son tour éclaire également qu'est-ce que Foucault entend par anthropologie : le fait pour l'homme de « se tenir à lui-même le langage de sa vérité »[96], qui devient possible « du jour où l'homme peut s'annoncer à lui-même sa propre vérité »[97]. Dans la pensée classique, cette annonce ne peut pas se produire en premier lieu car « la philosophie classique découvre la vérité du monde au niveau d'une nature infinie, dont l'homme ne peut répondre, et où comme tel il n'a pas de place »[98]. Si la nature conçue comme domaine de la physique cartésiano-galiléenne efface et cache le monde, au point où Foucault affirme que « le traité cartésien du monde dresse en réalité l'acte de décès du monde »[99], c'est dans la mesure où la rationalité qui s'exprime dans les lois du mouvement déborde « les contenus concrets qui forment le visage du monde »[100]. L'homme est alors pris entre la vérité de la nature, qui

[94] QA, p. 18.
[95] Ibid.
[96] QA, p. 50.
[97] QA, p. 51.
[98] QA, p. 40.
[99] QA, p. 25.
[100] QA, p. 22.

s'exprime dans les lois abstraites, d'un côté, et la présence concrète du monde où ces lois ne sont pas immédiatement intelligibles, de l'autre : « le monde est […] ce en quoi l'étant s'annonce comme n'étant pas sa propre vérité, [de telle sorte] que cette vérité ne trouve pas sa patrie dans le monde, mais qu'elle doit être sans cesse référée aux structures abstraites de la nature »[101].

Si le thème anthropologique en philosophie n'est possible que « du jour où l'homme peut s'annoncer lui-même sa propre vérité »[102], en étant chez lui dans la vérité, on voit bien comment le dédoublement entre nature et monde place l'homme entre les deux dimensions, pas tout à fait assignable à l'une ou à l'autre : le monde conçu à partir de la nature ne renvoie pas à la vérité de l'homme, et dans les contenus de son imagination, il n'y a que le reflet de ce par quoi l'homme n'est pas adéquat à la vérité de la nature. Si le monde est une « structure d'indication » en ce qu'elle indique à l'homme la vérité de la nature[103], l'imagination est « l'ensemble des modes transitoires selon lesquels, pour l'homme – être corporel – s'annonce la vérité »[104].

Le problème de l'homme ne se pose donc pas au niveau de la nature comme domaine de vérité abstraite, mais par rapport au monde, comme milieu concret qui ne peut pas être effacé par la nature, mais dans lequel la nature comme ensemble de lois abstraites n'est pas immédiatement présente. C'est l'imagination qui permet de passer du monde à la nature, qui témoigne à la fois du fait que l'homme est dans le monde, en tant qu'il est corporel, et qu'il peut se tourner vers la vérité de nature par les facultés de son âme. En même temps, il témoigne aussi de sa finitude : l'imagination, nous explique Foucault en faisant appel à Descartes mais surtout à Malebranche, est le signe de l'inadéquation de la sensibilité de l'homme à la vérité, par rapport à la vérité de Dieu qui s'exprime dans les lois de nature. Les « puissances imaginaires de la connaissance humaine »[105] traduisent en un langage familier ce qui est codifié par le Verbe : le langage de la vérité n'est pas le langage de l'homme. Le monde est alors le milieu qui renvoie à l'homme son imperfection, une béance que l'imagination ne peut pas combler. C'est pourquoi le monde, tel qu'il est conçu par la pensée classique, ne peut pas encore donner lieu à une anthropologie : sa vérité n'est pas la vérité de l'homme, il n'y lit pas sa vérité, mais l'insuffisance de ses facultés finies[106]. Cette finitude se recoupe avec le troisième point développé par Foucault, qui aborde l'homme prélapsaire et l'homme lapsaire, la chute originaire et la « promesse du bonheur » à venir. La disjonction de l'homme et de la vérité, qui s'accompagne de

[101] QA, p. 27.
[102] Ibid.
[103] Ibid.
[104] QA, p. 29.
[105] QA, p. 40.
[106] « La substitution d'une nature au monde empêche, par une référence absolue à un entendement infini, la constitution d'une science de l'homme au niveau de la nature. La signification transcendante de l'imagination, en donnant à la sensibilité tout le poids d'une sémantique de la révélation, empêche la constitution d'une science de l'homme au niveau d'une réflexion sur le monde », QA, p. 41.

la prise de conscience de sa finitude et de son manque, présuppose un moment de l'histoire humaine, celui d'avant la chute, où l'homme participait immédiatement à la vérité de la création : « avant la chute, l'homme était de plain-pied avec l'universalité concrète du monde et de la nature, et la vérité qu'il y déchiffrait, ou plutôt qu'il en recevait, il était entièrement libre de la recevoir. […] le *logos* de la vérité était, d'entrée de jeu, anthropologie »[107]. Comme le dit Malebranche, cité par Foucault, l'Écriture serait alors « pleine d'anthropologies »[108]. Mais à bien voir, il ne s'agit pas encore d'une anthropologie, précise Foucault, parce que la vérité d'Adam, vérité de l'homme d'avant la chute, est la vérité de l'homme avant même qu'il devienne tel. Autrement dit, elle n'est toujours pas pensée à partir de l'homme et du langage de son monde, mais en dépendance essentielle avec le système de la vérité divine et de l'histoire de la création. Il en est de même lorsque Leibniz réfléchit à la réconciliation possible à la fin de l'histoire du monde, dans la cité de Dieu, comme réunification du logos de l'homme et du monde. Encore une fois, « ce *logos* de l'homme […] n'est pas en réalité le mode originaire sur lequel l'homme s'annonce à lui-même sa propre vérité »[109], mais expression de l'être de Dieu, dont l'homme pense et énonce la vérité.

Et Foucault de conclure :

> Dans la philosophie classique l'homme ne peut jamais se tenir à lui-même le langage de sa vérité, parce qu'en fait, il a été dépouillé de sa vérité :
>
> - soit au profit d'une nature qui dissipe ce monde dont la philosophie grecque avait fait jadis la patrie de l'être de l'homme
> - soit au profit d'une sémantique qui ne confère aux figures du monde qu'une valeur purement symbolique, empêchant ainsi l'homme de déchiffrer dans le monde sa propre vérité
> - soit au profit d'une perfection où l'homme n'a pas à s'accomplir, mais à accomplir seulement la vérité de Dieu, effaçant ainsi celle de sa finitude propre : la vérité de son bonheur n'est que le malheur de sa vérité[110].

L'anthropologie telle que Foucault l'entend est une configuration de la vérité de l'homme dans le monde : dans les trois cas (effacement du monde dans la nature, finitude de l'imagination, imperfection de l'homme), elle est rendue impossible par la disjonction de l'homme et du monde comme lieu de sa vérité.

---

[107] QA, p. 43.
[108] QA, p. 45; la citation est issue de N. de Malebranche*, Traité de la nature et de la grâce*, Premier discours, LVIII, dans *Œuvres complètes*, t. II., éd. par A.-E. Genoude et H. de Lourdoueix, Paris, Sapia 1837, p. 314.
[109] QA, p. 48.
[110] QA, p. 50.

Foucault emploie souvent, pour expliquer la solidarité entre l'homme et le monde qui est impossible dans la pensée classique, des formules telles que « être chez soi dans la vérité »[111], « s'annoncer » la vérité[112]. L'homme à l'âge classique n'est pas pensé anthropologiquement, car le monde n'est pas le lieu de sa vérité ; l'inhabitation d'un monde qui signifie à l'homme sa vérité semblerait alors être, par contraste, la condition de possibilité d'une réflexion proprement anthropologique, c'est-à-dire à la fois portant sur l'homme et développée à partir de l'homme.

C'est en ce double dispositif de l'être « chez soi » et de la significativité propre au monde qu'il est possible de détecter la mobilisation d'une grille heideggérienne. Lorsque par exemple Foucault affirme que l'homme ne peut « se tenir dans le langage de sa vérité », et que parallèlement à ce « dépouillement de sa vérité » il n'est plus dans la nature « au sens grec de la patrie de son être », on peut se demander si ce rapport entre langage, vérité et appartenance, tel qu'il le mobilise pour expliquer l'impossibilité de l'anthropologie à l'âge classique, n'ait pas une nuance heideggérienne, tant du point de vue lexical que du point de vue des structures que ces expressions évoquent.

Il faut toutefois remarquer, pour ne pas risquer de forcer la présence de Heidegger dans le contexte examiné, que la question du monde et de la nature, de l'expérience immédiate du monde et de sa connaissance, n'est pas bien entendu exclusif à la pensée heideggérienne, qui d'ailleurs se développe, surtout en ses premières manifestations, dans le sillage de la phénoménologie husserlienne. La question du rapport entre le monde de la vie et monde de la science est l'un des axes portants de la *Krisis*, et plus généralement, le rapport entre le sujet et le monde ambient, et la manière dont ce rapport rend possible une science, est l'un des piliers de la phénoménologie telle qu'elle est théorisée dans les *Ideen*[113]. Foucault était familier avec la pensée de Husserl, comme le témoigne le texte de 1953-1954 *Phénoménologie et psychologie*, où la présence de Husserl est dominante. Dans l'introduction au texte, il fait référence au « thème galiléen » dans la *Krisis*, que Husserl aurait « le mieux explicité » dans son sens et dans ses implications. Plus précisément, le thème galiléen est ici envisagé comme un dévoilement dans les mathématiques du sens d'être de la nature, par une indexation mathématique de la nature dans une « idéalité essentielle » qui offre le modèle opérationnel à la psychologie[114]. Heidegger n'y est en revanche presque pas nommé, sauf lorsque

[111] « C'est seulement dans la vérité que l'homme est chez lui », QA, p. 51.
[112] « L'imagination c'est l'ensemble des modes transitoires selon lesquels pour l'homme […] s'annonce la vérité », QA, p. 29.
[113] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard 2018, §§27-27, pp. 79-146 ; id., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard 1976, §§8-55, pp. 25-216.
[114] M. Foucault, *Phénoménologie et Psychologie*, Paris, EHESS Seuil Gallimard 2021, pp. 28-29.

Foucault mentionne les différences entre les deux dans la conception du monde, en soulignant que Heidegger reproche à Husserl de réduire l'ontologie à la conscience subjective[115].

La présence de Heidegger n'exclut pas celle de Husserl, la pensée de Heidegger se développant à la fois en continuité et en rupture avec la phénoménologie husserlienne. Cependant, notre recherche étant centrée sur les modes et les fonctions de la pensée heideggérienne à ce moment de la réflexion de Foucault, c'est de Heidegger que nous essayons de détecter la présence. La question du monde et du rapport entre monde et nature, et du rapport entre science et inhabitation originaire qu'elle sous-tend, est sans doute partagée par Husserl et Heidegger, voire « léguée » à Heidegger par la phénoménologie husserlienne. Dans *Phénoménologie et Psychologie*, tout en accordant au monde husserlien une fonction unificatrice, capable de dépasser le partage entre « les événements de l'expérience vécue et les contenus de vérité de la connaissance »[116] , Foucault aborde le thème du monde du point de vue de l'intégration entre vécu et connu, qu'il reconnait être un problème propre à la phénoménologie, comme problème du mode de l'évidence originaire, d'une antériorité ontologique[117]. Comme le dit Sabot dans la *Situation du texte*, si dans le sens ontologique du monde on peut détecter une référence heideggérienne qui oriente la lecture de Foucault, en cela que la phénoménologie husserlienne est vue sous l'angle ontologique, c'est plutôt Fink qui guide la lecture foucaldienne, et dont il prend la vocation à élucider « le sens d'être du monde » qu'il attribue à Husserl[118]. Or dans cette analyse du « sens du monde » qui se veut ontologique, Foucault utilise souvent des expressions telles que « sens d'être » ou « dire l'être ». Le rapport entre être et monde, qui s'exprime dans le langage comme *logos* de l'être du monde, répète leur co-implication : ainsi pour Foucault dans les *Méditations cartésiennes* un lien *logos*-monde voit le jour, qui assigne à la philosophie la tâche de parler le langage authentique de l'être, qui est aussi le langage de l'être du monde, car « le Verbe de la vérité philosophique ne fait plus qu'une seule et même chose avec le *logos* de l'être du monde »[119]. L'être est alors pensé en rapport étroit, presque en juxtaposition avec le monde, alors que dans la recherche ontologique de Heidegger l'être est, dès *Être et Temps*, un (le)

[115] *Phénoménologie et Psychologie* op. cit. ff 45, 49, 73-74. S. Elden remarque que dans ce manuscrit, « Foucault is more Husserlian than Heideggerian, barely mentioning Heidegger », dans *The early Foucault* op. cit., p. 42. P. Sabot consacre une section de la *Situation du Cours* intitulée « … une interprétation de Husserl, qu'on dire certainement heideggérienne, mais qui ne l'est pas, je crois », où il souligne que bien que Foucault lui-même ne considérait pas heideggérienne sa lecture de Husserl, et malgré Heidegger soit effectivement très peu nommé, « la référence à Heidegger […] oriente quand même les analyses de Foucault dans son parcours attentif et même scrupuleux de l'ensemble de l'œuvre de Husserl et de son accomplissement du côté de cette ontologie, science de l'être en tant qu'être qui coïncide avec une philosophie du monde », sans oublier l'apport de E. Fink dans la détermination de cette orientation, dans *Phénoménologie et Psychologie* op. cit., p. 389.

[116] *Phénoménologie et Psychologie* op. cit., p. 43.

[117] Cette antériorité appartient aussi à l'idée de monde telle que Heidegger la développe, et qui prend son sens plein après l'introduction du Souci et de la temporalité qui le sous-tend, cf. *Être et Temps*, §69.

[118] Nous suivons ici P. Sabot dans sa lecture de l'apport des analyses de Fink, cf. la « Situation du texte » dans *Phénoménologie et Psychologie* op. cit., pp. 389-390.

[119] Ibid., p. 214.

problème en soi, ayant le « primat ontologique »[120] et étant essentiellement différentiel par rapport aux instances qui peuvent poser le problème de l'être (le Dasein) ou le porter à la parole (telle que la poésie et l'œuvre d'art). Il nous semble que l'usage du monde comme concept ontologique, que Foucault fait en *Phénoménologie et psychologie*, bien qu'il puisse avoir été orienté par la lecture de Heidegger, reste autonome par rapport à l'ontologie heideggérienne.

Il est alors possible que Foucault se serve à cette époque un concept génériquement « phénoménologique » de monde de manière fonctionnelle à ses interrogations – notamment la question de l'intégration et de l'unité possible entre les formes de connaissance et les contenus concrets. Nous allons traiter plus amplement de cet enjeu par la suite, lorsque le thème anthropologique tel qu'il apparait dans *La question anthropologique* sera mis en contexte avec *Phénoménologie et psychologie* et *Binswanger et l'analyse existentielle*[121]. Pourtant, le but ici visé n'est pas d'établir les pourcentages d'influence husserlienne ou heideggérienne dans la manière dont Foucault fait appel au concept de monde, mais plutôt de s'en tenir à une trace de la présence de Heidegger, plutôt qu'à une filiation directe et/ou avérée. Pour l'instant, de façon cohérente avec la tâche de montrer le rapport entre les notes manuscrites sur Heidegger et leur possible usage par Foucault, nous nous en tenons à une élucidation des résonances entre l'idée heideggérienne de monde et sa fonction, et sa présence dans le chapitre « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale ».

Il faut tout de même remarquer que *Phénoménologie et psychologie* et *La question anthropologique*, malgré la source husserlienne du premier texte, développent par des chemins différents une réflexion portant sur le monde en tant que structure qui installe l'homme près de sa vérité, qui lui permet d'être dans un langage qui lui parle. Cette attention au langage est signalée dans le premier texte par des expressions comme « le philosophe doit répondre du monde à travers son langage, et du langage même du monde », ou « il s'agit, à travers le monde infini de l'expression, de restituer le langage authentique de l'être »[122]. Mais lorsque dans « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale » on retrouve la question de la significativité du monde en binôme avec l'habiter, la nuance heideggérienne se fait plus marquée. Il est alors question, aux fins de notre recherche, de voir si et comment l'usage du monde que Foucault met en jeu dans « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale », tout en faisant partie d'une réflexion plus ample sur le monde de souche phénoménologique qui l'engage à ce moment, ait des similarités avec le monde heideggérien.

[120] ET §3.
[121] Infra, I :4.
[122] *Phénoménologie et Psychologie* op. cit., p. 214.

Ce qui nous semble indiquer cette « nuance heideggérienne » dans l'usage du monde est, d'un côté, la formule de l' « être chez soi » dans la vérité et de l'autre côté, le recours à la structure de l' « annonce » (par exemple, « l'homme peut s'annoncer lui-même sa propre vérité » [123], « l'exigence de l'homme de s'annoncer à lui-même ce qu'il est », « le monde est […] ce en quoi l'étant s'annonce comme n'étant pas sa propre vérité »[124]) qui est parfois utilisé par Heidegger pour désigner le mode de signification (par exemple, comme il l'affirme dans *De l'essence du fondement*, le fait pour Dasein d' « annoncer, à soi-même, de et par 'son' monde »[125]).

À travers un état des lieux sur le monde tel que Heidegger le thématise, en privilégiant les textes présents dans les notes de Foucault[126], nous allons donc préciser le dispositif heideggérien du monde et voir de quelle manière il soit rapprochable au rapport homme-monde tel que Foucault l'esquisse à cette époque[127].

Chez Heidegger les deux aspects, celui de l'habitation celui de la signification, ne sont pas indépendants : c'est en effet dans la familiarité de l'habiter, de l'être « chez soi » dans un monde et dans un langage, que Heidegger voit, à plusieurs moments de sa réflexion, la possibilité pour le *Dasein* d'être dans la vérité. Cette familiarité est fondée dans la significativité : ce qui se manifeste dans le monde, les étants, nous disent quelque chose, nous leur sommes familiers avec, parce que la significativité du monde est la scène de leur apparition et compréhension. Le fait même de pouvoir « être chez soi », d' « habiter » est rendu possible par la familiarité d'un monde qui est signifiant pour le Dasein de l'homme. Parmi les notes thématiques de Foucault sur Heidegger, il y en a quelques-unes issues d'*Être et Temps* qui portent sur la thématique du monde, et plus précisément issues du chap. III « La mondéité du monde », dont Foucault note des extraits du paragraphe §14 « L'idée de la mondéité du monde en général », de la section A « L'analyse de la mondéité ambiante et de la mondéité en général », du § 23 « La spatialité de l'être-dans-le-monde » et du § 24 « La spatialité du

[123] QA, p. 51
[124] QA, p. 50.
[125] Q I-II, p. 132.
[126] Le choix de textes heideggériens a été fait en privilégiant les œuvres dont des morceaux sont présents dans les notes thématiques de Foucault sous les titres « Monde », « Être-dans-le-monde », notamment : *Être et Temps*, *De l'essence du fondement*, *L'origine de l'œuvre d'art*, *Le dépassement de la métaphysique* ; nous avons également choisi de nous servir de textes heideggériens qui, bien qu'ils ne soient mentionnés dans les notes sur le thème du monde, sont tout de même présents dans l'archive sous forme de traduction de l'allemand. Bien que le concept de monde soit central dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, que Foucault avait abordé probablement par le biais du cours de Wahl mentionné plus haut, cet ouvrage ne figure pas parmi les sources sur le monde. Nous avons donc choisi de ne pas l'inclure dans le repérage, notre analyse étant orientée à une mise en parallèle avec le texte foucaldien.
[127] La question du monde étant centrale dans *Être et Temps*, on ne saurait pas en résumer les traits et l'importance dans quelques lignes, ni serait-il possible d'esquisser un tableau satisfaisant de la riche littérature critique sur ce sujet par quelques indications bibliographiques. Nous nous limitons à signaler la monographie par W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin 2015 (parue pour la première fois en 1950 et mentionné par Foucault dans ses notes) où Biemel commente les paragraphes d'*Être et Temps* consacrées à la question du monde, en traçant des liens avec les œuvres successives de Heidegger ; F., Dastur, *Le concept de monde chez Heidegger après « Être et temps »*, dans *Alter. Revue de phénoménologie*, VI, 1998, pp. 119-136 et H. Dreyfus, *Being-in-the-world : a commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge, MIT Press 1982, portent sur la question du monde dans le cadre de la *Daseinsanalyse*.

Dasein et l'espace ». Il n'est pas alors sans fondement qu'on essayera de mettre en place un rapprochement entre cette mobilisation du monde comme « structure d'indication » par Foucault et la caractérisation du monde que Heidegger fait dans *Être et Temps*.

Dans *Être et Temps*, l'élucidation de l'être-dans-le-monde et de la « mondéité [*Weltheit*] du monde » (§ 14), ce qui fait que le monde est ce qu'il est, est basée sur la codépendance du Dasein et du monde[128] : le Dasein n'est pas séparable du monde qui est son horizon, l'ouverture originaire de compréhension, structure de référence dans laquelle les étants trouvent pour le Dasein un signifié, et dans laquelle le Dasein lui-même se comprend comme ensemble de possibilités. Cette significativité, « ce à quoi se résume la structure du monde »[129], est la possibilité même que quelque chose, qui se manifeste dans l'ouverture du monde, nous soit familière : les étants autres que le Dasein sont significatifs en tant qu'ils renvoient à leur utilisabilité (§15). Les choses qu'on rencontre dans le monde, on les rencontre alors grâce au fait qu'elles s'offrent à la compréhension pré-thématique du Dasein comme utilisables. Dans cette ouverture de sens, dans cette structure de renvoi, l'être du Dasein est en jeu : en tant que projet jeté, le Dasein, étant essentiellement transcendant, se projette et se comprend comme possibilité à partir du monde dans lequel il se retrouve à être (§18). Le rapport entre le Dasein et le monde n'est pas alors celui d'une chose qui se retrouverait à l'intérieur et comme contenue par un espace (§§23-24), mais un rapport d'implication réciproque : le fait d'être dans le monde, et d'y trouver son être sous formes de possibilités, est coessentiel au *Dasein*.

Le monde n'est donc pas un rassemblement d'étants, mais plutôt la condition de possibilité pour le Dasein d'avoir à faire avec les étants. Dans *De l'essence du fondement*[130], autre œuvre notée par Foucault, Heidegger revient sur le monde comme « totalité » qui « 'est' non pas un étant, mais cela même d'où le Dasein *se fait annoncer* avec quel étant il peut avoir des rapports et comment il le peut »[131]. La structure de renvoi propre du monde, comme ouverture des possibilités et de la compréhension à la fois de soi et du monde par le *Dasein*, prend ici la forme de l'annonce. L'expression allemande employée par Heidegger, traduite par « se fait annoncer », est « *sich zu bedeuten gibt* »[132] : le Dasein se donne la signification, « se signifie » les relations possibles avec les

[128] « Ontologiquement, 'monde', loin d'être une détermination de l'étant que, par essence, le Dasein n'est pas, est, au contraire, un caractère du Dasein lui-même », ET, p. 99.
[129] Ibid., p. 125.
[130] Le titre donné par H. Corbin, qui paraît dans Q I-II, est « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison' », tentative de traduire l'allemand *Von Wesen des Grundes* en reflétant à la fois le sens heideggérien de *Wesen* (l'essence au sens de l'Être et non pas de l'*essentia* métaphysique, présence permanente) et de *Grund* (le fond/fondement, mais aussi la « raison » dans le « principe de raison suffisante »). La traduction étant toutefois plutôt opaque, voire perturbante, nous avons préféré une traduction littéraire du titre de l'œuvre, qui est d'ailleurs celle employée par Foucault en bas de ses notes.
[131] Q I-II, p. 132 ; soulignement ajouté.
[132] GA 9, p. 157.

étants – ce qui rend plus évident en quelle mesure l'idée de l'annonce comme modalité de présence dans le monde est essentiellement un mode de signification de/pour le Dasein.

Revenons au texte de Foucault. Il y affirme que dans la pensée classique la nature s'impose comme milieu de vérité, le monde cessant ainsi d'être la condition pour penser la vérité de l'étant, et devenant au contraire l'indication de son déplacement hors de la vérité :

> Loin que le monde soit conçu comme la plénitude ontologique à partir de quoi la vérité peut être pensée, et l'étant déterminé comme vrai, le monde est au contraire ce en quoi l'étant *s'annonce*[133] comme n'étant pas sa propre vérité, que cette vérité ne trouve pas sa patrie chez le monde, mais qu'elle doit être sans cesse référée aux structures abstraites de la nature[134].

L'exile du monde hors de la vérité, qui se fait à l'Âge classique par le biais de l'idée de nature, revient au fait pour l'étant de ne pas être « dans » la vérité : si la vérité est dans la nature comme ensemble de lois abstraites, le monde à l'Âge classique n'est pas le lieu de la vérité des étants. Foucault décrit la pensée classique de l'homme comme une pensée non-anthropologique en cela qu'elle ne pense pas le rapport homme-monde en termes de vérité, mais plutôt de relation imparfaite (par rapport à la vérité mathématique de la nature comme par rapport à la perfection d'Adam avant la chute) : la pensée se fait alors authentiquement anthropologique lorsque l'homme et le monde se trouvent dans un rapport de vérité – le monde étant ce qui dit à l'homme sa vérité. Dans les mots Foucault, l'anthropologie n'est possible « que du jour où l'homme peut s'annoncer à lui-même sa propre vérité, du jour où il comprend combien l'absolu est loin de lui et combien la vérité en est proche […] c'est seulement dans la vérité que l'homme est chez lui »[135]. C'est donc en étant chez lui dans la vérité, dans sa propre vérité qui s'annonce à lui, que l'homme peut développer une réflexion anthropologique.

Cet être « chez lui » prend chez Foucault aussi un sens langagier, lorsqu'il affirme que dans la pensée classique, l'homme « ne peut se tenir dans le langage de sa vérité ». Pour Heidegger, c'est dans la significativité du monde que l'homme peut être chez soi, et le sens de cet habiter, c'est d'être familier avec le monde et soi-même en tant qu'être-dans-le-monde : l'être même du Dasein est cet habiter[136].

---

[133] Soulignement ajouté.
[134] QA, p. 27.
[135] QA, p. 51.
[136] « L'expression '*bin*' est en intime connexion avec '*bei'*, auprès ; '*ich bin*' à son tour veut dire : j'habite, je séjourne auprès du…monde en tant que ce qui m'est, de telle ou telle façon, familier. Sein/être en tant qu'infinitif de '*ich bin*' c'est-à-dire entendu comme existential signifie habiter chez… être familier avec… », dans ET p. 87 ;

C'est dans la *Lettre sur l'Humanisme* que Heidegger met en relation directe l'habiter et la langue de l'homme comme traits fondamentaux par lesquels peut avoir lieu le rapport à l'être. Si « le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme »[137], la clé pour que l'homme soit chez lui dans la vérité, c'est le langage en tant qu'ouverture de et à l'être. Si le monde est « l'éclaircie de l'Être »[138], et cette éclaircie est le langage comme dimension de l'habitation et de l'abri, il en découle que la vérité de l'homme, le « berger de l'Être » qui est « appelé par l'être lui-même à la sauvegarde de sa vérité » [139], est pensée à travers le langage comme ce qui ouvre à la vérité de l'homme et de l'être. Lorsque dans *La question anthropologique*, l'apparition de l'anthropologie est liée à la possibilité qu'il se trouve chez lui dans sa vérité, dans un monde qui n'est plus aliéné dans la nature, mais recomposé, on peut retrouver dans la réflexion foucaldienne une trace de cette triangulation entre homme, monde et vérité, qui se fait par l'idée d'être « chez soi » et de signification, que Heidegger théorise à maintes reprises pendant sa vie.

Un dernier rapprochement entre les deux penseurs est détectable dans le rapport entre monde et nature. Chez Heidegger, le rapport entre l'éclosion originaire du monde et son occultation par l'étant comme ce qui est présent, disponible, calculable est en effet récurrent. La dynamique, qu'on retrouve à plusieurs moments de sa pensée, voit une opposition entre l'ouverture originaire d'un horizon de manifestation, lieu originaire de la vérité, et une compréhension qui s'engendre dans cette ouverture toute en la dissimulant, c'est-à-dire la compréhension de l'étant comme ce qui est présent, permanent, disponible. Cette dynamique, on la retrouve même à l'intérieur du concept de nature, lorsque Heidegger distingue entre la nature au sens grec, *physis* qui s'éclot originairement[140], avant toute capture sous forme d'étants présents et manipulables, et la nature de la physique moderne, qui

[137] Q III-IV, p. 67 ; le texte est présent parmi les notes manuscrites de Foucault, traduit par lui-même de l'allemand. Il ne faut pas oublier qu'entre l'analyse de la significativité et du langage telle que Heidegger la développe dans *Être et Temps* et les affirmations à cet égard dans la *Lettre sur l'Humanisme*, il y a presque vingt ans de distance chronologique et une très importante distance théorique, que Heidegger identifie pour la première fois dans la *Lettre* comme la *Kehre* dans sa pensée, point de renversement des présupposés d'*Être et Temps* (Cf. Q III-IV, p. 85). Dastur souligne par exemple la différence dans le rapport entre homme et monde telle que Heidegger l'envisage en Être et Temps et dans la *Lettre sur l'humanisme*, soulignant qu'ici « le monde se voit donc ici identifié à l'être même, ce qui implique par conséquent qu'il n'y a rien au-delà de lui. Mais il est aussi par-là même compris comme une dimension pré-humaine, qui par conséquent ne peut plus être identifiée à ce que Heidegger nommait monde dans *Sein und Zeit*, à savoir le résultat de la projection du Dasein. Nous sommes ici en présence d'une nouvelle définition du monde », dans *Heidegger et la question anthropologique* op. cit., p. 86. Cependant, s'agissant dans notre recherche d'une analyse des relations intellectuelles possibles entre Foucault et Heidegger, établies dans ce contexte à partir de l'archive foucaldienne, on ne saurait pas rentrer dans les détails de l'historiographie sur la pensée heideggérienne sans que cela soit un détour du point focal de l'analyse. Nous laisserons donc de côté la périodisation de la philosophie de Heidegger et les débats qui l'enveloppent, d'autant plus que Foucault, si l'on s'en tient aux notes thématiques, utilisait indifféremment les œuvres d'avant et d'après la *Kehre*, pour « cataloguer » les citations de Heidegger selon des mots-clés.

[138] Q III-IV, p. 83.

[139] Q III-IV, p. 101.

[140] L'une des analyses les plus complètes de la physis par Heidegger se trouve dans *Introduction à la métaphysique* ; cependant, le texte ne figurant pas parmi les sources foucaldiennes des notes conservées à la BNF, nous avons choisi de ne pas traiter ce texte.

exprime, formalise et traduit en lois universelles cette capture[141]. Cette distinction sous-tend également l'analyse que Heidegger fait du monde au sens cartésien : la *res extensa*, domaine des choses matérielles ayant une étendue, accessible uniquement par la connaissance physico-mathématique, ne capture pas le phénomène originaire du monde, mais résume plutôt une compréhension de l'étant qui impose au monde l'idée de substance[142]. À l'origine de la *res extensa*, mais comme dévalué, voire oublié, gît le monde, l'ouverture originaire qui rend possible la manifestation de l'étant et sa compréhension en tant que substance matérielle et mesurable[143]. Cette opposition se retrouve, par exemple, dans *Pourquoi les poètes ?*[144], lorsque Heidegger commente le vers de Rilke « Comme la nature abandonne les êtres… », et dit que « cette nature n'est pas comprise comme domaine d'objectivation des sciences de la nature. […] Dans ce mot de nature, employé par Rilke, résonne encore, dans sa primeur, l'écho du mot *physis* […] épanouissement de ce qui s'épanouit »[145]. Dans l'*Époque des « conceptions du monde »*[146], Heidegger affirme que la physique est « connaissance de la nature en général », et que « par elle et devant elle, d'une façon particulièrement aiguë, quelque chose est […] arrêté par avance comme déjà connue »[147], l'opposant à l'étant de Parménide, c'est-à-dire à « l'épanouissement qui s'ouvre » et se rend présent pour l'homme[148]. Ou encore, dans *Science et Méditation*[149], la nature est dite l'« Incontournable » de la science moderne : elle est l'inévitable face auquel la science ne peut pas « faire de détour », la représentation scientifique étant à la fois dépendant de la nature comme domaine originaire des choses, et incapable de l'épuiser[150].

Or, lorsque Foucault mentionne « une nature qui dissipe ce monde dont la philosophie grecque avait fait jadis la patrie de l'être de l'homme »[151], il associe le monde à l'idée d'un lieu natal, originaire de l'être de l'homme, en l'opposant à la nature gouvernée par les lois des sciences modernes. Il semblerait possible de voir dans cette grille, distinguant et opposant la nature mathématisée des sciences et le sens grec d'un « être chez soi » dans le monde, un écho de la

[141] « La nature – entendue au sens ontologiquement catégorial est un cas-limite de l'être de l'étant pouvant se trouver au sein du monde. […] La nature, en tant que concept rassemblant catégorialement les structures d'être d'un étant déterminé se rencontrant au sein du monde, ne permet jamais de ménager une entente de la mondéité. », ET p. 101.
[142] ET, §§19-21.
[143] « L'étant dont Descartes s'efforce de saisir le principe ontologique dans l'*extensio* est bien plutôt un de ces étants dont le dévoilement demande qu'on en soit tout d'abord passé par un étant se donnant de prime abord à utiliser au sein du monde. […] l'avantage de la connaissance mathématique est qu'elle s'empare de l'étant de telle façon qu'elle peut être sûre et certaine d'avoir continuellement en sa possession l'être de l'étant dont elle se saisit. Ce qui par son genre d'être est tel qu'il satisfait à l'être auquel la connaissance mathématique donne accès, est au sens propre du mot. », ET p. 134.
[144] Une traduction par Foucault de ce texte est présente parmi ses notes manuscrites.
[145] *Chemins* op. cit., p. 335.
[146] Une traduction par Foucault de ce texte est présente parmi ses notes manuscrites.
[147] *Chemins*, p. 103.
[148] *Chemins*, p. 118.
[149] Une traduction par Foucault de ce texte est présente parmi ses notes manuscrites.
[150] EC, pp. 70-76.
[151] QA, p. 50.

dynamique heideggérienne de dépendance et rivalité entre le monde, c'est-à-dire la *physis* comme ouverture originaire qui laisse l'étant se montrer, et une nature-domaine de connaissance, objet de la science et de la physique, qui n'est possible que sur le fond du monde, mais qui en même temps occulte et refoule cette condition de possibilité.

Ces rapprochements n'ont pas le but d'établir une dette directe ou indirecte de Foucault envers Heidegger – pas plus qu'il ne serait de débiteur de la pensée husserlienne, ou de l'analyse existentielle de Binswanger. Comme nous l'expliquerons par la suite[152], les autres textes de cette époque montrent que Foucault se servait à ce moment de l'idée phénoménologique de monde pour penser l'homme.

Ce qu'on a veut souligner par ce rapprochement du texte foucaldien avec des œuvres heideggériennes présentes dans les notes manuscrites, est alors un usage possible, et plausible, de la conceptualité heideggérienne par le biais de certaines expressions. Le lien qu'on veut établir n'est d'ailleurs pas un lien de causalité, le but n'étant pas de démontrer que la pensée de Foucault dépend de celle de Heidegger, mais plutôt un rapport d'usage, qui fait parler les notes de lecture, en les insérant dans le contexte de la production foucaldienne des années 1950.

Il est ainsi possible de penser la présence de Heidegger dans l'archive d'une double façon : d'un côté, comme auteur dont la connaissance que Foucault en avait est témoignée par ses notes thématiques et ses traductions de l'allemand ; de l'autre, une manière de penser le rapport entre l'homme et le monde à partir de structures de l'habitation et de la significativité.

b. La pensée critique : la « quatrième question » kantienne.

Le fait que l'homme soit « chez lui » dans la vérité, que la vérité parle son langage, est la condition de possibilité d'un discours anthropologique : dans la deuxième section du chapitre « La pensée critique et l'anthropologie », il s'agit de voir comment cette réflexion anthropologique devient possible grâce à la critique kantienne.

Foucault voit en effet dans la pensée kantienne une mise au point et une complétion des conditions de possibilité de l'anthropologie esquissées par la pensée critique du XVIIIe siècle, qui n'était pas parvenue à ouvrir le domaine anthropologique. Certes, la pensée du XVIIIe siècle

> était parvenue à lever deux des obstacles majeurs qui s'étaient opposés à la constitution d'une anthropologie, elle n'était pas parvenue à lever le premier, le plus important : la prééminence du thème de la nature, qui a obscurci le sens du monde et en a brouillé les figures[153].

[152] Infra, I :4.
[153] QA, p. 54.

Les deux obstacles levés sont respectivement la possibilité du bonheur humain, et une première solution à la scission entre raison et sensation. Helvétius, dans *De l'homme*, parvient à penser l'essence du bonheur « au niveau même de la vérité de l'homme » (comme science, comme pédagogie et comme critique)[154] ; Condillac et Diderot, malgré le sens de leurs analyses soit « avant tout négatif », essayent de « mettre au compte de la sensation les synthèses du jugement et de l'entendement »[155]. Mais le dispositif classique de la scission entre monde et nature demeure intact, ce qui empêche le XVIIIe siècle de dépasser l'ambiguïté de l'homme, pris entre la nature d'un côté et le monde de l'autre. Bien qu'elle puisse passer pour « ce mouvement de réflexion par lequel l'homme découvre qu'il est chez lui dans la vérité », esquissant « la possibilité pour l'homme de s'annoncer sa propre vérité, par les chemins de la vérité elle-même, et dénoncer sur lui-même une parole qui ne soit pas Verbe de Dieu, mais *logos* humain de l'homme, anthropologie »[156], la pensée du XVIIIe siècle n'est en effet en mesure, elle seule, d'ouvrir le domaine de l'anthropologie, car elle ne résout pas le problème du rapport de l'homme à la nature et au monde, et donc ne peut pas lui assigner son propre milieu.

Pour Foucault, c'est Kant qui rend possible en premier la réflexion anthropologique. D'abord, à travers le dépassement de l'opposition classique monde-nature par une distinction entre l'univers, « où la nature, dans son universalité, aurait l'originalité absolue du monde de l'intuition », et le domaine de l'expérience, « où la nature et ses vérités reçoivent leur sens originaire du monde tel qu'il est donné à une intuition finie ». C'est à partir du monde comme « cette totalité, donnée dans l'intuition, des conditions conditionnées » que pour Foucault « l'homme peut être interrogé et connu » [157].

L'autre point de détachement de Kant par rapport à la pensée classique, que Foucault considère être « l'œuvre proprement dite de la critique » [158], c'est la révision du sens de l'imagination. Il s'agit d'un point de forte résonnance avec Heidegger, qui dans *Kant et le problème de la métaphysique* se tâche de montrer comment l'imagination transcendantale soit la racine commune de l'intuition pure et de la pensée pure. Le texte, qui est présent dans l'archive foucaldienne dans la traduction Corbin tout comme sous forme de notes traduites de l'allemand, était d'ailleurs paru en traduction française en 1953, donc à la même époque que la rédaction présumée de ce texte.

Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger affirme que qu'il faut localiser dans l'imagination transcendantale la racine de la synthèse pure, de l'union entre intuition et pensée. Il part

[154] QA, p. 53.
[155] Ibid.
[156] QA, p. 51.
[157] QA, p. 59.
[158] QA, p. 60.

de l'affirmation kantienne, qui se trouve seulement dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, selon laquelle « nous avons donc une imagination pure, comme faculté fondamentale de l'âme humaine, qui sert a priori de fondement à toute connaissance »[159]. Sur la base de cette définition de l'imagination pure, Heidegger lui attribue une fonction fondatrice au sens ontologique, car dans l'interprétation heideggérienne, le sens du pur, de l'*a priori*, du transcendantal est à comprendre au sein de la structure ontologique du Dasein, et non pas comme une théorie de la connaissance[160]. L'imagination pure dont la fonction est fondatrice est donc elle aussi à comprendre dans la perspective de cette traduction de l'*a priori* de la connaissance dans la nature préliminaire des structures ontologiques du Dasein, des facultés dans la possibilité, essentiellement temporelle, d'ouvrir un horizon de compréhension.

Par la traduction du transcendantal en ontologique que Heidegger met en place dans son *Kantbuch*, l'imagination transcendantale sort du cadre épistémologique pour devenir la puissance formatrice de l'horizon de compréhension de l'être, la source originaire pure de la sensibilité et de l'entendement. L'imagination transcendantale « en tant que synthèse pure et originelle, forme l'unité essentielle de l'intuition pure (le temps) et de la pensée pure (l'apperception) »[161]. En tant que source commune, elle est à la fois réceptive et productive : elle unit l'affection à la création de l'image originaire, de la « vue » (*Anblick*) qui est la forme pure de l'image, l'image de l'image. Mais cela ne serait pas possible sans la possibilité d'être affecté, de s'auto-affecter que l'intuition, et le temps comme sa forme pure, représentent. Autrement dit, par une préférence accordée à l'intuition, dont l'interprétation est calquée sur la possibilité d'auto-affection et sur la réflexivité spécifique du Dasein, Heidegger pense l'imagination comme formatrice de temporalité, c'est-à-dire de la possibilité même de se donner quelque chose, d'être affecté. Cette prééminence de l'intuition est attribuée à Kant lui-même, lorsque Heidegger traduit l'affirmation kantienne « le mode par lequel elle [la connaissance] se rapporte immédiatement aux objets et que toute pensée prend comme intermédiaire pour les atteindre […] est l'intuition »[162] en : « connaître est premièrement intuitionner »[163]. L'imagination est alors la racine commune de l'affection de l'intuition et de spontanéité la pensée en cela qu'elle est la forme même de l'affection[164]. On pourrait dire que Heidegger « revoit » l'affirmation kantienne pour laquelle « des intuitions sans concepts sont aveugles »[165] : en jouant sur le registre de la vision, Heidegger affirme en effet que « ce qui est 'vu' par l'intuition pure est en soi une totalité unifiée,

[159] CRP, A 124.
[160] KPM, IV « Répétition de l'instauration du fondement de la métaphysique », pp. 259-302.
[161] KPM, p. 186.
[162] CRP A 19, B 33, dans KPM p. 83.
[163] Ibid.
[164] KPM, §33 « Le caractère temporel intrinsèque de l'imagination transcendantale ».
[165] CRP B 75 A 51.

mais non pas vide » qui « ne possède pas l'unité caractérisant l'universalité du concept », parce qu'elle est « une unité 'vue' d'emblée dans l'acte d'imagination qui forme l'image »[166]. C'est également l'intuition qui marque la nature finie de la connaissance humaine : « c'est parce que notre existence est finie – existante au milieu de l'étant qui est déjà et auquel elle est abandonnée – qu'elle doit nécessairement le recevoir, ce qui signifie qu'elle doit offrir à l'étant la possibilité de s'annoncer »[167].

Or l'imagination transcendantale, racine commune d'intuition et pensée, est « aussi, et même surtout, une faculté d'intuition, elle est donc réceptivité »[168], ce qui revient à dire qu'elle est essentiellement finie : de plus, elle est l'origine elle-même de la finitude humaine, si l'on entend par cela le fait de se laisser affecter, de se donner la vue d'ensemble qui est condition de possibilité de toute compréhension. L'imagination transcendantale est originaire en cela qu'elle origine la possibilité de se donner l'objet, avant que l'objet soit là ; elle est formatrice en cela qu'elle donne la forme pure de l'intuition, le temps, comme un horizon préalable à la parution de tout étant[169]. Elle est originairement synthétique, car elle rend possible l'unité d'intuition et entendement, « l'unité originelle et non composée de la réceptivité et de la spontanéité »[170].

C'est cette prééminence accordée à l'intuition plutôt qu'à la pensée, et la finitude qu'elle représente, qui suggèrent une nuance heideggérienne dans le rôle crucial que Foucault attribue à l'imagination transcendantale kantienne pour l'émergence du thème anthropologique. Si dans la philosophie classique « on ne peut restituer le sens de l'imagination qu'à partir de la pensée pure, ou plutôt de la vérité qui se réfracte à travers elle », il faut alors voir l'innovation kantienne dans le fait que « pour Kant la constitution du sens de la pensée pure se fait à travers et à partir de l'imagination » [171], une idée, celle de l'origine imaginaire de la pensée, que Heidegger juge avoir été le premier positionnement kantien à ce sujet, qui aurait été retracté ensuite dans le passage de la première à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, afin d'assigner à l'entendement, et non pas à

[166] KPM, p. 200.
[167] KPM, p. 87.
[168] KPM, p. 210.
[169] KPM, §§ 28-29 ; Heidegger prend ici ouvertement position contre l'école néokantienne de Marbourg, en posant, de manière consciemment non orthodoxe, l'origine imaginaire de la pensée, et en retirant à cette dernière la prééminence que Kant lui accordait dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*. Il s'agit d'une interprétation fascinante, bien que plus fondée dans la pensée originelle de Heidegger que dans le texte kantien. Parmi les « opposants » le plus illustres de la lecture heideggérienne, il faut mentionner sans doute Cassirer, qui débat avec Heidegger à Davos avant la publication du *Kantbuch*, et qui tout en étant d'accord sur le rôle central à attribuer à l'imagination transcendantale, l'inscrit du côté de la spontanéité de l'entendement et rejette la prééminence de l'intuition et de l'affection affirmée par Heidegger. Cf. E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie. Davos, mars 1929, et autres textes 1929/1931*, Paris, Beauchesne 1972.
[170] KPM, p. 210.
[171] QA, p. 60.

l'imagination, la fonction synthétique[172]. Foucault cite ici d'un de ces passages de la première édition de la *Critique de la raison pure* dont Heidegger se sert pour démontrer le rôle originairement synthétique de l'imagination : « la synthèse en général est […] le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience »[173]. Mais la continuité avec le *Kantbuch* n'est pas limitée à la définition de l'imagination : Foucault dit que dans la pensée classique la synthèse n'est constituée qu'au niveau de Dieu, tandis que dans la critique kantienne « l'imagination, au seul niveau de la réceptivité intuitive, assure sa cohésion dans la forme de la synopsis »[174], une affirmation similaire à celle de Heidegger, qui lorsqu'en traitant de l'imagination transcendantale par rapport à l'intuition pure, affirme que « l'intuition pure, par cela qu'elle unifie et forme originellement l'unité, doit apercevoir cette unité. C'est donc à bon droit que Kant ne parle pas ici d'une synthèse, mais d'une 'synopsis'. […] La synopsis pure, si elle constitue l'essence de l'intuition pure, n'est possible que dans l'imagination transcendantale »[175]. Et encore, Foucault dit que « l'imagination est liée chez Kant au temps », ce qui représente l'une des thèses fondamentales du *Kantbuch*[176].

En conclusion de ce repérage sur la révision kantienne du concept d'imagination rendant possible une anthropologie, Foucault affirme : « Cela va avoir sa version anthropologique : l'homme, comme sujet de connaissance, va apparaître dans une solidarité avec le monde dans la forme de la finitude »[177].

Or, pour Heidegger « plus originelle que l'homme est en lui la finitude du Dasein »[178]. La finitude de l'homme n'est pas la finitude de sa connaissance, mais plus radicale car inscrite dans sa constitution ontologique : c'est ici que la fondation kantienne d'une anthropologie, la position de ses conditions de possibilité, prend chez Foucault un accent différent de celui qu'elle a chez Heidegger. Pour Foucault, la finitude signalée par l'essence et la fonction de l'imagination transcendantale est la marque de la finitude de l'homme en tant que sujet de connaissance, ce qui se répercute sur l'*Anthropologie* ; pour Heidegger, et la *Critique*, et l'*Anthropologie* sont enracinées dans la finitude originaire du Dasein, telle qu'elle s'annonce dans l'imagination transcendantale comme racine des

[172] « L'imagination transcendantale cesse [d'accomplir] sa 'fonction' en tant que faculté autonome, elle la remplit [sous forme] d'une opération de la faculté de l'entendement. Alors que dans la première édition toute synthèse, c'est-à-dire la synthèse en tant que telle, découle de l'imagination comme d'une faculté irréductible à la sensibilité où à l'entendement, dans la seconde édition, l'entendement joue maintenant seul son rôle d'origine pour toute synthèse », KPM p. 219.
[173] QA, p. 60, traduction de Foucault de CRP A 78 ; la fonction devient de l'entendement dans CRP B 103.
[174] QA, p. 60.
[175] KPM, p. 200.
[176] « Si l'imagination, en tant que faculté formatrice pure, forme en elle-même le temps, c'est-à-dire le fait surgir, on ne peut plus écarter la thèse énoncée plus haut : *l'imagination transcendantale est le temps originel* », KPM p. 242.
[177] QA, p. 61.
[178] KPM, p. 285.

facultés et formatrice de temps, devant laquelle Kant a reculé[179]. Si Foucault suit la lecture heideggérienne en ce qui concerne le rôle de l'imagination transcendantale, « l'œuvre proprement dite de la critique »[180], il ne va pas jusqu'à en adopter l'arrière-plan ontologique. L'imagination transcendantale est plutôt la clé pour dépasser le clivage, barrant la voie à l'anthropologie à l'âge classique, entre le monde et la nature, entre la vérité de la création et sa réception par l'homme : à travers une imagination transcendantale, la réceptivité de la sensibilité est soudée à la spontanéité de la pensée ; la connaissance qui en jaillit est alors vraie tout en étant enracinée dans la sensibilité. Foucault se sert alors de l'interprétation heideggérienne de l'imagination transcendantale pour montrer que la possibilité d'un discours sur l'homme repose sur le dépassement de l'imagination classique, sans pourtant en adopter le sens ontologique spécifique de finitude du Dasein.

Néanmoins, c'est à partir du rôle de la finitude chez Kant qu'il est possible de mettre en lumière comment elle détermine le rapport de la *Critique* à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, tant du point de vue de Foucault que de Heidegger. Foucault voit dans la critique kantienne la condition de possibilité d'une réflexion anthropologique, sans que cela entraine un « retour à l'homme qui serait [le] premier mouvement anthropologique »[181], et cela malgré la « quatrième question » de la *Logique*, « qu'est-ce que l'homme », à laquelle se rapportent les trois questions précédentes : « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? » et « que puis-je espérer ? ». Malgré ce texte, poursuit Foucault, l'anthropologie n'a jamais était centrale ni fondatrice, et l'effort critique n'est pas une tentative de donner un sens anthropologique à la vérité, de « replacer le sens de la vérité sous la constellation anthropologique de l'homme »[182]. La quatrième question dans la *Logique*, « Qu'est-ce que l'homme ? » n'indique donc pas une prééminence de l'*Anthropologie* sur les *Critiques*[183], car « il serait tout à fait erroné de voir dans la critique un retour à l'homme qui serait un mouvement anthropologique » [184], l'*Anthropologie* étant plutôt un guide au bon usage des facultés. Autrement dit, si les *Critiques* établissent les conditions de possibilité validité des jugements, l'*Anthropologie* en guide l'exercice.

Kant pose alors premièrement les conditions d'une anthropologie, c'est-à-dire d'une réflexion sur la vérité de l'homme à partir de lui-même et de son rapport au monde, en dépassant la scission nature-monde et pensée-sensibilité, en recentrant le discours à partir d'une solidarité entre homme et

[179] « Cette constitution originelle de l'essence de l'homme 'enracinée' dans l'imagination transcendantale, est l''inconnu' que Kant doit avoir soupçonné lorsqu'il parla d'une 'racine inconnue'. […] Kant a renoncé à explorer cette racine inconnue. », KPM p. 217.
[180] QA, p. 60.
[181] QA, p. 55.
[182] Ibid.
[183] Par la suite, nous faisons référence par les termes « *Anthropologie* » et « *Critique*/*Critiques* » aux textes kantiens homonymes, et par « anthropologie » et « critique » aux cadres théoriques de la pensée kantienne qui sont établis par ces textes.
[184] Ibid.

monde fondée dans leur finitude. Cependant, ces conditions de possibilité de l'anthropologie ne sont pas, à leur tour, anthropologique, c'est-à-dire fondées et enracinées dans l'homme en tant que tel, mais plutôt transcendantales. Ce sont les conditions posées dans la critique, notamment la finitude de la sensibilité, qui rendent possible (et seconde) l'anthropologie. La fondation de l'anthropologie se fait hors de l'anthropologie, par le biais de la critique, dans le domaine transcendantal.

Cette tension entre critique et anthropologie est présente aussi dans *Kant et le problème de la métaphysique*, bien que traduite en termes ontologiques. Chez Heidegger, c'est la finitude du Dasein qui est plus originaire que toute anthropologie : en effet, l'opération heideggérienne consistant à traduire le transcendantal kantien en ontologie du Dasein, la sensibilité est à comprendre – en poursuivant la réflexion là où Kant aurait reculé[185] – à la lumière de l'existence, comme possibilité d'être affecté et de se donner un horizon.

La prémisse étant l'essence de l'homme en sa constitution ontologique, comme Dasein fini, toute anthropologie, en tant que recherche et description de l'être de l'homme, ne peut qu'être soit une dissimulation de l'ontologie, soit une discipline dérivée de cette-ci. C'est en ce sens que Heidegger affirme que « si l'homme n'est homme que par le Dasein en lui, la question de savoir ce qui est plus originel que l'homme ne peut être, par principe, une question anthropologique. Toute anthropologie, même philosophique, suppose déjà l'homme comme homme »[186]. Il est possible d'interpréter la quatrième question de la *Logique* en voyant dans l'essence de l'homme, et dans l'anthropologie comme discipline qui traite de cette essence, la fondation ultime de la métaphysique (ici entendue, par Heidegger, comme le questionnement qui demande de l'être de l'étant, fondement de l'ontologie[187]) sur une anthropologie philosophique[188]. Cependant, l'idée même d'une anthropologie philosophique est immédiatement écartée par Heidegger. Si par cette expression on entend une anthropologie dont la fonction serait philosophique, c'est-à-dire de parler de l'être de l'homme, elle est par définition impossible, le domaine anthropologique étant subordonné à l'ontologie, qui seule peut avoir un accès authentique à l'être, donc à l'être de l'homme[189]. L'anthropologie ne peut pas d'elle-même interroger l'être de l'homme, mais seulement se développer dans le sillage d'une définition préalablement offerte par la philosophie, c'est-à-dire par la réflexion qui seule peut en formuler une définition proprement ontologique.

---

[185] KPM, §31 « L'authenticité du fondement établi. Kant recule devant la doctrine de l'imagination transcendantale ».
[186] KPM, pp. 285-286.
[187] « Ce qui rend donc possible le rapport à l'étant (connaissance ontique) est la compréhension préalable de la constitution de l'être, la connaissance ontologique », dans KPM, pp. 70.
[188] KPM, p. 264.
[189] KPM, p. 269 ; dans les mots de Dastur, « d'une part donc l'idée d'une anthropologie philosophique s'impose irrésistiblement, mais d'autre part elle prête le flanc à des critiques qui s'attaquent à 'l'anthropologisme' régnant en philosophie. Or toutes ces difficultés proviennent de ce que le projet 'anthropologique' n'a pas été suffisamment justifié à partir de l'essence même de la philosophie » dans F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique* op. cit., p. 42.

L'interprétation de la « quatrième question » de la *Logique* prend alors un autre sens : dans le projet kantien, il ne s'agit pas de chercher une réponse à la question sur l'essence de l'homme, mais de voir comment on peut mettre en question l'homme du point de vue de la fondation métaphysique (c'est-à-dire ontologique). Si l'*Anthropologie* est une recherche empirique, et la *Critique* est une recherche pure des *a priori*, cette dichotomie se reflète dans cet objet même qu'est l'homme : ses caractéristiques empiriques, dont l'*Anthropologie* doit s'occuper, ne peuvent pas avoir accès à son essence *a priori*. La manœuvre heideggérienne est résumable par l'affirmation selon laquelle « plus originelle que l'homme est en lui la finitude du Dasein » : la quatrième question ne fonde pas la *Critique* dans l'*Anthropologie*, mais ramène les deux à la finitude essentielle du Dasein. Autrement dit, la quatrième question ne demande pas de l'essence de l'homme, mais plutôt du fondement qui rend possible de poser cette question[190]. La marque de cette finitude originaire se manifeste plus authentiquement dans la prééminence, dans la *Critique de la raison pure*, de la sensibilité, capacité d'être affecté, et de l'imagination transcendantale comme source commune de sensibilité et entendement, intuition et pensée. L'imagination elle-même reflète l'ambiguïté de l'homme : elle est, comme lui, partagée entre la *Critique de la raison pure*, où elle est dite transcendantale, et l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, où elle figure comme faculté de l'âme. Mais Heidegger exclut fermement que l'imagination empirique, telle qu'elle est présentée par Kant dans l'*Anthropologie*, puisse avoir une fonction fondatrice : c'est dans la *Critique*, où l'imagination est transcendantale, que cette fonction est à l'œuvre, car « l'anthropologie ne pose aucunement la question de la transcendance »[191]. La distinction et le lien entre la *Critique* et l'*Anthropologie* que Heidegger établit dans le *Kantbuch* est fondée dans le lien entre un niveau ontologique et un niveau ontique de la réflexion : la *Critique*, comme fondation de la métaphysique, se révèle être ontologie, c'est-à-dire condition de possibilité pour poser la question sur l'être, qui trouve son origine dans la constitution même du Dasein ; l'*Anthropologie* n'est pas « à la hauteur » de cette fondation, ne pouvant pas poser authentiquement la question de la transcendance (donc, de l'être), se déployant toujours, pour ainsi dire, dans « l'après coup » de l'ouverture originaire de la transcendance.

C'est sur le sens du transcendantal que la lecture foucaldienne et heideggérienne divergent : si pour les deux la fondation kantienne de l'anthropologie n'a pas lieu à l'intérieur d'un domaine qui soit lui-même anthropologique, c'est en ce qui concerne le domaine de cette fondation que la différence entre les deux lectures se fait plus marquée. Heidegger traduit le transcendantal en ontologique, tandis que Foucault souligne que c'est le régime transcendantal de la réflexion kantienne

[190] Dastur résume l'interprétation heideggérienne de la quatrième question en disant qu'il s'agit maintenant de la comprendre dans le sens de : qu'est-ce que la finitude en l'homme ? , dans F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique* op. cit., p. 43.
[191] KPM, p. 191.

qui déplace la fondation de l'anthropologie hors d'elle-même, dans la *Critique*. Le sens de l'entreprise critique est d'être répétition de la fondation de la métaphysique pour Heidegger, et d'être régime transcendantal dans *La question anthropologique*.

Nous reviendrons sur les rapports entre la critique et l'anthropologie dans le deuxième chapitre, lorsque nous aborderons la thèse complémentaire, l'Introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant*, où la présence de Heidegger s'annonce par l'usage l'idée de fondation-répétition. Pour l'instant, cette mise au point des nuances ou des emprunts heideggériens dans le texte de 1954-1955 pose quelques jalons préliminaires : si d'un côté ce repérage atteste d'un usage d'un outil heideggérien, celui de l'imagination transcendantale et de la finitude comme prérogative kantienne, il ne s'accompagne pas de l'adoption de son ontologie. Nous verrons par la suite, tout le long de nos analyses, comment cette abstention par rapport à une inscription ontologique du discours est la marque de l'usage foucaldien des outils heideggériens.

Pour s'en tenir aux termes du discours anthropologique tel que Foucault les pose dans *La question anthropologique*, le rapport entre *Critique* et *Anthropologie* est abordé de manière fonctionnelle au but de la recherche, notamment de repérer le mouvement d'insurgence d'une réflexion anthropologique, de reparcourir les passages ayant porté à son affirmation. C'est donc dans le sillage de cette reconstruction que Foucault affirme que malgré la « quatrième question », « l'Anthropologie a toujours eu une place marginale et un sens dérivé, dans les philosophies kantiennes et postkantiennes, jusqu'au jour où par Feuerbach elle est devenue la dimension originale de l'exigence philosophique » [192], et que la critique kantienne ne replace pas la vérité sous le signe anthropologique de l'homme. Si la critique kantienne rend possible la réflexion sur l'homme, ce n'est pas en tant qu'elle exprime « l'exigence d'un fondement anthropologique de la philosophie », car la finitude dans laquelle s'inscrit n'est pas anthropologique : le « nous » de la réflexion kantienne « n'est pas le signe d'une anthropologie implicite, mais la preuve d'un régime déjà transcendantal de la réflexion »[193].

La critique est alors, pour ainsi dire, « à double tranchant » : d'un côté, elle rend possible une anthropologie à travers un recentrement empirique de l'homme dans sa finitude transcendantale ; de l'autre, le sujet de la critique, le sujet de connaissance participant du régime transcendantal, n'est pas lui-même un sujet anthropologique. Cependant, cette duplicité de la critique se transforme après Kant dans un « anthropologisme généralisé », dans lequel l'homme aurait « de plein droit accès à sa vérité », mais en perdant « en même temps l'accès originaire à la vérité ». Mais plus que cela,

[192] QA, p. 55.
[193] QA, p. 59.

> c'était l'oubli le plus radical de l'enseignement kantien, dans la mesure où l'effort même de Kant, rendu à son sens véritable, montre que l'homme ne peut avoir accès à sa propre vérité, que dans la mesure où il est avant tout chez lui dans la vérité.
>
> Et la quatrième question « qu'est-ce que l'homme ? », l'Anthropologie philosophique, ne veut pas dire : quelle est la vérité de l'être humain ?
>
> Mais : comment l'être humain peut-il être de plain-pied avec la vérité ?
>
> Non pas quelle est donc la vérité qui habite l'homme mais comment peut-il habiter la vérité ?
>
> Tel est le sens de l'anthropologie dont parle Kant dans la Logique ; quant à l'Anthropologie telle qu'il la développe, elle répond à la question : si l'homme habite la vérité, comment peut-il y ménager sa demeure, et quelle vérité doit l'habiter lui-même pour bâtir et reconnaître, dans la vérité, sa demeure[194] ?

Les expressions employées par Foucault nous semblent peu ambiguës en ce qui concerne leur source probable : les termes « habiter », « ménager » et « bâtir » traduisent précisément les termes employés par Heidegger dans *Bâtir habiter penser*, où il dit que le trait fondamental de l'habiter est le ménagement, que la condition humaine réside dans l'habitation[195]. Ici, Foucault fait appel à ces expressions pour souligner que la question anthropologique, telle que la *Logique* la pose et l'*Anthropologie* la développe, est une question non pas sur la vérité de l'homme, mais sur son rapport à la vérité – un rapport que, par le choix de mots de Foucault, prend la forme de l'habitation, de la demeure, de l'être « chez soi » dans la vérité qui ne saurait pas être reconduit à une coïncidence de la vérité et de l'homme. Mais ce n'est pas le recours à ces expressions le facteur le plus déterminant pour une mise en parallèle de l'usage foucaldien et heideggérien de Kant. En effet, lorsque Foucault souligne que la « quatrième question » kantienne ne porte pas sur la vérité humaine, mais sur les modalité du rapport de l'homme, en tant que sujet de connaissance, à la vérité, nous ne sommes pas très éloignés de ce que Heidegger envisageait, dans le *Kantbuch*, comme rapport entre l'homme et la vérité : la vérité étant « dévoilement de … [*Unverborgenheit*] », c'est-à-dire transcendance qui rend possible ce dévoilement, elle est en rapport avec l'homme en cela qu'il est originairement, en son essence, un être transcendantal, le Dasein. C'est pourquoi l'anthropologie, qui se meut déjà dans le dévoilement préliminaire de la vérité qui se fait au niveau ontologique, ne peut pas à juste titre prétendre à établir la vérité de l'homme et à y parvenir de ses propres forces. Or, pour Foucault comme pour Heidegger, il y a dans la pensée kantienne l'ouverture d'un rapport de vérité qui est préliminaire à toute anthropologie, et qui la fonde. Il sera question, par la suite, de montrer comment cette volonté

[194] QA, p. 63.
[195] EC, p. 176.

de ne pas anthropologiser la réflexion philosophique provient de présupposés entièrement différents : une critique de l'homme comme objet épistémologique et idéologique pour Foucault, et une fondation plus authentique, c'est-à-dire ontologique de l'homme, pour Heidegger.

Pour l'instant, il faut suivre le mouvement de l'analyse foucaldienne pour voir comment, à partir de l'ouverture kantienne de la question anthropologique, la pensée du XIXe siècle s'est tâchée d'accomplir la critique, en éliminant l'ambiguïté de la « quatrième question » qui fonde l'anthropologie, mais hors de l'homme.

c. L'anthropologie comme réalisation de la critique.

C'est en effet le caractère double de l'anthropologie qui donne lieu, au XIXe siècle, à plusieurs tentatives de combler la distance entre la position de la question sur l'homme au niveau transcendantal, et l'existence empirique de l'homme lui-même. L'anthropologie est la dimension dans laquelle la critique prend corps, en posant le problème du rapport entre l'homme et la vérité qui s'y est dégagé. La quatrième question kantienne, « qu'est-ce que l'homme ? », devient question sur la possibilité pour l'homme de « résider dans cette vérité »[196]. Si la critique dégage le champ transcendantal aux trois premières questions, l'anthropologie demande comment elles s'enracinent dans l'homme, et comment il peut accéder à la vérité que les trois *Critiques* ont établie. D'où, pour Foucault, découlent les exigences de l'anthropologies : d'un côté, l'exigence critique, l'anthropologie se présentant alors comme critique de la critique, et de l'autre côté, l'exigence d'une anthropologie qui soit critique de l'homme réel, dont l'horizon est dégagé par la première exigence[197]. Le mouvement est celui d'un déplacement de l'action critique hors des conditions de possibilité, du champ transcendantal, vers une critique spécifiquement « de l'homme ».

La raison de cette évolution de la critique en anthropologie est à rechercher dans la pensée kantienne, plus précisément dans le « paradoxe de la pensée critique »[198], qui à la fois instaure la distance entre anthropologie et critique et estompe cette distance même par la « quatrième question », brouillant les marges entre le sujet transcendantal et l'homme concret, ce qui rend possible, voire nécessaire, l'anthropologie. C'est sur la base de ce paradoxe qu'au XIXe siècle nait, selon Foucault, une philosophie qui est caractérisée par l'entrecroisement des thèmes anthropologiques et des thèmes critiques, par la position d'une unité entre critique et anthropologie dont le rôle est double : soit la philosophie pose l'unité critico-anthropologique comme point de départ de la réflexion, soit elle le

[196] QA, p. 63.
[197] QA, p. 65.
[198] Ibid.

vise comme son but de la réflexion philosophique[199], et cela jusqu'au jour où Husserl se passera de la quatrième question en posant la question de la vérité en dehors et indépendamment de l'homme[200]. Ces « poussées anthropologiques » qui caractérisent la pensée du XIXe siècle suppriment de fait la critique au sens kantien en partant de ou en visant un fondement réel, concret dans l'homme : d'un côté en dépassant la critique comme réflexion abstraite, de l'autre en la fondant dans une « découverte réelle de l'homme », c'est-à-dire dans le mouvement de sa rationalité de « sujet originaire et concret de la connaissance », d' « ouvrier réel du travail de l'objectivité », de « contenu effectif et vivant de la connaissance qu'il prend du monde »[201].

C'est à cette évolution et affirmation de l'anthropologie par rapport à la critique que le deuxième chapitre de *La question anthropologique*, « L'anthropologie comme réalisation de la critique », est consacré. Le texte est articulé par Foucault en deux parties, la première portant sur une analyse de l'anthropologie de Hegel, de Feuerbach et sur « l'homme réel et l'homme aliéné » ; la deuxième et dernière section du chapitre explore le thème anthropologique chez Dilthey.

Si Foucault ne consacre que deux feuilles à l'anthropologie de Hegel, en en délinéant les caractéristiques[202], il accorde plus de place à la pensée de Feuerbach, dont il avait affirmé qu'avec lui l'anthropologie était devenue la « dimension originale de l'exigence philosophique »[203]. Foucault en résume la pensée en se référant à des nombreux textes, ayant comme focus la question anthropologique à partir du problème de la *Wirklichkeit*, réalité concrète et/ou effective. Pour Foucault, on assiste chez Feuerbach à la recherche d'une unité entre la dimension d'essence et la dimension concrète et effective de l'homme, à une union originaire entre *Sein* et *Denken*, à une tentative de dépassement de l'idéalisme hégélien que Foucault résume ici par points : la priorité qu'il accorde à la sensibilité et à l'idée d' « essence sensible » ; le rapport entre homme et nature, sous le signe du devenir humain de la nature et du devenir naturel de l'homme ; l'essence de l'homme comme contenu concret de la *Wirklichkeit* ; la critique de la religion et l'aliénation ; l'athéisme et le contenu positif de la religion.

Il s'agit, par ces passages délinées tour à tour par Foucault, de reparcourir la tentative feuerbachienne de réalisation de la critique, c'est-à-dire « d'en effectuer le contenu au niveau d'une anthropologie, et par là même de la supprimer comme détermination a priori des formes de la

[199] Ibid.
[200] QA, p. 69.
[201] QA, p. 69.
[202] Bien que Hegel ne soit ici abordé que très rapidement, les archives témoignent de l'intérêt de Foucault pour le penseur allemand, auquel il consacre, en 1949, le mémoire de fin d'études intitulé « La constitution d'un transcendantal dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel ». L'inédit est analysé par J.-B. Vuillerod dans *La Naissance de l'anti-hégélianisme. Michel Foucault et Louis Althusser* op. cit. Voir également P. Macherey, « Did Foucault find a 'way out' of Hegel ? », dans *Theory, Culture and Society*, « Foucault before the Collège de France », 40, 1-2 2022, pp. 19-36.
[203] QA, p. 55.

connaissance »[204] et cela par un développement critique de l'essence concrète de l'homme. Le mouvement de l'anthropologie comme fondement concret de la critique est un mouvement de « retour à l'immédiateté concrète », une « redécouverte des formes les plus primitives sous lesquelles l'homme habite sa propre vérité »[205]. En polémique avec la conception hégelienne du savoir absolu, l'ambition feuerbachienne est alors de trouver le point où le savoir s'incarne dans une essence humaine, qui ne soit pas spéculative et idéale mais effective et concrète, qui est également une ambition de dépassement de la philosophie par un « retour à l'immédiat, redécouverte de l'homme de sa patrie la plus familière » dans une essence humaine pensée à partir de l'expérience, originaire et immédiate. La *Wirklichkeit* est un rapport réciproque d'expression de la nature dans l'homme et de l'homme dans la nature : dans les mots de Foucault, l'essence de l'homme « c'est d'être l'universel concret […] l'unité de l'expérience et du savoir, de la sensation et de la pensée, du fini et de l'infini, de l'entendement et de la raison […] de la perception et de la nature »[206]. Dans cette ambition fusionnelle, le développement de la *Wirklichkeit* correspond à « une solidarité originaire de l'homme et du monde, de l'homme et de la vérité, de l'homme et de l'objectivité »[207] que Foucault juge paradoxale, car elle ne permet pas d'établir s'il s'agit d'une communauté originaire, vers laquelle il faudrait faire retour, ou plutôt d'un projet que l'homme devrait entreprendre, de conquête du plein déploiement de sa *Wirklichkeit*. La quatrième question kantienne sur l'essence de l'homme, « l'interrogation sur la parenté d'origine de l'homme avec la vérité » peut alors « aussi bien renvoyer à une répétition de l'origine qu'à un accomplissement de l'histoire »[208].

Le sens même de cette *Wirklichkeit* comme accomplissement historique est pour Foucault ambigu : le devenir humain est aussi un devenir naturel, ce qui fait que la réalisation historique soit portée par l'espèce, dans une convergence entre naturel et historique, « un problème d'où sortira l'évolutionnisme »[209] ; ce devenir naturel s'expose en même temps toujours au risque de s'aliéner dans un devenir surnaturel, selon le modèle de la religion. Autrement dit, la *Wirklichkeit*, loin d'être la dimension définitive de réalisation de la critique, c'est-à-dire de conquête d'une réalité concrète pour l'*a priori*, met l'anthropologie face à une alternative : soit d'être répétition de l'histoire (le milieu, faisant un avec la nature, d'expression de l'essence humaine concrète), soit d'être travail de désaliénation. On est à nouveau face à l'alternative entre une philosophie qui, devenue anthropologie, se propose soit comme retour à l'origine qui épuise la nécessité même d'une philosophie, soit comme projet de la réalisation de l'essence humaine, qui décale l'épuisement de la philosophie vers le futur.

[204] QA, p. 86.
[205] QA, p. 87.
[206] QA, p. 96.
[207] QA, p. 97.
[208] QA, p. 98.
[209] QA, p. 107.

D'où pour Feuerbach « l'impossibilité de fonder la philosophie en tant que réalisation de la critique comme anthropologie »[210].

À partir de la tension irrésolue entre réalisation et aliénation qui s'ouvre dans la pensée feuerbachienne, Foucault aborde cette problématique dans « L'homme réel et l'homme aliéné », où il cadre le rapport entre anthropologie et philosophie, entre l'homme et la vérité, en tant que problème entre philosophie et histoire, car « ce ne sont pas des questions à deux faces, le versant philosophique et le versant historique, le côté idéal et le côté politique »[211] : avec la pensée de l'aliénation, le sens philosophique de la critique est compris comme contradiction réelle ; la révolution devient la responsabilité de l'homme envers sa propre essence ; la fin de la philosophie devient le moment décisif de l'histoire. C'est dans la pensée de l'aliénation, et de la révolution comme désaliénation, que l'interrogation conceptuelle devient « un problème réel de développement historique », ce qui représente « l'horizon de problématique de tout le marxisme »[212]. Nous sommes alors face à un signifié nouveau de « réel » par rapport à la critique : si « le sens philosophique de la critique, c'est la contradiction réelle », l'enquête sur la « signification conceptuelle » qui fait l'interrogation philosophique devient « un problème réel de développement historique », ce qui fait que l'horizon du marxisme soit un « horizon philosophique qui va donner un nouveau ciel à toute manière de s'interroger »[213]. La voie d'accès philosophique au marxisme sera alors une critique de l'homme. Autrement dit, pour Foucault la critique marxiste de l'homme achève et accomplit la critique au sens kantienne, car elle implique une réflexion sur l'homme comme convergence des conditions *a priori* et de réalité de ces *a priori*. Selon Foucault, c'est chez Marx que « les thèmes du XVIIIe siècle rejoignent les traits fondamentaux de la philosophie allemande »[214], ces derniers étant les thèmes, déjà mis évidence par Feuerbach, d'une essence concrète de l'homme, de son aliénation, et d'une critique qui puisse le désaliéner, c'est-à-dire d'une critique de la conscience et de ses formes. C'est en prenant au sérieux l'aliénation que la critique peut abandonner sa forme spéculative, négative et idéale, d'une conscience qui critique ses formes et qui peut se réformer, pour atteindre sa forme positive et passer au réel : lorsqu'elle devient critique de l'aliénation de l'homme réel, la critique accède à l'histoire. Comme le souligne Foucault, l'aliénation chez Marx n'est plus l'aliénation en Dieu, en la nature ou en l'objet d'une conscience devant se réapproprier soi-même, mais elle est aliénation de l'homme réel en l'homme lui-même : « l'aliénation, ce n'est plus le fait que l'homme s'échappe à lui-même dans un monde qui lui est étranger. C'est maintenant le fait que l'homme devient étranger à lui-même dans et par l'homme lui-même. Son exil est caché dans sa patrie la plus

[210] Ibid.
[211] QA, p. 109.
[212] Ibid.
[213] Ibid.
[214] QA, p. 111.

proche »[215]. L'aliénation marxiste, devenue la condition réelle de la vie de l'homme, ne saurait pas alors être surmontée par une prise de conscience, qui réconcilie la conscience avec elle-même : elle correspond à des conditions d'existence dictées par les rapports des classes, dont seul le changement – par le bais de la révolution – peut désaliéner l'homme. Du point de vue de l'anthropologie, cela implique pour Foucault que la fin de l'aliénation réelle soit aussi la fin de la philosophie : l'aliénation des philosophes, d'une essence dans une autre, doit être remplacé par l'aliénation réelle, n'étant « qu'un signe, un phénomène historique » de cette-ci[216]. Le marxisme, avec son idée d'aliénation de l'homme réel dans des rapports réels, est donc « la fin de toutes les philosophies de l'homme, c'est philosophiquement la fin de tous les humanismes ». En ce sens, le marxisme n'est pas porteur des « fadeurs humanistes », mais plutôt et au contraire l'expérience « la plus claire et la plus profonde » que l'homme fait – « obscurément depuis plus d'un siècle » dit Foucault – de la fin : de la philosophie, de l'art, de la vérité, et du fait que ce n'est que dans la liberté que l'homme et la vérité s'appartiennent.

Chez Dilthey, le dernier penseur que Foucault analyse dans ce chapitre consacré à la réalisation de la critique par l'anthropologie, le thème anthropologique prend la forme d'un enracinement de la critique kantienne et de sa dimension transcendantale dans une « étude concrète du *Geist* »[217]. La réalisation et suppression de la critique prend chez Dilthey la forme d'une anthropologie comme analyse de l'esprit et du fondement de ses sciences, ce qui entraine le besoin de « trouver, au fondement des sciences de l'esprit, une région où se déploie l'essence effective de l'homme »[218]. Nous sommes à nouveau confrontés au problème de la *Wirklichkeit*, cette fois de l'esprit : cette dimension, Dilthey va la chercher dans le *Leben*, comme immédiateté concrète, « une région qui est à la fois région du fondement et de l'immédiat »[219], par rapport à laquelle la philosophie se présente comme explicitation du réel (*Wirkliches*). Ce réel se donne non pas dans des concepts, mais dans l'expérience concrète, qui supprime tout « au-delà » de l'expérience. La philosophie se révèle ainsi enracinée dans une dimension réelle et pré-conceptuelle, celle du *Leben*, qui nous est à un premier regard, extérieure et étrangère, mais qui se déploie et se révèle la parenté originaire avec l'homme par le *Gefühl*, le *Trieb* et le *Verstehen*, dont il est aussi l'élément originaire. C'est dans le *Verstehen* que le monde s'ouvre à nous dans le mouvement du *Leben* : comme le remarque Foucault[220], on n'a eu jusqu'ici besoin de faire appel à aucune forme de transcendance pour viser l'encrage au concret, au *Wirklich*, qui est à la base des sciences de l'esprit. Le *Leben* sert de sol transcendantal qui, dans sa structure triple, ouvre un monde (dans le *Verstehen*), nous y unit (par le

[215] QA, p. 116.
[216] QA, p. 118.
[217] QA, p. 121.
[218] Ibid.
[219] QA, p. 122.
[220] QA, p. 129

Gefühl) et nous y oriente (par le *Trieb*). Mais il ne suffit pas pour transformer la quatrième question kantienne en fondation des sciences de l'homme, tel que Dilthey le voulait. Si le *Verstehen* nous connecte au *Leben*, le problème se pose de comment ce *Leben* peut être objectivé, jusqu'à devenir significatif. Foucault reparcourt alors les concepts d'*Erlebnis* (expérience vécue), *Ausdruck* (expression) et *Bedeutung* (signification) jusqu'à aborder le *Geist* comme ce qui fait qu'une expression se détache de la sphère du vécu pour devenir significative et objective. Le *Geist* étant « catégorie de l'universel », il est « à la fois l'élément universel de l'expression et ce en quoi s'exprime l'universel »[221]. La dimension du *Leben* et la dimension du *Geist* – qui est la dimension de l'histoire et des sciences de l'homme – ne sont alors pas scindées. Dans ses conclusions, Foucault revient au *Verstehen* comme à ce qui, en tant que point d'agencement au concret, au *Wirklich* du *Leben*, est « le fondement de la possibilité de connaitre et l'enracinement dans l'expérience originaire des conditions de la connaissance »[222], et en tant que tel il est « fondamentalement exercice de la critique », mais d'une critique dans laquelle, comme Foucault le dit en ouverture de la section consacrée à Dilthey, la quatrième question kantienne « se développe et prend les dimensions mêmes de la philosophie »[223]. La répétition de Dilthey de la problématique kantienne déplace alors l'interrogation transcendantale de la critique vers l'interrogation sur l'homme et de son être au monde – dans un monde qu'il habite et qu'il comprend grâce au *Verstehen*.

Dans les systèmes philosophiques que Foucault choisit pour illustrer « l'anthropologie comme réalisation de la critique », cette réalisation a lieu en répondant à la question « qu'est-ce que l'homme ? » par la recherche d'un fondement réel au transcendantal. Cependant, cette réalisation n'est pas complète, ni accomplie une fois pour toutes. Avec Nietzsche, elle devient impossible.

d. Nietzsche et la fin de l'anthropologie. (Ré)Apparition de Heidegger.

La réalisation de la critique par l'anthropologie est aussi, pour Foucault, la fin de la philosophie : si l'homme est chez soi dans la vérité, car dans la réflexion anthropologique le décalage entre vérité et réalité humaine posé par la critique kantienne est comblé, alors la pensée qui se veut véridique ne peut qu'être pensée de l'homme, au double sens qu'elle lui appartient et qu'elle parle de lui. Cette a été, du moins, la tentative faite par l'anthropologie telle qu'elle se dessine dans l'idéalisme allemand, la pensée de l'aliénation, dans la philosophie du *Geist* de Dilthey. Le fonctionnement de l'achèvement de la philosophie dans et par l'anthropologie connait deux destins : soit celui d'une suppression de la philosophie dans « un humanisme où l'homme s'achève en même temps que la

[221] QA, p.139.
[222] QA, p. 141.
[223] QA, p. 120.

philosophie »[224] ; soit celui d'un achèvement qui est en même temps un recommencement, « un destin de l'homme avec lequel l'homme commence et, avec lui, la philosophie »[225]. Le rapport de suppression-réalisation entre la critique et l'anthropologie se révèle alors être un rapport ouvrant à des dualismes – humanisme et destin, achèvement et aurore, origine et fin – par lesquels émerge « la grande découverte que l'avènement de l'homme, c'est la fin de la philosophie »[226].

L'anthropologie postkantienne du XIXe siècle, s'était profilée comme la fin de la philosophie en ce sens qu'en localisant le point d'encrage des conditions transcendantales de l'homme dans l'homme, elle aurait rendu superflue et remplacée une pensée philosophique fondée dans la scission du transcendantal et du concret. Les conditions de l'homme et l'homme concret auraient alors fait un : mais nous avons vu que, à l'exception de Marx, pour Foucault cette coïncidence ne se réalise pas, le « concret » et « effectif » redoublant le transcendantal ou donnant lieu à une dynamique de l'aliénation et de la désaliénation de l'essence. Seule exception à ce jeu de dédoublement de l'essence est l'aliénation chez Marx, dans laquelle Foucault voit une sortie de la philosophie en tant que discours transcendantal sur l'essence de l'homme en faveur d'un discours sur l'homme historique et ses conditions d'existence (donc d'aliénation et de désaliénation), mais qu'il ne développe pas ultérieurement dans son analyse de 1954-1955.

Dans le troisième et dernier chapitre, « La fin de l'Anthropologie », c'est par Nietzsche que se produit la fracture décisive entre philosophie et anthropologie. La fin de l'anthropologie n'est alors pas sa réalisation, mais son impossibilité. C'est aussi dans ce troisième et dernier chapitre que nous retrouvons Heidegger, cette fois ouvertement nommé, car Foucault nous offre un résumé de sa pensée, lui réservant la section conclusive du manuscrit, consacrée aux interprétations de Nietzsche. C'est en effet ce dernier qui fait l'objet principal du chapitre, dans lequel Foucault achève l'enquête visant l'anthropologie. Le rôle de la lecture heideggérienne de Nietzsche ne pouvant pas être séparée du contexte dans lequel Foucault traite de la pensée nietzschéenne, il faut en esquisser les traits principaux, avant d'aborder la question de quel Heidegger, et avec quelle fonction, est mobilisé par Foucault.

La thèse principale de Foucault est qu'avec Nietzsche, l'anthropologie touche à sa fin, et avec elle, la philosophie. Cette fin est rendue possible par la remise en jeu de la nature, dont l'effacement du thème du monde avait caractérisé l'impossibilité d'une anthropologie à l'Âge classique. Or, c'est Kant qui avait contourné la séparation entre le monde et la nature par le biais de la révision du concept

[224] QA, p. 156.
[225] QA, p. 157.
[226] Ibid.

de totalité et par la révision de l'imagination[227]. Pour Foucault, c'est le retour au thème de la nature, telle que Nietzsche l'envisage, à ébranler l'anthropologie.

Si la pensée critique de Kant s'était démarquée de la métaphysique grâce à la physique newtonienne, la critique nietzschéenne de l'homme effectue un recul par rapport à l'anthropologie à travers la biologie darwinienne. Le basculement de l'homme vers la forme évolutionniste de son existence naturelle fait que l'homme soit entraîné hors de lui-même : c'est en effet à partir de Darwin qu'un recul par rapport à l'anthropologie rend possible la critique freudienne et nietzschéenne de l'homme. Foucault souligne alors une analogie entre Kant et Nietzsche : si le premier « s'était aperçu que nous ne faisons pas encore de métaphysique », le deuxième « s'aperçoit que nous ne sommes pas de plain-pied avec l'homme »[228]. À travers la critique kantienne du dogmatisme, un espace s'était ouvert à l'enquête de l'homme à partir de lui-même ; par la critique nietzschéenne s'ouvre un décalage intérieur à l'homme, qui malgré les poussées anthropologiques du XIXe siècle, rend l'anthropologie impossible[229]. Le rapport que Nietzsche instaure entre la vérité et l'homme déjoue les implications de la quatrième question kantienne, faisant en même temps basculer le tranchant de la critique de la conscience de l'homme vers son existence naturelle.

Les pages qui concluent le manuscrit sont une exposition systématique de ce tournant nietzschéen dans le mouvement d'achèvement de l'anthropologie, que Foucault développe autour de quatre points : « La critique comme méthode et comme problème », « Biologie et psychologie », « Dionysos », et « Les interprétations », où il traite des interprétations de Nietzsche par Jaspers et Heidegger.

Dans la section intitulée « La critique comme méthode et comme problème », Foucault esquisse la disjonction opérée par Nietzsche entre l'homme et la vérité, d'où découle le dépassement de l'interrogation kantienne. En commentant l'affirmation de Nietzsche selon laquelle « le philosophe a été l'homme le plus dupé sur terre »[230], Foucault affirme qu'en tant que philosophe l'homme a été dupé par la vérité elle-même, car « il a toujours admis comme allant de soi que la vérité vaut mieux que l'erreur, la réalité que l'apparence »[231], alors qu'il ne s'agit, comme l'a bien vu Nietzsche, que d'un préjugé. La philosophie, comme farce promouvant la défense de la vérité, a dupé le philosophe en lui faisant croire que la vérité ait plus de valeur que le mensonge : elle se montre maintenant à son origine comme tragédie. Une fois posé le jalon de cette critique du rapport entre l'homme et de la vérité, Nietzsche a pu dépasser pour la première fois au cours du XIXe siècle l'interrogation kantienne. D'un côté, la question portant sur la possibilité des jugements synthétiques a priori devient,

[227] QA, pp. 57-61.
[228] QA, p. 158.
[229] Ibid.
[230] PBM §34.
[231] QA, p. 159.

sous l'impulsion nietzschéenne, « cette autre question : pourquoi la croyance en de tels jugements est-elle nécessaire ? », ce qui fait que « la question philosophique sur le jugement synthétique a priori […] c'est la question qui met à jour sous cette vérité la possibilité de n'être pas vraie »[232]. De l'autre côté et en même temps, cette disjonction de la vérité et de la question sur les jugements synthétiques a priori s'accompagne d'une libération de la vérité de l'homme, qui fait que la quatrième question de Kant, « qu'est-ce que l'homme ? » perde sa fonction : « cette libération de la vérité exclut qu'elle puisse jamais s'appuyer sur la question 'qu'est-ce que l'homme ?', car la vérité de l'homme est libérée avec la vérité elle-même »[233].

Dans la deuxième section, « Biologie et psychologie », Foucault se demande si cette mise à jour de la vérité, qui n'est pas de l'homme, ne profile pas derrière lui « une vérité qui lui est antérieure », en prenant au sérieux le fait qu'il est un animal, ce qui transformerait la question en « problématique de l'évolution », et si elle ne laisse pas affleurer « une vérité plus sourde que sa conscience, plus silencieuse que son langage, mais plus profonde que ses travaux et ses jours » [234], qui transformerait la question en analyse psychologique. Ce biologisme et ce psychologisme ne sont pourtant pas des déviations, mais les voies du questionnement philosophique. La possibilité de voir dans le biologisme et le psychologisme une forme légitime d'interrogation philosophique est à reconduire à l'espace critique ouvert par Nietzsche, dans lequel « se trouve pour la première fois dénoncée cette implication de la vérité et de l'homme qui faisait depuis Kant le problème même de l'anthropologie »[235]. Une fois déjouée cette implication, « l'homme ne peut plus être la vérité de la vérité, ni la vérité, la vérité de l'homme »[236]. La recherche d'une vérité de l'homme hors de lui, qui lui est opaque et qui recule vers le temps de son origine, telle la vérité de l'évolutionnisme, se fonde dans cette disjonction dont Nietzsche s'est fait porteur, non moins philosophique que la philosophie ayant dupé l'homme-philosophe. Si le biologisme prend chez Nietzsche le sens de l'animalité comme « liberté fondamentale de l'homme, ce en quoi se dissout mais ce en quoi peut naitre la vérité pour l'homme »[237], le psychologisme devient plutôt la question sur la possibilité même d'une psychologie : démystification du conscient par l'inconscient, de la veille par le rêve. Le sujet de la psychologie, c'est-à-dire le sujet conscient, « repose sur la verticalité d'un inconscient, d'une vie, d'une réalité qui ne pense pas ». C'est une erreur de penser que « nous pensons », et que cette pensée soit propre à un substrat subjectif, alors que « la pensée et le sujet qui pense n'existent que comme négation de ce qui

[232] QA, p. 162.
[233] QA, p. 162.
[234] QA, p. 164.
[235] QA, p. 162
[236] QA, p. 163.
[237] QA, p. 167.

ne pense pas et comme fiction de soi-même »[238]. Dans la psychologie nietzschéenne, enquête sur les conditions du psychologisme, il y a une libération de l'homme des mythes de la connaissance, tout comme « la biologie de l'évolution avait libéré l'homme pour la redécouverte de sa liberté »[239].

Dans la section « Dionysos », Foucault précise que cette réflexion philosophique sur la psychologie et la biologie ne vise pas à réduire l'homme au naturalisme, mais plutôt à opérer à la fois la libération de l'homme et de la liberté, ce qui est libération de la vérité de ses déterminations humaines. La nature chez Nietzsche « dénonce et dénoue l'appartenance de l'homme à la vérité et de la vérité à l'homme »[240]. Le retour à la nature n'est donc pas un « retour en arrière, mais une marche en avant vers en haut »[241] : c'est un retour au sens de la répétition dans laquelle l'homme est dépossédé de la vérité et de la liberté dont il avait cru, jusqu'à Nietzsche, de disposer. Le retour n'est pas un mouvement en arrière parce que ce vers quoi on fait retour, n'est pas connu en amont : c'est un « retour à l'oublié » qui est une paradoxale « répétition de l'Inconnu […] itération de l'Étranger »[242]. Il s'agit d'un retour à la nature, à la « bête » que pour Foucault est plus profond que la recherche des fondements telle que la pensée critique l'avait instaurée : plus profond du *Grund*, du fondement, est le *Untergrund*, le bas-fond, la nature étant alors « l'arrière-fond de tout fondement, plus profond que le fondement critique », tout comme celui-ci « était lui-même plus profond que la profondeur métaphysique »[243]. Le sens nouveau de la critique nietzschéenne n'est donc pas celui d'une recherche des conditions de vérité et de validité, mais en deçà de la vérité, elle est une critique de la possibilité même de la vérité, qui se transforme dans son dépassement. La critique de la vérité n'est pas une genèse de l'erreur, car la possibilité même que quelque chose soit faux présuppose une vérité. Plus radicalement, l'affirmation de Nietzsche « tout est faux » ne doit pas, selon Foucault, être prise comme « conclusion et dernier mot de la philosophie, mais comme principe de retournement de l'interrogation philosophique elle-même »[244]. C'est dans la figure de Dionysos qu'il faut voir le dépassement de toute opposition entre vérité et être, entre ce dernier et l'apparence : c'est dans le dionysiaque que « tout ce mouvement de dépassement de la vérité » s'énonce par la familiarité de la pensée dans la patrie de l'apparence, par la « solitude de l'être » (non plus le lieu de la vérité connaissable, mais du devenir insaisissable par la pensée), et dans la dépendance des deux : la disparition de la vérité révèle que « la transparence ne se donne pleinement que si elle transparait dans la lumière de l'être »[245]. Le dépassement de la vérité est en même temps le dépassement des

[238] QA, p. 170.
[239] QA, p. 176.
[240] Ibid.
[241] CId, § 48.
[242] QA, p. 178.
[243] QA, p. 179.
[244] QA, p. 184.
[245] QA, p. 188.

oppositions entre vrai et faux, être et apparence. L'analyse du dionysiaque proposée par Foucault est faite sous l'angle de la parution de l'homme tragique, qui ne possède pas la vérité, ne dépasse pas l'apparence vers ce qui est véritablement et essentiellement vrai, mais qui s'est perdu en elle. En dépassant tant la métaphysique platonicienne de l'Idée et de l'« autre monde » nourrissant le ressentiment de l'homme chrétien, forcé à vivre dans le monde d'ici-bas, « Dionysos, c'est donc le retour au monde, le retour à l'apparence du monde dans la lumière de l'être, par-delà la négativité de la vérité du monde »[246]. Différemment du Dieu chrétien, qui restaure l'homme dans la vérité, Dionysos chasse l'homme de la vérité : « Dionysos, c'est la révélation que l'homme n'a pas de vérité dans le midi de l'être », que celui-ci ne peut pas être interrogé par la vérité de l'homme. Or selon Foucault, le tragique dionysiaque, qui à sa fondation était de l'ordre du mythe, est dans sa répétition de l'ordre de la métaphysique, en entendant per cette-ci « le mouvement dionysiaque de l'apparence qui se dépasse comme vérité, mais apparaît sans apparaître à la lumière de l'être »[247].

Dans la section conclusive du chapitre, « Les interprétations », il s'agit pour Foucault de donner une réponse à la question sur la métaphysique de Nietzsche, et de la « répétition métaphysique du dionysiaque », c'est-à-dire du passage de la figure tragique de Dionysos de l'ordre du mythe à l'ordre de la métaphysique. Les deux lectures de Nietzsche que Foucault choisit pour illustrer cette répétition sont celles de Jaspers et de Heidegger, qui conclut le texte. Après avoir résumé les traits principaux de l'interprétation de Jaspers, c'est sur celle de Heidegger que nous allons focaliser notre analyse du texte, en le reliant avec les notes sur Heidegger examinées plus haut.

Les éléments par lesquels Foucault résume l'interprétation de Nietzsche par Jaspers sont principalement issus de *Nietzsche : introduction à sa philosophie*, paru en français an 1950[248], et en une moindre mesure de *Nietzsche et le Christianisme*, paru en français en 1949. Pour Jaspers, Nietzsche est le premier à dépasser l'idéalisme kantien de l'objet, en prenant au sérieux le phénomène ; la mise entre parenthèse des formes de l'objectivité, dans la prééminence du phénomène, donnerait lieu à une interprétation de la vérité comme interprétation de l'être par la vie, existence vivante[249] ; cette vérité de l'existence vivante serait négation de la vérité rationnelle, en faveur de l'historicité de l'existence comme devenir, qui est en même temps un rapport instantané de l'étant à l'être, dans lequel transparaît le chiffre de la transcendance de l'être. C'est la transcendance de l'être qui représente pour Jaspers la limite de Nietzsche, qui n'arriverait pas à la penser comme telle, mais seulement à travers des « différentielles de la transcendance » : la mort de Dieu, l'éternel retour et le

[246] QA, p. 192.
[247] QA, p. 194.
[248] La présence de Jaspers est attestée dans le fonds Foucault, NAF 28730, Boîte 33a et 33b ; plus précisément, ce texte de Jaspers est souvent mentionné comme source pour les citations de Nietzsche notées et organisées par thématique par Foucault ; cf. K. Jaspers, *Nietzsche et le Christianisme*, Paris, éditions de Minuit 1949.
[249] QA, p. 195.

surhomme sont par conséquent des concepts vides, engendrés par un mouvement inachevé vers la transcendance, que Nietzsche à la fois adopte et oppose, tout en voulant rester dans le monde[250].

C'est lorsque Jaspers essaye d'expliquer ce refus de la transcendance que selon Foucault il abandonne le commentaire en faveur de l'interprétation. La raison de ce refus serait, d'un côté, l'appartenance de Nietzsche au monde chrétien, qui fait qu'à la fois il refuse la vision chrétienne de l'histoire, sans pourtant pouvoir y échapper ; de l'autre côté, l'idée d'un homme manqué et manquant, inachevé, « maladie de peu » [251] du monde, dont l'essence même est d'être fini et imparfait. Le rôle même de la science comme « volonté illimitée de savoir » chez Nietzsche est, selon la perspective de Jaspers, issue d'une réflexion antichrétienne redevable et inséparable du christianisme, en ce qu'elle se fonderait dans une volonté absolue de vérité, qui ne peut que s'ouvrir à l'irrationalité dans la mesure où elle s'accompagne d'une idée de vérité réservé à Dieu[252]. Dans les mots de Foucault : « la philosophie de Nietzsche comme refus de la transcendance se déploie dans un monde d'immanence auquel la transcendance chrétienne avait donné son sens »[253]. Pour Jaspers, Nietzsche a poussé le christianisme à sa limite, en transformant l'athéisme en nihilisme ; il faut maintenant rappeler le christianisme à lui-même. Ce rapport au christianisme et à la transcendance, à la fois de rupture et de dépendance, de volonté de dépassement et d'impasse, est ce qui caractérise pour Jaspers la pensée de Nietzsche en son fonctionnement. En conclusion de la section consacrée à Jaspers, Foucault en montre le positionnement par rapport à la philosophie : la philosophie de Nietzsche est *Unphilosophie* : en tant que philosophe, il est la limite et la négativité de la philosophie, « Nietzsche, c'est la philosophie nous abandonnant devant la tâche de philosopher »[254], mais qui en même temps n'efface pas cette tâche elle-même. Il s'agit, comme Jaspers le dit dans la conclusion de *Nietzsche et le Christianisme*, de prendre au sérieux la libération que Nietzsche, tout en ne pouvant pas l'accomplir, nous lègue : « Tout dépend de nous, seul est vrai ce qui par lui, nous vient de nous-mêmes »[255].

On en vient ainsi au paragraphe consacré aux interprétations heideggériennes de Nietzsche, qui s'articule en trois parties : « Le sens de l'interprétation philosophique pour Heidegger », « La

---

[250] QA, pp. 196-197.
[251] QA, p. 200 ; l'expression est issue de APZ, « Les grands événements » et commentée dans K. Jaspers, *Nietzsche et le Christianisme* op. cit., pp. 72-73.
[252] Ibid., pp. 203-207, qui résument K. Jaspers, *Nietzsche et le Christianisme* op. cit., pp. 75-95.
[253] QA, p. 203.
[254] QA, p. 206 ; l'affirmation résume avec beaucoup d'efficace le jugement de Jaspers par rapport à ce que Nietzsche représente pour les philosophes qui lui sont successifs : dans *Nietzsche et le Christianisme*, il affirme que « Nietzsche nous plonge dans le néant, et c'est ainsi qu'il veut, justement, nous ouvrir l'immensité de notre espace. Il nous montre que le sol se dérobe sous nos pas, nous donnant la possibilité de saisir ce qu'est pour nous le fond authentique, celui dont nous sommes issus » (p. 116) ; les paragraphes conclusifs de *Nietzsche : introduction à sa philosophie* (pp. 442-461) montrent un esprit similaire, lorsque Jaspers présente le philosopher de Nietzsche comme une rupture sans précédents et en même temps inaboutie (« Aucun de ces chemins ne conduit Nietzsche à ce qu'il cherche », p. 444).
[255] K. Jaspers, *Nietzsche et le Christianisme* op. cit. p. 120, cité par Foucault dans QA, p. 207.

philosophie de Nietzsche comme achèvement » et « La mort de Dieu ». L'analyse de Foucault apparait très marquée par le livre de Löwith *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit,* paru en allemand en 1953, dont la présence est avérée dans les notes de Foucault, comme nous l'avons montré plus haut[256]. Dès le début, cette référence à Löwith est en effet claire : le premier point s'ouvre avec une analyse de l'interprétation selon Heidegger qui s'étale sur l'explication que Löwith en donne dans le troisième essai, consacré à ce qui reste non-dit (*Ungesagte*) dans le mot « Dieu est mort ».

Foucault ouvre donc la section consacrée à l'interprétation heideggérienne de Nietzsche par une élucidation de l'interprétation elle-même. Ils se demande en quoi consiste « cette activité qui depuis le XIXe siècle a le statut ambigu de la critique historique d'une œuvre, de l'interprétation du sens philosophique d'une pensée, et de la sémantique de la vérité qui se trouve prononcée par cette pensée à travers cette œuvre », qui fait un avec le sens même de la philosophie, vu comme « toute philosophie non seulement emporte avec elle la possibilité d'une *Deutung* de l'histoire de la philosophie, mais elle s'éprouve et se reconnait elle-même dans son sens philosophique, par le fait qu'elle est la condition historique nécessaire pour la possibilité de cette *Deutung* » [257]. Le lien entre histoire et interprétation philosophique est un lien de fondation : depuis le XIX siècle, la philosophie « s'interprète comme interprétation et se fonde comme fondement de son histoire », et c'est dans ce mouvement de retour à elle-même qu'elle « se fonde comme fondement de son histoire, parce qu'elle s'interprète comme interprétation »[258]. L'interprétation est donc caractérisée par Foucault comme un mode de fondation de l'histoire de la philosophie. Il s'agit maintenant pour Foucault d'expliquer le sens heideggérien de cette interprétation.

Pour ce faire, Foucault part d'une mise en parallèle entre le commentaire poétique et l'interprétation philosophique, en renvoyant au concept de « commentaire » tel qu'on l'entend dans le mot allemand d' « *Erläterung »*, que Heidegger emploie dans ses interprétations de Hölderlin[259], tout comme le fait Löwith dans le paragraphe répondant à la question « Qu'est-ce que Heidegger entend par interprétation de Nietzsche ? », dont un résumé est présent parmi les notes de Foucault[260].

---

[256] Supra, I :2.
[257] QA, p. 207.
[258] Ibid.
[259] Plus précisément dans *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, traduit en français par *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard 1962.
[260] Supra, I :2 ; Nous résumons par la suite les aspects les plus saillants de l'analyse de Löwith en tenant compte des éléments présents dans les notes de Foucault, qui reflètent les noyaux principaux de l'argumentation löwithienne. Pour l'analyse en son entièreté, voir K. Löwith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit* op. cit., pp. 90-103.
À la première question, « qu'est-ce que Nietzsche pour Heidegger ? », Löwith répond en disant qu'il n'est pas seulement le dernier philosophe allemand qui a cherché passionnément Dieu, mais aussi un penseur métaphysique proche d'Aristote. À la deuxième question, « qu'entend-t-il Heidegger par interprétation de Nietzsche ? », la réponse est, selon Löwith, exprimée dans les *Approches à la poésie de Hölderlin*, c'est-à-dire dans la *Erläuterung* comme explication qui est à la fois interprétation, et qui doit devenir superflue par rapport à ce qui est dit poétiquement ; la pensée de Nietzsche est par Heidegger inscrite dans l'histoire de l'oubli de l'être, et interprétée à partir de cette histoire : Heidegger n'estime pas comprendre Nietzsche mieux que lui-même, mais il veut le comprendre autrement pour saisir le Même (*das Selbe*) qui

En s'appuyant sur l'avant-propos du livre sur Hölderlin, où Heidegger explique que « afin que ce qui dans le poème est purement poématisé soit là quelque peu plus clairement, le discours de l'éclaircissement et sa tentative doivent chaque fois se briser »[261], Foucault affirme que le sens du commentaire est de rendre « plus transparente la lumière où se présente le poème, de telle sorte que la lumière est mieux oubliée pour le plus grand profit de ce qui est poématisé dans le poème »[262].

Après avoir clarifié le sens du commentaire poétique, Foucault en fait ressortir la différence par rapport à l'interprétation philosophique, qui est « au contraire dire ce qui n'a pas été dit, énoncer l'*Ungesagte* »[263]. Le choix du terme « *Ungesagte* », le même que donne le titre au troisième essai de Löwith, *Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort* »*Gott ist tot«*, établit dès les premières

est pensé par le texte interprété ; en se référant à son commentaire sur le mot d'Anaximandre, Heidegger ajoute que tout dialogue entre penseurs appartenant à des époques différentes de l'histoire de l'être repose sur le dicté de l'être. Bien qu'on ne puisse pas dire si Heidegger pense selon le dicté de l'être, ajoute ironiquement Löwith, nous pouvons sans doute affirmer qu'il pense bien au-delà de ce que Nietzsche a dit, en le pensant à partir de la différence ontologique.
La réponse à la troisième et dernière question, « Quelle est son interprétation du mot de Nietzsche 'Dieu est mort' ? » c'est que ce signifie que le monde métaphysique des idées, des idéaux et des valeurs n'est plus vivant, que la métaphysique est arrivée à sa fin, et cela parce que 'Dieu' signifie d'abord l'idéal du monde suprasensible. Le *Seinsvergessenheit*, l'oubli historial de l'être, est le terrain commun aux variations sur la mort de Dieu que depuis Plutarque peuplent la philosophie, c'est-à-dire son nihilisme originaire. Selon Löwith, Nietzsche dépasse le nihilisme à travers la troisième métamorphose, celle de l'enfant qui veut librement sont fatum et donc de l'union de nihilisme et éternel retour, mais il remarque que selon Heidegger ce dépassement n'a pas effectivement lieu : le renversement a une valeur négative, elle n'est qu'inversion du rapport métaphysique traditionnel entre sensible et suprasensible, et en tant que tel, il demeure nihiliste. Löwith trouve étonnant qu'un philosophe qui n'est pas autrement hostile à la circularité, ni celle de l'herméneutique ni celle de la *Kehre*, puisse juger la circularité nietzschéenne comme une simple inversion de termes, là où le dépassement du nihilisme ne peut se faire qu'à partir du nihilisme même. Contre Heidegger, Löwith affirme que Nietzsche est parvenu à dépasser dans sa pensée toute historique et historicisante par sa pensée de l'éternellement identique. Si Heidegger accuse Nietzsche de ne pas laisser être l'être, Löwith affirme que c'est plutôt Heidegger qui ne laisse pas être la pensée de Nietzsche, en le déterminant à l'avance selon la grille de sa pensée. La perspective dans laquelle Heidegger interprète Nietzsche, bien qu'il se dise placé du côté de l'être et de son histoire, est celle d'une prédétermination – celle de l'histoire de l'être et du nihilisme – qui ne peut que préjuger la compréhension de Nietzsche. Cette analyse de la mort de Dieu est complétée par un autre argument majeur de la critique de Löwith à Nietzsche, celui de l'interprétation de l'être comme valeur. Pour Heidegger la mort de Dieu est à comprendre dans le cadre axiologique de la formation de valeurs, c'est-à-dire de l'interprétation de ce qui est véritablement à partir de la valeur posée par la volonté. Cependant selon Löwith il y a chez Nietzsche un dépassement de la pensée axiologique elle-même, puisque dans sa réflexion sur la valeur il se démarque de toute perspective finaliste, ainsi détachant la valeur comme idéal du devenir. Contre le prétendu platonisme nietzschéen, Löwith affirme que l'institution des valeurs n'équivaut pas à une transposition des idées platoniques en termes de valeurs, mais l'activité propre à une volonté libre, en tant qu'elle se libère pour le devenir de la *physis*, qui n'a pas de but : la circularité exclut toute position de valeurs et de but futurs dans cette *physis*. Malgré cela, Heidegger définit la pensée nietzschéenne une « métaphysique des valeurs », en étalant son argument sur l'interprétation du « point de vue » comme essence même de la valeur. Cependant, le sens de ce « point de vue » est la condition de conservation et d'accroissement de la vie, tel que Nietzsche le pose dans la *Volonté de Puissance* : c'est la valeur qui doit être comprise du point de vue des conditions de conservation et accroissement par rapport au devenir, et non pas le devenir qui doit être compris comme point de vue. Pour parvenir à cette condition, il n'est pas suffisant pour Nietzsche de se démarquer des déterminations humaines de la valeur, mais il faut surtout une élimination de la *Gesamtbewusstsein*, de la conscience globale du devenir comme orienté vers des buts et des objectifs, et qui se réfléchit dans l'idée de Dieu. L'argumentation de Löwith contre l'interprétation heideggérienne de Nietzsche est épinglée sur la thèse selon laquelle la pensée de Nietzsche est essentiellement une pensée de la *physis* et de l'être comme éternel retour. Pour une analyse approfondie de cette interprétation, voir id., *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour de l'identique*, Calmann-Lévy, Paris 1991 ; pour une critique de la position heideggérienne, qui voit dans la pensée nietzschéenne une « philosophie des valeurs », voir ibid., pp. 273-277.

[261] *Approche de Hölderlin* op. cit., p. 8.

[262] QA, p. 208.

[263] Ibid.

lignes le terrain de jeu sur lequel Foucault mobilise les critiques löwithiennes à l'herméneutique heideggérienne, notamment l'idée que l'interprétation de Heidegger, qui prétend dire ce qui reste non exprimé, non porté à la parole dans le texte – soit-il par Nietzsche ou par Anaximandre – ne soit qu'une opération de forçage de la pensée interprétée dans les bornes de la pensée de Heidegger lui-même.

Or selon Foucault, si le commentaire poétique doit laisser être dans da lumière ce qui est poématisé, « le commentaire philosophique ne se contente pas de rendre plus transparente la lumière dans laquelle se tient la présence ; il fait venir, absolument, en toute lumière. Il ne redit pas, il dit »[264]. Cette distinction est calquée sur celle faite par Löwith, lorsqu'il compare l'attitude de Heidegger envers l'interprétation de la poésie (qui doit devenir superflue par rapport à la poésie qu'elle interprète) à son attitude envers l'interprétation philosophique, qui n'est pas marquée par la même « intention pleine d'abnégation » (« *hingebungsvolle Absicht* ») herméneutique, ce qui serait spécialement évident dans son traitement de la pensée de Nietzsche, en lisant lequel on aurait du mal à voir d'autre chose que « la pensée de Heidegger faisant peau nietzschéenne » (« *Heideggers Gedanke im Gewande von Nietzsche dasteht* ») [265].

Dans l'exposition de la distinction, que Foucault emprunte à Löwith, entre le commentaire poétique et l'interprétation philosophique pour Heidegger, toute nuance polémique est pourtant disparue, l'interprétation heideggérienne de la philosophie n'impliquant pas pour Foucault un rajout de sens, un surcroit de signification dont Heidegger serait responsable. Foucault souligne que selon Löwith « Heidegger fait sortir de ce qui a été dit par un penseur quelque chose qui n'a pas été dit, et qui est le motif caché, mais efficient de ce qui a été dit »[266]. En marge à son texte, Löwith soutien en effet que Heidegger se rapproche de la *Tiefenpsychologie*, et qu'il se porterait en psychanalyste lorsqu'il tire le non-dit de ce qui est dit, un non-dit qui est caché, mais plus véritable que ce qui est dit[267]. Mais Foucault n'est manifestement pas d'accord avec ce diagnostic : il s'agit pour lui d'un « rapprochement injuste », car le psychanalyste relie toujours le conscient à l'inconscient, tandis que « l'interprétation de Heidegger se présente toujours comme un retour au même ; le commentaire rencontre la même chose que le texte qu'il explique »[268].

La question du « Même » comme de ce que toute philosophie pense est en effet l'un des pivots sur lesquels Heidegger centre le sens de l'interprétation philosophique : dans *La parole d'Anaximandre*, que Löwith mentionne souvent dans son texte, le dialogue entre philosophes très éloignés dans le temps et dans l'espace, comme Anaximandre et Heidegger peuvent l'être, est assuré

[264] QA, p. 209.
[265] *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* op. cit., p. 91.
[266] QA, p. 210.
[267] *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* op. cit., p. 92, n.1.
[268] QA, p. 210.

par le fait que toute philosophie (authentique) pense le « Même », « *das Selbe* »[269]. Pour Löwith, cela se traduit chez Heidegger dans un lien systématique de toute pensée à l'histoire de l'être – le fond véritable de la philosophie. Ce rapport privilégié de la pensée à l'être se fonde dans le fait qu'elle est essentiellement poétique : « la pensée de l'être est l'ordre originel du dire poétique. En elle seulement, avant tout, la langue advient à la parole, c'est-à-dire à son essence. La pensée dit la dictée de la vérité de l'être »[270]. Cette provenance de la pensée de l'être, qui « est porté à la parole »[271], est aussi la condition de possibilité de la traduction philosophique, que Heidegger mène sur le fragment d'Anaximandre du grec à l'allemand, en l'adaptant de fait à sa propre pensée de l'être. C'est précisément cette triangulation entre être, pensée et parole (la pensée provient de l'être, elle vient à la parole poétique et ainsi porte l'être à la parole) que Löwith remet en cause, en reprochant à Heidegger d'opérer un rajout interprétatif qui ne serait pas détectable dans le texte, mais plutôt imputable à l'opération faite par Heidegger lui-même. De cette manière, lorsqu'il est question du mot « Dieu est mort », Heidegger va au-delà de Nietzsche, en le lisant à travers la grille de la différence ontologique et de l'histoire de l'être[272].

Il faut remarquer qu'à ce stade, Foucault semble prêt à expliquer l'opération heideggérienne plus qu'à adopter la perspective critique de Löwith, alors que dans *Les Mots et les Choses*, tout comme d'autres textes divers de la même période, il s'attaquera précisément aux « figures du Même » qui animent la pensée philosophique, tout comme à l'idée propre à l'*épistémè* de la modernité d'une profondeur et d'un sens caché qui affleurerait dans la pensée par le travail herméneutique[273]. Ici, il semble plutôt se caler dans la perspective heideggérienne : s'il est vrai qu'il le fait pour expliquer l'interprétation au sens de Heidegger, avant d'en exposer l'interprétation de Nietzsche, il est néanmoins vrai que Foucault semble faire appel aux clés de lecture heideggériennes, sans pourtant les remettre en question.

Par exemple, il emprunte à Löwith une citation tirée des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, que Foucault traduit de l'allemand par « Non seulement nous pouvons, mais nous devons comprendre les Grecs, mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes ; et c'est de cette manière seulement que nous entrons en possession de leur héritage »[274]. Or, Löwith mentionne cette citation

[269] Comme le dit Heidegger dans *La parole d'Anaximandre* :« Nous ne cherchons l'élément proprement grec ni pour l'amour des Grecs ni pour l'amélioration de la science […] mais uniquement en vue de ce qui, dans un tel dialogue, aimerait venir à la parole, pour le cas où il vienne de lui-même. Cela, c'est Même (*Selbe*) qui en des guises diverses concerne les Grecs et nous concerne historialement. C'est cela, qui porte l'aurore de la pensée à son destin occidental. », dans *Chemins*, p. 405 ; Löwith reprend le « *Selbe* » par rapport à l'interprétation heideggérienne dans *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* op. cit., p. 91.
[270] *Chemins*, p. 396.
[271] *Chemins*, p. 397.
[272] *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* op. cit., pp. 73-110.
[273] Infra, III :2.
[274] GA 24, p. 157, cité par Foucault dans GA, p. 209 et par Löwith dans *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* op. cit., p. 92 n. 1.

avec une nuance critique, affirmant que Heidegger a pu la dire « sans détours », en laissant ainsi entendre qu'un tel aise dans l'affirmation, qui prétend comprendre les Grecs mieux qu'eux-mêmes, ne saurait pas être entièrement justifié. En revanche, Foucault emploie le même passage pour mieux expliquer le sens du commentaire philosophique, qui « dit, ne redit pas ».

La différence spécifique de l'interprétation philosophique par rapport au commentaire poétique, qui fait que l'interprétation ne soit pas un forçage herméneutique, demeure selon Foucault dans la nature double, de mise en lumière et d'abandon, qui est propre du commentaire philosophique.

Foucault affirme qu'il y a dans le commentaire philosophique « un abandon, un congé » qui « appartient à l'essence du commentaire philosophique » et qui « est donc le contraire de l'oubli et du déracinement qui arrache et rejette » ; « il consiste à laisser la pensée dans le sol de sa croissance », l'interprétation philosophique d'une pensée étant « un combat effectif avec la terre d'où elle est née »[275]. Plus loin, il affirme que

> le commentaire révèle que l'œuvre pensée comme l'œuvre d'art, est un combat entre la terre sur laquelle elle repose et qui recèle sa nuit, et le monde qu'elle rassemble dans l'espace de la lumière. Reprendre ce combat, c'est laisser se déployer la vérité de l'œuvre, pensée ou art, c'est retrouver ce à partir de quoi une vérité est possible, le point où le dévoilement est en même temps recel. […] Or ce point c'est la constellation sous laquelle se déploie le destin de l'être [276]

Et il ajoute peu après : « le commentaire poétique montre comment la vérité est mise en œuvre dans l'œuvre – l'interprétation philosophique montre comment dans une pensée se déploie le destin de l'être »[277]. Contre la critique de Löwith, qui voit un degré différent de « bienveillance herméneutique » de la part de Heidegger selon qu'il s'agisse de commenter un poème ou une pensée, Foucault mobilise d'autres lieux textuels heideggériens – notamment le cours *Qu'appelle-t-on penser ?* et l'essai *L'origine de l'œuvre d'art* – pour, en partant de l'analyse de Löwith, éclairer la vision heideggérienne de l'interprétation. En effet, c'est dans *L'origine de l'œuvre d'art* que Heidegger pose une origine et essence « poétique » de toute œuvre d'art, en cela qu'elle est une mise en œuvre de la vérité, point d'insurgence de la vérité qui éclot un espace pour la vérité, mais non pas pour sa manifestation quant plutôt pour son recel et sa sauvegarde. Cette tension entre éclosion et sauvegarde, manifestation et réticence de la vérité dans et par l'œuvre d'art est incarnée par le combat/affrontement (*die Streit*) entre le monde et la terre : si le monde est ouverture et la terre « ce

[275] QA, p. 210.
[276] QA, p. 211.
[277] Ibid.

qui se renferme constamment sur soi »[278], le combat entre les deux est affrontement entre le monde qui aspire à dominer la terre, et cette dernière qui aspire à « faire entrer le monde en elle et à l'y retenir »[279]. L'œuvre d'art est « instigatrice de ce combat »[280], et en cela elle est « mise en œuvre de la vérité »[281] : comme telle, elle est essentiellement poème, l'essence du poème étant à la fois l'instauration de la vérité et sa sauvegarde[282].

Dans les notes où Foucault inventorie des citations de Heidegger par thématique, nous trouvons un passage issu du cours *Qu'appelle-t-on penser ?*, que Foucault classe sous le titre « Trouver et perdre une pense », où Heidegger affirme que la pensée de Nietzsche n'a pas encore été trouvée, et que le fait de pouvoir trouver et perdre la pensée – dans ce cas, celle de Nietzsche – ne se fait que lorsque dans le « dialogue pensant » ce qui demeure est impensé est « resitué dans sa vérité initiale », pour qu'ensuite cette pensée soit perdue, c'est-à-dire « mise en liberté », en ouvrant ainsi « l'espace libre de sa propre richesse essentielle »[283].

Ce que Foucault dit de l'interprétation philosophique, en mobilisant le concept de « abandon », de la « perde d'une pensée », mais aussi d'œuvre d'art comme combat, c'est qu'elle n'est pas autre chose que le commentaire poétique, en ce que les deux ont leur origine et leur but dans un même rapport à la vérité : si le commentaire poétique veut dire ce qui reste non poétisé dans le poème, l'interprétation philosophique s'adresse à ce qui reste impensé dans la pensée ; dans les deux cas, le « résidu » qui résiste à l'interprétation ne serait pas, comme le veut Löwith, un apport heideggérien inavoué, mais l'essence elle-même du rapport à la vérité tel qu'il se montre dans la poésie et dans l'œuvre d'art, qui partagent avec la pensée la même origine dans le destin de l'être.

Pour Löwith, ce surcroit d'interprétation que Heidegger justifie par le recours au mouvement même de la pensée, qui pense le Même et déploie le destin de l'être par chacun de ses porte-paroles, cet *Ungesagte* qui demeure non-dit à qui s'adresse l'interprétation, est non pas une élucidation de Nietzsche, mais plutôt un détour, une adaptation de la pensée nietzschéenne aux grilles heideggériennes de l'histoire de l'être et de la différence ontologique. C'est pourquoi il peut affirmer que l'interprétation du mot nietzschéen « Dieu est mort » menée par Heidegger dans l'essai homonyme est plutôt une méditation arbitraire, qui choisit de manière délibérée les textes de Nietzsche en fonction de la lecture que Heidegger veut en faire, et qui aboutit à une mise de côté de la pensée nietzschéenne elle-même en faveur d'une réaffirmation de l'ontologie de la *Seinsgeschichte*. L'*Ungesagte* est alors, dans la critique löwithienne, un dispositif justifiant l'appropriation – de

[278] *Chemins*, p. 52.
[279] *Chemins*, p. 53.
[280] Ibid.
[281] *Chemins*, p. 69.
[282] *Chemins*, p. 84.
[283] QAP, p. 54.

Nietzsche comme des Grecs – sous forme d'une exhumation de sens, d'une tentative à la fois de porter à la parole et préserver la vérité de la pensée, c'est-à-dire son appartenance à l'histoire de l'être.

Cela n'empêche pas Foucault de partir du concept de *Ungesagte*, ce qui demeure non-dit, qui donne le titre à l'essai de Löwith, mais en adoptant plutôt une perspective intra-heideggérienne. Pour Foucault, les textes que Heidegger consacre à Nietzsche (le §76 d'*Être et Temps*, *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, le cours *Qu'appelle-t-on penser ?, Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* et *Le dépassement de la métaphysique*[284]) « ont la forme du commentaire, tel que le conçoit Heidegger : dire ce qui est demeuré *Ungesagte* chez Nietzsche, et ceci dans la forme de la répétition du *Sagen*, dans l'espace duquel se déploie le destin de l'être »[285]. Il s'agit alors de voir quel est le positionnement de la philosophie de Nietzsche à l'intérieur de ce destin : d'un côté, elle représente « le moment où l'homme occidental par sa technique et par sa science doit devenir effectivement maître et possesseur de la nature, instaurer son règne sur la terre », de l'autre « c'est aussi le moment où la philosophie occidentale arrive à son achèvement, prend totalement possession d'elle-même comme métaphysique ».

On en vient ainsi, dans le manuscrit foucaldien, au point où la question de la fin de l'anthropologie se recoupe à l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. Si l'homme occidental est pour Nietzsche « un animal qui n'est pas encore achevé »[286], c'est parce qu'il ne peut pas encore s'assurer son règne sur terre, c'est-à-dire la domination par la technique et la science. La philosophie de Nietzsche est alors, comme le dit Foucault en mentionnant *Le dépassement de la métaphysique*, « philosophie du dernier homme et du dépassement de l'homme »[287]. À l'inachèvement de l'homme correspond alors l'achèvement de la métaphysique : ces deux moments de la pensée de Nietzsche « s'appartiennent l'un l'autre par un lien d'essence »[288]. Si l'homme actuel n'est pas capable de prendre possession de la terre, de parvenir à son destin de dominateur, c'est à cause de son partage entre sensible et suprasensible, de son être animal rationnel, homme « réparti selon l'espace divisé de la métaphysique »[289]. À son tour, la métaphysique est « cette forme de pensée dans laquelle la distinction du sensible et du suprasensible marque l'oubli essentiel de l'être au profit de la vérité de l'étant »[290]. La possibilité pour l'homme de s'achever, et donc de devenir le maître du tout de l'étant, dépend de l'achèvement de la métaphysique, c'est-à-dire de la pleine compréhension de l'être de

[284] À l'exception du *Dépassement de la métaphysique*, il s'agit des mêmes essais cités par Löwith dans *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* op. cit., pp. 72-110.
[285] QA, p. 212.
[286] QA, p. 213.
[287] Ibid.
[288] QA, p. 214.
[289] Ibid.
[290] Ibid.

l'étant comme volonté : en même temps, à ce double achèvement correspond la possibilité du dépassement, qui est pour Heidegger le seuil sur lequel la pensée de Nietzsche recule.

Le passage consacré à l'homme est cependant très rapide, Foucault passant assez vite à l'analyse du troisième moment de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, notamment la mort de Dieu, à laquelle Foucault consacre le dernier passage du manuscrit, et qui résume en elle le « destin de la pensée de Nietzsche : d'être prédication sur la mort de la métaphysique, en demeurant malgré tout l'achèvement de cette métaphysique »[291]. Selon la lecture heideggérienne, la mort de l'homme chez Nietzsche est la préparation du dépassement de la métaphysique qui néanmoins se fait dans le cadre de la métaphysique elle-même, c'est-à-dire dans une précise compréhension de l'être de l'étant. Sous le regard de Foucault, si la métaphysique est un sommeil qui se poursuit d'Aristote à Nietzsche, le Dieu de ce dernier « au point d'achèvement de la métaphysique […] s'éveille mort »[292].

Löwith critique l'interprétation heideggérienne de la mort de Dieu comme renversement à valeur simplement négative de la métaphysique, en soulignant que ce moment n'est pas séparable du nihilisme et de l'éternel retour, les trois moments donnant lieu chez Nietzsche au dépassement effectif de la « volonté de rien »[293]. Cependant, pour Heidegger cette triade ne donne pas lieu au renversement-dépassement de la métaphysique, mais uniquement à un renversement qui demeure métaphysique, bien qu'il représente la métaphysique poussée à l'extrême de son fonctionnement. Dans son exposition, Foucault expose la voie heideggérienne de la mort de Dieu et du nihilisme : Nietzsche devient alors le penseur qui pose le nihilisme comme « le mouvement de l'histoire occidentale en tant que destin de l'être ; c'est le *Grundvorgang* [processus fondamental] de l'histoire occidentale, sa loi et sa logique »[294]. Si « l'histoire occidentale comme destin de l'être, ce fût le nihilisme », Nietzsche « en ne faisant d'un nihilisme qu'une *Gegenbewegung* [contre-mouvement], reste à l'intérieur de ce désert et de sa nuit »[295]. La mort de Dieu n'est pas le dépassement de la métaphysique : « au lieu de dépasser il achève la métaphysique, au moment où il veut faire un nihilisme positif, classique, fondé sur la Volonté de puissance et sur l'Éternel Retour »[296]. C'est à cause de cet achèvement, qui est en même temps un dépassement manqué, que « en se plaçant résolument à l'intérieur du nihilisme, Nietzsche s'enferme dans la métaphysique »[297].

Nous sommes ici pleinement dans une réaffirmation de la lecture heideggérienne de Nietzsche, ce qui en soi est cohérent avec les buts du texte d'exposer les interprétations de Nietzsche.

---

[291] Ibid.
[292] QA, p. 215.
[293] « *Will zum Nichts* », dans *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* op. cit., p. 98.
[294] QA, p. 217.
[295] Ibid.
[296] Ibid.
[297] Ibid.

Il ne devrait donc pas étonner que les paragraphes consacrés respectivement à la philosophie de Nietzsche comme achèvement et à la mort de l'homme soient un résumé fidèle de *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, de *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* et du *Dépassement de la Métaphysique* – que d'ailleurs Foucault mentionne parmi les sources heideggériennes sur Nietzsche. Il s'agit maintenant, en sortant du texte sur la question anthropologique, en en abandonnant la lettre, de voir la question anthropologique dans un contexte plus ample, pour ensuite mieux éclairer la présence de Heidegger, dans sa morphologie et sa fonction, telle qu'elle se dessine dans l'effort philosophique du jeune Foucault.

4. Phénoménologie, psychologie, anthropologie.

En faisant un détour du chemin abordant le sujet d'un « dialogue souterrain » entre Foucault et Heidegger d'une manière directe, l'exigence s'impose de voir comment la « question anthropologique » est récurrente dans la réflexion foucaldienne à cette époque, et comment elle se déploie dans le domaine psychologique autant que philosophique – voire au point d'agencement des deux domaines.

D'abord, il est nécessaire de définir cette question anthropologique. Dans le texte que nous venons d'analyser, « l'idée anthropologique » est le « mouvement d'élucidation du sens d'être de l'homme », qui est un « thème majeur aussi bien de la philosophie comme interrogation sur le sens d'être de l'être que des sciences de l'homme comme analyse des formes de son être naturel, historique ou social »[298]. Si Foucault, dans *La question anthropologique*, s'occupe du « mouvement réel par lequel on est venu à cette problématique autochtone de l'anthropologie », dans d'autres textes rédigés à la même époque et récemment parus, *Binswanger et l'analyse existentielle*[299] et *Phénoménologie et Psychologie*, il aborde le sujet du point de vue de la psychologie phénoménologique, dans l'un, et par le biais du rapport des deux domaines, dans l'autre. Dans les deux textes, la question de l'être de l'homme n'est pas séparable des modes d'enquête qui le visent. La définition de l'homme dans son

[298] QA, p. 18.

[299] M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Seuil/Gallimard 2021 ; l'intérêt du jeune Foucault pour la phénoménologie et la psychologie phénoménologique allemande est l'objet de plusieurs études qui se basent sur les matériaux d'archive datant de l'époque où Foucault étant assistant de psychologie à Lille. Parmi eux, il faut signaler E. Basso, *De la philosophie à l'histoire, en passant par la psychologie : que nous apprennent les archives Foucault des années 1950 ?*, dans *Asterion*, 21/2019, où Basso montre comment le passage par le croisement entre phénoménologie et psychologie, représenté par la *Daseinsanalyse* de Binswanger, permet à la fois mettre en lumière sur les premières sources de Foucault par rapport à la question de la folie, et de voir une sorte de « passerelle » entre l'approche psychologique des années 1950 et la remise en question de la folie du point de vue philosophique et historique dans *L'histoire de la folie* ; voir également E. Basso, J.-F. Bert, *Foucault à Münsterlingen*, Paris, éd. EHESS 2015, pour une reconstruction du séjour de Foucault à la clinique psychiatrique de Münsterlingen en 1954, complété par plusieurs matériaux tels que la correspondance avec Binswanger.

être, et du domaine de son investigation, entraine une interrogation du rapport entre conditions de possibilité et manifestations concrètes de l'homme, ouvrant ainsi un terrain anthropologique dans lequel se meuvent tant la psychologie que la phénoménologie.

La psychologie devient le domaine où la recherche d'un ancrage concret et effectif aux formes de l'être de l'homme risque de faire oublier le thème transcendantal dans une dimension qui se veut « naturelle » au sens des sciences, mais qui n'épuise pas l'homme. C'est pourquoi, dès les premières pages de *Binswanger et l'analyse existentielle*, écrit qui remonte à 1954 tout comme l'Introduction à *Le Rêve et l'Existence*, Foucault affirme que dans la psychologie il y aurait une ambition impossible de « conserver une anthropologie de la vie comme fondement implicite de l'unité psycho-corporelle », une « anthropologie du vital » qui restaurerait l'unité de l'homme en le réduisant à son vital, « au-dessous de lui-même et en dehors de lui-même »[300]. Cela entraine des conséquences pour la partition homme malade-homme sain, le malade n'étant pas, pour ainsi dire, à la hauteur de son évolution : « l'homme malade est l'homme qui ne vit pas à son propre niveau »[301]. La psychanalyse freudienne, en revanche, tout en partant de la notion d'hystérie, ne saurait pas être cette unification-réduction, en tant qu'elle dégage un symbolisme qui ne peut pas être expliqué uniquement sur des bases physiologiques, et qui intègre le vécu au vital. Pour Foucault, la psychanalyse se recoupe ici aux recherches de Husserl : en effet, malgré les différences dans leurs stratégies, Freud et Husserl auraient visé le même but, celui de « détacher la sphère du vécu d'une causalité 'vitale immédiate' dans pour autant récuser le thème d'une articulation organique »[302]. C'est dans ce retour au vécu que le « médecin positiviste » et le « logicien nourri de l'idéalisme néo-kantien » auraient arraché l'homme, et les sciences de l'homme, au risque d'un réductionnisme naturaliste.

La question de l'homme se montre alors être la question de l'unité de l'homme, une unité qui ne soit pas la résolution du partage soit par la prééminence de l'idéalité (les structures de la conscience), soit de l'empirique (le « vital », l'organique), mais une intégration réciproque de deux aspects. Si l'on revient à *Phénoménologie et psychologie*, on voit que la phénoménologie husserlienne y joue un rôle crucial par rapport à la psychologie : elle en prépare le terrain, précisément par l'unité offerte par le monde comme milieu ontologique originaire.

Dès le début de ce texte, Foucault affirme que « il ne s'agit pas de prendre parti d'emblée pour une psychologie objective, contre les profondeurs d'une réflexion idéale, philosophique, fondamentale, et sans contenu sur l'existence humaine », ni « d'entreprendre la dénonciation des mythes métaphysiques »[303]. Ce que Foucault se propose ici de faire, c'est à la fois une critique et une

[300] *Binswanger et l'analyse existentielle* op. cit., p. 17.
[301] Ibid.
[302] Ibid.
[303] Ibid., p. 27. Il faut souligner que le concept de « mythe » et de « mythologie » traverse explicitement toute l'introduction à ce manuscrit, où Foucault entend le *mythos* comme « imaginaire » et la mythologie au sens d'un discours

mythologie, qui puisse retrouver « l'insertion historique qu'une critique intemporelle analyse en dehors de ses conditions réelles d'apparition »[304]. L'attitude critique de la mythologie demeure dans cela qu'elle est une analytique non pas des faits, mais des « mythes », en ce qu'ils ont à la fois de « faux » mais aussi de réel. En ce sens, l'homme est lui-même le paradoxe d'un « mythe réalisé » : une « expression imaginaire » qui a oublié sa nature de fiction pour s'installer dans la réalité[305].

Foucault précise que cette critique n'est pas « une analyse formelle des conditions de validité, mais […] une analyse réelle des conditions d'existence »[306] : tant dans sa méthode que dans son objet, il vise à réunir le thème des conditions avec la dimension réelle, effective de leur manifestation. Cette voie critique telle que Foucault la dessine, c'est-à-dire une voie de recherche capable d'harmoniser le formalisme avec l'effectivité, trouve une correspondance dans la phénoménologie husserlienne, en ce qu'elle se montre une « entreprise critique » de la psychologie : c'est dans sa fonction fondatrice qu'elle peut garantir à la psychologie de viser la totalité de l'homme, contre sa réduction naturaliste. Comme le dit Foucault, « la critique des fondements de la psychologie [se] doit de commencer par une critique de l'homme lui-même, s'il est vrai que le fondement de la psychologie, c'est après tout ce mythe que l'homme fait de lui-même »[307]. La critique est « analyse réelle des conditions d'existence » dont l'homme est à la fois sujet porteur et objet visé – l'homme étant lui-même double, à la fois le porteur de la critique et sa cible.

La structure du monde, telle que Foucault la présente ici, sert d'ancrage ontologique à la phénoménologie : elle garantit que la phénoménologie ne soit pas seulement une anthropologie des formes idéales de la conscience, opposée au naturalisme positiviste de la psychologie. « Le monde, c'est ce qui se reconnaît dans le visage de la vérité et, en même temps, ce qui s'exprime dans le langage de l'être »[308] : comme nous l'avons vu plus haut[309], contre la reproche heideggérienne adressée à Husserl, d'avoir laissé l'intentionnalité prendre le dessus dans la compréhension du monde, Foucault affirme que chez Husserl il n'y aurait pas une mécompréhension de l'ontologie du monde en faveur des formes de conscience, car il n'a pas donnée de validité absolue à l'analyse de l'intentionnalité dans la sphère de la réflexion transcendantale[310], ce qui expliquerait pourquoi, dans

(*logos*) démystificateur, qui vise le point où les mythes entrent dans l'histoire. Dans le dossier « Heidegger sur Nietzsche » du Fonds NAF 28730, parmi les notes thématiques sur Heidegger, on trouve une note intitulée « Mythos et Logos » qui consiste d'une citation issue de *Qu'appelle-t-on penser ?* portant sur l'entrecroisement des deux. Cependant, l'usage qu'en fait ici Foucault ne saurait pas être relié au texte heideggérien que par un forçage. Nous nous contentons d'une possible résonance du lexique heideggérien, bien qu'avec tout autre sens et but. Pour la référence au texte heideggérien noté par Foucault, voir QAP, pp. 31-32.

[304] Ibid., p. 22.
[305] Ibid., p. 24.
[306] Ibid. p. 22.
[307] Ibid., p. 26.
[308] Ibid., p. 151.
[309] Supra, pp.
[310] Ibid., p. 152.

une lettre à Jean-Paul Aron au sujet de ce texte, Foucault ait dit, en parlant du manuscrit de *Phénoménologie et psychologie*, qu'il était en train de mener une « interrogation sur la notion de monde dans la phénoménologie » ayant abouti « à toute une interprétation de Husserl, qu'on dira certainement heideggérienne, mais qui ne l'est pas, je crois »[311].

Sans s'attarder sur les aspects techniques de la question du monde dans la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, un approfondissement qui par sa portée risquerait de dérouter notre recherche, nous nous bornons à souligner comment à cette époque, pour Foucault, la question de l'homme s'accompagne d'une exigence qu'on pourrait dire méthodologique à laquelle la phénoménologie husserlienne semble répondre, notamment de ne pas retomber ni dans un formalisme métaphysique ni dans un déterminisme psychologiste. Le recours de Foucault à une ontologie à travers le monde husserlien, en tant que stratégie de réunification du « thème transcendantal » aux contenus empiriques, doit garantir la psychologie contre toute dérive positiviste et naturaliste : la question de l'homme est la question de l'unité de l'homme, qui entraine une interrogation sur la possibilité, pour une pensée qui se veut critique, de viser l'unité du thème transcendantal et de l'existence effective.

Dans *Binswanger et l'analyse existentielle*, Foucault pose à nouveau la question sur l'unité de l'homme par le biais de l'intégration de la maladie mentale, en esquivant le partage sain-malade, et du rapport de l'anthropologie existentielle à l'ontologie. Pour Foucault, l'unité est sauvegardée par l'intégration de la maladie parmi les possibilités existentielles de l'homme, qui l'inscrit dans l'horizon de son monde : pour Binswanger, « il s'agit de retrouver l'unité qui fonde toutes les dimensions de la présence de l'homme au monde, la racine de son être »[312]. Cette unité est préservée par Binswanger à partir d'une idée de la maladie comme non pas séparée de l'homme, mais plutôt faisant partie de son « projet de monde » : l'être-au-monde du Dasein, union de dimension temporelle, spatiale et intersubjective, est l'ensemble de structures rendant possible l'expérience du malade. Comme l'affirme Foucault, « Le monde d'un homme malade, ce n'est pas le processus de la maladie, c'est le projet de l'homme »[313]. Le monde est alors le fond sur lequel l'unité de l'homme peut se faire, comme c'était le cas dans la phénoménologie husserlienne : cependant, ici Foucault l'entend à partir de l'existence, en affirmant que « l'unité de l'homme doit être cherchée et trouvée au niveau de son existence, c'est-à-dire de son être au monde »[314], ou qu'il faut « chercher le fondement [de la maladie]

[311] La correspondance de Foucault étant inédite et ne faisant pas partie des manuscrits disponibles à la consultation, la lettre est mentionnée par P. Sabot dans la « Situation du Texte », ibid., p. 384.
[312] *Binswanger et l'analyse existentielle* op. cit., p. 143.
[313] Ibid., p. 65.
[314] Ibid., p. 143.

dans le malade lui-même : pas en tant qu'il est malade, mais en tant seulement qu'il est homme, qu'il est existence, qu'il est libre »[315].

L'analyse existentielle étant issue de l'analytique existentiale heideggérienne, on ne saurait pas évoquer le monde comme être-au-monde et les termes d'existence et liberté sans penser à l'être-dans-le-monde et à l'existence comme projet, deux piliers conceptuels d'*Être et Temps*. D'ailleurs, Foucault n'ignore certainement pas la question de comment encadrer ce rapport entre *Daseinsanalyse* et *Daseinsanalytik*. Pour résumer, on peut dire que dans ce texte, l'ontologie de Heidegger est « référentielle », en cela qu'elle offre à la *Daseinsanalyse* ses structures (la significativité du monde, le projet), mais cette dernière reste autonome en cela qu'elle n'a pas de vocation ontologique.

On peut remarquer ici un double usage de la *Daseinsanalytik* heideggérienne : d'un côté, Binswanger s'en sert comme du cadre de référence pour comprendre les possibilités concrètes de l'homme – ce qui lui permet de contourner la réflexion naturaliste en donnant un fondement à l'homme hors de l'existence « englobée dans la substance organique »[316] ; de l'autre, le recours à Heidegger n'implique pas l'écart de l'homme en ses aspects concrets, car « le recours à une conception heideggérienne de l'existence n'a donc pas pour résultat d'exiler l'homme dans l'univers éthéré de la réflexion métaphysique, mais de reprendre toute réflexion sur l'homme au niveau de ce fondement qu'est l'homme lui-même dans son existence »[317]. Chez Binswanger vu par Foucault, le binôme heideggérien ontologique-ontique (à savoir le binôme résumant aux années 1920 le sens de la différence ontologique) semble se traduire dans l'unité, explorée dans la psychiatrie existentielle, des conditions ontologiques (le Dasein) et de ses possibilités concrètes (la maladie), qui convergent dans l'anthropologie animant la *Daseinsanalyse*[318]. L'ouverture transcendantale d'un projet dans un monde, qui fait dans *Être et Temps* l'essence de l'existence humaine, devient dans le contexte de l'analyse existentielle l'arrière-plan permettant au *Menschsein* de se concrétiser dans ses possibilités.

Autrement dit, si Heidegger offre à Binswanger les structures transcendantales pour cadrer l'existence, et la maladie comme possibilité de l'existence, la *Daseinsanalyse* ne nécessite pas d'un recours à la *Daseinsanalytik* pour être comprise, en étant l'exploration d'une possibilité existentielle (la pathologie mentale) qui ne demande pas qu'on en répète les conditions ontologiques de possibilité[319].

---

[315] Ibid., p. 65.
[316] Ibid., p. 141.
[317] Ibid., p. 143.
[318] Ibid., pp. 137-145.
[319] Foucault semble même pousser le rapport entre Binswanger et Heidegger vers la contingence : « La réflexion heideggérienne était-elle une méthode ? Définissait-elle un style de recherches, constituait-elle une langue à travers laquelle on s'efforçait de saisir les significations de l'existence concrète ? […] Était-elle au contraire un fonds théorique auquel on empruntait des thèmes ? N'était-elle qu'un coloris philosophique ? L'aisance à la laisser de côté prouve la contingence des rapports qui la rattachent à l'analyse existentielle, et indique assez que celle-ci aurait pu se constituer en toute indépendance », dans M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle* op. cit., p. 112.

Cependant, lorsque dans les *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*[320] Binswanger abandonne le niveau d'une pratique et d'une anthropologie en faveur d'une théorie de l'intersubjectivité, il retombe à nouveau dans un système envisageant des formes universelles d'existence, dont le malade serait l'exception, dans un dépassement du niveau ontologique *et* anthropologique par le biais d'une préoccupation qui s'avère éthique et qui « récuse la réflexion heideggérienne »[321].

Le statut liminaire de l'analytique existentielle de Binswanger, d'être une discipline qui se développe au croisement de la phénoménologie et de la psychologie, entre une vocation pour l'encrage concret des structures existentielles d'un côté et une tendance à la spéculation de l'autre, est présent aussi dans l'introduction à *Le rêve et l'existence*. Le but du texte est d'entrée de jeu de « présenter une forme d'analyse dont le projet n'est pas d'être une philosophie, et dont la fin est de ne pas être une psychologie ; une forme d'analyse qui se désigne comme fondamentale par rapport à toute connaissance concrète, objective et expérimentale ; dont le principe enfin et la méthode ne sont déterminés d'entrée de jeu que par le privilège absolu de leur objet : l'homme ou plutôt, l'être-homme, le *Menschsein* »[322]. Ici, l'intérêt pour l'homme prend pour Foucault la forme d'une anthropologie, une « science des faits humains » qui éviterait toute répartition entre philosophie et psychologie, qui se traduit dans un contournement de toute « distinction a priori entre ontologie et anthropologie »[323]. Le rêve est le phénomène permettant d'harmoniser la transcendance de l'homme, qui comme nous l'apprend Heidegger permet l'ouverture du monde, et une certaine matérialité du monde : « ce que nous apprend l'histoire du rêve pour sa signification anthropologique, c'est qu'il est à la fois révélateur du monde dans sa transcendance, et aussi modulation de ce monde dans sa substance, sur l'élément de sa matérialité »[324].

L'homme étant le « contenu effectif et concret de ce que l'ontologie analyse comme la structure transcendantale du Dasein, de la présence au monde »[325], la *Daseinsanalyse* évite alors toute partition entre ontologie et anthropologie, tout comme « l'anthropologie récuse toute tentative de répartition entre philosophie et psychologie »[326] : c'est par l'homme dans son existence concrète et par une idée d'anthropologie comme « science des faits » humains que ce partage est évité. Pour Foucault, l'analyse existentielle de Binswanger est centrée sur l'homme comme « contenu effectif et

[320] L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntins menschlichen Daseins*, Basel, E. Reinhardt 1962.
[321] Ibid., p. 187. Pour une analyse de l'attitude critique de Foucault par rapport à la *Daseinsanalyse*, et de la tentative de lui offrir une échappatoire à cette impasse dans l'*Introduction à Le Rêve et l'Existence*, voir la section « Une pensée qui n'a pas le courage d'elle-même » dans E. Basso, *De la philosophie à l'histoire, en passant par la psychologie : que nous apprennent les archives Foucault des années 1950 ?* op. cit.
[322] DE I, p. 94.
[323] DE I, p. 94.
[324] DE I, p. 116.
[325] Ibid.
[326] DE I, p. 95.

concret de ce que l'ontologie analyse comme la structure transcendantale du Dasein, de la présence au monde »[327], Binswanger « allant droit à l'existence concrète »[328]. En visant le *Menschsein* comme contenu concret du Dasein, il est possible de laisser de côté Heidegger et la structure ontologico-transcendantale du Dasein telle qu'il l'esquisse dans *Être et Temps* : ce focus sur le *Menschsein*, qui peut être analysé hors d'un recours méthodologique au Dasein, sauve Foucault d'une répétition de Heidegger, « d'une introduction qui résumerait *Sein und Zeit* en paragraphes numérotés »[329]. Pour résumer le rôle que Foucault semble attribuer à l'ontologie heideggérienne par rapport à l'ontique de Binswanger, on peut dire que la *Daseinsanalytik* est à la fois, et peut-être non sans contradiction, l'arrière-plan ontologique de la *Daseinsanalyse*, laquelle est ontique par rapport à l'ontologie, car elle vise des manifestations concrètes des structures du Dasein, mais qui en cela même demeure dérivée du niveau ontologique.

Dans les textes sur Binswanger et Husserl, il est donc question de l'*être* de l'homme : la phénoménologie husserlienne, avec son concept de monde, représente le contrepoint et le sauvetage potentiel de la psychologie réduisant l'homme au déterminisme naturaliste ; l'analyse existentielle – là où elle ne se porte pas en spéculation éthique – est une « anthropologie ontologique », ayant au centre l'homme dans le monde et comme ensemble de possibilités d'existence, y incluse la maladie mentale. Il semblerait que le dispositif ontologique du monde chez Husserl et l'aspect existentiel chez Binswanger soient pour Foucault, du moins temporairement, autant de stratégies pour déjouer la partition de l'homme qui traverse la psychologie et la philosophie, dans une subjectivité transcendantale et une existence matérielle et corporelle, telle qu'elle s'annonce dans la psychologie scientifique ou positive. Il est aussi intéressant de noter que chez Husserl, la valeur ontologique du monde est ce qui permet de ne pas reproduire cette partition, alors que chez Binswanger, l'ontologie (heideggérienne) joue une fonction quasi-transcendantale que le psychiatre aurait à la fois pris comme point de départ et contourné dans le développement de son analyse. Du point de vue de la présence de Heidegger, lorsqu'il est ouvertement nommé, c'est pour démarquer la spécificité et autonomie de l'analyse de Binswanger d'un côté, et pour garantir le sens ontologique du monde chez Husserl malgré les objections heideggériennes de l'autre. Autrement dit, les deux analyses que Foucault mène dans *Phénoménologie et psychologie* et *Binswanger et l'analyse existentielle* reconnaissent l'apport heideggérien à l'ontologie et la phénoménologie, tout en en délimitant le rôle et l'ampleur.

La question anthropologique, telle que Foucault la développe dans les textes examinés, s'avère cruciale pour la reconstruction de la position d'une « question de l'homme » qui précèderait le dispositif critique de l'archéologie et l'idée du « doublet empirico-transcendantale ». En effet, cette

[327] DE I, p. 94.
[328] DE I, p. 95.
[329] DE I, p. 96.

question anthropologique ne semble pas séparable de la tension entre un pôle transcendantal-formel et un pôle empirique-concret, tant dans la définition de l'homme que dans la méthode de son enquête.

En ce qui concerne la phénoménologie, même si Foucault lui reconnait de pouvoir réintroduire le « thème transcendantal » en psychologie, l'attribution de ce mérite n'est cependant pas acritique. En effet pour Foucault l'anthropologie, comme fondation de l'homme dans son unité, est un aboutissement nécessaire de la phénoménologie qui, en cherchant d'aller aux choses elles-mêmes, aboutit à la définition d'une essence de l'homme. Comme il le synthétise dans une note manuscrite de la même époque, « la psychologie – sous le prétexte d'une analyse du concret – la phénoménologie, sous le prétexte d'un retour aux choses – toutes les deux convergent vers la chose la plus abstraite : vers une essence de l'homme valable dans le champ d'une spéculation anthropologique »[330]. L'unification de l'homme souhaitée par la phénoménologie s'avère alors une réintroduction de l'abstrait et du spéculatif.

En effet, l'insatisfaction de Foucault pour la phénoménologie réside en cela que malgré l'impératif d'un retour aux choses elles-mêmes, elle réabsorbe l'aspect concret et effectif des choses qu'elle vise – y compris, de l'homme – dans une hypertrophie des éléments formels. Pour Foucault, la question ne se pose pas en termes de choix entre une méthode phénoménologique-spéculative ou psychologique-scientifique, mais au point d'intersection des deux : l'homme lui-même est le point de convergence des conditions de possibilité et d'existence effective.

Dans la tension entre conditions et manifestations concrètes, telle que la maladie mentale l'incarne, Foucault cherche à clarifier l'homme, son existence concrète et historique, pensée à partir des structures unifiantes et entrecroisées du monde et de l'expérience de la maladie. Cependant, le positionnement de Foucault par rapport à l'anthropologie, comme plan de convergence de structures transcendantales et manifestations concrètes de l'homme, ne semble pas être fixé : si dans les écrits sur Binswanger il met en valeur l'aspect anthropologique de son travail, en ce qu'il ne se perd pas dans un « univers éthéré de la réflexion métaphysique » des structures transcendantales de la phénoménologie dont la *Daseinsanalyse* serait issue, et s'il reproche parfois aux psychologies positives de se passer trop facilement de la théorie en faveur des aspects plus pratiques et efficaces de la thérapie[331], dans d'autres écrits inédits de la même époque il conteste à la phénoménologie

[330] NAF 28730, Boîte 46 dossier 4.

[331] « La tentation est grande de ne reconnaître de validité à une réflexion sur la maladie que dans la mesure où elle offre en même temps les moyens de la supprimer » : ici, Foucault se réfère aux psychiatres tentant de comprendre la maladie à partir de la pratique qui la soigne, notamment l'électrochoc ; Foucault avertit : « sous prétexte de rester concret, et de ne voir définir la maladie qu'à partir des moyens réels qu'on a de la supprimer, on commet au fond la pire abstraction, celle qui consiste à oublier l'homme lui-même », dans *Binswanger et l'analyse existentielle* op. cit., pp. 145-146.

d'avoir essayé de chasser le psychologisme, pour aboutir à une anthropologie qui « inscrit au registre de son essence idéale les conditions réelles de cette existence »[332].

Foucault hésite entre philosophie et psychologie[333] comme il hésite entre une mise en valeur des aspects concrets de la *Daseinsanalyse* et de son anthropologie par rapport à la phénoménologie, et une critique de la psychologie et de l'anthropologie de souche phénoménologique, qui seraient expression d'un « capital idéaliste » dont la réutilisation donnerait lieu à un remplacement du théologique par l'anthropologique : dans le contexte phénoménologique, la psychologie se fonde sur l'anthropologie, « elle se laisse induire en erreur par l'ici-même revendiqué par l'anthropologie, contre le là-bas de la théologie. […] L'homme est devenu le lieu naturel de la théologie : et son point d'application. Et son champ de validité. D'où l'allure des sciences humaines »[334].

Il est alors possible de systématiser le positionnement de Foucault la manière suivante : d'un point de vue « intra-phénoménologique », la *Daseinsanalyse* comme psychologie et anthropologie existentielle est, par rapport à la phénoménologie d'où elle est issue, plus concrète en cela qu'elle ancre les structures existentielles transcendantales (le projet, le monde, la liberté) au « fait humain » de la maladie, qui n'est pas une situation d'exception mais une possibilité réelle de l'existence humaine. La phénoménologie husserlienne, telle que Foucault la dessine dans *Phénoménologie et Psychologie*, offre dans la structure du monde un ancrage concret au thème transcendantal. Cependant, d'un point de vue « extra-phénoménologique », Foucault remarque critiquement qu'elle donne lieu à une anthropologie – cette fois non pas au sens d'un domaine « factuel » opposé à un « univers éthéré », mais au sens d'une dimension idéaliste qui, dans l'idée d'homme, fait valoir comme positives ces mêmes structures transcendantales.

Le traitement de l'homme et le sens accordé à l'anthropologie ne sont donc pas systématiques. Ce qui demeure valable, c'est la préférence accordée au « fait », au « concret » et au « réel » qui accompagnent les structures transcendantales de l'homme. Foucault vise à cette époque l'humain en l'homme, et cela comme unité des conditions de possibilité (l'analyse existentielle, l'aliénation) et des expressions concrètes (la maladie mentale comme possibilité existentielle et/ou effet de l'aliénation, le rêve)[335], voir comme point d'agencement des deux. L'anthropologie est alors à la fois

[332] NAF 28730, boîte 46 dossier 4 « Introduction générale », f. 4.

[333] La tension entre philosophie et psychologie est pour Foucault à la fois une hésitation méthodologique et professionnelle, qui reflète les rapports de filiation et de rupture existant entre les deux disciplines dans le milieu universitaire aux années 1950. Pour une reconstruction des éléments historiques et théoriques de cette tension voir E. Basso, *Situation du texte* dans *Binswanger et l'analyse existentielle* op. cit., et L. Paltrinieri, *Philosophie, psychologie, histoire dans les années 1950. Maladie mentale et personnalité comme analyseur* op. cit.

[334] Ibid., ff. 2-4. Pour une analyse de ce manuscrit inédit et leur mise en contexte par rapport aux écrits sur Binswanger et sur la psychologie, voir la *Situation du texte* dans *Binswanger et l'analyse existentielle* op. cit., pp. 198-201.

[335] Comme le remarque Paltrinieri, « À partir de 1956, Foucault constate en effet que la psychologie phénoménologique et la psychologie expérimentale sont restées prisonnières d'une même 'volonté de vérité', consistant à demander aux fous, ou à déduire des expériences proches de la folie (comme le rêve ou le délire), la vérité de l'homme. L'étude de la folie est ainsi absorbée dans l'entreprise anthropologique : il s'agit là d'une première forme du redoublement empirico-

le terrain du « fait humain », condensant les conditions de l'homme et ses manifestations hétérogènes, et la dimension pseudo-théologique où l'homme concret, est « garantie de positivité » du « capital idéaliste » phénoménologique.

Il s'agit donc de voir si l'idée d'anthropologie telle que Foucault la mobilise dans les écrits sur la psychologie et la phénoménologie est la même que celle qu'il dessine dans *La question anthropologique*.

Dans ce texte, le problème des conditions de possibilité de l'homme est posé d'un point de vue intra-philosophique : autrement dit, Foucault ne peut pas faire appel aux contenus concrets offerts par la maladie ou le rêve pour mettre en scène l'alternative entre les conditions de possibilité l'homme et ses manifestations concrètes. D'une certaine manière, il est obligé de réfléchir dans ce même « univers éthéré de la réflexion métaphysique » qu'à son avis Binswanger, bien qu'en mobilisant l'ontologie heideggérienne du Dasein, avait esquivé.

L'anthropologie comme discours sur l'homme prend en effet la forme du rapport de l'homme à sa vérité : en ce sens, elle a été « une tentative pour revendique et effectuer l'essence réelle de l'homme ; c'est-à-dire accomplir la vérité de l'homme, de telle manière qu'il soit chez soi dans la vérité, qu'il puisse reconnaître son langage le plus immédiat dans le discours de la philosophie », et en même temps l'anthropologie a été « une manière d'interroger l'homme sur la vérité, pour savoir dans quelle mesure l'homme n'était pas la vérité de la vérité, ou le fondement de la vérité »[336]. Le binôme vérité *de* l'homme/rapport de l'homme *à* la vérité, tel qu'il s'exprime dans l'anthropologie réalisant la aritique, n'est pourtant pas une réalisation finale de l'homme *et* de sa vérité, car « un point décisif dans toutes ces formes d'anthropologie était resté obscur : c'était le problème des formes premières et immédiates de l'essence concrète de l'homme »[337]. Nous avons vu que dans le deuxième chapitre du texte, Foucault analyse l'anthropologie comme réalisation de la critique, c'est-à-dire comme une recherche de l'effectif, du concret, du *wirklich* de l'essence de l'homme – de l'élément non-transcendantal pouvant ancrer l'essence de l'homme à des formes concrètes d'existence. Cependant, à l'exception de Marx, ces formes de *Wirklichkeit* donnaient lieu à une nouvelle disjonction entre l'homme et son essence, prenant la forme soit d'un retour à l'origine, soit d'un projet

transcendantal que Foucault ne cessera d'attaquer à partir de ce moment », dans « Philosophie, psychologie, histoire dans les années 1950. Maladie mentale et personnalité comme analyseur », dans *L'angle mort des années 50* op. cit., p. 179. Lorsqu'en 1957, dans *La psychologie de 1850 à 1950*, Foucault affirme qu'« il n'y aurait dès lors de psychologie possible que par l'analyse des conditions d'existence de l'homme et par la reprise de ce qu'il y a de plus humain en l'homme, c'est-à-dire son histoire » (DE I, p. 165), le constat d'une entreprise anthropologique visant la vérité de l'homme, bien qu'en ne questionnant pas encore ce dernier comme objet, sort partiellement du binôme conditions/contenus par la mise en jeu du concept d'histoire.

[336] QA, p. 156.

[337] QA, p. 157.

de réappropriation d'essence par l'homme – les deux tendant à achever la philosophie dans la coïncidence de l'homme réel avec ses conditions de possibilité.

Autrement dit, à l'accomplissement de l'anthropologie au XIXe siècle – à l'exception peut-être de Marx – manquerait paradoxalement la capacité de s'adresser à l'homme concret qu'elles visent comme conséquence et aboutissement de la critique. Lorsque Foucault aborde Nietzsche, la recherche du « concret » a un effet explosif : loin d'offrir, par le biais de l'homme, une existence concrète au transcendantal, il rend cette convergence impossible.

5. Présence de Nietzsche, présence de Heidegger

C'est en effet Nietzsche qui « s'aperçoit que nous ne sommes pas de plain-pied avec l'homme »[338] : plus originaire de l'homme comme sujet de connaissance est son origine reculée dans l'existence naturelle, qui lui est indiquée par l'évolutionnisme. Là où l'anthropologie du XIXe siècle avait pensé pouvoir se réapproprier de l'homme, faire une fois pour toutes correspondre à l'homme existant ses conditions d'existence, le désaliéner, Nietzsche monte sur scène avec une critique de l'homme et de l'homme philosophe ayant cru serrer dans ses mains la vérité sur lui-même. On assiste alors avec Nietzsche à la disjonction entre la quatrième question kantienne « qu'est-ce que l'homme ? » et la vérité : le questionnement ne portant plus sur la validité des jugements synthétiques *a priori*, mais sur la nécessité de croire en de tels jugements, l'homme n'est plus le point d'ancrage de ce questionnement. Il ne peut plus être « vérité de la vérité », ensemble des conditions de vérité, car il est maintenant décalé par rapport à lui-même et à sa vérité : par le biologisme d'un côté, par la psychologie de l'autre. Le biologisme prend « au sérieux le fait que l'homme est un animal », le psychologisme laisse « venir au jour une vérité plus sourde que sa conscience, plus silencieuse que son langage, mais plus profonde que ses travaux et ses jours »[339].

Dans le discours anthropologique de Foucault, ces deux voies ne sont pas deux alternatives au questionnement philosophique, mais elles en font partie : Nietzsche est le premier porteur d'un double décalage, d'une disjonction entre l'homme et la vérité, de la vérité de l'homme et de la vérité tout court.

L'évolutionnisme joue ce rôle chez Nietzsche, d'un côté en privilégiant la bête à la rationalité dans le binôme « *animal rationale* », par « le sérieux de son animalité » [340], et de l'autre en considérant l'homme comme transitoire, une étape et non pas l'aboutissement de l'évolution. Si

[338] QA, p. 158.
[339] QA, p. 164.
[340] QA, p. 165.

l'évolutionnisme comme théorie philosophique pose l'animal en tant que vérité primitive de l'homme, chez Nietzsche l'évolutionnisme pose l'animal comme « la liberté fondamentale de l'homme, c'est-à-dire ce en quoi se dissout mais ce en quoi peut naître la vérité de l'homme »[341].

Le psychologisme est, de la même façon, une manière de libérer l'homme de sa vérité : à la « folle surestimation du conscient », à « l'erreur que nous pensons, alors que nous ne pensons pas », à « l'erreur que la pensée est un substrat subjectif » – c'est-à-dire aux trois erreurs dénoncées par Nietzsche dans la *Volonté de puissance*[342] – correspond la fiction de la pensée et du sujet de la pensée, l'inconscient n'étant pas dans ce contexte la vérité cachée du soi, mais le jaillissement de la pensée dans l'imagination et dans le langage ; tout comme il faut revenir au langage, il faut revenir à l'instinct qui s'est caché dans la volonté, prenant la forme d'une causalité intentionnelle. Le biologisme et le psychologisme ont alors chez Nietzsche le pouvoir de disjoindre le sujet humain de sa vérité, telle qu'elle se projette dans le sujet conscient, voulant, parlant, pour ramener ce sujet même à un inconscient qui est langage d'un côté, et instinct de l'autre.

Pour Foucault, Nietzsche ouvre donc l'espace de la libération de l'homme et de la vérité, en cela que par l'animalité de l'*animal rationale* et la réinscription de sa *ratio* dans l'origine fictice et imaginaire du discours rationnel et du sujet, il disjoint l'homme et la vérité, l'homme comme sujet propriétaire de la vérité et la vérité comme vérité de l'homme, au double sens qu'elle est *à* l'homme et elle parle *de* lui. Le retour nietzschéen à la bête n'est pas pourtant un retour à la nature comme à une origine idéale de l'homme, selon un naturalisme primitiviste qui chercherait à le reconduire à une essence plus authentique : le retour à la nature de l'homme nietzschéen est un mouvement vers « l'arrière fond de tout fondement, plus profond que le fondement critique, tout comme le fondement critique était lui-même plus profond que la profondeur métaphysique »[343]. Nietzsche, différemment des pensées anthropologiques du XIXe siècle, ne fonde pas l'homme, mais il en façonne une critique par la mobilisation de la nature qui l'arrache à lui-même, le dépossède de son fondement, et lui indique une sortie hors de lui-même. Le mouvement de cette sortie est en même temps le dépassement de la vérité : la pensée, une fois découvert que la vérité n'est pas condition de possibilité de l'erreur, devient « réflexion philosophique, régressive sur l'erreur de la vérité » et ainsi « retourne à son point d'origine, c'est-à-dire à la connaissance de ce fait qu'elle ignore son origine, que son origine, c'est la nuit »[344]. Tout comme le retour à la nature est un mouvement vers l'inconnu, le dépassement de la vérité est à la fois un mouvement qui va au-delà de la vérité en faisant un pas en deçà d'elle : il est lui aussi un mouvement paradoxal de retour vers quelque chose d'inconnu. « La nuit de la vérité,

[341] QA, p. 167.
[342] *Volonté de puissance* I, II, 87, commenté par Foucault dans QA, pp. 169-172.
[343] QA, p. 179.
[344] QA, p. 185.

c'est l'être ensoleillé »[345] : l'origine de la pensée, qui pour elle est obscure et aveugle, est la lumière de ce qui est, de la volonté qui ne veut plus la vérité.

Les mêmes éléments que Foucault avait critiqué à travers la phénoménologie, notamment le réductionnisme évolutionniste et le psychologisme oubliant le « thème transcendantal », sont dans le contexte de *La question anthropologique* les éléments qui permettent de dépasser l'ambition de l'anthropologie du XIXe siècle. Il s'agit pourtant d'un usage stratégique des deux éléments : leur fonction n'est pas de dire la vérité de l'homme, d'en énoncer l'essence dans la nature et l'instinct, mais de déjouer précisément toute prétention à faire un avec une essence et une vérité humaines. C'est Dionysos qui incarne alors, pour le jeune Foucault lecteur de Nietzsche, l'homme libéré de soi-même et de la vérité : demander qui est Dionysos revient à demander de l'être de l'homme dépassé, décalé par rapport à soi-même et à la vérité. Dans le délire dionysiaque, l'homme se perd, mais en même temps, en niant la vérité du monde, il revient au monde comme à la surface de l'être : « Dionysos c'est l'homme jeté en avant de lui-même, c'est l'homme poussé aux limites de ses possibilités […] c'est le dépassement de l'homme, au moment où, dans le dépassement de la vérité, l'apparence apparaît dans la lumière de l'être »[346].

Nietzsche représente alors le moment de la pensée où le rapport entre l'homme et la vérité n'est plus envisageable comme une coïncidence entre ses structures transcendantales et son existence concrète – car cette dernière, sous la pression de la critique nietzschéenne, devient ce qui nie la rationalité et la possibilité même de saisir une vérité de l'homme. On retrouve dans ce dispositif de la critique nietzschéenne la même exigence qui, à la même époque, avait animé les écrits de Foucault sur la psychologie, notamment de s'adresser non pas seulement à l'homme comme condition, mais aussi au « fait humain ». Cependant, le fait d'être dans une dimension uniquement philosophique oblige Foucault à rechercher le rapport entre conditions et contenus de l'homme à l'intérieur d'un discours abstrait. Là où la maladie et le rêve avaient ancrée l'homme à son existence réelle, ici c'est la sortie du cadre philosophique (critique et anthropologique), c'est la déchirure opérée par Nietzsche qui permet de penser l'homme comme terrestre. L'ivresse et le délire dionysiaques prennent alors la place du rêve apollinien.

Si la critique kantienne avait ouvert, par le régime transcendantal de l'enquête des conditions de possibilité, à la question « qu'est-ce que l'homme ? », la critique nietzschéenne prend le sens d'un questionnement sur les conditions de possibilité que quelque chose comme un être de l'homme existe. Kant ouvre le régime transcendantal ; Nietzsche demande des conditions de possibilité de ce transcendantal lui-même.

[345] QA, p. 186.
[346] QA, p. 192.

À l'intérieur d'une perspective uniquement philosophique, l'alternative entre les conditions transcendantales et leur concrétisation risque de se profiler comme une alternative entre des conditions transcendantales et un conditionné transcendantalisé : mais Nietzsche, par le biais sa pensée de l'animalité et du dionysiaque, déjoue ce redoublement. Nietzsche représente alors un point de détour dans la pensée de l'homme, et de son rapport à la vérité. Mais qu'il achève le dépassement souhaité, cela reste douteux pour les deux interprètes choisis par Foucault, notamment Jaspers et Heidegger.

Dans l'interprétation qu'en donne Jaspers, telle que Foucault la synthétise, le refus de la transcendance, qui n'est pas pourtant un renoncement, fait que l'effort nietzschéen de dépassement de la binarité chrétienne et métaphysique n'aboutisse pas à une nouvelle complétude, mais il reste plutôt inachevé : il remplace la transcendance avec des « différentielles » de la transcendance, car dans les mots de Foucault « cette transcendance de l'être, Nietzsche ne la pense pas comme transcendance, mais il ne parvient pas à lui donner un corps expressif que dans le substitut des symboles », par lesquels « à tout ce qui indique la transcendance, il substitue des idoles de la transcendance » [347].

Dans l'interprétation de Jaspers, l'homme est l'animal ayant en lui quelque chose de manqué et de malade[348], il est la maladie de peau du monde[349]. En même temps, c'est cette incomplétude qui lui permet de se dépasser lui-même. Bien qu'il récuse la totalité chrétienne, le Nietzsche de Jaspers fait appel à l'éternel retour et au surhomme comme à autant de figures de l'achèvement vers l'homme nouveau, de l'homme qui se dépasse lui-même. Là où le christianisme promettait à l'homme la complétude et la perfection de l'au-delà, Nietzsche – bien qu'en récusant la dimension platonicienne du monde suprasensible, de la promesse de perfection – n'arriverait pas pour Jaspers à se passer d'un mécanisme voyant dans l'homme actuel l'imperfection et l'incomplétude, et dans l'homme présocratique et dans le surhomme respectivement sa forme idéale, d'où il est déchu, et son futur dépassement. De la même manière, « la philosophie de Nietzsche comme refus de la transcendance se déploie dans un monde d'immanence auquel la transcendance chrétienne avait donné son sens »[350]. La philosophie de Nietzsche est alors *Unphilosophie* en ce sens que « parce que Nietzsche se mouvait à la limite de la philosophie et de la non-philosophie […] il a trouvé l'incroyable expression de l'athéisme existentiel et montré l'autre vérité en présence de laquelle se trouve la philosophie »[351] : la négativité de Nietzsche, son impossibilité à dépasser l'impasse de sa dépendance de la transcendance, nous permet et nous incite à philosopher après lui. Comme le dit Foucault commentant

[347] QA, p. 198.
[348] Antéchrist §14.
[349] APZ, Des grands événements.
[350] QA, p. 203.
[351] K. Jaspers, *Nietzsche : introduction à sa philosophie* op. cit., p. 441.

Jaspers, la folie de Nietzsche, « expression de son unité avec la négativité du monde », « sacrifice de sa vie dans sa philosophie » est « la chute » qui « nous livre à notre liberté la plus radicale, et nous force à philosopher sans lui, dans la dimension de cette transcendance qu'il a libérée en voulant nous en délivrer »[352]. À travers la lecture de Jaspers, la folie de Nietzsche devient l'ancrage de la pensée nietzschéenne hors de la transcendance. Cela fait partie de ce que Jaspers appelle « la malédiction de Nietzsche », qui consiste à la fois à séduire et à repousser hors de sa pensée : « Il n'est pas amical, cet adieu avec lequel nous sommes congédiés. On dirait que Nietzsche se refuse. Tout de lors dépend de nous. Seul est vrai ce qui par lui nous vient de nous-mêmes »[353].

Dans le sillage de Jaspers, Nietzsche représente pour Foucault le point où la pensée délire : l'ancrage au « concret » que la psychologie offrait à l'homme par la maladie et le rêve, devient chez Nietzsche la convergence de son expérience, de sa biographie, et de la nécessité de penser la transcendance, de ne pas pouvoir s'en débarrasser. Mais si le dépassement de l'homme est en même temps dépassement de la vérité, chez Nietzsche nous assistons également, dans l'objet « homme » dépossédé par la folie, le rêve et l'animalité, à une dépossession de la philosophie comme pensée de l'homme, à la fois comme pensée qui pense l'homme et qui lui appartient. L'anthropologie telle que le XIXe siècle l'avait conçue, c'est-à-dire comme convergence des conditions de possibilité de l'homme et de son existence réelle, réalise la critique ; peu de temps après, Nietzsche défait l'anthropologie par le geste critique d'une disjonction de cette convergence, qui ne correspond pas à la restauration de la dualité de la pensée classique entre l'homme et Dieu, à la séparation de l'homme et du monde, ni à une distinction entre transcendantal et empirique comme c'était le cas dans la critique kantienne. Avec Nietzsche, et après lui, toute restauration de cette convergence ou de cette opposition entre une dimension transcendantale et une dimension concrète ou réelle, tant dans l'homme que dans la pensée, devient sinon impossible, du moins douteuse : de plus, elle devient difficile dans la pensée car elle est devenue incertaine dans l'homme comme humanité dépossédée tout comme homme individuel.

Il faudra alors se demander si un interprète de Nietzsche qui en fait le porte-parole de sa propre pensée, comme Heidegger l'a été, se meut dans cette impossibilité ou s'il ne cherche plutôt à la restaurer. Dans son texte, Foucault résume fidèlement la thématisation heideggérienne de la relation entre l'homme et le dépassement de la métaphysique du point de vue de la *Seinsgeschichte*. Si pour Jaspers, Nietzsche prend congé en nous laissant la tâche paradoxale de philosopher après lui, c'est-à-dire de philosopher dans l'impossibilité de la philosophie, chez Heidegger il joue aussi un rôle conclusif, mais entièrement subordonné à l'histoire de l'être dont il est, en qualité de philosophe,

[352] QA, p. 206.
[353] K. Jaspers, *Nietzsche et le Christianisme* op. cit., p. 110.

porte-parole. Chez Heidegger, comme le montre Foucault, Nietzsche devient en effet le penseur du dernier homme et de l'achèvement de la philosophie – ces deux pôles n'étant pas séparables du mouvement d'achèvement de la métaphysique que Nietzsche incarne, bien qu'il ne puisse pas le mener à bien. Dans son texte, Foucault montre donc comment pour Heidegger, Nietzsche est à la fois le moment du destin de l'être où « l'homme occidental, par sa technique et par sa science, doit devenir effectivement maître et possesseur de la nature, instaurer son règne sur terre » d'un côté, et où « la philosophie occidentale arrive à son achèvement, prend totalement possession d'elle-même comme métaphysique »[354], de l'autre.

Il faut voir le résumé de la pensée heideggérienne sur Nietzsche qui conclut le manuscrit comme répondant à une double exigence : d'un côté, de façon cohérente avec l'angle d'attaque choisi pour traiter Nietzsche par rapport à la « question anthropologique », Foucault y reprend le thème de la fin de l'homme et la fin de la philosophie, et la possibilité de penser de manière nouvelle l'homme et la pensée tout court, qui était présente aussi dans le résumé de l'interprétation de Jaspers. Mais là où ce dernier voyait chez Nietzsche une ambition échoue à se passer de la transcendance chrétienne, n'ayant pas la force ni de s'en émanciper, ni de la remplacer une fois pour toutes, ce qui s'accompagne d'une idée d'homme incomplet et malade issue de la biographie nietzschéenne et de sa maladie, Heidegger voit une impossibilité à dépasser la métaphysique et l'homme comme *animal rationale* qui est inscrite au cœur même du mouvement de l'histoire de l'être, telle qu'elle se déploie et nous parvient par la pensée philosophique. En d'autres termes, Foucault choisit d'achever son texte par l'exposition de deux interprétations voyant en Nietzsche le point extrême de la pensée métaphysique, mais dont l'une, celle Heidegger, a le sens d'une mise en lumière de la vérité qui aurait demeurée caché à Nietzsche lui-même. Là où Jaspers interprète Nietzsche par rapport à la tradition, en en soulignant à la fois l'innovation et la dépendance, Heidegger fait de la tradition et de Nietzsche autant d'étapes de son ontologie.

La présence de Heidegger interprète de Nietzsche n'est pas séparable de la manière dont il est évoqué. Par rapport au style de l'exposition, on a l'impression que Foucault soit calé dans l'interprétation heideggérienne plus qu'il ne le soit dans celle de Jaspers : en, effet dans l'élucidation de la perspective de Jaspers il emploie souvent des expressions signalant qu'il s'agit d'une interprétation, en renvoyant constamment aux sources textuelles, alors que lorsqu'il reconstruit fidèlement l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, le rare recours à d'expressions telles que « pour Heidegger » ou « selon Heidegger » dans le texte brouillent la perspective, en mêlant l'interprétation heideggérienne de Nietzsche à l'usage que Foucault est en train d'en faire. Il recourt plutôt à l'emploi « direct » des expressions de Heidegger (par exemple : le « combat », tout le registre

[354] QA, p. 213.

du « dire » et du « dit/non-dit », du poéter/penser) en mentionnant les œuvres de Heidegger par titre, comme une sorte de « localisation » de sa pensée plutôt que comme source textuelle, contrairement à ce qu'il fait dans la section sur Jaspers, où l'exposition est souvent interpolée par des citations ponctuelles, le numéro de page dûment signalé. Est-ce que cela signifie que Foucault adopte la perspective heideggérienne, plus qu'il n'adopte celle de Jaspers ? Ou est-ce que plutôt la pensée de Heidegger, s'étant appropriée de Nietzsche, ne saurait qu'être répétée ? Autrement dit, il nous semble que cette différence dans l'exposition ne soit pas l'indice d'une adhésion de Foucault à la lecture heideggérienne, mais plutôt due à la nature même de la pensée de Heidegger et à son encadrement de l'histoire de la philosophie. En effet, comme le remarque Löwith[355], la mise en jeu de l'histoire de l'être comme mouvement de fond de toute pensée philosophique a comme conséquence de reconduire toute pensée à celle de Heidegger. Cela vaut pour les Présocratiques, tout comme pour Descartes, Kant et Nietzsche. Du point de vue du fonctionnement de la philosophie de Heidegger, son interprétation d'une pensée n'est pas séparable de sa pensée, parce que pour Heidegger il n'y a pas une pensée qui soit à un philosophe plutôt qu'à un autre, et donc « à lui » comme à un autre : tout dialogue philosophique se fonde dans le Même, au point que les noms des différents penseurs n'en signalent pas l'autorité sur une pensée, mais ils nomment plutôt un moments de la métaphysique elle-même[356], c'est sur la base de l'appartenance commune à une certaine compréhension de l'être (dans ce cas, de l'étant). Le concept même de commentaire philosophique, tel que Foucault le transcrit, est fondé dans cette appartenance commune de la pensée à l'histoire de l'être, de ce qui est dit à ce qui reste tu. Là où Jaspers expose et interprète la pensée de Nietzsche par rapport à l'histoire de la philosophie et du christianisme, Heidegger prétend mettre en lumière ce qui git au fond de toute pensée – qu'elle porte le nom de Nietzsche, de Kant ou de Leibniz. À partir de là, il devient impossible de distinguer la pensée « de Heidegger » - ses prises de position par rapport à certains problèmes philosophiques – de la pensée *tout court* dans son histoire. L'élucidation de tout moment philosophique équivaut alors à l'exposition de la pensée d'après Heidegger.

L'adoption de la perspective heideggérienne semblerait donc être, pour ainsi dire, en trompe l'œil : l'interprétation heideggérienne de Nietzsche ne peut être que répétition de Heidegger. Par-là, on comprend aussi le fait que Foucault semble enfermé dans le lexique heideggérien : est-ce qu'un langage qui se veut capable de viser et nommer l'histoire de l'être pourrait être altéré, sans perdre ce qu'il nomme ?

La présence de Heidegger dans le manuscrit sur l'anthropologie est alors double, et peut-être ambiguë : d'un côté, il n'est nommé ouvertement que dans la section qui lui est consacrée, en tant

[355] Supra, I :3.d.
[356] *Chemins*, p. 254.

qu'interprète de Nietzsche ; de l'autre, les formules qui sont mobilisées par Foucault dans le but de cadrer le rapport homme-monde et homme-vérité sont parfois des véritables calques heideggériens. En élargissant la mise au point de la présence de Heidegger aux textes contemporains à *La question anthropologique*, lorsque Foucault aborde la *Daseinsanalyse* et la phénoménologie husserlienne, il mentionne Heidegger, apparemment pour en contourner la présence et en exclure l'ontologie ; mais il demeure légitime de se demander si, dans le choix du monde comme structure à la fois transcendantale et effective, faisant partie du projet existentiel de l'homme malade, il ne soit pas illégitime de retrouver les nuances heideggériennes que nous avons montrée être présentes en début du texte[357].

La mise en parallèle de *La question anthropologique* avec les notes de Foucault a pu confirmer une mobilisation des grilles heideggériennes, comme c'est le cas pour le concept de monde mais aussi pour le concept d'habitation, d'être « chez soi dans la vérité ». La question s'impose alors de comprendre si et comment ce recours à des expressions « à la Heidegger », de pair avec l'exposition de sa pensée, puisse caractériser un usage de Heidegger, tant du point de vue de la question anthropologique que le manuscrit développe, que sous le profil méthodologique essayant de cadrer le rapport entre Foucault et Heidegger.

Néanmoins, il faut se méfier d'interpréter l'usage des expressions heideggériennes plus ou moins patentes comme signe d'une filiation, qui ferait en sorte que tout « heideggérisme » soit aussi une adhésion à la perspective de Heidegger. Ce recours à un maniérisme heideggérien est d'ailleurs explicable par la conjoncture intellectuelle où Foucault se trouvait aux années 1950, dans laquelle convergent l'histoire de la présence de Heidegger en France et la formation de Foucault à la même époque, dont témoignent les notes manuscrites exposées plus haut[358].

La mobilisation d'une la terminologie évocatrice de la « manière heideggérienne » signale la présence de son porte-parole, sans pour autant poser la question si cette présence soit déterminante pour Foucault. Nous voulons ici poser une autre question : comment la présence de Heidegger, par ses expressions et par son interprétation de Nietzsche, doit être comprise à la lumière des deux questions portées par la « question de l'homme », notamment la question de l'objet-homme et de la philosophie comme pensée de l'homme.

Si la présence de toute interprétation *par* Heidegger n'est que la répétition *de* la pensée de Heidegger, la présence du « Nietzsche de Heidegger » est la présence de Heidegger via Nietzsche. Et si l'on examine cette présence sous l'angle de la question anthropologique qui, autour de 1954-1955, fait l'objet de l'enquête foucaldienne, il faut se détacher de la lettre du texte, qui répète Heidegger

[357] Supra, I :3.a-b.
[358] Supra, I :2.

dans sa lecture de Nietzsche, pour se demander ce qu'il en est de la question anthropologique à l'intérieur de la lecture heideggérienne de Nietzsche. Autrement dit : lorsque Heidegger entre en jeu, la question de l'être de l'homme et du destin de la philosophie, bien qu'en trouvant dans la pensée de Nietzsche un point de détour, est posée en termes heideggériens.

En partant de l'usage de Nietzsche par Heidegger, et de sa présence dans le cadre plus ample de la problématique de l'homme que Foucault aborde dans son texte, il est alors possible de voir deux niveaux du dialogue entre les deux penseurs, tel qu'il trouve ici son point de départ : d'un côté, la question de l'usage que Foucault fait de Heidegger, et de l'autre, leur positionnement respectif à l'intérieur de la « question de l'homme » que Foucault inaugure, et qu'il continuera d'explorer dans les textes successifs.

Foucault esquisse le rapport entre l'homme et la pensée pour le Nietzsche « heideggérien » en termes d'achèvement, qui situent la philosophie de Nietzsche à l'intérieur du destin de l'être. Or dans ce rapport d'achèvement, il y a une lecture de l'homme et de la pensée qui est entièrement développée en termes ontologiques. Autrement dit, on assiste chez Heidegger à une réinscription de la tension nietzschéenne entre transcendance et immanence sur le plan ontologique, c'est-à-dire de l'histoire et de la compréhension de l'être. Du moment où la *Seinsgeschichte* devient le milieu d'où la volonté, la vie, l'instinct tirent leur sens, la force que Foucault attribue à la pensée nietzschéenne, capable de mettre en crise la convergence anthropologique de conditions de possibilité et existence de l'homme, est mise en question.

Dans sa présentation de Nietzsche, Foucault lui fait jouer le rôle de « seuil critique » de la pensée anthropologique telle qu'elle s'était déterminée au XIXe siècle comme réalisation de la critique. Nous avons vu comment il provoque la disjonction entre l'homme comme ensemble de conditions de possibilité et de connaissance et son existence réelle et concrète. Or, dans l'interprétation-appropriation de Heidegger, le pouvoir déroutant de la pensée de Nietzsche est réinscrit dans le mouvement secret de l'histoire de l'être, avec ce qu'il en suit pour la question de l'être de l'homme.

La lecture heideggérienne de Nietzsche se fait sous le signe d'une résorption de tout aspect concret, corporel, sensible, voire « dionysiaque » par l'ontologique. C'est sous le signe de cette résorption ontologique qu'il faut entendre l'interprétation de Nietzsche comme « dernier métaphysicien ». En résumant la position de Heidegger par ses propres mots : « pour Nietzsche aussi, penser signifie : représenter l'étant en tant qu'étant. Toute pensée métaphysique est ainsi onto-logie, et rien d'autre »[359].

[359] *Chemins*, p. 254.

Or, dans cette réinscription de la question de l'homme et du dépassement de la métaphysique dans l'histoire de l'être, la tentative nietzschéenne de se débarrasser des hypostases platonico-chrétiennes de la transcendance est comprise du point de vue du *Sein*. La dépossession de l'homme de lui-même qui se produit avec la pensée de Nietzsche, interrompant la convergence anthropologique de l'homme réel et de ses conditions, devient, une fois résorbée par l'histoire de l'être et par le Même, une métaphysique de la volonté, c'est-à-dire le stade final de la compréhension de l'être de l'étant comme présence qui marque la métaphysique. Heidegger attribue au discours nietzschéen une visée ontologique dont il ne saurait pas, en tant que penseur du Même, se débarrasser. La folie, le délire et la souffrance dionysiaques sont alors dépouillées de toute dimension concrète et corporelle, pour devenir la métaphore de la volonté comme compréhension de l'être de l'étant. Ainsi, dans *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*, le nom de Dionysos n'indique pas le renversement de l'opposition platonicienne entre sensible et suprasensible dans un sensible qui serait « objet d'une expérience plus essentielle et plus large, au sens que Nietzsche suggère par le nom de Dionysos »[360] : le dépassement de l'opposition platonicienne se révèle elle aussi métaphysique, en ce qu'elle vise « la permanence inépuisable du devenir, ce comme quoi la volonté de puissance se veut elle-même dans le Retour Éternel de l'Identique »[361]. Dans le même texte, Heidegger affirme que Zarathoustra est le porte-parole de Dionysos, c'est-à-dire « de la vie, de la souffrance, du cercle »[362]. La vie et la souffrance n'indiquent pas ici la dimension matérielle et sensible du corps, de la maladie et de l'instinct, mais plutôt elles ont le statut ontologique de la volonté de puissance et de sa douleur métaphysique, due au fait qu'elle est « volonté créatrice se heurtant elle-même »[363].

De façon complémentaire le cercle, qui symbolise l'éternel retour, devient le symbole non pas d'une temporalité paradoxale, bouclée et replie sur elle-même, qui dépasserait la conception linéaire de la métaphysique, mais le sommet de la métaphysique, c'est-à-dire la volonté se voulant soi-même. Zarathoustra, maître de l'éternel retour, montre la voie menant de l'homme actuel à un homme pouvant aller au-delà de lui-même et vers le Surhomme, capable de se libérer de « l'esprit de vengeance », c'est-à-dire de la manière dont jusqu'à Nietzsche s'est donné « cette pensée où repose et palpite la relation de l'homme à ce qui est, à l'étant »[364]. Cet esprit de vengeance, dont l'homme doit se libérer pour se dépasser, est le ressentiment de la volonté pour le passager et le temporel : à la fois pour ce qui est terrestre et sensible, en opposition au suprasensible et à l'idéal, et à la position elle-même de quelque chose de suprasensible et idéal, qui rabaisse le terrestre[365]. La domination

[360] EC, p. 142.
[361] Ibid.
[362] EC, p. 118.
[363] EC, p. 119.
[364] EC, p. 129.
[365] EC, pp. 135-136.

terrestre, que Foucault mentionne comme destin de l'homme aperçu par Nietzsche, devient pour Heidegger non pas la réappropriation d'une seule et unique dimension, non partagée binairement et métaphysiquement, une affirmation du terrestre, du corporel et du mortel – auquel l'éternel retour permet de dire oui – mais la possibilité d'une autre compréhension de l'être de l'étant : non plus celle de l'esprit de vengeance, mais celle de l'éternel retour, du « dire oui » qui fait que le transitoire ne passe pas, mais revienne éternellement dans son passer, ainsi dépassant la douleur causée par ce qui est terrestre, sans faire appel à une dimension ultra-terrestre. Cependant, pour Heidegger cette leçon de Zarathoustra ne libère pas :

> Que dire d'autre, sinon que l'enseignement de Zarathoustra ne nous libère pas de la vengeance ? Nous le disons. Seulement nous ne le disons pas comme une réfutation prétendue de la philosophie de Nietzsche. […] Mais nous le disons pour tourner notre regard sur le fait que la pensée de Nietzsche, elle aussi, se meut dans l'esprit de la méditation passée et présente et pour tâcher de voir jusqu'à quel point elle s'y meut[366].

Cela revient à dire – et c'est le deuxième point mis en évidence par Foucault commentant/répétant Heidegger – que la pensée de Nietzsche reste métaphysique, bien qu'elle soit une pensée du dépassement de la métaphysique. Comme le dit Foucault résumant Heidegger : « Le dépassement de l'homme actuel ne peut faire qu'une seule et même chose avec le dépassement de la métaphysique, mais la présence de l'homme actuel comme dernier homme est la preuve que nous sommes encore dans la métaphysique »[367]. La possession de la terre que l'homme actuel cherche n'est pas un dépassement de l'homme métaphysique, mais son stade final : c'est le nihilisme, c'est-à-dire la compréhension de l'être comme rien, que Nietzsche proclame. Comme l'explique Heidegger dans *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, le nihilisme n'est pas un courant de pensée qui se présenterait à un moment précis de l'histoire, et qui pourrait se résumer seulement dans la négation de tout suprasensible résumée dans le mot « Dieu est mort » : l'histoire faisant un avec la pensée, et la pensée étant essentiellement méditation de l'être, le nihilisme tel qu'il touche à son sommet avec Nietzsche est « un mouvement historial, et non pas l'opinion ou la doctrine de telle ou telle personne. Le Nihilisme meut l'histoire à la manière d'un processus fondamental à peine reconnu dans la destinée des peuples d'Occident. Le nihilisme […] est bien plutôt, pensé en son essence, le mouvement fondamental de l'Histoire d'Occident »[368].

---

[366] EC, p. 141.
[367] QA, p. 214.
[368] *Chemins*, p. 263.

Nietzsche est alors le porte-parole d'un mouvement profond et essentiel à la *Seinsgeschichte*, entrainant une compréhension de l'être de l'étant qui consiste en la dévalorisation des anciennes valeurs et la position de nouvelles valeurs permettant l'accroissement de la vie. La volonté de puissance qui régit la position de valeurs devient chez Heidegger « l'essence la plus intime de l'être. L'être, cela veut dire ceci, dans la langue de la Métaphysique : l'étant dans son entier »[369]. Le nihilisme n'est pas alors seulement la négation des anciennes valeurs pour la position des nouvelles, tout comme le surhomme n'était pas seulement l'homme capable de supporter et même vouloir que le passé revienne toujours comme passé : dans l'encerclement par la pensée du *Selbst* opéré par Heidegger, le nihilisme comme affirmation de la volonté de volonté n'est qu'une énième et finale réaffirmation de la pensée de l'être de l'étant.

Le caractère final et d'achèvement de cette pensée n'implique pourtant pas son dépassement : la libération de l'au-delà, de l'esprit de vengeance, de la haine du terrestre que Nietzsche avait espéré et théorisée non seulement n'est pas ce que Nietzsche aurait vraiment pensé, mais elle n'a pas lieu[370]. En effet, pour Heidegger, Nietzsche ne se libère pas de la métaphysique, mais plutôt il l'extrêmise, en pensant dans la volonté de puissance, comme volonté de volonté, le fond inexprimé de toute métaphysique depuis les Temps Modernes : c'est-à-dire la réflexivité du sujet, de l'étant pensé à travers la représentation comme ce qui subsiste dans le mode de la permanence[371]. La volonté de puissance n'est pas alors ce qui permet à l'homme de se porter dans une dimension ultérieure par rapport au binôme sensible-suprasensible, par la prise de conscience que cette distinction elle-même se fonde sur la volonté comme acte de création de valeurs et d'accroissement de la vie.

Dans la traduction que Heidegger fait de la pensée de Nietzsche en termes ontologiques, la volonté de puissance est la dernière hypostase de la métaphysique, c'est-à-dire de la compréhension de l'être de l'étant comme permanence et durée, qui en même temps fait partie de et obfusque la compréhension de l'être. Le dispositif de la « volonté de volonté », de la volonté se voulant soi-même qui est à la base du sujet, du « *cogito me cogitare* », est ce qui permet à Heidegger d'affirmer que Nietzsche ne sort pas encore de la métaphysique, ni de l'homme comme *animal rationale*. L'homme actuel, y compris l'homme nietzschéen, reste alors métaphysique en ce qu'il représente l'étant, comprend son être en termes d'objet qu'il dresse devant lui. L'expression d'*animal rationale* est

---

[369] *Chemins*, p. 285

[370] Löwith critique précisément cette prétention herméneutique de Heidegger à dire la vérité de la pensée de Nietzsche plus clairement que Nietzsche lui-même ne l'aurait dite, cf *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* op. cit., pp. 73-110.

[371] « Dans la mesure où, à l'intérieur de la métaphysique moderne, l'être de l'étant s'est déterminé comme volonté et ainsi comme se-vouloir ; dans la mesure où se-vouloir c'est déjà, en lui-même, se savoir soi-même, l'étant, *hypokeimenon*, le *subjectum* se déploie sur le mode du se-savoir soi-même. L'étant (*subjectum*) se présente à lui-même sur le mode du ego cogito. […] cette re-présentation (*Vor-stellung*) constitue l'être de l'étant qua *subjectum*. Le se-savoir soi-même devient ainsi le sujet par excellence. […] Ainsi, avec la subjectité du sujet, apparait en même temps, comme son essence, la volonté. En tant que Métaphysique de la subjectité, la Métaphysique moderne pense l'être de l'étant dans le sens de la volonté », dans *Chemins*, p. 294.

métaphysique en ce qu'elle signifie le double aspect, sensible et intelligible, du sujet incarné dans un corps[372]. Mais à la prétention nietzschéenne à dépasser l'homme métaphysique n'est correspond aucune réalité, la volonté de puissance et la position des valeurs par le sujet n'étant que la mise à nue et comme l'exaspération du mécanisme métaphysique posant un sujet qui se connait et connait l'objet car il pose soi-même *et* l'objet comme quelque chose de vrai, car sûr et certain. La domination de la terre par l'homme n'est alors pas le dépassement de la métaphysique, mais son triomphe dernier sous forme de l'oubli de l'être en faveur de l'être de l'étant comme de ce qui est objet présent et maîtrisable par la technique[373]. Il s'agit de la réalisation du nihilisme, résumé par le mot nietzschéen « Dieu est mort », le commentaire duquel conclut le repérage de Foucault sur l'interprétation heideggérienne de Nietzsche.

Ainsi, que l'homme soit à la fois l'animal non encore déterminé et l'*animal rationale* signifie pour Heidegger qu'il « n'est pas encore mis dans la plénitude de son être »[374] : étant à la fois bête (sensible) et rationnel (suprasensible), il s'avère métaphysique[375], il « saisit » dans la *ratio* par le biais de la représentation dans laquelle « il fige tout ce qui est pour en faire des objets et ses propres états »[376]. Le dépassement de cet homme est le dépassement de son indétermination, telle que Zarathoustra l'annonce : le dernier homme – le métaphysique, le représentateur – doit être dépassé par le Surhomme.

Le discours anthropologique est caractérisé par Foucault comme « élucidation du sens d'être de l'homme » en tant que « thème majeur » de la philosophie. Par son repérage, il montre comment avec Nietzsche, le sens d'être de l'homme et le discours de la philosophie dont il est thème sont disjoints en conséquence de la séparation entre homme et vérité qu'il opère par sa critique. En ce sens, le geste de Nietzsche est pour Foucault critique en ce qu'il enquête les conditions de possibilité de l'homme et de sa connaissance, mais aboutit à la constatation tragique d'une impossibilité de faire converger les deux, *l'animal rationale* demeurant une bête, et sa *ratio* se révélant illusoire. La fin de l'anthropologie est alors l'impossibilité de penser anthropologiquement, c'est-à-dire de penser l'homme et à partir de l'être de l'homme, car l'essence humaine et son rapport à la vérité sont déjoués.

Cependant, la dynamique achèvement de l'homme/achèvement de la philosophie prend chez Heidegger le sens non pas de la fin de l'anthropologie dans la dépossession de l'homme et de la philosophie comme rapport de l'homme à la vérité ; plutôt on assiste, dans la réquisition heideggérienne de l'exception nietzschéenne, à une réinscription de cette disjonction dans le mouvement même de la pensée. Chez Heidegger l'*animal rationale* n'est pas démasqué comme bête,

[372] EC, p. 84.
[373] EC, pp. 91-93.
[374] QAP, p. 54.
[375] Ibid.
[376] QAP, p. 60.

mais reconduit au sujet de connaissance dont Nietzsche avait essayé de libérer la pensée. Cette libération même, comme achèvement de la métaphysique, prend la forme du dernier triomphe de la métaphysique.

À la lumière des analyses jusqu'ici développées, on peut affirmer que la présence de Heidegger dans l'archive est double : d'un côté, il est présent dans les notes manuscrites issues de ses œuvres, que Foucault avait lu en allemand comme en français ; de l'autre côté, Heidegger est présent dans l'élaboration originelle de Foucault, notamment dans *La question anthropologique*. Ce dernier mode de présence est à son tour double : d'un côté, il y a une présence indirecte de Heidegger par le biais de ses formules ; de l'autre, il y a Heidegger en tant qu'interprète de Nietzsche.

Le mode de présence « par formules » c'est-à-dire à travers les concepts d' « habitation », d'être « chez soi dans la vérité » et d' « annonce » tels qu'ils transparaissent dans le langage foucaldien dans le chapitre « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale » trouve une correspondance dans les notes manuscrites issues des œuvres où ces termes apparaissent.

Le mode de présence « directe » est celui qui engage la réflexion de Heidegger par rapport à Nietzsche. La connaissance que Foucault avait du « Nietzsche heideggérien », telle qu'elle transparait ici, est elle aussi confirmée par les notes manuscrites : les œuvres mentionnées par Foucault comme étant les lieux où Heidegger interprète Nietzsche (*Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*, *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, *Le Dépassement de la métaphysique*, *Qu'appelle-t-on penser ?*) sont elles aussi présentes dans l'archive. Cela confirme que Foucault connaissait et maitrisait l'interprétation heideggérienne de Nietzsche bien avant que ses cours et séminaires deviennent disponibles dans le recueil *Nietzsche I et II*, paru en 1961 en allemand et dix ans plus tard en français, traduit par Klossowski. Il y a également une présence attestée de la médiation de Löwith, dont quelques passages l'essai sur ce qui reste *Ungesagte* chez Nietzsche, est mentionné dans le chapitre « La fin de l'anthropologie », tout en étant aussi présent dans les notes manuscrites de Foucault.

Ce n'est qu'en parcourant à la fois les traces dans l'archive et les contextes où ces traces de Heidegger sont mobilisées que le premier mode prend un sens ultérieur par rapport au simple constat de son existence dans l'horizon philosophique foucaldien. Cette existence « sur le papier » nous rend possible d'affirmer, sans trop de précautions, que Foucault connaissait Heidegger, que cette connaissance était cohérente avec la présence de Heidegger en France aux années 1950, et qu'elle est du moins partiellement redevable à un des passeurs de la pensée de Heidegger en France, c'est-à-dire à Wahl. Mais cela ne fait que le contexte historique de cette présence : sans qu'il soit surprenant, la réception foucaldienne aux années 1950 est cohérente avec la réception française.

Il s'agit, plutôt que de se contenter de cette affirmation, de partir d'elle pour poser la question sur les implications de la présence de Heidegger, ce que nous avons tenté de faire en la plaçant dans

le contexte plus ample de la question de l'homme dans la réflexion que Foucault engage à cette époque. C'est en effet dans le cadre de la reconstruction d'une « question anthropologique » que Heidegger est présent de manière plus marquée, là où dans *Binswanger et l'analyse existentielle* et *Phénoménologie et psychologie*, il n'est nommé que pour être tenu hors de l'analyse portant sur Husserl et Binswanger.

Le mode de parution langagier signale non seulement que Foucault connaissait Heidegger, mais que quelque chose des éléments stylistiques de sa pensée s'est infiltrée dans le langage philosophique du jeune Foucault. Cependant, cet usage ne nous semble pas être indicatif d'une option heideggérienne que Foucault aurait choisie pour encadrer la question de l'apparition de l'homme. Comme nous l'avons vu au cours de l'analyse du texte par rapport aux autres textes de la même époque, le monde est une structure dont Foucault se sert pour essayer de penser l'intégration et la réunification de l'homme hors de toute scission entre une dimension sensible ou factuelle, et une dimension transcendantale. Il s'agit alors non pas d'une voie heideggérienne vers le monde que Foucault aurait choisie, mais de l'adoption du thème phénoménologique du monde au sans plus large, qui prend, dans certains passages de *La question anthropologique*, des nuances plus distinctement heideggériennes.

Il sera question de se demander, par la suite, si cette dimension langagière de la présence de Heidegger soit repérable aussi dans les œuvres successives de Foucault, d'un côté ; de l'autre côté, il sera aussi question de suivre ces traces pour voir quelle fonction elles jouent. L'hypothèse qui nous guide est celle non pas d'une présence inavouée ou refoulée de Heidegger chez Foucault, mais plutôt d'une réinscription de Heidegger – et des « heideggérismes » qui en signalent la pensée – hors du niveau de l'auteur qui serait maître d'une pensée, vers un niveau archéologique où Foucault se passe des idées d'auteur et de corpus. Il ne s'agit donc pas d'aborder Heidegger pour Heidegger, mais de voir sa pensée comme un ensemble d'éléments, signalés par des expressions évocatrices, à l'intérieur d'une conjoncture – telle que par exemple l'*épistémè* de la modernité.

Lorsqu'il s'agit du deuxième mode de parution, par une exposition directe de sa pensée, il faut se demander si cette présence de Heidegger, liée à Nietzsche et à la question anthropologique, ne soit plus qu'un simple compte rendu d'une interprétation illustre (et à l'époque où Foucault écrit, actuelle) de Nietzsche, qui en justifierait la présence seulement par son importance ou actualité.

En effet, la présence de la lecture heideggérienne de Nietzsche est, par ses lignes de développement, cohérente avec le rôle que Nietzsche joue dans la « question anthropologique », tant comme réflexion sur l'être de l'homme que comme terrain où se joue le destin même d'une réflexion philosophique. Dès le début de *La question anthropologique*, la préoccupation de Foucault a été de montrer « l'élucidation du sens de l'être de l'homme » dans le « mouvement réel » qui amène à la

« problématique autochtone de l'anthropologie ». Au fil de son repérage, Foucault montre comment la réflexion sur l'homme, telle qu'elle s'affirme par la critique kantienne à la fois comme enquête des conditions de possibilité et de formulation de la quatrième question « qu'est-ce que l'homme ? », entraine un déplacement du thème transcendantal dans le terrain concret et réel. Depuis, la réflexion anthropologique est alors double : d'un côté, elle sera enquête sur l'essence de l'homme, de l'autre, elle sera recherche d'une localisation effective de cette essence. La formulation célèbre que Foucault adoptera dans *Les Mots et les Choses*, de l'homme comme « doublet empirico-transcendantal », est encore loin de paraitre. Néanmoins, la tension entre transcendantal (conditions de possibilité) et empirique (la recherche d'un ancrage « concret », « effectif », *Wirklich* au transcendantal) est bien présente dans le passage de la pensée critique à la pensée anthropologique du XIXe siècle. C'est cette tension même que Nietzsche déjoue, en montrant de quelle manière l'homme n'est pas sujet, n'a pas de vérité, mais il est plutôt la bête parlante. La réflexion sur l'être de l'homme entre transcendance et effectivité est alors accompagnée par la notion d'achèvement/inachèvement de la philosophie comme réalisation/impossibilité de l'homme. L'interprétation heideggérienne de Nietzsche, tout en étant une présentation de la pensée de Heidegger elle-même, touche le point où la réflexion sur l'homme devient une réflexion sur le destin de la philosophie.

Conclusions

Dans *La question anthropologique*, la question de la « fin de l'anthropologie » est inaugurée par Nietzsche, mais elle prend chez Heidegger un sens ultérieur que nous nous tâchons de clarifier dans les analyses qui suivent. Il en est néanmoins déjà possible d'en esquisser les trajectoires de développement : la disjonction opérée par Nietzsche entre les conditions de l'homme et son existence concrète, comme fin de l'anthropologie, impose à la réflexion philosophique de se déployer dans le sillage cette fin. Dans la réflexion heideggérienne, la coïncidence de la pensée avec l'ontologie, et de l'homme comme sujet métaphysique d'un côté, et « gardien » chargé du destin de l'être de l'autre, réinstaure la convergence anthropologique après Nietzsche, tout en rejetant l'anthropologisme.

Le dialogue souterrain entre Heidegger et Foucault prend alors la forme d'une confrontation que Foucault engage avec la manière heideggérienne de se placer dans le sillage de la crise nietzschéenne, et d'y répondre par une réunification de l'homme en termes ontologiques.

Il sera question, dans les chapitres qui suivent, de rechercher ces deux modes de parution (langagier d'un côté, lié à la « question de l'homme » et à la forme de la philosophie de l'autre) pour voir si et comment ils évoluent au fur et à mesure que la réflexion foucaldienne se veut critique de la tradition philosophique, et se fait de plus en plus hétérodoxe. Pour l'instant, en essayant de répondre à la question « qu'est-ce que Heidegger ? », de définir un objet-Heidegger, il est possible d'en esquisser quelques traits. À partir de sa parution dans *La question anthropologique*, on peut dire que Heidegger est alors son mode de présence : il n'apparait jamais comme l'objet direct de l'intérêt de Foucault, mais d'un côté comme outil pour l'encadrement de la question anthropologique, par le biais de ses formules, et de l'autre comme interprète de Nietzsche. Nous pouvons maintenant formuler l'hypothèse provisoire qui guidera notre analyse : Heidegger est le signe d'une option philosophique post-Nietzschéenne, qui pense dans le sillage de la disjonction entre l'homme et la pensée, entre l'homme et sa vérité, dont la possibilité de convergence avait été inaugurée par la critique kantienne.

C'est dans cette polarité kantienne d'une part, et nietzschéenne de l'autre, que nous allons développer notre recherche par la suite, en essayant de placer la lecture foucaldienne et heideggérienne des Kant et Heidegger dans le prolongement et l'évolution de la « question anthropologique », vue à la fois comme position de la question de l'homme et comme réflexion sur la philosophie en tant que domaine du discours où cette interrogation est formulée par la quatrième question kantienne, et subvertie par la critique nietzschéenne, dans un mouvement de déconstruction qui emporte la philosophie elle-même.

Il s'agit de poursuivre le dialogue entre Heidegger et Foucault par la mise au point du quadrillage qu'ils forment avec les deux pôles, kantien et nietzschéen, de la « question

anthropologique ». Pour ainsi faire, nous allons reprendre l'analyse par le rapport entre Critique et Anthropologie, que Foucault aborde rapidement dans le texte de 1954-1955, mais qui est l'axe principale de sa thèse complémentaire, consacrée à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant. En effet, nous avons souligné comment, lorsqu'il s'agit de préciser le rôle de l'imagination transcendantale, on retrouve des éléments de continuité avec le *Kantbuch* – notamment l'attribution à l'imagination de la fonction synthétique au niveau de la réceptivité intuitive et son rapport au temps – qui ne sont pas seulement des points de résonnance « par formules » entre le discours foucaldien et les sources heideggériennes. Nous allons poursuivre notre analyse en posant à nouveau la question de la présence de Heidegger, pour voir si dans sa compréhension du rapport entre critique et anthropologie, Foucault mobilise des éléments heideggériens, et comment.

Chapitre II
Qu'est-ce que l'homme ?

1. Critique et anthropologie

Le sujet de l'homme, tel qu'il émerge dans *La question anthropologique*, s'impose au jeune Foucault comme problème philosophique majeur, et cela en un double sens : en tant que question qui se pose à l'intérieur de la philosophie, d'un côté, et en tant que question qui met en cause la philosophie elle-même, de l'autre. La critique, comme enquête des conditions de possibilité inaugurée par Kant, par son geste délimitateur trace les bornes de la connaissance dans les structures transcendantales ; l'homme trouve alors sa place en tant que sujet d'une connaissance possible, *parce qu'essentiellement* finie ; l'anthropologie essaie de donner corps, dans l'être de l'homme, à ces structures mêmes. L'enquête kantienne sur les conditions de possibilité de la connaissance attribue à la raison humaine les conditions positives pour son déploiement en même temps qu'elle rend possible de s'interroger sur le rapport entre ces conditions et la nature humaine, donc de passer de la critique à l'anthropologie.

La révolution kantienne et l'irruption nietzschéenne se profilent chez Foucault comme autant de moments critiques en ce qu'ils remettent en cause le cadre de la pensée et la conception de l'homme. Cette polarité, marquée par la « parution » de l'homme avec la révolution kantienne d'un côté et par son éclatement à travers le soulèvement nietzschéen de l'autre, on la retrouve aussi quelques années après la rédaction de *La question anthropologique*, notamment dans la thèse complémentaire soutenue en 1961, intitulée *Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*[377] et, plus tard, dans *Les Mots et les Choses*, lorsque Kant et Nietzsche reviennent, dans le contexte de l'*épistémè* de la modernité, comme les pôles philosophiques marquant respectivement la naissance et la mort de l'homme.

Il s'agit alors de voir comment une triangulation entre Kant, Heidegger et Foucault laisse émerger une « question anthropologique », pour que le quadrillage avec Nietzsche ainsi formé dessine le cadre conduisant à la critique de l'anthropologie, et surtout de l'humanisme qui en est comme la

[377] Le texte de la thèse complémentaire de Foucault, « Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant », selon son vouloir, n'a pas été publié avec la traduction de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* qu'il accompagnait ; en 2008 il est paru aux éditions Vrin, comme introduction à cette traduction. Ici, nous nous référons au texte avec le titre d'Introduction, de « commentaire » à l'œuvre kantienne ou de « thèse complémentaire ».

face axiologique, qui anime, bien que différemment, le rejet heideggérien et foucaldien de l'anthropologie.

En effet, chez Foucault la proclamation de la naissance récente et de la mort imminente – peut-être déjà survenue – de l'homme, n'est pas séparable de sa définition de « doublet empirico-transcendantal », dont les conditions transcendantales de possibilité sont empirisées et, inversement, dont l'existence empirique est rendue transcendantale. Cependant, comme nous avons vu dans *La question anthropologique*, même avant la formulation célèbre de 1966, l'interrogation autour d'un double volet de l'homme est déjà présente, bien que sous forme d'un rapport entre critique et anthropologie, comme tension entre le niveau formel, celui des conditions de possibilité, et le niveau concret, celui des incarnations de ces conditions. En effet, en décrivant le passage de l'entreprise critique kantienne à l'ambition anthropologique du XIXe siècle, Foucault nous montre que la critique, en tant que questionnement sur les conditions de possibilité de l'homme, pose la pierre angulaire de l'anthropologie, dont le développement dans la pensée du XIXe siècle sera axé sur la recherche d'un ancrage concret, d'une assignation d'essence à l'homme tel que la critique l'avait dessiné du point de vue transcendantal. On en vient ainsi au moment nietzschéen, dont l'entreprise est critique en ce qu'elle sonde les conditions de possibilité, mais qui s'avère anti-anthropologique lorsqu'elle nie qu'une essence humaine, coïncidant avec la subjectivité transcendantale du « je » pensant et voulant, puisse définitivement être pensée.

En 1961, Foucault revient sur le rapport entre critique et anthropologie, cette fois en le ciblant de l'intérieur de l'entreprise kantienne, à travers le rapport entre les *Critiques* et l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, qu'il traduit et commente. Il ne s'agit pas seulement d'établir la chronologie de rédaction de l'*Anthropologie* par rapport aux *Critiques*, ce que Foucault fait en tout début de son texte, mais en allant au-delà de l'approche strictement philologique, la mise en lumière de ce rapport est à la fois, et surtout, une mise en lumière de la co-implication entre critique et anthropologie. Heidegger aussi, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, aborde la question : est-ce « l'instauration du fondement de la métaphysique »[378] que Kant met en place dans la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire l'architectonique de la raison, amène-t-elle à une anthropologie ? Compte tenu de la présence des notes sur cette œuvre parmi les matériaux d'archive foucaldiens, il ne sera alors pas sans fondement que nous essayerons de mettre en parallèle les deux textes, pour en faire ressortir les éventuels points de résonnance et d'écart. C'est à partir de cette analyse qu'il sera possible de voir dans la « question anthropologique » le terrain où mettre en lumière les spécificités foucaldienne et heideggérienne dans la manière dont, à partir de Kant, chacun développe sa propre lecture du rapport entre anthropologie et philosophie. Cette même confrontation posera les jalons qui

[378] KPM, p. 57

nous permettront, par la suite, d'en faire ressortir les stratégies respectives de sortie de l'anthropologie.

a. L'anthropologie, multiplieur du partage.

Il nous semble nécessaire, avant de nous engages dans la lecture croisée des textes sur Kant, d'esquisser comment prend forme, chez Kant, la question du rapport entre critique et anthropologie, et de quelle manière l'une renvoie à l'autre.

En effet, la question des rapports entre critique et anthropologie, et de la possibilité d'une anthropologie transcendantale, est en quelque sorte congénital au dispositif kantien. Les rapports à la fois de coïncidence et de décalage entre les structures *a priori* du sujet transcendantal et l'homme, en tant qu'être raisonnable et empirique, traversent la totalité de l'entreprise kantienne. On ne saurait ici approfondir ce sujet sans sortir largement des limites de la recherche que nous nous tâchons de mener ; nous nous bornerons, avant de poursuivre l'analyse, à mettre en lumière quelques passages kantiens où se manifeste plus nettement la tension entre la structure transcendantale de la raison et l'homme en tant qu'incarnation de l'être raisonnable.

D'abord, si l'homme est *un* être raisonnable, est-ce qu'il est *l*'être raisonnable ? Autrement dit, est-ce que l'être raisonnable est une seule et même chose avec l'homme ? En effet, dans le passage de la *Logique* (qui sera commenté par Heidegger tout comme par Foucault) Kant affirme qu'on peut ramener à la question « qu'est-ce que l'homme ? », donc à l'anthropologie, les trois questions « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? » et « que puis-je espérer ? » auxquelles correspondent les trois facultés de la raison et les trois disciplines de la métaphysique, de la morale et de la théologie[379]. Mais comment interpréter cette affirmation, à la lumière de la prescription kantienne d'une séparation entre le régime transcendantal/*a priori*, dont la raison fait partie, et le niveau empirique/*a posteriori* dont l'homme fait partie ? Sans prétendre cartographier tous les lieux textuels où Kant semble hésiter entre un criticisme rigoureux et sa « contamination » anthropologique, nous nous limitons à signaler quelques passages qui nous paraissent significatifs.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant souligne avec force qu'on ne peut pas déduire la réalité et l'efficacité de l'impératif moral à partir de la nature humaine ou de ses dispositions, sentiments et tendances. C'est uniquement parce que la loi morale vaut pour les êtres raisonnables en général qu'elle vaut pour les hommes en tant qu'êtres raisonnables. Autrement dit, la nature humaine, rendue impure par ses aspects sensibles, ne peut jamais devenir la source pour les

[379] Logique 24-25.

lois de raison[380]. En effet, si « le devoir doit être une nécessité pratique inconditionnée de l'action », on ne peut pas le dériver de la « constitution particulière de la nature humaine », parce qu'il doit valoir pour tous les êtres rationnels, et par là, pour les hommes[381]. On retrouve le même partage dans la première *Critique*, lorsque dans l'« Architectonique » Kant établit la différence, au sein de la métaphysique pratique, entre une métaphysique de la nature, concernant les principes de connaissances de toutes choses, et une métaphysique des mœurs, dont il dit qu'elle est « la morale pure où l'on ne prend pour fondement aucune anthropologie (aucune condition empirique) »[382]. Le sujet de la morale n'est donc pas l'homme en tant qu'être sensible, dont la volonté se mêle aux mobiles du désir, mais l'être raisonnable, et l'homme tant qu'il est tel. L'être humain est raisonnable, mais il n'est pas tout à fait juxtaposable à l'être raisonnable tout court.

Toutefois, si dans les *Fondements* de 1785, Kant envisage une métaphysique des mœurs entièrement et strictement pure, lorsque cette-ci est effectivement développée dans le texte homonyme, en 1798-1799, il doit faire des concessions à l'anthropologie, et donc à l'empirique. En effet, l'anthropologie est envisagée dans les deux œuvres, et dans les deux cas l'être de l'homme ne peut en aucun cas devenir la source d'où tirer les lois morales. Dans les *Fondements*, Kant dit expressément que « toute philosophie morale repose entièrement sur sa partie pure et, appliquée à l'homme, elle ne fait pas le moindre emprunt à la connaissance ce de qu'il est (Anthropologie) »[383] ; la force prescriptive même des lois ne doit pas être cherchée « dans la nature de l'homme, ni dans les circonstances où il est placé en ce monde, mais a priori dans les seuls concepts de la raison pure »[384]. Dans la *Métaphysique des mœurs*, ce même interdit est réitéré, mais Kant doit admettre que bien que la connaissance et la force prescriptive des lois morales ne découle pas de la connaissance de l'homme, comme la métaphysique des sciences prend à objet la nature, de la même manière « nous devrons souvent prendre pour objet la nature particulière de l'homme, qui n'est connue que par l'expérience, afin d'y *indiquer* les conséquences de ces principes moraux universels », car « une métaphysique des mœurs ne peut être fondée sur l'anthropologie, bien qu'elle puisse y être appliquée »[385]. Tout en respectant l'interdit d'une induction des lois rationnelles de la morale à partir du comportement empirique de l'homme, Kant doit tout de même ouvrir à l'« anthropologie morale » comme au champ d'application de la métaphysique des mœurs et comme à son pendant, pour montrer

[380] « Il faut que la philosophie manifeste ici sa pureté, en se faisant la gardienne de ses propres lois, au lieu d'être le héraut de celles que lui suggère un sens inné ou je ne sais quelle nature tutélaire. Celles-ci […] ne peuvent cependant jamais fournir des principes comme ceux qui dicte la raison et qui doivent avoir une origine pleinement et entièrement *a priori*, et tirer en même temps de là leur autorité interprétative, n'attendant rien de l'inclination de l'homme », FMM 425-426.
[381] FMM 424-425.
[382] CRP A 841-842.
[383] FMM 389-390.
[384] FMM 388-389.
[385] MM, p. 90.

les « conditions subjectives […] de la réalisation dans la nature humaine des lois de la première partie [métaphysique] de la philosophie pratique »[386]. Le passage des *Fondements de la métaphysique des mœurs* à la *Métaphysique des mœurs* est alors indicatif de l'écart, mais aussi de la difficulté d'une séparation nette entre pur et empirique lorsqu'il s'agit du champ pratique, dans lequel les principes transcendantaux de la rationalité sont supposés déterminer et affecter l'action concrète de l'individu, sans pourtant en être déterminés. On assiste alors, dans le binôme métaphysique/anthropologie, au dédoublement de l'homme, l'être raisonnable qui peut et doit connaitre la loi de sa volonté, et qui en même temps se prend soi-même pour objet de connaissance dans ses aspects empiriques et sensibles. L'homme est alors à la fois sujet pur de connaissance et objet pur de cette connaissance, comme de sa propre volonté.

Le problème d'une disjonction entre l'être raisonnable et l'homme est compliqué d'avantage par l'absence d'autres êtres raisonnables auxquels le comparer. Autrement dit, bien que l'homme ne coïncide pas avec l'être raisonnable, et qu'il soit un être raisonnable parmi d'autres, il est le seul être raisonnable connu et connaissable. C'est peut-être pour combler cette lacune que Kant fait l'hypothèse, dans l'*Anthropologie*, de l'existence d'autres êtres raisonnables que l'homme, notamment des êtres extraterrestres, dont peut-être la rationalité se manifesterait différemment, par exemple par la nécessité de penser en parlant d'une haute voix[387]. Déjà dans *Histoire de la nature et théorie du ciel*, texte beaucoup plus ancien que l'*Anthropologie*, Kant avait imaginé l'existence d'une hiérarchie entre les êtres hypothétiques habitant d'autres mondes, dont l'intelligence aurait été déterminé par la distance de leur planète du soleil[388]. Mais l'existence de ces types d'êtres raisonnables ne pouvant pas être prouvée, le dispositif de l'« hypothèse extraterrestre » semble alors avoir une fonction paradoxale : d'un côté, étendre le champ des êtres raisonnables, et confirmer ainsi une non-coïncidence entre l'homme et l'être raisonnable tout court ; de l'autre, multiplier, bien que par voie purement hypothétique, les êtres empiriques raisonnables et, par conséquent, réitérer dans d'autres êtres le problème qui hante l'homme, d'être à la fois un être raisonnable et un être sensible, mais pas tout à fait l'un ou l'autre[389]. Ce qui reste, du point de vue pragmatique et non pas pur qui est

[386] MM, p. 91.
[387] « Il pourrait se faire qu'il y eût, sur quelque autre planète, des êtres raisonnables ne sachant penser qu'à haute voix, c'est-à-dire incapables, en société ou seul, d'avoir des pensées qu'ils n'exprimeraient pas aussitôt. », AP 322-323.
[388] « l'excellence des natures pensantes, la promptitude dans leurs représentations, la clarté et la vivacité des concepts qu'elles reçoivent d'impressions extérieures, ainsi que la faculté de les assembler, enfin aussi l'agilité dans l'exercice réel, bref, toute l'étendue de leur perfection, est soumise à une certaine règle selon laquelle ces créatures deviennent toujours plus excellentes et plus parfaites suivant le rapport de la distance de leur lieu d'habitation au Soleil », dans *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel* 359.
[389] Nous adoptons ici l'hypothèse de David L. Clarck qui dans son essai *Kant's Aliens. The Anthropology and its others*, voit dans le dispositif extraterrestre une stratégie kantienne qui, ayant comme effet celui de fictionnaliser l'homme lui-même comme sujet anthropologico-transcendantal et à la fois de brouiller et réitérer ce partage : « the alien other displaces the 'perfect humanity' at once making the boundary between an anthropology and a transcendental investigation, but also registering the inevitability of their mutual contamination », dans David L. Clarck, *Kant's Aliens. The Anthropology and its others*, CR: The new centennial review, Vol. 1, n°2, *borders/americas*, automne 2001, p. 208.

propre à l'*Anthropologie*, c'est l'homme, car les autres êtres raisonnables n'étant pas connus, il est le seul dont on puisse dire qu'il est rationnel[390]. Comme le dit Derrida dans *Les fins de l'homme*, bien que Kant marque la différence entre l'être raisonnable et l'homme, le fait que l'homme soit « le seul exemple, le seul cas existant d'être raisonnable qu'on puisse jamais citer au moment même où en droit on distingue le concept universel d'être raisonnable du concept d'être humain », fait que « l'anthropologie reprend toute l'autorité qu'on lui avait contesté »[391].

Le décalage entre les structures *a priori* de la raison et les formes concrètes d'existence de l'homme est donc gardé, mais le transcendantal semble poser et justifier l'empirique, et vice versa : l'homme est tel car il est un être raisonnable parmi d'autres, mais il en est *de facto* le seul connu ; l'être raisonnable est tel car il ne se juxtapose pas aux formes empiriques d'existence de l'homme. C'est pourquoi, dans ce jeu de rapprochement et de décalage entre la face empirique et la face transcendantale, l'homme finit par ressembler à une stratégie fictionnelle, en ce qu'on peut bien le penser comme à la fois être rationnel et individu sensible, pas tout à fait assimilable à l'un ou à l'autre versant de son être, mais en même temps l'avatar de ces deux fronts, qu'on ne saurait pas penser sans lui ; il est en décalage perpétuel avec lui-même, comme sujet s'observant lui-même[392].

Lorsque dans la *Logique* la question « qu'est-ce que l'homme ? » est présentée comme celle à laquelle le reste de la philosophie se rapporte, c'est sur la nature de ce rapport à un être hybride, pas tout à fait transcendantal, pas tout à fait sensible, et les deux à la fois, qu'il faut s'interroger. Si les trois questions fondamentales de la philosophie au sens cosmopolite (*Weltbürgerlichen*) se rapportent à la question « qu'est-ce que l'homme ? », et si donc l'anthropologie prend une place centrale dans le système philosophique, il est légitime de se demander quelle est la nature de cette anthropologie, pour clarifier si, et de quelle manière, Kant peut inscrire la totalité de la philosophie dans la problématique de l'homme.

L'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, où Kant présente, presqu'à la fin de sa vie, les contenus des cours qu'il a donnés pendant plusieurs décennies, répond à la question « qu'est-ce que l'homme ? » par une doctrine de la connaissance de l'homme en tant qu'il est « le plus important objet du monde » car il est « sa propre fin dernière »[393]. Dans l'anthropologie, ce qui est examiné est l'homme en tant qu'il se prend lui-même comme objet d'application de « ces connaissances et ces techniques acquises à l'usage susceptible d'en être fait pour le monde »[394], dont il est l'objet le plus

[390] AP 323.
[391] J. Derrida, *Les fins de l'homme*, dans *Marges de la philosophie* op. cit. p. 146 n11.
[392] Comme le dit Clarck, l'homme semble être « a phantasmatic textual effect », dans *Kant's Aliens. The Anthropology and its others* op. cit., p. 210.
[393] AP 119.
[394] AP 119.

important. Elle est donc pragmatique en cela qu'elle prend comme objet d'étude l'homme en tant que *Weltbürger*, citoyen du monde[395], donc dans ses comportements concrets, empiriques et « impurs ».

Comme dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, l'anthropologie est envisagée en tant que « terrain » d'application, et non pas d'extraction, de la connaissance. Cette connaissance, s'appliquant à « l'usage du monde », est en même temps une connaissance que l'homme a de lui-même, étant « l'objet le plus important auquel il puisse en faire application »[396]. En effet, du point de vue pragmatique, la connaissance de l'homme qui habite le monde, et des manières de l'habiter, font un avec la connaissance du monde même : la *Menschenkenntnis* est *Weltkenntnis*, son but, l'usage (*Gebrauch*) de la connaissance. L'anthropologie, tout comme le texte résumant la discipline homonyme conçu par Kant comme un manuel, a un but pédagogique : être « populaire », c'est-à-dire ouverte à un public non spécialisé, et être un guide pour l'usage des connaissances à partir de la connaissance de l'homme dans le monde[397]. La connaissance de l'homme et du monde allant de pair, l'enseignement de l'anthropologie était accompagné par celui de la géographie, c'est-à-dire du monde dont la connaissance, complémentaire à la *Menschenkenntnis*, devait localiser l'homme et ses comportements en tant que « citoyen du monde ».

Il ne s'agit pas, dans l'anthropologie, d'établir les facultés dont l'homme dispose, ce qui revient à la philosophie pure, mais plutôt d'indiquer une manière, à la fois cosmopolite et pragmatique, d'en faire le bon usage[398]. L'anthropologie est alors une étude de l'homme par lui-même, de l'homme qui se prend pour objet en tant qu'il est déjà « dans le jeu » du monde[399] – c'est-à-dire, *a posteriori*, comme le dit Foucault, dans « les synthèses déjà opérées de sa liaison avec le monde »[400]. C'est pourquoi l'anthropologie, en tant que pragmatique, n'est pas pure (elle n'est pas une étude des facultés de la raison, ce qui est la tâche des *Critiques*) ; mais elle n'est non plus une physiologie, traitant l'homme uniquement sous l'angle de sa nature physique[401]. L'anthropologie le place alors dans un entre-deux, ouvert par l'observation que l'homme fait de soi-même « en tant qu'être de libre activité », dont la liberté est ancrée dans la raison, pour connaitre ce qu'il « fait ou peut et doit faire de lui-même »[402] dans le monde.

---

[395] AP 120.
[396] AP 119.
[397] Kant ajoute en marge à la conclusion de la préface à l'*Anthropologie* :« Quand d'abord librement, puis par obligation professorale, je me suis occupé de *philosophie pure*, j'ai fait, pendant quelque trente ans, deux cours, qui se donnaient pour but la connaissance du monde : l'*Anthropologie* […] et la *Géographie physique* ; en tant qu'elles étaient des conférences populaires, des gens d'autres milieux ont jugé utile d'y assister. Voici maintenant le manuel des premières », AP 122n.
[398] « Tous les progrès dans la culture, par lesquels l'homme fait son éducation, ont pour but d'appliquer connaissances et aptitudes ainsi acquises à l'usage du monde », AP 119.
[399] AP 120.
[400] IAP, p. 34.
[401] AP 119.
[402] AP 119.

Si les trois questions « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? », « que puis-je espérer » se rapportent à « qu'est-ce que l'homme ? », est-ce que cela implique que la philosophie « au sens cosmopolitique » est essentiellement liée à un être dont la connaissance ne peut que se faire du point de vue empirique – dans le cas de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, par un ensemble de connaissances empiriques, voire d'anecdotes, bien que systématiquement ordonnés ?

Si l'homme n'est pas tout à fait juxtaposable à l'être raisonnable, il est néanmoins le seul être raisonnable à partir duquel Kant peut bâtir l'architectonique de la raison ; la connaissance a ses lois, issues de la raison, mais lorsque Kant affirme que la philosophie « au sens cosmopolite » peut être essentiellement rapporté à l'anthropologie, il semble mettre l'homme, en tant qu'être raisonnable et empirique à la fois, au centre de sa structure – ce qui violerait l'impératif du partage entre transcendantal et empirique, et d'une connaissance qui, si elle se veut vraie, doit se placer résolument du côté transcendantal.

Le lien qui ramène les trois questions fondamentales à la question « qu'est-ce que l'homme ? » pose à la fois la question sur l'homme et la question sur son rapport à la philosophie : est-ce que ce lien implique une nuance transcendantale dans la question « qu'est-ce que l'homme ? », qui privilégierait donc l'être raisonnable en lui, ou est-ce qu'il s'agit plutôt d'une anthropologisation du transcendantal ?

Le rapport entre le projet critique et l'anthropologie, tout comme celui entre l'être raisonnable et l'homme, devient crucial, d'autant plus que l'anthropologie occupe Kant dès les débuts de sa carrière, y compris pendant la formation de la pensée critique. L'anthropologie morale envisagée dans la *Métaphysique des mœurs* comme son complément, sous forme d'un domaine d'application subjectif des lois morales, trace la frontière entre le régime transcendantal des lois et sa réalisation concrète dans la « nature humaine » ; l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, où l'homme prend à objet lui-même comme citoyen du monde, semble cependant ne pas avoir de référence directe au dispositif transcendantal[403]. Et l'homme, l'être visé par l'anthropologie, se montre pris entre sa nature empirique, marquée et rendue opaque par la sensibilité et le désir, et les lois qui devraient le

[403] Est-ce que l'anthropologie pragmatique est *de facto* le « pendant empirique » à la métaphysique des mœurs, c'est-à-dire cette « anthropologie morale » que Kant envisage dans le texte homonyme ? Selon R. B. Louden, comme il l'explique dans *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*, Oxford University Press 2011, l'anthropologie morale n'est pas l'anthropologie pragmatique, parce que jamais dans cette dernière Kant n'explicite les liens avec la philosophie pratique pure, le décalage entre les écrits de philosophie pratique pure et les cours d'anthropologie, strictement empirique, étant incomblable (pp. 50-51) ; néanmoins, Louden souligne comme ce recours à une anthropologie pragmatique soit cohérent avec le but kantien non pas de mettre en lumière l'être de l'homme, mais sa nature (p. 68), et que bien que dans son recours constant aux éléments empiriques du comportement humain, elle se veut systématique dans leur exposition (p. 59). L'anthropologie, nous ajutons, tout en étant placée du côté empirique du partage kantien, pourrait alors à son tour être dédoublée dans une anthropologie semi-transcendantale ou, pour ainsi dire, empirique en tant que complément du champ transcendantal d'étude des principes de l'action morale, et une anthropologie presque *trop* empirique pour avoir cette fonction, celle que Kant a effectivement développée et enseignée pendant toute sa carrière.

mouvoir et dont il est le porteur par excellence, en tant que seul être raisonnable qui rend possible de penser quelque chose comme un « être raisonnable ».

Mais il ne faut peut-être pas réduire la totalité de l'anthropologie kantienne au texte homonyme ; si l'*Anthropologie*, telle que Kant l'articule et l'expose, est pragmatique, il demeure possible de se demander s'il y peut y avoir une « anthropologie transcendantale » [404] au-delà de l'anthropologie pragmatique, qui ferait que l'homme, par ses caractéristiques et ses buts, aurait une fonction transcendantale, c'est-à-dire de prémisse et de condition de possibilité ; l'ensemble des conditions *a priori* qui font la subjectivité transcendantale seraient alors assignables à l'homme. Autrement dit, bien que l'appariement même du domaine anthropologique et du régime transcendantal soit en contradiction d'un point de vue pour ainsi dire « intra-kantien », il est de même possible de se demander si le projet critique lui-même ne soit pas, malgré le partage kantien qui l'empêcherait, anthropologique. Si c'est le cas, la subjectivité transcendantale ferait alors un avec la subjectivité humaine[405], l'anthropologie en serait son application « sur le terrain », et l'homme serait à la fois le modèle pour penser le partage et la résultante de sa composition.

Nous verrons par la suite de quelle manière Foucault et Heidegger explorent, chacun à travers ses propres grilles, la possibilité de cette « anthropologie transcendantale ». Heidegger traduit le régime transcendantal dans l'ontologie du Dasein, en déplaçant le référant anthropologique hors du texte homonyme et dans la *Critique de la raison pure* par une répétition de la fondation kantienne de

---

[404] L'expression « *anthropologia trascendentalis* » a une seule occurrence dans l'œuvre kantienne, notamment dans la *Reflexion* 903, où Kant fait l'hypothèse d'une connaissance de soi de l'intellect et de la raison. L'admissibilité même de cette anthropologie transcendantale, et son rôle éventuel à l'intérieur de la pensée kantienne, a été examiné par plusieurs spécialistes du philosophe allemand, avec des résultats mixtes. Nous nous limitons ici à signaler deux positions différentes qui sont tout de même significatives de la grande ambiguïté que l'idée d'une anthropologie transcendantale, retravaillant le partage entre transcendantal et empirique, évoque. Selon Tommasi, entre l'*anthropologia trascendentalis* telle que Kant la formule dans la *Reflexion* 903 et l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, l'idée même d'une anthropologie reflète, tout au long de la pensée de Kant, une ambiguïté fondamentale. Si dans le texte homonyme elle est nettement empirique, dans la période précritique elle a pu jouer le rôle de « prémisse transcendantale de la théorie de la connaissance » et « prémisse nécessaire à la métaphysique », tandis que la question « qu'est-ce que l'homme ? » en indiquerait le but ultime, ce qui fait que Foucault n'aurait pas surestimé le rôle totalisant de l'anthropologie par rapport à la philosophie ; cf. F. V. Tommasi, *L'ontologie comme anthropologie transcendantale : Kant et le problème de la métaphysique aux alentours de 1775*, dans *Les études philosophiques*, 2020/3 n°134, pp. 109-128. Cependant, selon Louden, une anthropologie transcendantale est tout à fait absente, car impossible, à l'intérieur du système kantien : « there is no developed transcendental anthropology within either Kant's anthropology writings or elsewhere in his extensive corpus », le caractère « pragmatique » de l'anthropologie la plaçant plutôt entre le transcendantal et l'empirique, et certainement plus proche du côté empirique que transcendantal, la question « qu'est-ce que l'homme ? » telle qu'elle apparait dans la *Logique* n'ayant pas de réponse hors de l'implication réciproque du transcendantal et de l'empirique dans la définition de l'humain ; cf. R. B. Louden, *Kant's Anthropology : (mostly) Empirical, not Transcendental*, dans *Der Zyklop in der Wissenschaft : Kant und die Anthropologia Trascendentalis*, hrsg F. V. Tommasi, Hamburg, Felix Meiner 2018, pp. 19-30.

[405] Cette-ci est par exemple la position de H. E. Allison, qui affirme que le tournant transcendantal kantien s'adresse à la nature humaine, comme Hume et les empiristes anglais l'avaient fait, tout en encrant cette nature même dans les structures a priori de la raison ; le résultat est une co-implication de l'humain et du transcendantal : « the great lesson to be derived from the Critique of Pure Reason is not only that philosophy must be human, i.e. concern itself with the necessary conditions of human experience, if it is to be genuinely transcendental, but also that it only be fully human, i. e. provide an adequate account of man as knower and moral being, if it is also transcendental », dans *Kant's transcendental Humanism*, The Monist, avril 1971 vol. 55 n. 2, *Is Philosophy Human or Transcendental ?*, pp. 182-207.

la métaphysique qui amène, en sa dernière étape, à la fondation de la métaphysique dans l'ontologie du Dasein. Foucault, à son tour, repère dans l'*Anthropologie* une répétition du régime transcendantal de la critique : bien qu'il y soit enseveli, il fonctionne comme son cadre et sa structure, en « répétant » la critique. C'est sur ces deux positions que nous allons développer nos réflexions, en essayant d'esquisser le tableau d'un usage de Kant par les deux penseurs, et des conséquences de cet usage sur la conception même de l'anthropologie.

En effet, la prérogative de l'anthropologie « du point de vue kantien » semble être d'échapper au partage transcendantal/empirique, de ne pas être entièrement assignable à l'un ou l'autre de ces pôles, et cela par un effet de multiplication du partage. Ainsi, l'être raisonnable n'est pas la même chose que l'homme, les structures de la raison n'étant pas juxtaposables à la manière dont elles s'incarnent dans l'être humain, mais l'homme est le seul être raisonnable qu'on puisse connaître grâce à son existence effective, expérimentable ; par conséquent la métaphysique et l'anthropologie, savoir empirique, ne sont pas juxtaposables, et cette dernière sera pragmatique ou physiologique, selon qu'elle vise l'homme en tant que citoyen du monde ou en sa constitution physique. Être raisonnable/homme, métaphysique/anthropologie, pragmatique/physiologique semblent alors être autant de partages qui répètent le grand partage transcendantal/empirique ; la nature pragmatique de l'anthropologie – pas du tout pure car empirique, mais pas physique non plus, et en étroite relation avec l'usage de la liberté qui fait l'essence de la raison pratique – semble bien résumer la difficulté d'un partage net et définitif lorsque le binôme transcendantal/empirique est appliqué à l'homme, qui en est à la fois la condition de possibilité et comme le modèle.

*b. La répétition anthropologico-critique. L'Introduction à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique

Ce sera dans le chapitre XI de *Les Mots et les Choses* que Foucault explorera les effets de redoublement et d'englobement réciproque auxquels donne lieu le partage transcendantal/empirique, et montrera comment l'idée même d'homme nait avec ce partage. Mais quelques ans plus tôt, dans la thèse complémentaire consacrée à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, le problème du rapport à la fois oppositif et réciproque entre conditions transcendantales et existence empirique de l'homme avait déjà été abordé par Foucault à travers le rapport entre la critique et l'anthropologie. Il s'agit alors d'en parcourir l'argumentation, pour mettre en évidence les modalités de ce rapport de répétition entre critique et anthropologie, afin de montrer comment elle devient chez Foucault le moteur de la philosophie postkantienne, jusqu'à ce que Nietzsche ne le rende impossible. Du point de vue du « dialogue souterrain », il faudra établir si et comment cette répétition peut être rapprochée

de celle envisagée par Heidegger comme répétition de la fondation de la métaphysique, amenant à l'anthropologie, et de quelle manière l'usage de la répétition marque une différence entre les deux penseurs, notamment dans la manière dont ils envisagent le rapport entre le transcendantal et l'anthropologique, et le rôle et la place de la finitude telle que Kant l'inaugure avec l'instauration d'un régime transcendantal dont l'homme semble être à la fois la source et le garant.

Foucault repère dans l'anthropologie, qui est dite « contemporaine à la fois de ce qui précède la critique, de ce qui l'accomplit et de ce qui va bientôt la liquider »[406] le lieu à la fois d'ouverture et de clôture d'un mouvement. En effet, l'anthropologie accompagnant Kant tout au long de ses recherches et de son enseignement, elle est engagée dans la pensée critique avant sa formation, pendant son développement et à sa conclusion. Si Foucault donne plusieurs épreuves textuelles pour montrer la présence de l'anthropologie dans le développement de la critique, c'est car il s'agit d'un fait « à la fois historique et structural »[407], sans que les deux dimensions puissent être séparées : l'*Anthropologie* est pour Foucault la « figure terminale »[408] de ce mouvement de clôture qui a son origine dans la genèse de la critique. Il s'agit alors d'une sorte de dispositif anthropologico-critique que Foucault repère dans un texte qui est très éloigné des *Critiques*, par rapport auxquelles il est bien trop impur, mais dont l'éloignement n'est pas dû à un intérêt que Kant aurait cultivé en parallèle et comme indépendamment du projet critique.

La voie que Foucault choisit pour cadrer le rapport entre critique et anthropologie est celle d'une double répétition : la répétition de la critique par l'anthropologie, et la répétition du questionnement même par Foucault. En effet, l'*Introduction* est structurée de manière à répéter la question du rapport entre la critique et l'anthropologie, en essayant à chaque fois d'aller à la racine de la répétition anthopologico-critique.

Or la finitude constitutive du sujet transcendantal, enracinée dans le Dasein, et la répétition de la fondation de la métaphysique sont les deux axes sur lesquels se développe la lecture de la première *Critique* dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Nous avons déjà remarqué que le recours à la finitude comme dispositif d'auto-affection était réminiscent de la thèse heideggérienne de la passivité originaire de l'intuition et de son rôle prééminent par rapport à la pensée au sein du sujet transcendantal[409]. Il s'agit alors de voir si et comment le thème de la finitude et la stratégie de la répétition puissent éclairer la manière heideggérienne d'aborder la critique kantienne et son rapport à l'anthropologie, et si cet usage se répercute sur la façon dont Foucault cadre la question anthropologique dans l'archéologie des sciences humaines.

---

[406] IAP, p. 14.
[407] IAP, p. 20.
[408] IAP, p. 14.
[409] Supra, I :3.b.

Dans l'*Introduction* foucaldienne, la stratégie de la répétition commande la manière d'envisager le rapport structural entre anthropologie et critique par la reconstruction de ce rapport à travers les textes et les thèmes y développés. Le texte peut ainsi être vu comme un ensemble de répétitions de la question générale qui le guide, celle de la répétition anthropologico-critique[410].

L'*Anthropologie* (le texte) répète l'anthropologie (la discipline que Kant avait enseigné pendant quelques trente ans) ; en étant publiée en dernier, peu de temps avant la mort de Kant, elle ne reflète pas l'entièreté des fluctuations et changements que l'anthropologie, en tant que discipline qui traverse la production kantienne de la période précritique jusqu'à sa fin, a sans doute subi. Dans l'ordre d'exposition de Foucault, cette répétition et ce décalage entre le texte et la discipline ouvre à la comparaison du texte avec d'autres sources, telles que les *Reflexionen*, les *Collegentwürfe*, le textes précritiques et contemporains à l'anthropologie, et les textes d'autres auteurs, tels que la *Psychologia empirica* de Baumgarten ou l'*Empirische Psychologie* de Schmidt. L'effet de cette première répétition est donc à la fois celui de mettre en lumière le décalage et d'ouvrir l'espace pour l'exploration de la genèse de l'anthropologie.

En traversant toute la production kantienne, l'anthropologie telle qu'elle se concrétise dans le texte homonyme répète, en ce sens qu'elle reprend et garde comme valables, les éléments de certaines œuvres précritiques (l'*Essai sur les races humaines*, l'*Essai sur les maladies de l'esprit*) et d'autres sources qui sont contemporaines au texte de 1798 (la correspondance avec Beck, les discussions sur la métaphysique du droit, la correspondance avec Hufeland et la troisième partie du *Conflit des Facultés*). Cette double polarité, des débuts précritiques d'un côté et de la clôture de la réflexion kantienne de l'autre, est la stratégie mise en place par Foucault pour tenir « ainsi les deux bouts de la corde », pour pouvoir viser le « fait, à la fois historique et structural […] qui est la contemporanéité de la pensée critique et de la réflexion anthropologique ».

Foucault vise cette contemporanéité d'abord en examinant l'*Anthropologie* par elle-même et en en isolant les traits originaux (l'idée d'usage, le caractère pragmatique, la destination pour l'exercice quotidien et non pas pour l'« école »). Mais ce qu'il découvre, c'est que l'usage, la dimension pragmatique de l'*Anthropologie* n'est pas pensable en dehors de la *Critique* : les « synthèses déjà opérées » de l'homme et du monde, de l'homme dans le monde, qui marquent le caractère pragmatique de l'*Anthropologie*, sont rendue possibles par la *Critique*. Il s'agit alors de viser le trait commun entre les deux disciplines : la question du rapport entre *Critique* et *Anthropologie* est répétée par une comparaison structurale, en commençant par le *Gemüt*, qui offre un premier niveau d'encrage de l'*Anthropologie* dans la *Critique*. Bien que l'*Anthropologie* se propose d'observer l'homme en tant

[410] Han résume les étapes de la répétition de la Critique par l'Anthropologie en quatre modalités : « miroir, fondement, complémentarité ou médiation », dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault* op. cit., p. 39.

qu'il habite le monde, elle est surtout un développement dans la dimension du *Gemüt*, l'âme. Or, les trois *Critiques* sont l'exposition de la structure transcendantale des trois facultés du *Gemüt*.

La racine commune entre le *Gemüt* de l'*Anthropologie* et celui de la *Critique* est le *Geist* : il est dans l'Anthropologie le « principe vivifiant du *Gemüt* à travers les Idées »[411] ; c'est l'Idée qui, dans la *Critique*, anime la raison en lui permettant de dépasser les données empiriques ; le but du *Geist* est alors de vivifier le *Gemüt*, dont la passivité originaire est due à la détermination empirique, par le « mouvement fourmillant des Idées »[412]. Ainsi, pour Foucault le *Geist* est le mouvement de dépassement qui fait naître en même temps le mirage transcendantal dans la *Critique* et la vie empirique du *Gemüt* dans l'*Anthropologie*. Le *Geist* répète le dépassement de la raison empirique dans la *Critique* par le dépassement de la passivité du *Gemüt* dans l'*Anthropologie*. D'où l'hypothèse de Foucault du *Geist* comme « fait originaire » qui, en étant à la racine de la possibilité de savoir (dans la *Critique*) et donc de la possibilité d'un usage du savoir (dans l'*Anthropologie*), serait à la fois présent et absent : présent comme source du dépassement transcendantal, mais absent en cela qu'il n'est pas accessible par ce mouvement lui-même. Le *Geist* serait alors le « fait originaire qui surplombe dans sa structure unique et souveraine, la *nécessité* de la *Critique* et la *possibilité* de l'*Anthropologie* »[413].

L'élément commun du *Geist* instaure des rapports entre l'*Anthopologie* et la *Critique*, par lesquels l'*Anthropologie* est vue comme le négatif de la *Critique*. L'*Anthropologie* répète la *Critique* comme en miroir : du point de vue du rapport entre *a priori* et empirique, le rapport entre les synthèses et le donné est, dans l'*Anthropologie*, l'inverse de celui de la *Critique.* Dans le passage entre la *Critique* et l'*Anthropologie*, l'*a priori* dans l'ordre de la connaissance devient, dans l'ordre de l'existence, « un originaire qui n'est pas chronologiquement premier, mais dès qu'apparu dans la succession des figures de la synthèse, se révèle comme déjà-là »[414] ; du même mouvement, l'*a priori* pur acquiert, au niveau de l'existence concrète, la profondeur du déjà opéré. L'Anthropologie répète le partage des facultés mais pas dans la dimension du pouvoir, plutôt dans celle de leurs défaillances, de leur faillibilité. De même, le partage de l'*Anthropologie* en « Didactique » et « Caractéristique » répète en la renversant la division en « Méthode » et « Éléments » de la *Critique*. Pour Foucault, « ce qui s'énonce dans l'ordre des conditions apparaît, dans la forme de l'originaire, comme même et autre »[415]. Dans la répétition de la *Critique* par l'*Anthropologie*, la partition pur/empirique est doublée par la partition conditions/originaire.

[411] AP 225.
[412] IAP, p. 39.
[413] IAP, p. 41.
[414] IAP, p. 42.
[415] IAP, p. 45.

On en vient ainsi à la fonction unifiante de la question « qu'est-ce que l'homme ? » par rapport à la *Critique* : elle répète les trois questions fondatrices de la *Critique* (« que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? » et « que puis-je espérer ? ») en les reconduisant à la question anthropologique « qu'est-ce que l'homme ? » et en lui donnant ainsi sa cohésion fondamentale, « celle d'une structure qui s'offre, en ce qu'elle a de plus radical que toute 'faculté' possible, à la parole enfin libérée d'une philosophie transcendantale »[416]. Foucault remarque que la tripartition du questionnement de la *Logique*, suivi par la tripartition de ce que le philosophe doit connaitre – la *source* de la connaissance, le *domaine* d'usage de connaissance, la *limite* de la raison – anticipe la structure que Kant donnera plus tard, dans l'*Opus postumum*, au monde. L'analogie entre les facultés de la raison, le monde et la connaissance philosophique est donc établie, et elle se réfère essentiellement à l'homme. La réponse à la « quatrième question » de la *Logique* n'est pas l'*Anthropologie,* mais le contenu même que les trois questions qui la précèdent – la triade source, domaine, limite. La « répétition anthropologico-critique » est ici envisagé au niveau de son « fondement structural » : « l'Anthropologie ne dit rien d'autre que ce que dit la critique »[417]. Cette *répétition* n'est pas une *itération*, mais une unification, dans la figure du monde qui domine l'*Anthropologie*, de la triade source-domaine-limite qui est aussi propre à la pensée critique : elles lui correspondent les triades raison pure/pratique/faculté de juger, mais aussi sensibilité/entendement/raison. Ce qui est ainsi établi par la répétition est la corrélation fondamentale entre la tripartition du monde et de ses corrélats transcendantaux : le monde est *source* pour une faculté sensible, par la corrélation transcendantale passivité-spontanéité ; le monde est *domaine* pour l'entendement synthétique, grâce à la corrélation transcendantale nécessité-liberté ; le monde est limite pour l'usage des Idées, et cela sur la base de la corrélation transcendantale raison-esprit. La question anthropologique répète la critique, ainsi ouvrant et découvrant à son fond le milieu proprement transcendantal.

La question « qu'est-ce que l'homme ? » de la *Logique* est le point de passage du niveau anthropologico-empirique de la réflexion au niveau transcendantal, qui « porte l'interrogation sur l'homme à un niveau bien plus radical »[418], celui où il n'est assignable ni tout à fait à l'*Anthropologie*, ni tout à fait à la *Critique*, mais à la philosophie transcendantale. D'où la répétition anthropologico-critique prend un aspect paradoxal : la *Critique* fait la place pour l'*Anthropologie* comme philosophie empirique ; l'*Anthropologie* ne renvoie pas explicitement à la *Critique* et à ses structures, mais elle en reprend l'articulation, bien qu'elle n'ait pas de valeur de fondement pour l'*Anthropologie*. Cet écart se reflète dans le différent sens du temps des deux discours : dans la *Critique*, le temps est la condition de la multiplicité des données sensibles par l'activité unificatrice du « Je pense », alors que

[416] IAP, p. 54.
[417] IAP, p. 58.
[418] IAP, p. 55.

dans l'*Anthropologie*, qui se veut empirique, le temps est temps de la dispersion, « ce qui ronge l'activité synthétique elle-même »[419] . Là où la *Critique* traite d'une synthèse préliminaire de passivité et spontanéité, l'*Anthropologie* se meut dans le déjà-là, la dimension de l'originaire dont le temps est celui d'une appartenance réciproque de vérité et liberté. L'*Anthropologie* répète l'*a priori* de la *Critique* dans l'originaire, qui est la dimension authentiquement temporelle. Cette dimension non-préliminaire de l'*Anthropologie* se reflète aussi dans son usage du langage – un langage que Kant ne tente pas à fonder, ni à justifier, mais qui est une « idiomatique » dont l'emploi est enraciné dans la pratique même du langage quotidien des hommes dans leur habitation du monde, dont la signification n'est pas « préalable et secrète »[420], mais réside dans la dimension de l'échange entre hommes qui constitue le domaine de l'*Anthropologie*.

On en vient ainsi au cœur, et au passage conclusif, de la répétition anthropologico-critique : la répétition de la vérité dans la liberté faite par une réflexion qui n'est ni critique, ni anthropologique, mais *fondamentale*. C'est à ce point de l'exposition de la répétition que Foucault essaie de mettre pleinement en lumière comment l'*Anthropologie*, en répétant la *Critique*, ouvre à la philosophie transcendantale. L'*Anthropologie* jouerait donc le rôle de transformateur : elle se meut dans l'après coup de la *Critique*, sans pourtant la réitérer, mais plutôt en la rejouant au niveau pragmatique, c'est-à-dire là où la liberté postulée dans la *Critique de la raison pratique* est à la fois supposée comme prémisse et contaminée par l'empiricité ; cette coappartenance de vérité et liberté, qui se met à jour au niveau pragmatique de l'Anthropologie, est la matière propre à la réflexion transcendantale. La triade source-domaine-limite trouve, à la lumière de la réflexion fondamentale, des correspondances : la source s'ordonne à l'a priori de la *Critique* ; le domaine s'ordonne à la dispersion temporelle originaire de l'*Anthropologie* ; la limite s'ordonne au niveau fondamental de la philosophie transcendantale qui essaie à établir les rapports entre vérité et liberté.

C'est à ce point que Foucault conclut le repérage des fluctuations et variations qui constituent la « répétition anthropologico-critique », pour souligner comment une « confusion entretenue » entre l'*a priori*, l'originaire et le fondamental, la triade que cette répétition a mis en lumière, soit la marque propre de toute philosophie postkantienne, et spécialement du projet phénoménologique. Le lieu d'émergence de la confusion, c'est le niveau anthropologique : le régime de l'originaire qui lui est propre, et qui joue le rôle d'intermédiaire entre l'*a priori* de la critique et le fondamental de la réflexion transcendantale, s'offre pour ce rôle d'intermédiaire à devenir le « mixte impur et non réfléchi dans l'économie interne de la philosophie »[421]. Cela donne lieu à trois malentendus : faire jouer à l'anthropologie le rôle de l'a priori ou du fondamental, de la critique ou de la réflexion

[419] IAP, p. 56.
[420] IAP, p. 65.
[421] IAP, p. 67.

transcendantale ; un développement de l'anthropologie qui brouille les marges entre la problématique du nécessaire et celle de l'existence ; une confusion anthropologique entre l'analyse des conditions et l'interrogation sur la finitude. Ce ne sera qu'avec Nietzsche qu'une stratégie de sortie de l'anthropologie se rendra à nouveau possible, par un retour de la critique.

Dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie* de Kant, nous sommes donc confrontés à nouveau, comme dans *La question anthropologique*, à une polarité Kant-Nietzsche au sein de la question anthropologique. Cependant, par rapport au texte de 1954/1955, Foucault a pu mettre davamtage en lumière, par le dispositif de la répétition anthropologico-critique, quel mécanisme, dans la pensée kantienne, permet le passage d'une critique à une anthropologie qui, dans le texte de jeunesse, prenait la forme d'une réalisation de la critique par l'anthropologie. Cette réalisation, nous l'avons vu, était rendue impossible par le geste critique de Nietzsche, qui déjouait la possibilité de l'anthropologie comme identification de l'homme avec l'animal raisonnable[422]. Maintenant, à la lumière du dispositif de la répétition anthropologico-critique, Foucault voit dans Nietzsche, et plus précisément dans l'éternel retour, la « répétition authentique » à la fois héritière du geste critique kantien et vouée à la fin de la philosophie.

Le propre de l'anthropologie, telle que Kant l'inaugure, est donc pour Foucault d'être le lieu d'insurgence d'une nouvelle épistémologie, celle du *Menschenwesen* qui n'est pas l'homme en tant qu'animal, ni en tant que pure conscience, mais « à la fois l'être naturel de l'homme, la loi de ses possibilités, et la limite *a priori* de sa connaissance »[423]. C'est dans la répétition anthropologico-critique que la partition entre l'être naturel de l'homme, sa physiologie, et son être conscient ne sont plus séparés, ni unis d'un trait extérieur, mais se donnent comme une seule dimension, celle du *Mensch* – être raisonnable ma pas uniquement, ni seulement corps vivant non plus, mais un troisième terme qui se définit par l'union essentielle du régime transcendantal de la subjectivité et du niveau empirique du corps sensible. Le *Menschenwesen* est alors le lieu où se crée la partition entre source, domaine et limite telle qu'elle s'était profilée dans la *Logique* et dans le *Opus postumum* : il est l'être dont la nature double, que Foucault définira plus tard empirico-transcendantale, reprend à son titre les partages *a priori*/a posteriori, pur/empirique dans la synthèse qu'il représente. D'où aussi le partage du savoir anthropologique en un double sens : en tant que savoir de l'homme, d'un côté, et sur l'homme de l'autre, un savoir à la fois limité à l'homme et ciblé sur lui par lui-même. Foucault définit l'opération de Kant une « grande remise en place »[424], en cela qu'elle place au niveau de l'homme, et précisément de sa finitude constitutive, la possibilité d'une forme positive de son savoir qui échappait à la pensée cartésienne tout comme à l'empirisme, dont l'impossibilité de penser

[422] Supra, I :3.d.
[423] IAP, p. 74.
[424] Ibid.

l'homme était liée à l'impossibilité d'en penser la finitude originaire sans faire recours soit à l'infini, soit au seul niveau de l'expérience. L'apparition de l'homme comme sujet et objet de connaissance, et surtout comme origine de cette connaissance même, est donc liée à la finitude, et plus profondément à la possibilité de penser cette finitude en elle-même.

La répétition anthropologico-critique révèle l'origine commune des deux volets du projet kantien : l'anthropologie répète la critique en cela qu'elle en partage « la question qui, secrètement, l'anime »[425] , celle de la finitude, en cela que, comme mimant la critique, elle aspirerait à délimiter un champ de validité limité, et valide parce que limité. C'est donc dans la recherche de la limite que le geste critique domine et commande l'anthropologie. Et pour Foucault, le geste critique n'est donc pas seulement un geste épistémologique, au sens où l'entreprise kantienne de fondation du savoir serait limitée aux trois facultés de la raison et à leur domaine d'application, mais il serait, plus radicalement, un geste fondamental et fondateur qui trouve dans l'homme son origine et son but. L'anthropologie, comme discipline, est ordonnée à la critique ; mais le geste critique est, à bien voir, un geste anthropologico-critique, qui trouve dans la répétition illustrée par Foucault son dispositif qui à la fois le fonde et le reproduit.

La finitude sous-tend, comme question que Foucault dit secrète, le projet critique et anthropologique dans leur répétition. Mais cette finitude ne peut pas « se réfléchir au niveau d'elle-même »[426] : c'est dans ce décalage auquel la finitude semble être assignée pour se manifester que s'insère la transcription anthropologique de la finitude opérée par les pensées postkantiennes. Cette transcription a sa condition de possibilité dans le dispositif kantien de répétition anthropologico-critique, dont l'objet est la finitude ; il s'agit pour ainsi dire d'un risque, peut-être d'un destin, codifié dans la manière dont, selon Foucault, Kant pense le projet critique – c'est-à-dire comme recherche et établissement de limites de la raison qui ne peut pas s'empêcher de se répliquer au niveau de la *Menschenwesen*. Mais là où le système kantien garde une dualité, et peut-être une ambiguïté, entre le niveau proprement anthropologique et le niveau critique, les philosophies successives reprendront, au titre de l'homme, l'idée de finitude propre au projet critique, pour le rendre la source et le terrain des positivités.

Si dans le cadre kantien l'homme est le transformateur et le multiplieur des conditions et de leur statut épistémologique, par une confusion entre *a priori*, originaire et fondamental, dont l'homme est le centre et comme le point de passage par son ambivalence de sujet transcendantal et d'être qui se trouve déjà-là dans la dispersion des synthèses déjà opérées du monde, après Kant cette confusion prend la forme d'une « illusion anthropologique », c'est-à-dire l'ambition, par la pensée

[425] Ibid.
[426] IAP, p. 75.

postkantienne et contemporaine, de « faire valoir l'Anthropologie comme une Critique »[427], comme accès au fondamental qui prétend de contourner la critique pour accéder par l'homme au fondamental. Selon Foucault, cette « illusion anthropologique » dérive de et fait contrepoids à l'« illusion transcendantale » kantienne. Là encore on retrouve une répétition en miroir de l'illusion transcendantale par l'illusion anthropologique : la première est transgression des limites sanctionnées par la critique par la prétention d'appliquer les principes de l'entendement hors de l'expérience ; l'autre est régression « en-deçà » de la limite de l'expérience, vers sa source, repérée dans l'homme, par un mouvement de retour à soi comme à l'origine des principes. L'illusion anthropologique est alors, pour la pensée anthropologique après Kant, l'abandon d'une critique, qui délimite les principes de connaissance et leur validité, en faveur d'une « *menschliches Wesen* », d'une essence humaine qui est à la fois transparence transcendantale et épaisseur empirique. D'où, pour Foucault, le fait que toute pensée contemporaine soit « dialectisée d'entrée de jeu ou dialectisable de plein droit »[428] : le jeu de la différence et de l'identité se fait à l'intérieur de l'homme selon le mouvement du retour vers une dimension de sens qui prend la forme de l'originaire, de l'authentique, de l'activité fondatrice, ou encore de la signification. L'anthropologie élimine ainsi le passage de la critique, c'est-à-dire d'une fondation de la connaissance, et d'un rapport à l'objet, car cette activité est reprise au titre de l'essence humaine ; son effet, c'est de fonder tout savoir dans l'homme qui « donne sa vérité comme âme de la vérité »[429].

Mais la trajectoire de la philosophie, de la critique à l'anthropologie, se dirige vers sa fin, lorsque à la question « qu'est-ce que l'homme ? », Nietzsche répond par « *der Übermensch* ». C'est en effet Nietzsche qui, selon Foucault, découvre un modèle de « vraie critique »[430], qui dénonce la coappartenance de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire la nécessité de l'infini pour la finitude anthropologique, et par l'annonce de la mort de Dieu proclame à la fois celle de son meurtrier. Il pense une autre forme de finitude, « cette courbure et ce nœud du temps où la fin est commencement »[431], qui n'est plus finitude par opposition à l'infini, ni finitude dialectique.

---

[427] IAP, p. 76.
[428] IAP, p. 78.
[429] IAP, p. 78.
[430] L'idée d'une « vrai critique » résonne avec ce que Deleuze dira, en 1962, dans *Nietzsche et la philosophie* : « Nietzsche dans la *Généalogie de la Morale* a voulu refaire la *Critique de la Raison pure*. Paralogisme de l'âme, antinomie du monde, mystification de l'idéal : Nietzsche estime que l'idée critique ne fait qu'un avec la philosophie, mais que Kant a précisément manqué cette idée, qu'il l'a compromise et gâchée, non seulement dans l'application, mais dès le principe. […] Mais Nietzsche ne se fie à personne d'autre qu'à lui-même pour concevoir et réaliser la vraie critique. Et ce projet est de grande importance pour l'histoire de la philosophie ; car il ne porte pas seulement contre le kantisme, avec lequel il rivalise, mais contre la descendance kantienne, à laquelle il s'oppose avec violence. Qu'est devenue la critique après Kant, de Hegel à Feuerbach en passant par la fameuse 'critique critique' ? Un art par lequel l'esprit, la conscience de soi, le critique lui-même s'appropriaient les choses et les idées ; ou encore un art par lequel l'homme se réappropriait des déterminations dont, disait-il, on l'avait privé : bref, la dialectique. », dans G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF 2014, pp. 136-137.
[431] IAP, p. 79.

À nouveau Kant, à nouveau son projet critique, selon une structure similaire à celle de *La question anthropologique*. À nouveau Kant, qui marque l'extrémité contemporaine du passage d'une critique à l'autre. Entre les deux, fait sa parution l'homme, comme déviation de la critique et repli sur soi de la finitude.

Le commentaire à l'*Anthropologie* kantienne permet alors à la fois de voir la poursuite du questionnement ouvert dans *La question anthropologique* et de clarifier qu'est-ce que Foucault entendra par la suite, dans *Les Mots et les Choses*, par « naissance » et « mort de l'homme ». En effet, la partition entre une originalité de l'élaboration kantienne de la critique et sa portée anthropologique pour la pensée qui lui succède rappelle de près celle de *Les Mots et les Choses*, spécialement les chapitres VII et IX, où Foucault voit dans la critique kantienne la rupture avec le discours de l'Âge classique et de sa représentation, et la source pour l'analytique de la finitude et la fonction de l'homme propre à l'*épistémè* de la modernité. Dans le commentaire à l'*Anthropologie*, quelques années plus tôt, Kant joue déjà un rôle double : d'un côté, la critique instaure la finitude, en l'installant au cœur de la réflexion sur les possibilités du savoir ; de l'autre elle ouvre à la possibilité d'une anthropologisation de cette finitude.

S'il est possible de voir dans les analyses de l'Introduction à l'*Anthropologie* kantienne la racine de la « naissance de l'homme » telle que Foucault la déclare dans *Les Mots et les Choses*, il n'est pas étonnant que la formule de la « mort de l'homme » y fasse déjà une apparition en clôture du texte, lorsque Foucault l'envisage comme l'accomplissement et le complément nécessaire de la mort de Dieu qui se donne au point nietzschéen d'arrêt de toute « prolifération de l'interrogation sur l'homme »[432]. L'analytique de la finitude qui marque, dans *Les Mots et les Choses*, l'*épistémè* de la modernité, n'est pas dissociable de l'homme comme doublet empirico-transcendantal. Dans le commentaire à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Foucault en met en évidence le point d'insurgence, avec Kant, et la structure double : la finitude est à la fois la limite de la connaissance, comme condition de possibilité du savoir, et la dimension des « synthèses déjà opérées » parmi lesquelles l'homme existe. Et cette nature double reflète la répétition de la critique dans l'anthropologie : le problème de Kant étant « comment penser, analyser, justifier et fonder la finitude, dans une réflexion qui ne passe pas par une ontologie de l'infini, et ne s'excuse pas sur une philosophie de l'absolu ? »[433], l'anthropologie explore cette finitude au niveau du monde comme lieu où la finitude de la raison s'incarne comme finitude de l'homme qui est « déjà-là », dans le monde.

[432] IAP, p. 78.
[433] IAP, p. 76.

Il est alors au cœur du dispositif kantien de la répétition anthropologico-critique qu'il faut voir l'arrière-plan de l'élaboration de l'*épistémè* de la modernité dans *Les Mots et les Choses*[434] : dans le passage d'un texte à l'autre, la mise au point de l'homme comme sujet et objet du savoir, la répétition anthropologico-critique kantienne laisse la place au dispositif du redoublement empirico-transcendantal, et la finitude devient l'attribut de l'homme et l'objet de l'analytique. Aux fins de notre recherche, il s'agit par la suite de voir de quelle manière l'usage possible de la pensée heideggérienne, comme lieu d'extraction d'outils conceptuels reconvertis à l'intérieur du discours foucaldien, se reflète dans le commentaire à l'*Anthropologie*. En allant au-delà d'une mise en évidence des éventuels emprunts heideggériens, il s'agit de montrer si et comment la pensée heideggérienne peut faire partie des options philosophiques de la modernité que Foucault, avant *Les Mots et les Choses*, met en place déjà dans son commentaire à l'*Anthropologie*.

La lecture heideggérienne de la *Critique de la raison pure*, où la conception de l'homme comme Dasein originaire est avérée, se montre alors comme le lieu naturel de ce rapprochement, ou de cette lecture croisée, de Kant et des enjeux anthropologiques de la *Critique*.

c. *Finitude du Dasein, finitude de l'homme. La transcription ontologique du transcendantal dans* Kant et le problème de la métaphysique

Dans l'avant-propos à la deuxième édition de *Kant et le problème de la métaphysique*, rédigée en 1950, Heidegger déclare, non sans ironie : « Sans cesse, on s'irrite de l'arbitraire de mes interprétations. Ce reproche trouvera dans cet écrit un excellent aliment ». Il ajoute, de manière quelque peu auto-célébratoire : « Ceux qui s'efforcent d'ouvrir un dialogue de pensées entre des penseurs sont justement exposés aux critiques des historiens de la philosophie ». Après avoir admis les « défaillances et lacunes » du travail sur Kant, il conclut sournoisement : « ceux qui pensent s'instruiront mieux de ses défauts »[435]. Les quelques lignes de cet avant-propos résument, de manière spécialement efficace, le sens de l'aventure philosophique selon Heidegger, qui guide son travail dès

[434] Les membres du jury pour la thèse complémentaire, J. Hyppolite et M. de Gandillac, avaient vu dans le commentaire à l'anthropologie kantienne l'amorce prometteuse d'une analyse autonome, que Foucault développera dans *Les Mots et les Choses* (IAP, p. 7) ; dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault* op. cit. Han examine l'importance stratégique du commentaire foucaldien de l'Anthropologie pour le développement de l'archéologie : elle y voit « une tentative visant à montrer que, dès lors que Kant avait quitté le terrain de la *Critique* pour celui de l'*Anthropologie*, le 'pli' du transcendantal sur l'empirique et le 'réseau des contresens et d'illusions' qu'il a engendré étaient irrévocablement appelés par la dualité de l'homme en tant que doublet empirico-transcendantal. Dans cette perspective, la chronologie du parcours kantien donne malgré elle, à travers le rapport de la *Critique* à l'*Anthropologie*, une image en miniature des clivages qui parcourront la modernité, tout en permettant d'isoler les étapes successives de l'évolution du thème transcendantal implicitement présupposées par *Les Mots et les Choses* » (p. 58) ; le commentaire serait donc une « matrice à partir de laquelle interpréter la critique foucaldienne de l'anthropologie », la « préhistoire philosophique des textes archéologiques » (p. 61).

[435] KPM, p. 55.

le début : tisser un « dialogue pensant » où le Même puisse venir au jour[436]. C'est la stratégie critiquée par Löwith dans *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit* : l'interprétation équivaut, dans l'opération heideggérienne de relecture de l'histoire de la philosophie, à reconduire les pensées – des Grecs, de Nietzsche, de Kant – au dispositif de la relation de l'homme à l'être. Pour Löwith, c'est ici que se manifeste le forçage de l'opération, qui ramène à l'ontologie toute autre pensée, accusation dont Heidegger se défend en ne pas admettant d'attribution possible de l'ontologie à un penseur isolé, qui en serait l'auteur. En un certain sens, l'ontologie heideggérienne n'est pas, pour Heidegger, « heideggérienne » : elle est pensée de l'être, au double sens qu'elle porte sur l'être et elle lui appartient.

La lecture de la *Critique de la Raison Pure*, que Heidegger mène pendant des séminaires et des conférences entre 1925 et 1928, et qu'il condense dans *Kant et le problème de la métaphysique*, s'insère précisément dans cette compréhension de l'histoire de la philosophie. Encore une fois, comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre à propos de Nietzsche, la lecture de Kant est, en même temps, une mise en lumière de la pensée heideggérienne elle-même. Il est alors légitime, voire nécessaire de se demander si, et comment, cette interprétation a pu filtrer dans le commentaire à l'*Anthropologie*, en même temps comme clé de lecture de Kant et comme usage de Heidegger, qui retrouve dans la *Critique de la Raison Pure* sa propre pensée.

La présence indirecte de l'herméneutique heideggérienne de Kant nous semble être signalée par deux indices : d'un côté, le recours par Foucault à la stratégie de la répétition, de l'autre, le sens et la fonction de la finitude qu'il repère chez Kant. Loin de vouloir affirmer qu'il s'agisse d'emprunts ou d'éléments « calqués » sur leur matrice heideggérienne, il nous semble plus plausible que – comme c'était le cas pour la notion de monde et le recours à l'imagination transcendantale dans *La question anthropologique* – Foucault réutilise des concepts, dont la provenance est heideggérienne, pour façonner sa propre démarche critique.

Schématiquement et provisoirement, dans le cas de la répétition, et Heidegger, et Foucault font appel à cette stratégie lorsqu'il s'agit de se plonger dans les implications et conséquences de la critique kantienne. Foucault s'en sert pour cadrer le dispositif qui relie la critique à l'anthropologie tout comme pour exposer le chemin qui, menant à une mise en lumière de la répétition anthropologico-critique, montre le passage de la critique des conditions de possibilité à la méprise anthropologique. Heidegger, de son côté, reparcourt la fondation de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure* dans le but de prouver l'authenticité du fondement, ce qu'il aborde dans la section finale du livre, intitulée « Répétition de l'instauration du fondement de la métaphysique ». La répétition de la *Critique* par Heidegger est sa relecture ontologique, menant en clôture du livre à la répétition de la

[436] *La parole d'Anaximandre*, dans *Chemins*, pp. 401-405.

Daseinsanalytik comme vérité de la *Critique*. Pour mieux voir si le sens de la répétition pour Foucault et Heidegger puisse avoir des traits partagés, il est nécessaire de mettre en lumière qu'est-ce que cette répétition telle que Heidegger l'entend dans le contexte de *Kant et le problème de la métaphysique*.

Or le sens de la répétition, par rapport à la fondation métaphysique, est entièrement dépendant de la « traduction » sur laquelle repose *Kant et le problème de la métaphysique*. Heidegger part de la présupposition que la visée de la *Critique* est la question du fondement de la métaphysique. Ce qui caractérise la lecture heideggérienne, c'est le refus de voir dans la première *Critique* une fondation de la connaissance. La métaphysique est ici entendue non pas au sens indiqué par Kant dans l' « Architectonique », comme « le système de la raison pure (la science), toute la connaissance philosophique (aussi bien vraie qu'apparente) provenant de la raison pure » et comme « la philosophie pure toute entière, en y incluant la critique » réunissant « aussi bien la recherche de tout ce qui peut jamais être connu a priori que la présentation de ce qui constitue un système de connaissances philosophiques pures de ce genre »[437], mais comme *ontologie fondamentale*. La question épistémologique devient alors ontologique. C'est pourquoi il peut affirmer que « Kant ramène le problème de la possibilité de l'ontologie à cette question : 'comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?' »[438] - c'est-à-dire la question qui, chez Kant, porte et guide la possibilité d'une connaissance vraie. La synthèse a priori devient, sous son regard, la « question de l'essence de la vérité de la transcendance ontologique »[439].

Or ce que Heidegger entend ici par « ontologie » est à rechercher dans *Être et Temps* : *Kant et le problème de la métaphysique* devait d'ailleurs servir à la fois d'éclaircissement de la problématique d'*Être et Temps* et d'approfondissement des thématiques que Heidegger envisageait d'aborder dans la deuxième partie du même livre qui, comme l'on sait, ne verra jamais le jour. L'ontologie fondamentale n'est alors autre chose que « la métaphysique du Dasein humain »[440] ; l'instauration du fondement de la métaphysique que Heidegger se charge de poursuivre consiste dans la mise en lumière de l'origine de la possibilité de la métaphysique (c'est-à-dire, de l'ontologie du Dasein) en même temps que de la mise à l'épreuve de son efficacité. Autrement dit, l'opération de relecture de la *Critique de la Raison Pure* par Heidegger consiste dans une retranscription du niveau épistémologique dans le niveau ontologique du Dasein, selon un mouvement double, qui vise le fondement et le vérifie dans son authenticité. Le mouvement est donc à la fois régressif, en ce qu'il recule vers le fondement, et de développement, car en allant au fondement de la métaphysique, cette-ci est en même temps reparcourue et par là, établie. Cette fondation vise surtout, pour Heidegger, la

[437] CRP A 841 B 869.
[438] KPM, p. 73.
[439] KPM, p. 77.
[440] KPM, p. 57.

possibilité d'activer les possibilités les plus originaires de la métaphysique kantienne y demeurant implicites : non seulement la *Critique* est comprise comme ontologie, mais elle est aussi recadrée dans le contexte de l'ontologie du Dasein, dont elle parle, mais comme sans le savoir. La fondation est en effet une re-fondation, une fondation qui est repensée et re-actée, son authenticité dépendant de sa capacité à atteindre le niveau ontologique sous-jacent. Cette authenticité peut être comprise « si l'instauration du fondement de la métaphysique se trouve répété »[441] – ce qui conclut la relecture heideggérienne de la *Critique de la Raison Pure*, où la vérité du fondement kantien de la métaphysique est expliquée par l'ontologie du Dasein, c'est-à-dire à partir de la transcendance et de la temporalité extatique.

La répétition est elle-même partie intégrante du projet heideggérien tel qu'il l'esquisse dans *Être et Temps* : la répétition de la question de l'être ouvre et guide dès le début le travail d'*Être et Temps*, où en conclusion du §1 « La nécessité d'une franche répétition de la question de l'être », Heidegger affirme que « répéter la question de l'être veut donc dire : commencer par élaborer une bonne fois et autant qu'elle l'exige la position même de la question »[442]. Répéter la question de l'être, inaugurée par les Grecs puis oubliée, veut dire en même temps activer le questionnement qui, jusqu'à l'ontologie du Dasein, a demeuré dormant. De la même manière, reparcourir la *Critique de la Raison Pure* veut dire répéter la fondation de la raison, pour découvrir, en dessous de la théorie de la connaissance, une étape de l'histoire de l'être, et en dessous de l'épistémologie, sa vérité ontologique.

Pour y parvenir, Heidegger relit la *Critique* en scandant les niveaux de profondeur atteints, tour à tour, par la fondation de la métaphysique qu'il y découvre. Le noyau interprétatif du texte procède en effet par « degrés de rapprochement » du sens authentique de la synthèse a priori : à chaque étape, l'analyse heideggérienne atteint une couche plus profonde du projet kantien. Ainsi, après avoir préalablement établi le point de départ de la fondation de la métaphysique, c'est-à-dire le fait que « le problème transcendantal de la possibilité intrinsèque de la connaissance synthétique a priori devient la question de l'essence de la vérité de la transcendance ontologique »[443], Heidegger poursuit avec le développement de cette fondation. Dès le début, il pose la thèse qui guidera toute son interprétation de la *Critique*, notamment le primat de l'intuition sensible, comme forme de l'auto-affection originaire, sur la spontanéité de l'entendement : l'affirmation « connaitre est premièrement intuitionner »[444] résume le principe qui guide toute l'interprétation de la *Critique*. En effet, le reste des étapes herméneutiques peuvent être vues comme un dévoilement progressif de l'origine de cette primauté de ce qu'il conçoit comme « réceptivité originaire », notamment l'intuition.

[441] KPM, p. 59.
[442] ET, p. 28.
[443] KPM, p. 77.
[444] KPM, p. 83.

Si dans un premier temps Heidegger expose la pensée de la *Critique* selon la partition sensibilité-entendement et intuition-pensée, il se pose bientôt le problème de l'unité de ce binôme ; son coup de théâtre consiste à repérer non pas dans le schématisme, mais dans l'imagination la possibilité même de la synthèse de l'intuition et de la pensée. L'imagination transcendantale étant « surtout une faculté d'intuition, elle est donc réceptivité »[445] : la racine commune d'intuition et pensée est, à bien voir, une faculté qui communique la réceptivité de l'intuition à la pensée – c'est pourquoi Heidegger peut entendre le schématisme plus que comme création de l'image-schéma, comme la possibilité de se donner une « vue » (*Anblick*). Mais avoir établi l'imagination transcendantale comme source des deux facultés est loin d'être la conclusion de la fondation, car il s'agit pour Heidegger d'aller plus loin, jusqu'à cet « abîme » devant lequel Kant aurait reculé. La fondation poursuit alors en visant le fondement de l'imagination transcendantale, que Heidegger repère dans la temporalité : « l'imagination transcendantale est le temps originel »[446] en ce sens qu'il en est la condition de possibilité. C'est ce temps originel, comme puissance qui unifie présent, passé et futur, le fondement de l'imagination transcendantale, de sa capacité à unifier la sensibilité et l'entendement, donc finalement à rendre possible la synthèse pure. Mais c'est face à cette origine essentiellement temporelle de l'imagination que Kant recule : pour Heidegger, le fait que dans le passage de la première à la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure*, Kant ait réduit l'imagination transcendantale à une fonction de la pensée pure est la preuve de son recul face au fondement qu'il était près de découvrir – celui de la transcendance originaire du Dasein, sa temporalité.

Nous en venons ainsi à la « répétition de l'instauration du fondement de la métaphysique » qui conclût le texte, et qui fait le lien entre l'interprétation-répétition de la *Critique* jusqu'ici menée par Heidegger et la finitude qui prend son sens à partir de l'élucidation de la temporalité originaire. C'est dans ce chapitre que la transcription du transcendantal en ontologique, donc de la finitude de la connaissance en finitude essentielle, est déployée. Plus encore, la répétition de la *Critique de la Raison Pure* n'est compréhensible, dans son but et son mouvement, qu'à partir de la finitude qui la commande de fond en comble. Cette finitude est la finitude essentielle du Dasein, telle qu'elle constitue le Souci – c'est-à-dire, la possibilité (et l'obligation) du Dasein d'être affecté, d'être un « projet-jeté » qui en étant-là, est déjà-là, installé auprès d'un ensemble de possibilités finies. Il n'est alors pas étonnant que les derniers paragraphes de *Kant et le problème de la métaphysique* ressemblent à une synthèse de la deuxième section d'*Être et Temps*, où la structure ontologique du

[445] KPM, p. 210.
[446] KPM, p. 242.

Dasein comme Souci est clarifiée par l'explication de la *Zeitlichkeit*[447] : c'est à partir de la transcendance de cette temporalité que le Souci prend son sens.

Nous sommes ici à la racine de l'interprétation heideggérienne de la *Critique* : le régime transcendantal est retraduit dans le régime ontologique de la transcendance du Dasein ; la finitude de la raison devient la finitude essentielle du Dasein dû à sa temporalité transcendante.

Avant de poursuivre l'analyse en revenant sur les usages possibles que Foucault fait des éléments heideggériens de la répétition et de la finitude, il est alors nécessaire de s'arrêter sur le sens de cette transcendance, telle qu'elle émerge dans *Kant et le problème de la métaphysique* mais aussi dans *Être et Temps*, qui en est le présupposé théorique, et dans *De l'essence du fondement*, texte qui suit *Être et Temps* et qui figure parmi ceux dont Foucault note des passages, notamment portant sur la transcendance et la finitude.

Dans *Être et Temps* la finitude, la transcendance et la temporalité du Dasein sont essentiellement liées au mouvement qui caractérise le Souci comme vérité ontologique de l'être-dans-le-monde[448]. La possibilité même d'un monde, comme horizon des possibilités qui s'ouvrent au Dasein, lui est donnée par l'union d'un projet de possibilités et de l'installation auprès de ces possibilités mêmes. Le mouvement de « dépassement de soi » et de « retour à soi » est, pour Heidegger, la transcendance propre de la temporalité du Dasein, qui lui permet, voire l'oblige, à être un projet. Mais le projet n'est pas seulement une projection dans le monde, et un retour à soi qui fait que le Dasein se comprenne par ses possibilités : il est un projet-jeté, c'est-à-dire que le Dasein se retrouve à être un projet, se retrouve auprès de choses sans avoir une provenance. Le Dasein existe, c'est-à-dire, il se projette dans ses possibilités, toujours à partir d'un manque originaire de fondement – le fait que le Dasein ne se soit pas amené lui-même dans son « Da »[449]. La finitude du Dasein consiste dans la triple limitation du projet-jeté – limitation « en amont », car en étant sans fondement, il est toujours déjà jeté dans une situation ; limitation « en perspective », car sa possibilité plus propre est la mort, c'est-à-dire la fin des possibilités ; limitation « en contexte », car le nombre de possibilités qui s'ouvrent concrètement au Dasein et à son projet est toujours limité.

Le Souci, comme l'union de *Existenzialität*, *Faktiztät* et *Verfallen*, est donc une structure triplement finie : le Dasein se projette dans sa fin ; il est auprès de ses possibilités finies ; il n'a pas de provenance, donc son « Da » n'est pas en son pouvoir. Or, c'est la temporalité originaire du Dasein, la *Zeitlichkeit*, qui rend possible le mouvement de dépassement et de retour à soi comme au manque de fondement qui sous-tend le Souci : en étant « extatique et horizontale », la temporalité du Dasein est ce qui lui rend possible d'ouvrir un horizon, de s'y maintenir et de reporter à lui les possibilités

[447] ET, §§ 61-66.
[448] ET, §41.
[449] ET, §58.

qui s'y ouvrent[450]. Plus originairement de la temporalité entendue comme une séquence de moments individuels, comme succession du « maintenant », « après maintenant » et « plus maintenant », Heidegger conçoit une temporalité dynamique et essentiellement spatiale, d'ouverture et retour[451]. Ce qui caractérise comme « transcendant » le Dasein et le monde, c'est précisément le dépassement-vers le monde que le Dasein, en existant, continuellement acte – ou bien, a toujours déjà acté.

Or c'est dans *De l'essence du fondement* que Heidegger, en partant des présupposés théoriques d'*Être et Temps*, explore le sens de cette transcendance, plutôt du point de vue de sa dynamique que de la temporalité qui la sous-tend. Ici, comme suggéré par le titre, la question porteuse est celle du *Grund*, du fondement – dans le double sens du fond et de la fondation. En partant du principe de raison leibnizien, Heidegger montre que tout fondement – au sens de ce sur quoi repose quelque chose, mais qui fait aussi la raison déterminante de quelque chose – se donne hors de la raison, ou pour mieux dire, préalablement à la raison, dans le Dasein et sa liberté, c'est-à-dire au niveau ontologique qui est condition de possibilité de toute rationalité et connaissance. Ici, le sens de la transcendance est donc expliqué en sa puissance fondatrice : le Dasein transcende, c'est-à-dire dépasse (*übersteigen*) l'étant qui l'entoure pour l'instituer comme monde et s'y comprendre. L'acte de fonder veut dire en même temps instituer (*stiften*), prendre-base (*boden-nehmen*) et le donner un fondement (*begründen*)[452] : l'ensemble des trois significations prend, sur le niveau transcendantal, le sens de la transcendance du Dasein en cela qu'il projette un monde à la fois en dépassant la présence immédiate de l'étant et en projetant sa signification en termes de possibilités, qui à leur tour investissent le Dasein en lui restituant sa localisation dans le monde. C'est pourquoi « la transcendance signifie le projet et l'ébauche du monde, mais de telle sorte que ce-qui-projette est commandé par le règne de cet existant qu'il transcende, et est d'ores et déjà accordé à son ton »[453]. Cette transcendance essentielle, qui commande l'existence du Dasein et son être-dans-le-monde, est préalable à toute rationalité et à toute logique : ce que n'est parce que le Dasein est dans le monde, dans un réseau déterminé et fini de possibilités, qu'il peut aller à l'encontre de l'étant pour le comprendre du point de vue logique. Tout traitement de l'étant comme présence stable n'est possible que sur la base de sa disponibilité originaire dans le projet du Dasein.

La transcendance et le fondement qu'elle met en œuvre sont essentiellement finis. Si dans *Être et Temps* la finitude était marquée par les deux pôles de la mort et de l'absence de provenance du Dasein, ici Heidegger concentre son analyse sur le manque de fondement qui caractérise, de façon apparemment paradoxale, le fondement – et qui dépend du manque de fondement du Dasein lui-

[450] ET, §69.
[451] ET, § 81.
[452] Q I-II, p. 144.
[453] Q I-II, p. 145.

même, qui se retrouve à être auprès de l'étant qu'il fonde, et à toujours avoir perdu des possibilités dans son projet. En effet le *Dasein*, en se projetant, institue le monde, mais il se donne en même temps « l'essor » pour projeter – mais cet « essor » n'a pour ainsi dire pas d'appui. Sans pouvoir déterminer la préséance de l'un sur l'autre, le projet fonde à partir d'un manque de fondement, qui se répète dans chaque acte de fonder. Si « la transcendance agit à la fois comme un essor et comme une privation »[454], c'est parce que le Dasein, l'étant qui transcende de par son essence, le fait toujours à partir d'un état de carence : chaque projet implique une perte en termes de possibilités, parce que le Dasein se retrouve à être parmi des possibilités et pas d'autres. En cela consiste sa liberté, qui est à la fois « fond » (*Grund*) et « abîme » (*Abgrund*) : l'appui sur lequel le Dasein prend l'essor est creux, mais c'est précisément cela qui lui permet – et qui l'oblige – de prendre essor et se projeter[455]. La transcendance et la finitude sont essentiellement liées dans le Dasein, elles sont sa liberté, à la fois comme possibilité et obligation de projeter et d'être auprès des étants, dans le monde.

Or par rapport à la finitude kantienne, qui concerne la raison, la finitude du Dasein est plus originaire, et elle fonde aussi la finitude de la connaissance : c'est justement parce que le Dasein est toujours dans la finitude de ses possibilités que la connaissance qu'il peut avoir est, à son tour, limitée. De la même façon, la transcendance telle que Heidegger la conçoit est une condition de possibilité plus originaire que le transcendantal kantien. Si c'est « Kant précisément qui a reconnu le 'transcendantal' comme problème de la possibilité interne d'une ontologie en général, bien que pour lui 'transcendantal' conserve une signification essentiellement 'critique' », Heidegger se charge en revanche de clarifier la signification ontologique de la transcendance, visant « une conception qui saisisse de façon plus radicale et plus universelle l'essence de la transcendance » qui « ne peut aller sans une élaboration de l'idée d'ontologie, et de l'idée de métaphysique par conséquent, qui remonte plus haut à l'origine »[456]. La finitude et la transcendance du Dasein sont cette origine : mais si « plus originelle que l'homme est la finitude du Dasein en lui », il s'agit pour Heidegger de montrer que la finitude authentiquement humaine n'est pas, en premier chef, celle de la raison de l'homme comme être raisonnable, mais celle du Dasein « en lui » c'est-à-dire de sa constitution qui lui permet, en ouvrant et comprenant préalablement le monde et soi-même par la transcendance, d'avoir un rapport rationnel à l'étant.

Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger conclut sa recognition du fondement de la métaphysique en reliant l'imagination transcendantale aux structures du Dasein, et par là, il achève le passage du discours kantien à l'ontologie. Ainsi, l'union de sensibilité et entendement qui rend possible la connaissance est orientée vers son origine authentique, l'ontologie du Dasein. Si la

[454] Q I-II, p. 147.
[455] Q I-II, p. 157.
[456] Q I-II, p. 108.

répétition d'un problème fondamental tel que celui de la fondation de la métaphysique est la « mise au jour des possibilités qu'il recèle »[457] et qui le rendent possible en tant que problème, c'est dans la structure du Dasein, et dans sa finitude, que Heidegger trouve le résultat authentique du fondement kantien de la métaphysique. « Cette question », c'est-à-dire celle de la finitude, « surgit dès qu'on se propose d'instaurer le fondement de la métaphysique », ce qui la rend une question fondamentale[458]. Pour résumer l'argumentation heideggérienne de la dernière section du livre : la question du fondement de la métaphysique est, plus authentiquement, la question du fondement de l'ontologie, en ce sens que toute métaphysique repose sur et consiste dans la question sur l'être de l'étant, et ce qui rend possible ce questionnement est la compréhension de l'être qui guide tout questionnement possible; c'est le Dasein en l'homme qui, par son essence, a comme nécessité celle de comprendre l'être et, par-là, comprendre l'être de l'étant, c'est-à-dire lui-même et l'étant autre que le Dasein qu'il peut rencontrer dans le monde ; cette compréhension de l'être est elle-même « l'essence la plus intime de la finitude »[459]. À cela fait suite une explication de la « Métaphysique du Dasein come ontologie fondamentale », qui clarifie le sens de cette finitude, par le biais de la structure transcendantale du Souci, comme « la précarité constante, quoique généralement voilée, qui transit toute existence »[460]. Heidegger se sert alors de la sémantique mise au point dans *Être et Temps* (angoisse, conscience, faute et mort) pour préciser le sens de cette finitude, qui est celle du Dasein en tant qu'il est l'étant voué à sa fin et qui ne peut pas remonter au-delà de soi-même et de l'étant qui l'entoure. C'est au fond un rapport entre le Dasein et le néant qui sous-tend cette finitude : pour que quelque chose, un étant, se manifeste comme tel, le Dasein doit, dans sa nature transcendante de projet-jeté, faire émerger cet étant du néant comme de la possibilité de *ne pas être* qui le marque.

En conclusion, Heidegger répète *Être et Temps* parce qu'« il faut comprendre l'instauration du fondement de la métaphysique, selon l'ontologie fondamentale et telle qu'elle est poursuivie dans *Sein und Zeit*, comme une ré-pétition »[461] : c'est-à-dire que la répétition de l'instauration du fondement de la métaphysique, qui conclut et met au jour la répétition de la première *Critique*, fait partie de la répétition plus ample de la métaphysique dans l'ontologie fondamentale, qui pour Heidegger guide l'histoire même de la pensée dès Grecs jusqu'à nos jours. « Il faudra que la régression vers la finitude de l'homme, exigée par cette problématique [de la métaphysique] s'accomplisse de telle manière qu'elle rende manifeste dans le Dasein en tant que tel, la temporalité comme structure originelle transcendantale »[462] : autrement dit c'est la pensée ontologique telle que

[457] KPM, p. 261.
[458] KPM, p. 276.
[459] KPM, p. 285.
[460] KPM, p. 294.
[461] KPM, p. 295.
[462] KPM, p. 297.

Heidegger la formule qui à la fois réactive et accomplit, en la répétant, la pensée philosophique. Dans le cas de la *Critique de la Raison pure*, la finitude du Dasein se révèle comme la condition de possibilité d'auto-affection qui régit la raison comme union de sensibilité et entendement : c'est parce que le Dasein est l'étant qui, en se projetant, se comprend. Les structures transcendantales de la raison trouvent leur origine et leur fondement dans la transcendance du Dasein.

Par cette répétition qui amène à la finitude essentielle, pour ainsi dire pré-épistémologique du Dasein, c'est l'*homme* qui à la fois est mis en question et trouve son essence. Tout le long du texte, la finitude est en effet « de l'homme » ou « du Dasein dans l'homme ». Le lien entre la métaphysique et l'anthropologie est, pour Heidegger, inscrit dans la pensée kantienne elle-même : comme le fera Foucault, il reprend le passage de la *Logique*, où Kant ramène les trois questions « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? » et « que puis-je espérer » à la quatrième question « qu'est-ce que l'homme ? », pour établir l'existence d'un lien essentiel entre la métaphysique, qui pose les trois premières questions, et l'anthropologie qui est inaugurée par la quatrième. Mais le sens de la métaphysique étant celui d'être une ontologie, l'anthropologie ne semble pas être à la hauteur de ce but, se profilant soit comme un savoir de et sur l'homme, soit comme une « remplaçante » de la philosophie qui en reprend les problèmes en les rapportant à l'homme[463]. Ce que la quatrième question inaugure n'est donc pas l'anthropologie au sens de la discipline qui traiterait l'homme comme un étant parmi d'autres, ni une « anthropologie philosophique » qui serait comme un « dépotoir de tous les problèmes philosophiques essentiels »[464] tels qu'ils peuvent être reconduits à l'homme. L'anthropologie comme science de l'homme considère « l'homme selon sa dimension somatique, biologique, psychologique » et « les résultats de disciplines comme la caractérologie, la psychanalyse, l'ethnologie, la psychologie pédagogique, la morphologie de la culture et la typologie des *Weltanschauungen* doivent converger en elle »[465], tandis que pour fonder la métaphysique, l'homme doit être compris non pas comme un étant parmi les autres, mais justement comme l'étant qui fonde par sa transcendance. L'autre sens de l'anthropologie, c'est-à-dire celle d'être une anthropologie philosophique qui rapporte et comprend par le biais de l'homme, sans pour autant en clarifier l'être, tous les problèmes philosophiques, ne parvient non plus à une compréhension authentique de l'anthropologie. Lorsque Heidegger affirme que « l'instauration kantienne du

[463] Dans le §26, Heidegger aborde l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, lorsqu'il examine l'imagination productrice telle que Kant l'expose dans ce texte : s'agissant d'une faculté empirique de l'âme, l'imagination qu'elle traite a à faire avec des objets empiriques ; l'imagination transcendantale de la *Critique*, en revanche, est pure et a à faire avec la possibilité de se donner une vue, préliminaire à tout objet. Ce n'est donc pas l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* qui peut fournir une définition de la discipline telle qu'elle puisse montrer l'homme en rapport avec la fondation de la métaphysique, parce que sa nature empirique/*a posteriori* ne révèle pas les structures pures de la raison dans lesquelles Heidegger repère la trace de la métaphysique du Dasein ; KPM, pp. 185-192.
[464] KPM, p. 269.
[465] KPM, p. 265.

fondement fait découvrir que fonder la métaphysique est une interrogation sur l'homme, est anthropologie »[466], c'est à une troisième acception d'anthropologie qu'il se réfère, celle fondée sur le Dasein. Le rôle éminent de la « quatrième question », à laquelle les trois premières peuvent être ramenées, n'est pas pour Heidegger à repérer dans l'anthropologie, comme étude de l'homme, ni dans une anthropologie qui se substituerait à la philosophie, mais dans une compréhension authentiquement philosophique (ontologique) de qu'est-ce que l'homme.

La question qui demande de l'être de l'homme et de son essence trouve donc sa dimension plus originaire dans le « Dasein dans l'homme », c'est-à-dire dans sa transcendance finie. C'est bien devant à cette racine de la raison humaine que Kant aurait reculé, en « s'arrêtant » à la subjectivité transcendantale, sans pouvoir assumer jusqu'au bout le résultat de l'imagination transcendantale. À bien voir, les trois questions qui précèdent celle sur l'être de l'homme font pour Heidegger déjà signe au contenu authentique de la question sur l'homme, car « celui qui s'interroge sur son pouvoir manifeste une finitude […] un être qui s'intéresse foncièrement à un devoir sait ne s'être pas encore complètement accompli […] tout attente manifeste un manque, et si ce manque est relatif à l'intérêt le plus intime de la raison humaine, celle-ci se reconnait comme essentiellement finie »[467]. La finitude de la raison est la finitude de l'homme, qui est en son essence la finitude du Dasein. Les trois questions à la fois manifestent et interrogent cette finitude, et en cela elles révèlent un rapport à l'homme, sujet de la quatrième question, dont l'essence est cette finitude même[468].

Le fondement de la métaphysique est donc l'homme en cela que ce qui le rend possible, la transcendance finie du Dasein, représente ce qu'dans l'homme fait sa finitude originaire, et qui rend possible la finitude, pour ainsi dire secondaire, de sa connaissance et de sa raison.

Il s'agit donc d'un rapport spécifique entre homme, subjectivité transcendantale et Dasein que Heidegger trace par son analyse de la *Critique de la Raison pure*. La finitude du Dasein en l'homme est plus originaire que l'homme lui-même ; le sujet transcendantal de connaissance, tel que Kant le décrit, comme sujet de la raison finie, est un ensemble de structures transcendantales qui se fondent dans le Dasein. Les deux se rapportent à l'homme : l'un parce qu'il en est la finitude originaire, l'autre car la raison humaine est, en tant qu'humaine, finie.

---

[466] KPM, p. 262.
[467] KPM, p. 273.
[468] Dastur résume de la manière suivante le passage de la finitude au sens kantien à la finitude du Dasein : « Kant avait développé son propre concept de finitude en le déterminant de manière extérieure par opposition à un *intuitus originarius*, une intuition productrice. La finitude 'interne' au contraire, celle qui porte le Dasein dans sa différence avec l'animal, qui est, lui aussi, dépendant à l'égard du donné, c'est le besoin de compréhension de l'être qui se manifeste comme Dasein. C'est ce besoin transcendantal qui est la source même du Dasein, c'est-à-dire de cette irruption créatrice d'ouverture qui, advenant au sein de l'étant, rend possible toute présence et est à l'origine de l'être même de l'homme : 'plus originelle que l'homme est en lui la finitude du Dasein'. Heidegger a ainsi, au travers de son dialogue avec Kant, mis en évidence le lien entre la métaphysique et la question de l'homme, entre la finitude, c'est-à-dire l'assignation à l'étant, et le déploiement de l'horizon de l'être […] C'est en effet sur cette finitude de l'homme et de l'être que culmine la pensée du premier Heidegger », dans *Heidegger et la question anthropologique* op. cit., pp. 45-46.

d. De l'analyse des conditions de possibilité à l'analytique de la finitude.

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que *Kant et le problème de la métaphysique* était connu et annoté par Foucault[469]. La présence de ce passage, classé sous le mot-clé « Anthropologie », est spécialement intéressante : « Si l'homme n'est homme que sur le fondement du Dasein, alors la question de savoir ce qu'il y a de plus originaire que l'homme n'est fondamentalement pas une question anthropologique. Toute anthropologie, même philosophique a déjà posé l'homme comme homme »[470]. Cela confirme, si besoin il y en avait, que Foucault connaissait le rapport établi par Heidegger entre le Dasein et l'homme, et donc entre ontologie et anthropologie. Dans la même feuille, Foucault note aussi deux paragraphes d'*Être et Temps* : le §10 (que Foucault note sous le titre) « Délimitation de la *Daseinsanalytik* en face de l'Anthropologie, de la Psychologie et de la Biologie » et le §38 (« *Das Verfallen* v. *Die Geworfenheit* »).

Mais ce n'est pas le seul passage du livre sur Kant que Foucault extrapole dans ses notes : on retrouve aussi, sous « Souci et finitude » et « l'être-dans-le-monde et l'objet », deux passages du §43 (respectivement « cette indigence est la finitude la plus intime, celle qui supporte la réalité-humaine. À l'unité formée par la structure transcendantale de cette indigence qui est au fond de la réalité-humaine nous avons donné le nom de 'Souci ? (*Sorge*, *cura*) […] l'unité structurale de la transcendance de la réalité-humaine, transcendance finie en soi »[471] et « l'être-dans-le-monde, pourtant, n'est pas la relation entre sujet et objet ; il est ce qui tout d'abord commence par rendre possible une semblable relation, pour autant que la transcendance effectue le projet de l'être de l'existant »[472]), un passage du § 42 à l'entrée « Compréhension et Projet » (« la constitution de l'être de chaque existant, et en un sens privilégié celle de la réalité-humaine, ne devient accessible à la compréhension que dans la mesure où celle-ci prend le caractère d'un pro-jet »[473]) et un autre du même paragraphe portant sur « Ontologie et Métaphysique »[474].

---

[469] La traduction française de *Kant et le problème de la métaphysique*, par de Waelhens et Biemel, date de 1953. Il est donc parfaitement possible que Foucault ait lu cette version du texte ; néanmoins, parmi les notes des années 1950, le livre de Heidegger est cité soit dans la traduction partielle par Corbin parue dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* soit en sa version originale allemande.

[470] La traduction est par Foucault ; le passage correspondant se trouve dans KPM, pp. 285-286.

[471] Noté par Foucault à partir de la traduction de Corbin dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* op. cit., p. 218.

[472] Ibid., p. 217.

[473] Ibid., p. 213.

[474] (« la question fondamentale de l'œuvre de fondation de la métaphysique, c'est le 'problème de la possibilité interne de la compréhension de l'être, de laquelle pourra sortir toute interrogation explicite concernant l'être. Par la question du fondement à instaurer, la métaphysique du Dasein dévoilera la constitution de son être, d'une façon telle que cette constitution se manifestera comme étant intérieurement ce qui rend possible la compréhension de l'être. Dévoiler qu'elle est la constitution de l'être de la réalité-humaine, c'est cela l'ontologie. C'est dans cette constitution que la possibilité de la métaphysique prend sa base, la finitude du Dasein étant le fondement de cette possibilité », Ibid., pp. 212-213.

On peut alors affirmer sans hésitation que Foucault non seulement connaissait le texte sur Kant, mais qu'il avait une cognition précise de ses enjeux : le rapport entre la nature du Dasein, en tant que Souci et projet, et sa finitude, la distinction homme/Dasein qui fait que cette finitude soit inscrite dans l'homme par « le Dasein en lui », et le lien établi par Heidegger entre métaphysique et ontologie et, par conséquent, entre philosophie et anthropologie. Ce qui complète la connaissance foucaldienne des enjeux du *Kantbuch*, c'est aussi la présence de quelques passages issus de *De l'essence du fondement* notés sous les mots-clés « Transcendance et transcendantal »[475], d'où on peut déduire que Foucault était bien conscient du passage, mis en place par Heidegger, d'une conception kantienne du transcendantal à sa conception ontologique de transcendance.

Comme nous avons essayé de montrer dans le chapitre précédent, bien que les notes manuscrites, prises en elles-mêmes, ne nous disent autre chose que le fait de la connaissance de Heidegger, lorsqu'on les utilise pour lire les autres textes foucaldiens, elles s'avèrent précieuses pour dessiner un usage possible de Heidegger par Foucault (que nous avons vu être signalé par des emprunts, souvent langagiers, qui ne manquent de rappeler le jargon heideggérien) tout comme le rôle de la pensée de Heidegger dans le cadrage foucaldien de l'histoire de la philosophie.

Or si l'on compare, par le biais de ces passages, la lecture heideggérienne de Kant et celle que Foucault mène dans son commentaire à l'*Anthropologie*, la présence de Heidegger ne nous semble pas pouvoir être limitée à celle d'une probable source éminente, que Foucault connaissait et maitrisait. En essayant donc d'aller au-delà de la simple constatation d'une connaissance de *Kant et le problème de la métaphysique*, il est possible se demander, par exemple, si le passage cité plus haut, portant sur la relation entre l'homme et le Dasein, ne soit pas évocateur de l'inscription de la pensée heideggérienne dans cette « confusion entretenue », postkantienne, entre l'*a priori*, l'originaire et le fondamental annoncée par Foucault dans son Introduction à l'*Anthropologie*. Ce qui plus est, cette confusion donnerait lieu à une philosophie qui confond « l'analyse des conditions et l'interrogation sur la finitude »[476] – une formule qui nous semble bien résumer la traduction en termes ontologiques du projet critique kantien faite par Heidegger, par la réinscription de la finitude comme condition de possibilité du savoir en finitude essentielle du Dasein « en l'homme ». Si, comme Heidegger le déclare, « plus originelle que l'homme est la finitude du Dasein en lui »[477], il ne sera donc pas

[475] « le transcendantal n'est pas le point de vue d'une théorie de la connaissance. Pourtant 'c'est Kant qui a reconnu la transcendance comme problème de la possibilité interne d'une ontologie en général'. Pour Kant 'le transcendantal définit d'une façon restrictive – mais par la même la valeur ne cesse par d'en être positive – ce qui est essentiellement la connaissance non transcendantale : c'est la connaissance ontique qui est possible à l'homme en tant qu'homme' » ibid., p. 66 ; « ce vers quoi la réalité humaine comme telle transcende, nous l'appelons monde […] le monde appartient à la structure unitaire de la transcendance, et c'est en tant que faisant partie de cette dernière que le concept de monde est appelé transcendantal », ibid., p. 65 ; « tout ce qui appartient essentiellement à la transcendance, et qui tient de la transcendance sa possibilité interne comme l'investiture », ibid.

[476] IAP, p. 67.

[477] KPM, p. 285.

aléatoire de se demander si cette configuration de la finitude de l'homme, dont la localisation est repérée par Heidegger au niveau de l'ontologie du Dasein, ne puisse faire partie, à plein titre, des philosophies qui – après Kant, et malgré Nietzsche – poursuivent l'interrogation ouverte par la critique kantienne dans la méprise anthropologique caractérisée par la confusion entre a priori, fondamental et originaire.

Après avoir mis en évidence les éléments qui, dans le texte foucaldien, pourraient signaler un usage de l'outillage heideggérien, tout comme des points de résonance entre les deux penseurs, il sera question d'établir si, et comment, Foucault réserve une place à l'analytique du Dasein parmi les philosophies contemporaines issues de la méprise anthropologique.

D'abord, il nous semble nécessaire de commencer par la finitude[478], pour essayer de mettre en évidence, dans le commentaire à l'*Anthropologie*, les marques d'un usage possible de l'apparat heideggérien. Nous avons remarqué comment dans *La question anthropologique*, l'inauguration d'une anthropologie était liée à la possibilité d'habiter dans un monde qui parle le langage de l'homme, où il soit chez lui ; l'apparition de ce rapport au monde avait lieu dans la pensée de Kant, et cela parce qu'avec lui « l'homme, comme sujet de connaissance, va apparaître dans une solidarité avec le monde dans la forme de la finitude »[479].

Or dans le commentaire à l'*Anthropologie* il est à nouveau question de la finitude comme de la marque de l'homme ; cette fois, elle se montre à travers le dispositif de la répétition anthropologico-critique. La finitude pure de la *Critique*, comme délimitation des pouvoirs de la raison, se reflète dans le milieu anthropologique comme une finitude doublement délimitée – d'un côté, par les structures *a priori* de la raison, et de l'autre, par la « dispersion temporelle », le « donné », les « synthèses déjà opérées » qui caractérisent le milieu du monde.

D'un côté, dans l'*Anthropologie* cette solidarité entre l'homme et le monde apparait comme déjà donnée[480], de l'autre côté la finitude constitutive et cette synthèse est rendue possible dans la *Critique*. Selon Foucault, l'*Anthropologie* se trouve « doublement soumise à la Critique : en tant que connaissance, aux conditions qu'elle fixe et au domaine d'expérience qu'elle détermine ; en tant

---

[478] Pour une étude comparative sur le traitement de l'héritage kantien de la finitude chez Foucault et Heidegger, voir B. Han, *Heidegger and Foucault on Kant and Finitude*, dans *Foucault and Heidegger. Critical Encounters* op. cit., pp. 127-162. Ici, Han affirme que le traitement par Foucault et Heidegger de la finitude kantienne est concorde en cela que les deux penseurs font remonter cette finitude au partage empirico-transcendantal, et soulignent un échec du projet kantien ; leurs parcours divergent lorsque Heidegger essaie de réinscrire la finitude dans le cadre de l'ontologie fondamentale, alors que Foucault rejeté le cadre anthropologique dont elle est l'élément essentiel : « From this divergence in diagnosis stem two very different curative strategies: either finding a nonanthropological way of reinterpreting and relativizing transcendental finitude while preserving the foundational perspective itself […] or redefining human finitude itself in such a fashion as to avoid the empirico-transcendental confusion that have plagued the post-kantians […] which is Heidegger's own ambition in shifting from transcendental philosophy to fundamental ontology. », ibid. p. 130.

[479] QA, p. 61.

[480] Le milieu cosmopolitique, unifiant la géographie comme étude de la Terre en tant qu'elle est habitée par les hommes, et l'anthropologie qu'étudie les hommes en tant qu'habitants de la Terre, serait une marque du dépassement de l'opposition homme-nature ; IAP, p. 20.

qu'exploration de la finitude, aux formes premières et non dépassables que la *Critique* en manifeste »[481]. C'est donc la *Critique* qui établit les formes originaires de la finitude, et l'*Anthropologie*, comme dans l'« après coup » de la *Critique*, peut les explorer telles qu'elles se manifestent dans le monde, c'est-à-dire le milieu cosmopolite où l'homme habite et fait usage de soi-même. L'*Anthropologie* est alors redevable à la *Critique* en cela qu'elle se meut, par le recours à l'usage de soi-même par l'homme, dans une région que la *Critique* à préalablement ouvert, celle des « synthèses déjà opérées » du rapport entre l'homme et le monde, où l'homme n'est « ni *homo natura*, ni sujet pur de liberté »[482], mais dont le statut hybride serait rendu possible par la *Critique*. La finitude de l'homme dans l'*Anthropologie* est pensable par la finitude du sujet transcendantal de la *Critique*, « incarné » dans le monde comme dans le milieu impur où la synthèse a déjà eu lieu.

Mais il ne s'agit pas seulement d'une finitude pragmatique qui serait comme la réplique empirique de la finitude pure de la raison. Dans cette répétition, le glissement de niveau de l'a priori de la Critique à la pragmatique de l'Anthropologie dessine un champ propre à la relation homme-monde, où la finitude apparait dans sa dimension concrète. Au niveau pragmatico-cosmopolitique, la finitude n'est pas seulement la nature finie de la raison répétée dans un « sujet humain », mais elle est finitude de l'homme en cela qu'il est *dans* le monde. La dimension du monde, distinguée du concept cosmologique de l'univers, est alors une dimension humaine car le monde s'avère être l'horizon de toute existence réelle – comme le souligne Foucault, dans le *Opus postumum* « le monde est la racine de l'existence, la source qui, en la contenant, tout à la fois la retient et la libère »[483]. Dans le monde prend corps la « dispersion temporelle, qui ne s'achève jamais et n'a jamais commencé »[484] dans laquelle l'*Anthropologie* traduit la synthèse de passivité et spontanéité de la *Critique*. La temporalité de cette dispersion est la marque même de l'*Anthropologie* : non pas temporalité pure, mais « un temps qui de toute façon l'enveloppe, de loin et de haut »[485], une temporalité originaire. La finitude de l'homme dans le monde est alors une finitude à la fois du « déjà » et de l'originaire : elle répète les limites de la raison là où elles sont déjà produites, sans pourtant que l'homme puisse dépasser cette dimension, qui est temporalité originaire dans laquelle « vérité et liberté s'appartiennent »[486].

Or dans la *Daseinsanalytik*, nous avons vu la finitude être essentiellement liée à la temporalité du Dasein : le fait qu'il soit « projet-jeté » manifeste une finitude double, c'est-à-dire la nature finie des possibilités et le manque de provenance du Dasein qui est jeté dans son « Da » et dans les

[481] IAP, p. 75.
[482] IAP, p. 34.
[483] IAP, p. 50.
[484] IAP, p. 58.
[485] IAP, p. 58.
[486] IAP, p. 58.

possibilités qui lui s'ouvrent. Et cette finitude est attribuée à l'homme par le biais du Dasein : l'homme est un être fini en cela qu'il est, dans la convergence d'existence et d'essence, le Dasein. Le monde fait partie intégrante de cette finitude comme l'horizon est ouvert par la transcendance du Dasein, qui permet la manifestation de tout étant et qui est à la base de tout rapport possible à l'étant, y compris la connaissance. La liberté est à l'origine de l'ouverture du monde et du projet du Dasein, en cela qu'étant transcendance, à la fois elle permet et oblige le Dasein à être ce qu'il est – c'est-à-dire l'étant qui dépasse son immédiateté et celle de l'étant qui l'entoure, pour se projeter et se comprendre, mais qui en tant que jeté n'a pas d'emprise sur ce dépassement.

Dans l'interprétation foucaldienne de l'*Anthropologie*, on retrouve les marques de cette liaison essentielle entre monde et finitude : les « synthèses déjà opérées », le temps originaire dans lequel la liberté et la vérité s'appartiennent, la dispersion temporelle originaire « qui ne s'achève jamais et n'a jamais commencé », et dans laquelle l'homme se retrouve à exister, que Foucault oppose à la *Critique* comme lieu de la théorisation et de la possibilité pure de ces synthèses, attribuent au monde comme milieu proprement anthropologique une finitude strictement liée au temps, et plus précisément au temps comme dimension du « déjà-là » qui est proche de la *Geworfenheit*. L'homme est tel parce que dans son rapport avec le monde il se retrouve dans une dimension qui à la fois lui préexiste et qui dépend de lui dans sa signification. Ce n'est pas la connaissance du monde comme milieu physique, dans son acception cosmologique d'univers, mais le monde comme lieu d'habitation de l'homme (qui est pour Kant *Weltbürger* et *Weltbewohner*) qui lui renvoie son statut d'être fini. Or cette finitude est distinguée de la finitude de la raison par le fait que, dans la présentation qu'en fait Foucault, elle n'est pas la même chose que la limite positive qui pose les conditions de possibilité pour la connaissance : dans la répétition anthropologico-critique, ce qui était pour la *Critique* la source du pouvoir des facultés devient, au niveau anthropologique, l'analyse de leurs défaillances[487]. L'*Anthropologie* se développe comme dans l'après-coup de la *Critique*, ce qui trouve pour Foucault une correspondance aussi dans la conception de la temporalité qui est propre à chaque discipline : le temps de la *Critique* est le temps de l'intuition interne, qui est préalablement à l'œuvre dans l'activité synthétique et unifiante du « Je pense » ; le temps de l'*Anthropologie* « n'est pas ce en quoi, et par quoi se fait la synthèse ; il est ce qui ronge l'activité synthétique elle-même »[488] et qui ouvre à la liberté comme à la possibilité de l'erreur et du manque.

Le temps de l'*Anthropologie*, qui est temps du « déjà-là » ; le fait que le monde soit indiqué comme le milieu propre de la dispersion temporelle ; l'indication d'une coappartenance de vérité et

[487] « L'*Anthropologie* suit le partage des facultés – *Vermögen* – qu'admettait aussi la *Critique*. Cependant le domaine qu'elle privilégie n'est pas celui où facultés et pouvoirs manifestent ce qu'ils ont de positif. Mais celui où, au contraire, se manifestent leurs défaillances – ou du moins les périls où ils risquent de se perdre. » IAP, p. 43.
[488] IAP, p. 56.

liberté dans cette temporalité dite originaire ; le fait que l'*Anthropologie* soit « exploration de la finitude », à la fois soumise aux formes de la *Critique* et décalée en permanence d'elles : tous ces éléments nous semblent proches de la conception heideggérienne de la finitude, de son essence temporelle, de son lien avec la liberté.

Or cette finitude est précisément ce qui fait l'être de l'homme dont demande la « quatrième question » de la *Logique*. Et Foucault, et Heidegger analysent le passage de la *Logique* ou elle apparait, et les deux affirment que la réponse à la quatrième question est contenue dans les trois premières, qui s'y réfèrent :

> Le champ de la philosophie […] donne lieu aux questions suivantes :
> 1° Que puis-je savoir ?
> 2° Que dois-je faire ?
> 3° Que faut-il espérer ?
> 4° Qu'est-ce que l'homme ?
> La *métaphysique* répond à la première question, la *morale* à la seconde, la *religion* à la troisième, et l'*anthropologie* à la quatrième. Mais au fond l'on pourrait tout ramener à l'anthropologie, parce que les trois premières questions se rapportent à la dernière.
> Le philosophe doit par conséquent pouvoir déterminer :
> 1° les sources du savoir humain
> 2° le domaine de l'usage possible et utile de tout savoir, et enfin
> 3° les bornes de la raison[489].

Pour Heidegger, la question « qu'est-ce que l'homme ? » ne trouve pas de réponse dans une anthropologie comme savoir empirique sur l'homme, ni dans une anthropologie philosophique[490], mais dans l'analytique du Dasein. Les trois premières questions correspondent aux trois domaines de la *metaphysica specialis*, la cosmologie (« que puis-je savoir ? »), la psychologie (« que dois-je faire ? ») et la théologie (« que faut-il espérer ? »), et nous avons vu que le fondement de la métaphysique se montre pour Heidegger comme une anthropologie au sens authentique, c'est-à-dire une compréhension du Dasein en l'homme. Ce qui lie essentiellement les trois questions avec l'homme est alors la finitude du Dasein : le fait pour l'homme de s'interroger sur son pouvoir, sur son devoir et sur son espoir est possible seulement sur la base de la finitude essentielle. « Mais ces trois questions ne se laissent pas seulement rapporter à la quatrième ; elles ne sont en elles-mêmes que cette question même »[491] - ce qui devient pour Heidegger clair une fois « complétée » la fondation

[489] Logique 24-25.
[490] KPM, §37.
[491] KPM, p. 274

de la métaphysique là où Kant s'était arrêté, c'est-à-dire par l'ontologie du Dasein, en comprenant la finitude non pas comme limite mais comme Souci. La réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? » est dans les questions qui la précèdent, non pas en cela qu'elles établissent la finitude de la raison humaine, mais plutôt en tant qu'elles font signe à la finitude du Dasein. L'homme est alors l'étant fini, avant d'être l'être raisonnable. C'est pourquoi le sens authentique de l'anthropologie est l'ontologie, tout comme la *Critique* et la métaphysique classique qui pose la triade homme-monde-Dieu sont les deux fondées dans l'ontologie. Pour Heidegger, la question sur l'essence de l'homme montre comment le sens propre de la métaphysique fondée par Kant soit l'ontologie de la finitude du Dasein, devant laquelle il a reculé.

Pour Foucault aussi, la question sur l'être de l'homme n'a pas de réponse dans l'*Anthropologie* comme discipline : « l'Anthropologie telle que nous la connaissons ne se donne à aucun moment pour la réponse à la quatrième question »[492]. Pour y répondre, il faut plutôt se tourner vers le rapport entre la pensée critique, la réflexion anthropologique et la philosophie transcendantale. Si « la question anthropologique pose en les reprenant les questions qui se rapportent à elle »[493], c'est qu'elle répète la *Critique* (aux trois questions correspondent les trois *Critiques*, et la triade sensibilité-intellect raison). Mais cette répétition ouvre en même temps la voie à la philosophie transcendantale. La suite du passage de la *Logique*, sur laquelle Foucault jalonne l'explication du rôle de l'anthropologie dans la répétition, énumère les trois notions de source, domaine et limite dont pour Kant la philosophie doit s'occuper. Or il y a selon Foucault une correspondance entre les trois questions et les trois notions qui vient au jour lorsqu'on comprend la source, le domaine et la limite sur le fond de « l'appartenance structurale de l'interrogation sur l'homme à la mise en question du monde »[494] , qui devient la base pour la relation entre projet critique et philosophie transcendantale. Le monde est en effet « source pour une 'faculté sensible, mais sur fond d'une corrélation transcendantale passivité-spontanéité », il n'est pas « domaine simplement pour un entendement synthétique, mais sur fond d'une corrélation transcendantale nécessité-liberté », il n'est pas « limite simplement pour l'usage des Idées, mais sur fond d'une corrélation transcendantale raison-esprit »[495]. La répétition anthropologico-critique, telle qu'elle est établie hors de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, mais qui en même temps la rend possible, place au niveau de la relation homme-monde la corrélation entre pensée critique et philosophie transcendantale, qui succède à la métaphysique classique.

Il y a ici un autre rapprochement possible entre les stratégies d'interprétation heideggérienne et celle foucaldienne de la « question anthropologique » à l'intérieur de la pensée kantienne, c'est-à-

[492] IAP, p. 47.
[493] IAP, p. 52.
[494] IAP, p. 52.
[495] IAP, p. 54.

dire de voir le milieu humain comme un entre-deux. C'est en effet à partir du passage de la *Logique* que les deux penseurs interprètent l'essence de l'homme, et sa relation essentielle aux questions fondant la *Critique*, comme ce qui permet, pour Foucault, de relier la *Critique* et la philosophie transcendantale, et pour Heidegger, l'anthropologie et la métaphysique, les deux recomprises à la lumière de la différence ontologique. Mais c'est justement dans la transcription ontologique de la métaphysique et de la transcendance opérée par Heidegger que non seulement les deux stratégies s'avèrent inconciliables, mais que l'une devient une critique de l'autre.

Nous avons vu que Foucault inscrit les philosophies postkantiennes, à l'exception de Nietzsche et comme malgré son passage, dans le sillage de la « confusion entretenue » entre *a priori*, originaire et fondamental. Or la place assignée par Heidegger à l'homme-Dasein nous semble respecter ce que Foucault entend par cette confusion, et être la référence plausible de la confusion entre « l'analyse des conditions et l'interrogation sur la finitude »[496].

L'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* a pour Foucault un caractère double. D'un côté, le niveau originaire qui lui appartient en tant que discipline empirique, est marqué par la synthèse « déjà opérée » : à ce niveau « le théorique et le pratique se traversent et se recouvrent entièrement »[497], elle répète à la fois la *Critique de la Raison Pure* et la *Critique de la Raison Pratique* dans une dimension où la vérité et la liberté qu'elles établissent se trouvent soumises à la dispersion temporelle de l'empirique. De l'autre côté, le rapport entre la vérité et la liberté est fondé dans une philosophie transcendantale. L'*Anthropologie* se trouve ainsi jouer le rôle de point de passage entre la *Critique* et la philosophie transcendantale : mais elle n'a « ni la consistance du répété [la Critique], ni la profondeur de ce qui fonde la répétition [la philosophie transcendantale] – qui n'est donc que le moment transitoire mais nécessaire de la répétition – ne peut manquer de se liquider, et de disparaître, paradoxalement, comme l'essentiel »[498].

Si dans la répétition anthropologico-critique l'originaire est la dimension propre à l'anthropologie, l'*a priori* celle propre à la *Critique* et le fondamental à la réflexion transcendantale, le rapport qui s'établit est celui de l'originaire comme point de passage, qui à la fois rend leur fonction à l'*a priori* et au fondamental, et s'y annule. Foucault établit alors les correspondances entre les trois dimensions, les trois réflexions et la triade source-domaine-limite : la *Critique*, car elle s'interroge sur les rapports de la passivité et de la spontanéité, c'est-à-dire sur l'a priori, s'ordonne à la notion de « source » (*Quellen*); l'Anthropologie, en tant qu'interrogation sur les rapports de la dispersion temporelle, se situe au niveau de l'originaire et dans le « domaine » (*Umfang*) d'un monde déjà donné ; la philosophie transcendantale, qui veut définir le rapport entre vérité et liberté, se localise

[496] IAP, p. 67.
[497] IAP, p. 66.
[498] IAP, p. 66.

dans la région du fondamental et elle est destinée à aboutir à une problématique de la finitude, c'est-à-dire de la « limite » (*Grenzen*)[499]. C'est au niveau de cette partition et de ces correspondances que s'engendre la « confusion » de la philosophie contemporaine : le caractère intermédiaire de l'*Anthropologie*, et de l'originaire qui lui est propre, est ce qui lui permet de « fonctionner comme mixte impur et non réfléchi dans l'économie de la philosophie »[500], dans lequel la confusion entre *a priori*, originaire et fondamental se produit par l'assignation à l'originaire anthropologique des traits de l'*a priori* et du fondamental. Autrement dit, c'est en cette confusion que l'anthropologie peut devenir, après Kant, le lieu privilégié d'enracinement des conditions de possibilité et du fondement, et de la confusion des deux.

Parmi les formes de cette confusion énumérées par Foucault, on retrouve celle qui, dans l'originaire anthropologique, confonde « l'analyse des conditions, et l'interrogation sur la finitude »[501]. À la lumière des notes de Foucault sur Heidegger, et des résonances entre sa caractérisation temporelle de l'originaire et la finitude du Dasein, il est donc plausible de voir dans cette description une synthèse efficace du projet de l'ontologie fondamentale d'*Être et Temps*.

Il faut donc, pour vérifier l'hypothèse, passer la *Daseinsanalytik* au crible du dispositif foucaldien de la « confusion anthropologique » dans l'originaire.

Si l'on voulait établir une correspondance entre la triade originaire-fondamental-a priori telle qu'elle est délinéée par Foucault et les termes de l'ontologie du Dasein, on pourrait l'établir de la manière suivante : le *fondamental*, qui est lié au niveau transcendantal de la réflexion, est le fondement, qui ne diffère pas essentiellement de la transcendance du Souci qui lui donne lieu ; l'*originaire*, que Foucault assigne au milieu de l'existence concrète de l'homme habitant le monde, est l'être-dans-le-monde du Dasein tel qu'il est ouvert par le mouvement du fondement ; l'*a priori*, comme régime critique de la réflexion portant sur les conditions de possibilités, est résorbé dans le fondamental et l'originaire, c'est-à-dire que la condition de possibilité d'une raison finie est la finitude essentielle, et temporelle, qui est à l'œuvre dans l'activité fondatrice de la transcendance.

Dans l'analytique du Dasein, où toute possibilité de cet étant est expliquée par le mouvement de dépassement et d'installation que le Souci sous-tend, il est donc difficile d'établir une différence effective entre l'originaire, le fondamental et l'*a priori* : plutôt que renvoyer à des régimes différents, ils semblent être des synonymes, indiquant au fond la même fonction, à la fois originaire, transcendantale et critique, assignée à l'existence. Cela se montre assez clairement dans la dynamique mise en lumière dans *De l'essence du fondement.* L'origine du fondement est le Dasein qui fonde essentiellement, en tant qu'il transcende, c'est-à-dire dépasse soi-même et l'étant pour ouvrir et

[499] IAP, p. 67.
[500] IAP, p. 67.
[501] IAP, p. 67.

comprendre le monde comme son projet, au point qu'il devient difficile de voir en quoi le fondement institué par le Dasein serait différent de son origine dans et par le mode d'être du Dasein. Si l'on met l'un à côté de l'autre le fait que Heidegger affirme que « c'est Kant précisément qui a reconnu le 'transcendantal' comme problème de la possibilité interne d'une ontologie en général, bien que pour lui 'transcendantal' conserve une signification essentiellement 'critique' »[502], et la retraduction de la métaphysique en ontologie du Dasein, on voit assez clairement comment dans le concept de transcendance du Dasein se confondent la fonction critique et la fonction transcendantale de la réflexion anthropologique, c'est-à-dire ce que Foucault identifie respectivement comme l'*a priori* et le fondamental. Chez Kant, c'était la *Critique* qui avait la fonction de sonder et poser les conditions de possibilité d'une métaphysique et d'une philosophie transcendantale ; chez Heidegger lecteur de Kant, les conditions de possibilité de la métaphysique, en tant que discours sur les concepts d'homme, monde et Dieu, sont repérées dans la métaphysique même, comprise en son sens authentique comme ontologie.

Le régime *a priori* kantien trouve alors sa vérité reculée dans l'analytique de la finitude du Dasein, et la différence entre ce régime et l'ontologie du Dasein devient, sinon impossible à saisir, du moins très mince. D'où la possibilité de parler, en adoptant la perspective foucaldienne, d'une analyse des conditions qui se confond avec une interrogation de la finitude : la traduction de l'*a priori*, c'est-à-dire de la fonction critique, dans l'originaire du Dasein, qui fait un avec le fondamental, est aussi une conversion de la finitude de la raison dans la finitude essentielle du Dasein. Or, cette opération est pour Foucault une des conséquences de l'équivoque anthropologique qui s'engendre dans la pensée de Kant : comme telle, l'analytique du Dasein devrait alors avoir une étroite relation avec la réflexion anthropologique, dont Foucault dit qu'elle est le « point de passage », par l'originaire, entre le fondamental et l'a priori, entre la critique et la philosophie transcendantale. Et en effet, dans *Kant et le problème de la métaphysique* Heidegger trace un lien direct entre la finitude de la raison humaine et la finitude du Dasein « en l'homme » qu'il affirme être « plus originelle que l'homme ». Cette opération à le double effet, quelque peu paradoxal, d'établir à la fois la différence homme-Dasein, et de poser la vérité de l'homme dans le Dasein, donc d'établir entre les deux un rapport d'identité d'essence. D'un côté, le Dasein « en » l'homme n'est pas exactement l'homme, en cela qu'il est comme sa présentation ontique, alors que le Dasein en est la structure ontologique, rendant possible la compréhension de l'être et de l'étant ; de l'autre côté, comme c'est à ce niveau que la vérité de l'homme est posée, quelque chose est dite de son essence, car « le Dasein » devient la réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? ».

[502] Q I-II, p. 108.

Heidegger était bien conscient de cette ambiguïté dans le rapport entre le Dasein et l'homme, comme il l'était du risque d'une confusion entre Dasein et subjectivité. Il craignait même cette méprise anthropologique par rapport à son ontologie[503], au point de revoir son approche à la question de l'être pour éviter le piège dans lequel *Être et Temps* était tombé, c'est-à-dire celui de prendre l'ontologie du Dasein pour un existentialisme et un humanisme. Nous reviendrons en détail sur la question par la suite, lorsque nous aborderons la *Lettre sur l'humanisme* et ses conséquences pour le passage de la pensée heideggérienne en France. Pour l'instant, ce qu'il faut souligner c'est que malgré cette crainte d'une méprise anthropologico-subjectiviste, c'est-à-dire, en adoptant la terminologie foucaldienne de l'*Introduction* à l'*Anthropologie* de Kant, d'une confusion entre l'a priori de la subjectivité et l'originaire de l'homme, dans cette même perspective sa pensée relève tout de même de la méprise anthropologique dont la pensée contemporaine est héritière. Ce qui vient à la lumière, c'est une triangulation entre l'homme, le sujet et le Dasein – qui n'est ni la même chose que l'homme, ni que le sujet, mais qui rend possible à la fois l'homme et le sujet – qui retranscrit la finitude au sens des limites de la raison, donc de l'a priori, dans la finitude du Dasein, qui est *à la fois* a priori, originaire et fondamental, en cela qu'il résume les trois fonctions. Le niveau anthropologique n'est pas alors dépassé par le niveau ontologique du Dasein, mais plutôt il est refondé, plus authentiquement et plus originairement.

C'est en ce point que la critique foucaldienne de l'anthropologie et sa réfutation heideggérienne se montrent inconciliables. En effet, Foucault affirme qu'« il faut récuser toutes ces 'anthropologies philosophiques' qui se donnent comme accès naturel au fondamental ; et toutes ces philosophies dont le point de départ et l'horizon concret sont définis par une certaine réflexion anthropologique sur l'homme »[504], et Heidegger réfute l'idée même d'une anthropologie philosophique qui serait comme le « dépotoir de tous les problèmes philosophiques essentiels »[505]. Mais les présupposés sur la base desquels ces critiques sont développés sont très éloignés. Chez Heidegger, la répétition du fondement de la métaphysique aboutit à l'anthropologie : une fois établi le niveau ontologique qui fait la vérité reculée de la critique, la finitude du Dasein sous-jacente à la finitude de la raison, l'anthropologie est dépassée comme discipline ontique d'un savoir sur l'homme, pour atteindre sa dimension authentique dans l'analytique du Dasein. La critique de l'anthropologie et du concept d'homme qu'elle adopte vise, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, non pas à un dépassement de l'homme, mais plutôt, pour ainsi dire, à son « sauvetage » par le biais du Dasein en lui. La répétition du fondement de la métaphysique amène à l'ontologie fondamentale ; l'homme et l'anthropologie ne sont pas rejetés mais recompris authentiquement à partir de cette répétition.

[503] Nous reviendront par la suite sur l'« interdit anthropologique » dans la phénoménologie ; infra, II :2a.
[504] IAP, p. 77.
[505] KPM, p. 269.

Cependant, la critique foucaldienne aux conséquences de l'inauguration du régime anthropologique par Kant vise le concept même d'homme, et l'anthropologie comme point de départ et d'aboutissement de la réflexion philosophique. Il ne s'agit pas de répéter plus authentiquement la *Critique* en la fondant plus profondément : la cible de Foucault, ce sont les conséquences de la répétition anthropologico-critique, auxquelles il oppose d'un côté la « répétition authentique » de l'éternel retour[506], et de l'autre, le *Übermensch*, auquel aboutit la trajectoire de la question « qu'est-ce que l'homme ? », qui s'y achève[507]. De façon analogue à *La question anthropologique*, Nietzsche est le pôle opposé à l'inauguration kantienne de l'anthropologie : par quelques mentions rapides, mais néanmoins éloquentes, Foucault met en place une véritable trajectoire anthropologique, dont Kant représente le début – par sa détermination de la finitude « qui ne passe pas par une ontologie de l'infini, et ne s'excuse pas sur une philosophie de l'absolu »[508] – et Nietzsche l'achèvement, par l'éternel retour, qui termine la répétition anthropologico-critique, et l'*Übermensch*, qui boucle et dépasse la quatrième question.

Par rapport à *La question anthropologique*, il y a donc un retour de la polarité Kant-Nietzsche, le premier comme penseur de la finitude de l'homme e le deuxième comme penseur qui achève l'anthropologie enracinée dans la *Critique*. Et il faut souligner que les « philosophies contemporaines » dont Foucault parle comme des héritières de la méprise anthropologique, le sont malgré la venue de Nietzsche. Cette fonction de Nietzsche, d'être le tournant dans la pensée qui déjoue la subjectivité et l'anthropologisme, fait déjà sa parution dans *La question anthropologique*, et dans l'Introduction à l'*Anthropologie*, et elle sera présente, comme nous verrons par la suite, aussi dans *Les Mots et les Choses* et dans *Le discours philosophique*. Il sera question de voir si, et comment, la pensée contemporaine se développe à la fois grâce à et malgré la critique nietzschéenne.

Pour l'instant, à ce stade de l'exploration du « dialogue souterrain » entre Heidegger et Foucault, ce qu'il faut remarquer c'est que, bien qu'on puisse retrouver dans l' « originaire » anthropologique, tel que Foucault le caractérise, des points de contact avec l'être-dans-le-monde heideggérien (notamment en ce qui concerne la temporalité du « déjà-là », et donc avec la finitude qui est commune à l'homme de l'*Anthropologie* et au *Dasein*) la pensée heideggérienne elle-même semble être celle qui confond l'analyse des conditions et l'interrogation sur la finitude, et faire partie à ce titre des philosophies contemporaines qui demeurent dans la méprise anthropologique inaugurée par la réflexion kantienne. Par rapport à *La question anthropologique*, où Heidegger figurait au titre d'interprète de Nietzsche, et par là il répétait sa propre pensée, dans l'Introduction à l'*Anthropologie* son nom n'est pas lié à celui de Nietzsche : il semble plutôt être présent dans la trame du texte

[506] IAP, p. 68.
[507] IAP, p. 79.
[508] IAP, p. 76.

foucaldien à la fois comme possible source pour la définition de la finitude même et comme une cible critique.

En faisant un pas de côté par rapport à la question de sa présence, c'est ici que la pensée de Foucault prend le détour qui la rendra inconciliable avec celle de Heidegger. Les deux interprétations de Kant montrent assez clairement leurs différentes stratégies et visées : d'un côté, le projet heideggérien d'une récupération de la tradition philosophique dans l'ontologie ; de l'autre, les premiers pas, pré-archéologiques, de la critique foucaldienne de la fonction anthropologique dans cette tradition même. Le sens de la critique de l'anthropologie chez Heidegger et chez Foucault est profondément différent en cela que le premier critique l'homme pour atteindre son noyau originaire dans le Dasein, qui récupère et justifie plus radicalement l'homme même, le deuxième met en lumière l' « illusion anthropologique » causée par la répétition anthropologico-critique, dont il faut récuser les conséquences. Selon Foucault, le modèle pour cette critique nous l'avons reçu « depuis plus d'un demi-siècle »[509], dans l'entreprise nietzschéenne qui annonce à la fois la mort de Dieu et de l'homme, dont la finitude n'est pensable sans son infinitude. La réponse qui achève la trajectoire de la question « qu'est-ce que l'homme ? » est pour Foucault « *der Übermensch* » ; pour Heidegger, c'est dans cette même réponse que la question parvient à son bout, sans pourtant être dépassée.

Nous avons vu en début de chapitre comment chez Kant la dimension anthropologique agit comme multiplieur du partage empirico-transcendantal. Cette fonction entre en jeu dans les interprétations foucaldienne et heideggérienne de Kant, bien qu'ils orientent la critique du partage et de ses implications dans deux directions opposées : si chez Foucault l'ambiguïté de l'anthropologie, qui répète la *Critique* et brouille les marges entre originaire, a priori et fondamental, est la base de l'anthropologie comme connaissance de l'homme qui donne à son existence empirique une valeur fondatrice, chez Heidegger la stratégie adoptée est celle de dépasser le binôme empirique/transcendantal par le couple ontique/ontologique qui le fonde.

Avant le « doublet empirico-transcendantal » décrivant l'homme comme objet et sujet de l'*épistémè* de la modernité, Foucault remarque comment la répétition anthropologico-critique, qui assigne à l'homme, et donc à l'originaire, la fonction critique et transcendantale de l'a priori e du fondamental, laisse irrésolu le problème de l'empiricité : cette répétition, qui attribue à l'originaire le rôle de relai entre l'a priori et le fondamental, met alors au centre la dimension anthropologique qui est pour Kant empirique. L'*Anthropologie*, un texte qui se présente comme recueil anecdotique de cas empiriques, est à la fois solidaire de la *Critique* et des anthropologies qui se développent en Allemagne dès le XVIIIe siècle. Ce sont ces anthropologies, relevant d'un savoir de l'homme sur l'homme, qui montrent en effet une structure épistémologique propre, qui « s'équilibre autour de

[509] IAP, p. 78.

quelque chose qui n'est ni l'animal humain, ni la conscience de soi, mais le *Menschenwesen*, c'est-à-dire à la fois l'être naturel de l'homme, la loi de ses possibilités, et la limite a priori de sa connaissance »[510]. La connaissance de l'homme (*Menschenkenntniss*) de l'Anthropologie est à la fois connaissance de l'homme en son être naturel et « connaissance de la connaissance de l'homme » qui interroge le sujet « sur lui-même, sue ses limites, et sur ce qu'il autorise dans le savoir qu'on prend de lui »[511]. Les anthropologues, croyant s'approprier de la leçon kantienne de l'*Anthropologie*, en auraient pourtant, selon Foucault, oublié la leçon fondamentale : l'*Anthropologie* ne peut pas valoir comme une *Critique*. Ce n'est pas alors chez Kant que l'empirique est fait valoir comme transcendantal, mais dans les anthropologies qui s'inscrivent dans une filiation avec l'*Anthropologie* kantienne. Le dispositif de la répétition anthropologico-critique ne remplace pas le transcendantal par l'empirique, comme c'est le cas dans les anthropologies ; mais c'est sur la base de la répétition anthropologico-critique que ce renversement devient possible, ouvrant le champ de l' « illusion anthropologique » qui marque la pensée philosophique depuis Kant.

Pour Heidegger, la transcendance du Dasein recomprend et amène à son sens originaire le transcendantal ; l'a priori de la *Critique*, comme condition de possibilité de la connaissance, est à son tour retraduit dans le fondement que le Dasein prend et donne à lui-même, par la transcendance. Par cette transcription, le couple transcendantal/empirique devient secondaire et dérivé : avant toute partition transcendantal/empirique, et même sujet/objet, il y a la différence entre l'ontologique du Dasein comprenant l'être, et l'ontique visant l'étant en tant que présence stable, disponible.

La nature préliminaire de la différence ontologique est le fondement même des catégories du transcendantal et de l'empirique de l'épistémologie kantienne. Les deux binômes, transcendantal/empirique et ontologique/ontique, ne sont pas juxtaposables, en ce sens que l'ontique ne correspond pas à l'empirique, ni le transcendantal à l'ontologique : s'il est possible de distinguer entre le transcendantal et l'empirique, ce n'est que parce que le Dasein à toujours ouvert l'horizon dans lequel les étants peuvent se manifester et être disponibles pour en faire expérience. Lorsque dans son analyse de la *Critique de la Raison Pure*, Heidegger examine l'imagination productrice telle qu'elle est présentée dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, il la différencie de l'imagination en affirmant qu'elle est empirique en un double sens : d'un côté, « la description des facultés de l'âme [dans l'*Anthropologie*] se meut dans le cadre des connaissances que l'expérience commune nous fournit de l'homme », de l'autre « les facultés de l'âme, et donc l'imagination, sont étudiées en fonction du seul fait et de la seule nature de leur relation à l'étant accessible à l'expérience », alors que l'imagination pure de la *Critique* « ne concerne pas la formation d'objets,

[510] IAP, p. 74.
[511] IAP, p. 74.

mais le vue pure de l'ob-jectivité en général »[512]. La possibilité de l'empirique, comme rapport à l'objet qui se donne à l'expérience, est ouverte par la synthèse ontologique opérée par l'imagination pure. La sensibilité elle-même est transposée du niveau pur au niveau ontologique, par une interprétation de l'intuition sensible comme auto-affection calquée sur l'autoréférence propre au Dasein, qui se comprend dans le mouvement de la temporalité extatique de sortie et retour à soi, et qui par-là peut être affecté originairement avant toute expérience sensible.

Dans la transcription heideggérienne de l'a priori en « connaissance ontologique », le Dasein devient alors le site d'un nouveau partage, qui fonde et explique le partage transcendantal/empirique, par une radicalisation du transcendantal : l'homme, en tant que Dasein, n'est plus partagé entre son existence physique et la subjectivité transcendantale, mais il est le site même de la possibilité de ce partage.

C'est à partir des interprétations respectives du projet anthropologico-critique de Kant qu'il est également possible de voir l'amorce d'une autre divergence entre Heidegger et Foucault, qui se lie à la critique du sujet et qui en est comme le complément, c'est-à-dire la compréhension de l'a priori. Chez Heidegger, le régime ontologique dans lequel se traduit le transcendantal fait que toute condition de possibilité soit à repérer dans la relation à l'être, qu'elle soit celle, identifiée dans *Être et Temps*, du Dasein, ou bien celle, postérieure à la *Kehre*, qui se fait en visant plus originairement l'être lui-même. L'historicité demeure, dans les deux phases de sa pensée, strictement liée à la relation avec l'être, en ce sens qu'elle se joue à partir de sa compréhension : le sens de la *Destruktion*, comme déconstruction de la conceptualité occidentale, y compris la subjectivité, à la recherche de son noyau ontologique originaire, est possible seulement lorsqu'on envisage un courant souterrain qui à la fois parcourt, sous-tend et oriente les époques de la pensée dans leur façon se de relayer. L' « ontologisation » de la condition de possibilité de la pensée a pour effet de radicaliser l'a priori lui-même, en le transposant hors de son domaine épistémologique, dans un régime qui investit l'histoire même, qui n'est qu'histoire de la pensée de l'être.

De signe opposé, la traduction foucaldienne de l'héritage kantien de l'*a priori* consiste dans la formulation de la méthode archéologique et de son concept charnière d'« *a priori* historique », permettant de penser une condition de possibilité inséparable de l'histoire et de sa matérialité. Le défi de l' « *a priori* historique » sera précisément celui de garder l'historicité – et donc une dimension conjoncturelle – comme partie intégrante de la condition de possibilité, sans retomber dans un régime transcendantal qui recouvre et justifie la dimension empirique de l'histoire. Cette tentative s'accompagne d'une critique des structures de la conceptualité occidentale qui stabilisent et figent

[512] KPM, p. 191.

l'historicité par le biais de la continuité et de la totalisation, dont le sujet transcendantal est l'acteur et référent principal.

Nous verrons par la suite comment ces deux trajectoires, foucaldienne et heideggérienne seront de plus en plus opposées au fur et à mesure que Foucault passe de l'assertion sur la nécessité d'une récusation de l'idéal anthropologique au développement d'une méthode, l'archéologie, qui à la fois essaie de critiquer l'homme et de se démarquer des philosophies modernes qui l'ont pris comme sujet et objet. D'abord, il est nécessaire d'approfondir d'un côté le sens et les effets de la *Lettre sur l'Humanisme*, où Heidegger précise le sens de sa déconstruction de l'humanisme en continuité avec les ambitions anti-anthropologiques d'*Être et Temps* ; de l'autre, le contexte français du débat sur l'humanisme qui, aux années 1960, tout en s'inscrivant dans la lignée du débat inauguré par la *Lettre sur l'Humanisme*, établit un nouveau régime critique, dans le cadre duquel s'insère le proclame sur la mort de l'homme contenu dans *Les Mots et les Choses*.

2. La « querelle de l'humanisme ».

La relation entre le Dasein, l'homme et le sujet, que nous avons repéré dans *Kant et le problème de la métaphysique*, demeure une source d'interrogatifs et de méprises, avec des conséquences déterminantes pour la transmission de la pensée heideggérienne en milieu français. Si le but du tournant c'est de poser à nouveau le problème de l'être, en le visant à nouveau frais et sans faire appel au Dasein comme structure intermédiaire, c'est aussi à cause de l'échec d'*Être et Temps* et de sa trop grande proximité, ou peut-être d'un manque de distance suffisante, par rapport à la tradition philosophique qui pense le sujet en termes de présence. Sans vouloir homogénéiser les différentes phases et les chemins qui sillonnent la philosophie heideggérienne, il est néanmoins possible d'affirmer que la volonté de démarquer son projet philosophique par rapport à la tradition passe, chez Heidegger, par la distinction entre l'essence de l'homme et le sujet. Dans l'analytique existentiale, cette distinction passe par la structure intermédiaire du Dasein. Lorsqu'en 1946, sans plus faire appel au Dasein, il répond aux questions qui lui adresse Jean Beaufret, Heidegger positionne sa pensée par rapport à l'humanisme et il le fait dans le sillage de cette tentative initiale de déconstruire à la fois le sujet et l'histoire de la philosophie. Si dans *Kant et le problème de la métaphysique*, l'homme était pensé par le biais de sa finitude constitutive, dans la *Lettre sur l'humanisme* il est pensé comme « berger de l'être », comme l'étant dont le sens est celui de sauvegarder l'être ; dans les deux cas, il est en même temps arraché à la subjectivité et conservé en tant que référant dans le rapport avec l'être. La déconstruction de l'héritage philosophique, allant des

Grecs jusqu'à Husserl, implique pour Heidegger la déconstruction de ses concepts porteurs : il ne s'agit pas de se débarrasser de l'homme, mais de le disjoindre de la subjectivité qui lui masque l'appartenance et la subordination à l'être.

Mais la volonté de Heidegger de mieux marquer la différence spécifique de sa pensée répond aussi à la nécessité de réitérer cette différence par rapport à son interprétation existentialiste. La « question de l'humanisme » est donc posée à l'intersection de plusieurs lignes de débat : l'exigence heideggérienne de situer sa pensée par rapport aux méprises anthropologiques auxquelles elle s'était exposée ; son passage dans la pensée existentialiste, majoritairement (mais pas exclusivement) sartrienne, qui est la porte-parole de cette méprise ; la critique marxiste à l'existentialisme français et allemand face aux horreurs de la guerre qui vient de s'achever. La question de l'humanisme mobilise toutes ces lignes, à la fois théoriques et politiques, qui constituent le legs pour la critique de l'humanisme des années 1960, dont Foucault, en hérault de la « mort de l'homme », sera l'une des voix les plus hautes et contestées.

La mise en lumière des lignes du débat déclenché autour de 1946 permet de mieux saisir d'où procède, en France, la « querelle de l'humanisme », et quels en sont les enjeux théoriques et les mobiles idéologiques, pour cadrer le rôle que la pensée heideggérienne y joue. Le deuxième moment de la querelle, celui des années 1960, montre en revanche un glissement dans le cadre théorique dans lequel s'inscrit la question de l'humanisme. La description des enjeux de ces deux moments permet de préparer une mise en lumière de la façon dont respectivement Heidegger et Foucault se positionnent par rapport à la définition de l'homme et à la critique de l'humanisme.

a. Le début : autour de la Lettre sur l'humanisme.

Dès le début et avant la *Kehre*, Heidegger tient à démarquer son ontologie de tout apport ou perspective « anthropologisante », c'est-à-dire d'une référence du Dasein aux déterminations métaphysiques de l'homme. Ce que Heidegger vise par le concept de Dasein c'est un étant plus originaire que ces déterminations, qui sont, par rapport au niveau ontologique sur lequel le Dasein est placé, secondaires et inévitablement réductives. Cet « interdit anthropologique »[513] lui est en partie

[513] Nous empruntons cette formule à Blumenberg, qui dans *Description de l'homme* se sert de l'expression « *Anthropologieverbot* » pour résumer la volonté de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne d'exclure tout référent anthropologique dans leurs recherches. J.-C. Monod, dans son article *« L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg*, souligne comment pour ce dernier, cet interdit soit chez Husserl un « trait kantien » (p. 223) de la phénoménologie, dans le refus de lier la validité universelle à l'être humain, qui demeure valide chez Heidegger aussi, malgré la présence d'une « anthropologie latente » dans *Être et Temps* et contre l'auto-interprétation de la *Kehre* (p. 277). Ce sera Blumenberg qui, en défiant l'interdit, essayera d'esquisser une description phénoménologique de l'homme. Cf. H. Blumenberg, *Description de l'homme*, Paris, Les éditions du Cerf 2011 ; J.-C.

légué par la phénoménologie husserlienne et sa volonté de garder bien distingués le sujet transcendantal et l'homme empirique. Chez Heidegger, cet interdit prend la forme d'une différenciation réitérée du Dasein par rapport non seulement à l'anthropologie, y compris philosophique, mais aussi à la psychologie et à la biologie, qui chacune à sa manière, réduisent l'homme à des formes partielles de son existence. Par rapport à la question « qu'est-ce que l'homme ? », ces trois sciences positives manquent de fondement ontologique, en réduisant l'homme à ses aspects ontiques – la psyché, la vie, la « nature humaine » – sans en interroger la provenance. Ces interprétations de l'homme, qui au moment où Heidegger écrivait *Être et Temps* étaient dominantes, trouvent pour lui leur fondement théorique dans le double héritage antique et chrétien de l'homme comme *animal rationale* d'un côté, et comme créature à la fois finie et faite à l'image de Dieu de l'autre[514]. Cette anthropologie double conflue ensuite dans l'idée classique d'homme, pour Heidegger essentiellement cartésienne, comme *res cogitans*, un concept qui ne saisit pas l'être de l'étant « homme ». Descartes, en privilégiant l' *ego* et le *cogito*, oublie le *sum*, qui est compris selon la catégorie de la « simple-présence »[515]. À cela, Heidegger oppose le Dasein comme outil de description de ce *sum*, ce qui à la fois implique une destruction de la catégorie de *subjectum*, d'étant sous-jacent et stable qui est le chiffre de la compréhension métaphysique de l'être comme présence constante, sub-stance. Dans les §§19-21 d'*Être et Temps*, où il reparcourt l'interprétation du monde selon Descartes, Heidegger montre comment cette compréhension nait d'une application de la *res extensa*, de l'étant intra-mondain, présent sous-la-main, à l'être de l'homme[516]. Le sujet cartésien n'est alors pas différent, du point de vue de son être, que tout autre étant, sa compréhension étant essentiellement ontique[517].

L'idée de l'*animal rationale*, dont la rationalité est à la fois modelée sur l'intelligence divine et limitée par rapport à celle-ci, serait pour Heidegger la matrice du *cogito* cartésien en cela que la compréhension ontique de l'homme demeure la même. En ce sens, la visée anti-anthropologique de l'analytique du Dasein n'est pas une mise à l'écart de l'homme tout court, mais une déconstruction de son être en quête d'une compréhension plus authentique dans le Dasein. Contre toute réduction ontique de l'homme, Heidegger voit dans l'analytique du Dasein la voie pour exploration des conditions *a priori* de possibilité de la question « qu'est-ce que l'homme ? ».

Monod, *« L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg*, dans *Revue Germanique Internationale*, « L'Anthropologie allemande entre philosophie et sciences », 10|2009, pp. 221-236.

[514] ET, § 10.

[515] ET, § 10.

[516] ET, §§19-2.

[517] Pour une mise en parallèle entre l'*ego cogito* et le Dasein, faite à partir de la lecture heideggérienne de Descartes, voir J.-L. Marion, *L'ego et le Dasein. Heidegger et la « destruction » de Descartes dans Sein un Zeit*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1987, 92e année n°1, « Philosophie et Réception. Descartes en phénoménologie », pp. 25-53.

Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, nous avons vu Heidegger développer une ligne argumentative analogue : il ne s'agit pas de répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? » par l'anthropologie, mais de montrer comment cette-ci est enracinée dans la finitude humaine authentique, c'est-à-dire celle du Dasein. Dans *Être et Temps*, Heidegger trace une ligne directe entre le sujet cartésien et le « Je pense » kantien : Kant aurait manqué une ontologie du Dasein car, en héritant l'idée cartésienne de *res cogitans*, il aurait toujours pensée la subjectivité comme présence stable et identique à elle-même, selon le modèle ontique de l'étant intramondain, disponible sous-la-main et utilisable.

L'enjeu dominant de cette critique heideggérienne est une déconstruction du sujet, inséparable d'une destruction de l'héritage métaphysique, dont le but est d'atteindre plus authentiquement le problème de l'être qui, dans l'histoire de la pensée, est à la fois le plus apparent et le moins compris. La question « qu'est-ce que l'homme ? » doit elle aussi y trouver sa réponse plus authentique, par le biais du Dasein.

Lorsque presque vingt ans après la parution d'*Être et Temps*, Heidegger répond aux questions de Beaufret par le texte qui sera connu comme la *Lettre sur l'humanisme*, c'est en s'étant éloigné critiquement de son chef-d'œuvre, précisément à cause de la facilité avec laquelle la phénoménologie du Dasein avait pu être comprise comme une anthropologie. Dans *Être et Temps*, il avait toujours été question de l'être, mais le Dasein avait, pour ainsi dire, pris le dessus par l'exposition phénoménologique des existentiaux qui, comme le remarque Blumenberg, montre des « allures anthropologiques » [518] dans la *Daseinsanalytik*. C'est à partir de ces allures qu'il a été possible d'interpréter *Être et Temps* en sens existentialiste. Et si Heidegger tient à préciser son insatisfaction avec l'humanisme, sur laquelle nous reviendrons par la suite, c'est parce que la question posée par Beaufret, « comment redonner un sens au mot 'humanisme' ? », fait écho à la conférence sartrienne de 1945, *L'existentialisme est un humanisme*, où certains éléments de l'analytique du Dasein sont réemployés dans une perspective anthropologique.

---

[518] Selon Blumenberg, dans *Description de l'homme* op. cit., ces « allures » contribuent à l'ambivalence de la *Daseinsanalytik*, qui se livre à des nuances anthropologiques, bien que dans les intentions de Heidegger, le Dasein demeure toujours subordonné à la question de l'être, qui domine la pensée heideggérienne d'avant et d'après le tournant : « Quantitativement, ces sont des descriptions d'allure anthropologique qui dominent la partie disponible d'*Être et Temps* ; en termes fonctionnels, elles servent exclusivement à l'ontologie fondamentale qui doit venir. Dans cette mesure le 'tournant', qui a prétendument empêché la seconde partie – avec son exclusivisme de la pensée de l'être et avec l'attitude de l'homme comme 'gardien de l'être'- confirme les relations de subordination de l'œuvre majeure de jeunesse. » (p. 198); par rapport au « tournant », il ne s'agit donc pas d'un revirement, la question de l'homme étant subordonné à celle de l'être avant et après la *Kehre* : « cet étalage d'une analytique du Dasein aux allures bien anthropologiques ne sert qu'à démentir toute intention anthropologique comme superficielle, et à introduire l'être comme seule finalité thématique de tout parcours. Cet auto-interprétation de Heidegger fut confirmée par tout ce qui vint après *Être et Temps* » (p. 203). Pour une analyse détaillée de la lecture critique de Heidegger par Blumenberg, voir la thèse M. Schumm, sous la direction de M. Haber, *L'intrigue anthropologique. Conceptions, descriptions et narrations de l'homme dans l'œuvre de Hans Blumenberg*, chap. II, 2. Heidegger et le déni de l'anthropologie, pp.114-134 (thèse consultable en ligne : https://bdr.parisnanterre.fr/theses/internet/2017/2017PA100111/2017PA100111.pdf)

L'histoire et les contenus de la *Lettre sur l'humanisme* ne sont en effet pas séparables de la transmission française de la pensée de Heidegger. Si son rejet de l'anthropologie est enraciné dans la phénoménologie husserlienne, et les cibles de sa critique des sciences positives sont l'anthropologie, la psychologie et la biologie allemandes telles qu'elles se développent dès la fin du XIXe siècle, l'infléchissement de ce rejet dans une critique de l'humanisme est le produit spécifique de la traduction de sa pensée qui, entre les deux guerres, a lieu en France.

Par ce que Janicaud appelle la « bombe Sartre »[519], c'est-à-dire l'effet disruptif que la parution de *L'Être et le Néant* eut sur la scène française de l'immédiat après-guerre à la suite du succès littéraire de son auteur, le Dasein est transformé dans la « réalité-humaine » (terme que Sartre utilise souvent, emprunté à Corbin) fondée dans le *cogito*. Dans cette œuvre, la présence de Heidegger est à la fois ubiquitaire et indéterminée, signalée par la réélaboration d'un ensemble des concepts clé d'*Être et Temps* – la liberté, l'inauthenticité, la facticité – dont le substrat ontologique a été mis entre parenthèses. « Au centre de tout pour Sartre : l'homme ; pour Heidegger : l'être »[520] : ainsi, Janicaud résume efficacement l'origine de toute divergence entre les deux penseurs. Or cet abandon de l'échafaudage ontologique du Dasein est fait par trois éléments : l'abandon de la subordination de ce dernier à l'Être ; la disparition de la temporalité ek-statique qui lui est propre ; l'abolition de la différence entre niveau ontique et ontologique. L'adaptation de ses structures à la conscience cartésienne revendiquée par Sartre est alors faite par toute une série d'ajustements qui trahissent ce triple abandon du cadre ontologique. La liberté, qui dans le cas du Dasein est quelque chose à laquelle il est assigné en tant qu'étant transcendant, devient dans le discours sartrien une liberté consciente, spécifiquement humaine, que l'homme peut et doit choisir en se choisissant soi-même ; la facticité, qui dans *Être et Temps* est la localisation du Dasein auprès de sa situation, devient la prise de conscience tragique du fait que l'homme n'a pas le choix d'être ce qu'il est ; l'inauthenticité, transposée dans la « mauvaise fois », devient la « mensonge à l'égard de soi-même »[521] que l'homme se raconte au quotidien[522].

Pour résumer la divergence entre la *Daseinsanalytik* et son usage sartrien : chez Heidegger, le Dasein est une structure qui « dépasse en arrière », c'est-à-dire en direction de l'origine, le sujet de la métaphysique (et le *cogito* cartésien comme l'une de ses expressions les plus déterminantes), et qui donne un sens à l'homme plus authentique que celui que lui attribuent l'anthropologie issue de la

[519] HEF, chap. II « La bombe Sartre », pp. 55-80.
[520] HEF, p. 64.
[521] HEF, p. 69.
[522] Il s'agit, bien évidemment, d'un résumé schématique et sans doute réductionniste de l'élaboration sartrienne. Nous nous bornons ici, pour ne pas risquer de trop nous éloigner de la tâche de notre recherche, à cette énumération par points des divergences les plus voyantes entre l'analytique du Dasein et l'analyse de la réalité-humaine proposée par Sartre. Pour une mise en parallèle systématique, voir A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, LGF 2000.

métaphysique et des disciplines positives du XIXe siècle ; chez Sartre, le pour-soi est essentiellement une conscience de type cartésien, définie par la liberté, qui est le plus proprement humain.

Il ne s'agit pas, pour Heidegger, de renoncer à l'homme, mais de comprendre que celui-ci s'inscrit dans le sillage de l'*animal rationale*, de la subjectivité maîtresse d'elle-même et de ses attributs, que par l'introduction du Dasein il avait essayé à la fois de déconstruire et de dépasser. Sur le fil de cette même différence se joue également le passage de la philosophie du Dasein proposée par Heidegger à l'existentialisme comme philosophie humaniste qui se nourrit de la pensée heideggérienne.

Dans la conférence *L'existentialisme est un humanisme*, prononcée en 1945, Sartre revendique explicitement une filiation de son concept de subjectivité humaine, basée sur l'engagement, et le *cogito* comme moment de vérité dans lequel l'homme doit être saisi. Il affirme que « 'je pense donc je suis', c'est là la vérité de la conscience s'atteignant elle-même ; toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une doctrine qui supprime la vérité »[523]. C'est à partir de cette filiation cartésienne qu'il mobilise les concepts d'existence, de « délaissement », de liberté, d'engagement libre qui caractérisent sa compréhension de l'homme. L'homme est alors une subjectivité qui, en tant que *cogito*, peut accéder à la vérité – mais cette vérité, sur soi-même et sur autrui, c'est qu'il n'y a pas de vérité au-delà de l'existence, c'est-à-dire en dehors du projet dans lequel l'homme se projette librement. Le sens du « délaissement » – qui traduit le terme *Geworfenheit*, « cher à Heidegger »[524] – est d'être la condition de l'homme qui ne peut s'accrocher à rien en dehors de son existence. La liberté prend alors le sens double d'être délivré à soi-même et de pouvoir choisir sans autre contrainte que le fait même d'être existant. Tout cela rappelle de près et ouvertement le rapport établi par Heidegger – dans *Être et Temps*, mais aussi dans *De l'essence du fondement* – entre le manque de fondement du Dasein et son obligation à fonder, soutenu par la liberté qui est en même temps une ouverture et une soustraction de possibilités.

Par l'action syncrétique de Sartre, la cible de la critique heideggérienne, c'est-à-dire la conception cartésienne de la subjectivité, et la caractérisation du Dasein sont fusionnées dans un troisième étant, la réalité-humaine. Par cette action, les traits issus d'*Être et Temps* sont résorbés dans la subjectivité existentialiste, c'est-à-dire dans une forme de conscience qui assume l'existence comme manque de fondement et de référent absolu de sens. Si, selon la formule sartrienne, l'existence précède l'essence, c'est en ce sens que l'homme « ou, comme le dit Heidegger, la réalité-humaine »[525] est un être qui se définit par lui-même, il est « tel qu'il se sera fait », « tel qu'il se veut »[526]. S'il n'y

[523] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, éditions Nagel 1966, p. 64.
[524] Ibid., p. 36.
[525] Ibid., p. 21.
[526] Ibid., p. 22.

a pas de nature humaine figée, c'est que l'homme, en étant condamné à être libre, se retrouve délaissé, sans fondement, mais néanmoins obligé à se projeter.

Cela fait écho à la structure du Dasein qui, en devant être ce qu'il est, c'est-à-dire exister, est en même temps *Abgrund* et *Grund* ; sa liberté constitutive, comme transcendance, fait qu'il se projette et s'installe dans le monde. Mais la divergence essentielle entre le Dasein heideggérien et l'homme sartrien est dans la compréhension du choix : pour Sartre, l'homme se choisit, s'engage dans son projet, en se réalisant dans ses actes et en reconnaissant en même temps qu'il n'y a rien d'autre en dehors de son projet[527] ; pour Heidegger, l'existence du Dasein, comme Souci, ne laisse aucune place à la dimension volontariste d'un choix de soi-même par soi-même, qui entraine une compréhension du sujet en tant qu'objet présent et permanent, le *subjectum* que Heidegger se charge de déconstruire.

Autrement dit, là où pour Sartre l'homme de l'existentialisme se définit par le choix libre et conscient de son propre projet, pour Heidegger il s'agit des structures ontologiques d'un étant dont le primat ontologique est essentiellement voué à la compréhension de l'être, par rapport à laquelle ces structures sont fonctionnelles. La composante ouvertement cartésienne qui oriente l'adoption des termes inspirés de l'ontologie fondamentale par Sartre est alors incompatible avec la visée heideggérienne d'une subordination du Dasein au renouvellement de la *Seinsfrage*.

C'est sur la base de cette conception de la subjectivité que Sartre précise que l'existentialisme est un humanisme – et, comme nous le verrons par la suite, c'est à partir de cette divergence sur la subjectivité que l'humanisme qui l'accompagne est rejeté par Heidegger.

En effet, c'est pour se défendre des accusations, marxistes d'un côté et catholiques d'un autre, d'un désengagement de la dimension collective et d'un mépris existentialiste de l'humain que Sartre tient la conférence où, dès le titre, il revendique la filiation humaniste de l'existentialisme. Pour le démontrer, il s'appuie sur l'universalité de l'engagement, qui permet à l'homme de se choisir et de comprendre à la fois soi-même et autrui. L'engagement, c'est-à-dire le fait que l'homme soit à la fois obligé à et responsable de son choix, est un trait universel non pas en tant que trait commun à tous les hommes, mais en cela qu'il implique en même temps que la responsabilité pour soi-même, la responsabilité pour l'humanité entière[528]. L'humanisme revendiqué par Sartre n'est donc pas fondé dans l'idée d'une nature humaine universelle et figée, qu'il refuse ouvertement, mais plutôt dans la centralité de l'homme qui se donne à chaque fois, et librement, la loi de sa vie. Les accusations d'une récusation de l'humain et d'individualisme sont alors réfutées par une conception de la subjectivité qui conjugue la responsabilité individuelle avec la responsabilité pour l'humanité entière[529]. Contre

[527] « Un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure il n'y a rien », ibid. p. 57.
[528] « Dès qu'il y a engagement, je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres », ibid. p. 83 ;
[529] « La responsabilité engage l'humanité entière », ibid. p. 26.

le « culte de l'humanité »[530] qui caractérise l'humanisme classique, qui célèbre la nature humaine comme valeur supérieure, Sartre propose un humanisme qui met au centre la subjectivité libre de l'homme, et de tous les hommes en tant qu'elle les lie, en permettant la compréhension du projet d'autrui, et d'autrui en tant que projet.

Les échos entre la subjectivité sartrienne et l'analytique du Dasein d'où il emprunte, ici comme dans *L'Être et le Néant*, l'apparat conceptuel, sont nombreuses, et Heidegger a sans doute perçu, lorsqu'il répond à Beaufret, le risque que sa pensée soit confondue avec le subjectivisme sartrien par une mise de côté de sa finalité originaire, la *Seinsgeschichte*. En effet, dans *Être et Temps*, la description des structures du Dasein – y compris celles que Sartre reprend – ne peut pas être disjointe de la volonté de Heidegger de détconstruire l'histoire de la philosophie pour poser à nouveau frais, et plus originairement, la question sur l'être. Lorsque dans la transcription sartrienne de la liberté, de la *Geworfenheit*, du projet ce cadre est mis de côté, le Dasein risque de devenir un autre nom pour le sujet d'inspiration cartésienne, dans une réitération de la compréhension de l'être comme présence que Heidegger veut dépasser.

Mais la *Lettre sur l'humanisme* ne sert pas seulement à marquer la différence théorique entre l'existentialisme sartrien et l'analytique de l'existence. Elle s'insère en même temps dans le débat politique qui nait à la fin de la guerre, et qui demande du sens de l'humain après son oblitération. L'enjeu du côté de Heidegger, c'est-à-dire d'établir la différence entre sa pensée et ses réélaborations existentialistes, vient se mêler, dans le débat français, aux accusations marxistes à l'existentialisme dont Sartre avait été le destinataire principal. Il n'est alors pas seulement question d'une divergence théorique dans la compréhension de l'homme : il s'agit aussi, par cette détermination de l'humain et du sens de l'humanisme, de faire valoir, directement ou indirectement cette détermination du point de vue politique, à un moment où l'accusation d'antihumanisme était en même temps une accusation de complicité, effective ou potentielle, avec la violence nazi-fasciste responsable des horreurs de la guerre.

L'aspect politique n'est pas séparable de la querelle théorique. Chez Sartre, cette co-implication fait la nécessité même de la conférence *L'existentialisme est un humanisme*, où il se défend des accusations doubles d'antihumanisme : du côté communiste, il aurait promu un « quiétisme du désespoir »[531] en faveur d'une forme de contemplation qui ne serait qu'un luxe bourgeois ; du côté catholique, il aurait défendu une forme de gratuité par la suppression des valeurs. Dans les deux cas, ce dont l'existentialisme sartrien est accusé est d'avoir effacé l'humanité comme sujet et destinataire de l'action éthique et politique, en faveur d'un individualisme solipsiste.

[530] Ibid., p. 92.
[531] Ibid., p. 9.

Pour ce qui concerne Heidegger, il n'est pas possible non plus de disjoindre la parution de *Lettre sur l'Humanisme* de son positionnement politique aux années 1930. En ce sens, il a été suggéré[532] que la *Lettre sur l'humanisme* aurait aussi été une manœuvre stratégique par laquelle Heidegger a essayé, avec succès, de contrôler le passage de sa pensée en France, et cela à un moment où il était intellectuellement isolé en Allemagne en conséquence de son engagement de 1933 avec le régime naziste, dont le symbole est le tristement célèbre *Discours du rectorat*.

Quoi qu'il en soit de la visée stratégique de la *Lettre*, il n'est pas possible de nier cet engagement, et à bien voir, il ne l'a jamais été – bien avant la publication desdits « Cahiers noirs » où Heidegger emploie une terminologie chère au national-socialisme (par exemple, en faisant référence au concept de « peuple sans espace » forgé par H. Grimm, ou l'odieux terme de *Weltjudentum*, purement antisémite)[533]. Sans vouloir ici explorer le rapport entre la pensée heideggérienne et l'idéologie nazi, qui risquerait de nous emmener bien au-delà de la visée de ce travail, il est tout de même nécessaire de souligner que l'engagement heideggérien avec le régime

[532] C'est la thèse T. Rockmore, qui voit dans la publication de la *Lettre sur l'humanisme* un lien direct avec la tentative heideggérienne de se mettre à l'abri des conséquences de son engagement avec le Nazisme, par ce qu'il appelle « the second phase in an offensive undertaken by Heidegger to attract attention in the French discussion and […] to distract from his commitment to National Socialism », dans T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge 1995, p. 88. Par rapport à cette position, Janicaud penche en direction d'une tentative de contrôler le « passage du Rhin » qui ne veut pas (ou pas seulement) servir le but d'une sorte d'auto-défense heideggérienne, mais qui s'épingle plutôt sur la compréhension profonde que le penseur allemand avait détecté chez Beaufret : d'un côté, Heidegger « a su admirablement saisir » l'occasion de marquer la différence entre sa pensée et celle de Sartre, de l'autre « en saisissant la perche tendue par un jeune philosophe inconnu qu'il sait remarquer et en écrivant une réplique à la conférence de Sartre, il réussit un coup magistral qui consiste à reprendre l'initiative sur la scène philosophique en revendiquant son originalité. », dans HEF, p. 111.

[533] L'expression « *Volk ohne Raum* », titre du roman homonyme de 1926 par l'écrivain nationaliste H. Grimm, et approprié par le NSDAP, est présente dans M. Heidegger, *Réflexions II-IV*, Paris, Gallimard 2014, p. 33 ; le terme *Weltjudentum*, « juiverie mondiale », est utilisé par Heidegger dans *Überlegungen XII-XIV*, GA 96 p. 243. Le recours à une terminologie empruntée directement de l'idéologie nationaliste et national-socialiste ne fait que confirmer le fait qu'aux années 1930, Heidegger s'en était rapproché. Cette proximité idéologique de Heidegger au régime n'est plus, à présent, douteuse : même avant la parution desdits « Cahiers noirs », les propos et les tons du « Discours du Rectorat » ne laissaient pas beaucoup de place à l'incertitude. Cependant, il faut se demander qu'est-ce qu'il en est, pour la pensée de Heidegger, de cette implication : dès les années 1980, plusieurs tentatives plus ou moins sérieuses ont été faites d'individuer le point d'agencement entre la pensée de l'être et l'idéologie national-socialiste. On a par exemple parlé d'une « introduction du nazisme en philosophie » – titre d'une œuvre (E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme en philosophie*, Paris, Albin Michel 2005) qui, de façon programmatique et idéologique, décide dès le début de prendre position en faveur d'une responsabilité heideggérienne du nazisme en philosophie. Il nous semble une responsabilité bien trop titanesque pour une seule personne, même de la stature intellectuelle de Heidegger. La question, il nous semble, est plutôt de démystifier cet engagement heideggérien pour se demander comment et en quoi, la pensée de Heidegger s'avère historiquement située et, par-là, susceptible de se compromettre avec l'idéologie nazie. En 1939, Löwith voit dans la décision face à la mort le point théorique qui, dans *Être et Temps*, rapproche cette pensée de l'idéologie du sacrifice pour le renouvellement culturel allemand ; de nos jours, à la suite de la publication du premier volume des « Cahiers noirs », dans *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée 2015, J.-L. Nancy s'interroge sur la banalité de Heidegger, qui est « celle de la *doxa* de l'antisémitisme telle qu'elle circulait en Europe dans les années 1920-1940 » (p. 11) car « il s'agit de comprendre comment […] l'antisémitisme – banal et sans pensée par définition – a pu être convoqué par la pensée qui mettait l'être en question » (p. 13). Par les analyses de Löwith et de Nancy, ce qui devient possible c'est d'historiciser la pensée de Heidegger, sans pourtant justifier par le contexte toute responsabilité individuelle, à la fois intellectuelle et politique, mais sans retomber non plus dans un réductionnisme simpliste qui résoudrait la question de l'engagement avec le régime naziste par une équation facile entre la pensée de Heidegger – toutes périodes et œuvres confondues – et une idéologie mortifère.

naziste était déjà connu lors de la parution de la *Lettre sur l'Humanisme*, et que ce texte, où à la fois Heidegger rejette l'humanisme de la tradition métaphysique et envisage un nouveau sens de l'humanisme, qui passe par une compréhension plus originaire de l'homme, eut l'effet d'allumer le débat français sur l'engagement politique de son auteur.

En 1946-1947, le débat autour de la *Lettre sur l'humanisme* se déroule principalement sur la revue *Les Temps Modernes*. Cependant, ce débat ne porte pas strictement sur les contenus de la *Lettre*, mais plutôt sur le rapport entre la pensée de Heidegger et son engagement politique. Si la *Lettre sur l'humanisme* eut la fonction, pour Heidegger, de marquer la différence entre sa pensée et celle de Sartre, le débat sur la participation heideggérienne aux régime nazi qui se développe dans *Les Temps Modernes* a la fonction, pour Sartre, de rejeter les accusation d'une analogie, intellectuelle autant qu'idéologique, entre sa pensée et celle de Heidegger[534].

Parmi les critiques les plus raffinées figure à nouveau celle de Löwith, exposée dans l'article *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger* : rédigé en 1939 et paru en traduction française sur *Les Temps Modernes* en 1946, le texte vise à individuer dans la pensée de Heidegger des liens directs et profonds avec l'idéologie nazie. L'essai, rédigé avant la publication de la *Lettre sur l'humanisme*, se focalise essentiellement sur les passages d'*Être et Temps* où il est possible, pour Löwith, de repérer le point d'intersection entre l'ontologie fondamentale et l'engagement politique de Heidegger.

Pour en résumer la structure argumentative, Löwith indique dans la combinaison entre la théorie de l'historialité et la décision anticipatrice, qui rend le Dasein « résolu devant la mort », la matrice qui rapprocherait l'ontologie fondamentale à l'atmosphère politique de l'époque, une sorte de contrepoint philosophique au « décisionnisme politique » de Schmitt[535]. Pour Löwith, il s'agit d'un rapport au négatif qui est un « nihilisme intérieur » de la pure résolution devant le Néant, directement lié au national-socialisme par l'atmosphère politique dans laquelle Heidegger – comme Spengler et Barth – est trempé, et qui, à un moment de crise pour l'Allemagne, promeut le sacrifice extrême comme source de renouvellement culturel national. À cela fait écho en 1933 le *Discours du Rectorat*, qui « transpose la philosophie heideggérienne de l'existence historique dans l'événement allemand »[536]. Le Dasein est maintenant le Dasein allemand, sa résolution indissolublement liée au destin de son peuple, une « résolution amère et dure d'une volonté qui s'affirme face au néant »[537]. Löwith, en traçant une filiation directe entre le rapport du Dasein au néant et le nihilisme européen

[534] « Il faut rappeler la virulence des attaques communistes à l'existentialisme sartrien auquel on reproche pêle-mêle son idéalisme subjectiviste et ses inspirations heideggériennes, traitées de nazies » dans HEF, p. 103.
[535] K. Löwith, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, première parution en traduction française dans *Les Temps Modernes* n°14, novembre 1946, republié dans le n° 650, 2008/4, pp. 10-25 ; p. 15.
[536] Ibid., p. 17.
[537] Ibid., p. 20.

comme ambiance culturelle d'entre les deux guerres, conclut que l'implication politique de la pensée heideggérienne est loin d'être accidentelle, telle qu'une erreur momentanée ; elle n'est pas un « déraillement », par lequel Heidegger se serait « mal compris lui-même » ; elle nait plutôt d'une « volonté de rupture, de transformation et de départ », une « volonté de destruction créatrice » propre au nihilisme européen dont elle est issue[538].

Les réactions au texte de Löwith par les « heideggériens français » furent mélangées. Si de Waelhens, en polémique avec Löwith, nie toute implication politique de la pensée de Heidegger[539], Weil – bien qu'il ne considère pas Heidegger un « nazi orthodoxe », car il récuse le biologisme – maintient une responsabilité individuelle du philosophe, qu'il ne faut pas dissoudre dans une responsabilité génériquement allemande[540]. Les deux réactions ont en commun de déjouer l'association théorique, faite par Löwith, entre la pensée heideggérienne de l'existence et l'idéologie national-socialiste – et, par conséquent, d'en dissocier l'existentialisme français qui s'en inspire.

En effet, le débat sur les implications politiques de la pensée de Heidegger est en même temps un débat sur les implications politiques de la pensée existentialiste française qui a, parmi ses sources les plus proches, la pensée du Dasein heideggérienne. Cette continuité entre les deux prend parfois la forme d'une juxtaposition : Lefebvre, dans sa critique de ce qu'il nomme la « métaphysique du Grand Guignol », dénonce la complicité entre Sartre et Heidegger, par la tentative de Sartre d'un « compromis batârd »[541] entre le style heideggérien et l'humanisme total – une tentative d'autant plus vouée à l'échec que la pensée de Heidegger « mystifie tous les thèmes de la dialectique, de l'humanisme, au profit d'une philosophie aventurière et négatrice de la pensée comme de l'humain »[542]. Dans le texte, les deux pensées heideggérienne et sartrienne sont mélangées au point qu'il est parfois difficile de distinguer où Lefebvre attaque l'existentialisme sartrien – qui semble prendre la plupart de la place – et où il se réfère à l'ontologie de Heidegger. Mais cette juxtaposition est symptomatique de l'enjeux politique du débat : la « question de l'humanisme » – de son rejet ou de sa méprise – a des conséquences dans la définition de l'homme comme à la fois sujet et but d'une praxis. Dans *Humanisme et Terreur*, bien que de manière différente de Lefebvre, à savoir plus nuancée et moins tranchante, Merleau-Ponty développe lui aussi sa critique de l'humanisme (tel que Heidegger le conçoit) au prisme de l'engagement marxiste pour l'homme. Face au « problème communiste » d'une contradiction entre l'idéalisme humaniste marxiste et la violence de l'appareil

[538] Ibid., pp. 23-25.
[539] A. de Waelhens, *La philosophie de Heidegger et le Nazisme*, dans *Les Temps Modernes*, juillet 1947, pp. 115-127.
[540] E. Weil, *Le cas Heidegger* dans *Les Temps Modernes*, juillet 1947, pp. 128-138, repris dans *Lignes*, n°2, février 1988, pp. 139-151.
[541] H. Lefebvre, *L'existentialisme*, Paris, Economica Anthropos 2001, p. 187 ; la première édition du texte parait en 1946 aux Éditions du Sagittaire.
[542] Ibid., p. 176.

d'état soviétique, Merleau-Ponty examine la position de Heidegger et critique son humanisme qui, plaçant le philosophe « bien haut et en tout cas au-dessus de la mêlée »[543], équivaut à un refus « de s'engager dans la confusion et hors de la vérité »[544].

Bien qu'il ne rentre pas dans le panorama français de la « querelle de l'humanisme », l'argumentation déployée par Lukačs dans *Existentialisme ou Marxisme*, paru en 1948, mérite d'être mentionnée car elle résume efficacement le noyau des critiques adressées du côté marxiste à la subjectivité existentialiste. Ici, le philosophe hongrois oppose l'existentialisme de Sartre et de ceux qu'il lui associe (essentiellement, De Beauvoir et Merleau-Ponty) et le matérialisme dialectique, les deux étant en lutte pour le titre de pensée progressiste de l'après-guerre. La déconstruction de l'existentialisme sartrien du point de vue marxiste défendu par Lukačs passe précisément par une critique du formalisme moral et d'une « morale de l'intention » qui, chez Sartre, est dérivée du formalisme kantien d'un côté, et de l'autre de la « glorification de l'individu isolé, retranché sur lui-même »[545] propre à la pensée existentialiste allemande, dont Heidegger serait le porte-parole. Pour Lukačs, il est inacceptable que l'existentialisme sartrien se propose comme une philosophie progressiste alors qu'elle n'a fait que des « modifications légères de la doctrine qui n'affectaient pas l'essence de l'ontologie fondamentale de Heidegger »[546], c'est-à-dire une pensée de la passivité nihiliste et qui condamne toute activité sociale de l'homme[547]. Contre une morale de l'intention, sous-tendue par un sujet prétendu universel derrière duquel se cache l'individu bourgeois, Lukačs revendique la pratique marxiste de rechercher dans l'histoire les fondements matériels de l'action humaine.

Le débat sur l'humanisme ne porte donc pas sur les contenus spécifiques de la lettre adressée à Beaufret, c'est-à-dire sur la redéfinition que Heidegger propose de l'humain et de l'humanisme qui donnera le titre à ce texte. Le noyau de la polémique semble être plutôt la question d'une compatibilité possible entre une philosophie existentialiste, essentiellement française mais avec des lourdes dettes heideggériennes, et l'humanisme marxiste, dans le contexte de l'*aftermath* de la deuxième guerre mondiale et de la Shoah.

L'accueil de la *Lettre sur l'humanisme* en France a donc l'effet paradoxal d'agréger autour d'elle un débat qui ne porte pas sur les contenus de cette-ci, mais qui va toucher les cordes les plus sensibles d'une « querelle » entre le camp existentialiste-phénoménologique, et celui marxiste-

[543] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste* op. cit.,p. 203.
[544] Ibid.
[545] G. Lukačs, *Existentialisme ou Marxisme ?*, Paris, Éditions Nagel 1961, p. 119.
[546] Ibid., p. 115.
[547] « Nous avons le droit de protester lorsque Jean-Paul Sartre et ses disciples affirment que leur philosophie dont nous avons identifié la base chez Heidegger, en tant que nihiliste et réactionnaire, représente une idéologie progressiste et démocratique », ibid., p. 128.

communiste, portant sur la définition et le rôle de l'humain. Dans les mots de Janicaud : « Dans les faits, le débat entre les sartriens et Heidegger n'a pas eu lieu. Littéralement et même sur le fond, les deux positions étaient diamétralement opposées. Les uns sont pour l'humanisme et l'engagement en sa faveur, l'autre s'affirme contre tout humanisme engagé »[548]. En France, l'effet de cette *Lettre* ne fut pas celui d'ouvrir un débat portant sur la (re)définition de l'homme et de l'humanisme que Heidegger vise par son texte, mais plutôt de relier le questionnement sur l'humanisme au contexte politique et intellectuel de l'après-guerre, dans lequel la définition et la fonction de l'humain et des idéaux humanistes devient la ligne de partage le long de laquelle peut se produire une fracture.

Il s'agit peut-être d'un décalage inscrit dans les origines mêmes de la *Lettre* – c'est-à-dire dans le fait que la question de l'humanisme est posée à Heidegger par Jean Beaufret, un jeune intellectuel français, qui baignait dans l'existentialisme. Il n'y aurait alors pas à s'étonner de ses effets : le fait même de poser la question « comment redonner un sens au mot 'humanisme' ? » serait la source d'une circularité. La question est issue du milieu intellectuel parisien de l'après-guerre et demande à Heidegger de s'exprimer sur l'humanisme qui était devenu le catalyseur des heurts entre l'existentialisme et le marxisme concernant la question de la responsabilité. Mais la réponse de Heidegger – qui ne redonne pas sens au mot humanisme qu'au prix d'une déconstruction du concept même d'humanisme – n'adresse pas exactement le même objet. La querelle française entre l'existentialisme sartrien et l'humanisme d'inspiration marxiste ne porte pas sur l'acceptation ou le rejet de l'humanisme : la divergence, qui est aussi la base des accusations d'individualisme bourgeois adressées à Sartre, concerne la vision anthropologique qui sous-tend l'humanisme. C'est pourquoi Sartre se défend en affirmant que l'existentialisme est un humanisme, et il argumente cette appartenance de l'un à l'autre par une anthropologie, en entendant par cette-ci une conception de l'être humain qui prend la forme d'une subjectivité cartésienne. Sartre disjoint cette subjectivité d'une essence ou nature humaine préétablie, en affirmant que l'essence de l'homme n'est pas figée en cela qu'elle se fait dans chaque choix ; l'anthropologie marxiste se veut humaniste en cela qu'elle revendique une essence humaine objective, historiquement et matériellement déterminée, qui rend l'homme sujet et objet d'une *praxis*. Cependant Heidegger, dans la réponse à Beaufret, développe sa réflexion au niveau de la déconstruction de l'essence de l'homme telle qu'elle s'exprime historiquement dans l'humanisme. Ainsi, il introduit une distinction entre la dimension métaphysique, dont l'humanisme fait partie, qui assume tacitement une idée de l'être de l'homme, et le niveau ontologique, qui interroge l'être de l'homme à partir du rapport de l'homme à l'être.

Lors du débat de Davos avec Cassirer, qui est contemporain de *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger précisait que « la question de l'essence de l'homme n'a de sens et de

[548] HEF, p. 119.

justification que si elle est motivée à partir de la problématique centrale de la philosophie elle-même, qui a pour tâche de faire sortir l'homme de lui-même et de le reconduire dans le tout de l'étant pour lui rendre manifeste, en dépit de toute sa liberté, le néant de son Dasein »[549]. Son interprétation de la *Critique de la Raison Pure*, où il ramène la finitude de la connaissance à la finitude du Dasein, et l'anthropologie à l'ontologie, est faite sous le signe de cette tâche. En 1946, cette même subordination de la question de l'homme à l'être demeure valide, même si, à la lumière de la *Kehre*, elle est maintenant pensée sous le signe d'un rapport entre l'homme et l'être qui ne fait pas appel au Dasein comme structure d'intermédiation[550]. Tout comme le refus de l'anthropologisme dans *Être et Temps*, l'enjeu d'une critique de l'humanisme n'est maintenant pas, pour Heidegger, le refus de l'humain mais la déconstruction de cette essence de l'homme telle que la métaphysique la comprend : « tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Être, est métaphysique »[551]. C'est cette détermination qui guide aussi le sens de l'humanisme existentialiste et sartrien, par rapport auquel la pensée de l'être de Heidegger se démarque : « reste à savoir si cette pensée peut encore se caractériser comme humanisme, à supposer que de telles étiquettes puissent avoir un contenu. Assurément pas, dans la mesure où l'humanisme pense d'un point de vue métaphysique. Assurément pas, si cet humanisme est un existentialisme et fait sienne cette proposition de Sartre : *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* »[552].

Le refus de l'humanisme est alors plus radicalement, pour Heidegger, le refus de son fondement métaphysique, l'enjeu de sa déconstruction n'étant pas celui de déterminer plus précisément le sens de l'humanisme pour le XXe siècle, mais de viser l'essence authentique de l'homme qui doit fonder un humanisme non métaphysique. Au début de sa *Lettre*, Heidegger reparcourt le sens attribué à l'humanité de l'homme dans plusieurs moments de l'histoire : avec Marx voit le jour l'homme social ; pour le Christianisme, il est « enfant de Dieu » ; au temps de la République romaine, « l'*humanitas* est considérée et poursuivie expressément sous ce nom »[553], et l'homme vient coïncider avec le Romain – première forme d'humanisme que la Renaissance redécouvre. Tous ces exemples d'humanisme ont le même fondement, la métaphysique, qui non

[549] E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie : Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1931* op. cit., p. 46.
[550] « Il y a à un virage […] à l'égard de la problématique d'*Être et Temps* comme dans *Kant et le problème de la métaphysique*, où la création ontologique était attribuée à l'homme. L'être n'est plus en effet 'l'horizon transcendantal' que déployait le projet du Dasein. Il est au contraire cette éclaircie en laquelle l'homme se tient et à laquelle il se rapporte par son projeter » dans F. Dastur, *Heidegger et la question anthropol*ogique op. cit., p. 80.
[551] *Lettre sur l'humanisme*, Q III-IV p. 77.
[552] Q III-IV p. 92.
[553] Q III-IV p. 75.

seulement « ne pose pas la question de la relation de l'Être à l'essence de l'homme, mais il empêche même de la poser »[554]. Parmi ces épisodes, l'humanisme romain, que Heidegger définit « le premier humanisme »[555], est le modèle pour l'humanisme en général en cela qu'il pose l'essence de l'homme comme *animal rationale*. C'est cette équation entre l'être de l'homme et l'*animal rationale* que la métaphysique pose et réitère tout au long de son déploiement. Et c'est un dépassement de cette conception de l'homme que Heidegger vise par sa propre pensée de l'Être, et de l'homme à partir de l'Être.

Il s'agit donc, pour Heidegger, de partir de la question de l'humanisme pour aborder la vraie cible de sa réflexion critique, c'est-à-dire l'apparat métaphysique qui sous-jacent à l'humanisme, y compris l'humanisme sartrien. En répondant à la question de Beaufret par une déconstruction de l'humanisme, l'enjeu de Heidegger n'est pas alors celui de rejeter l'humain tout court, mais plutôt une conception dans laquelle « l'essence de l'homme est appréciée trop pauvrement »[556], à partir de l'*animalitas* de l'*animal rationale* et non pas de l'*humanitas* en elle-même.

La faute de l'humanisme, de tout type d'humanisme, serait alors celle de ne pas penser l'homme à la hauteur de son essence de gardien de l'être. La position de Heidegger est celle d'un « antihumanisme » seulement si l'on voit l'opposition à l'humanisme à la lumière de la prééminence de l'authentiquement humain : « les plus hautes déterminations humanistes de l'essence de l'homme n'expérimentent pas encore la dignité propre de l'homme. En ce sens, la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'*humanitas* de l'homme »[557].

À la question posée par Beaufret, Heidegger répond que redonner un sens au mot « humanisme » « ne peut signifier que ceci : déterminer à nouveau le sens du mot »[558], et cette nouvelle détermination passe par une réflexion sur l'essence de l'homme pensée à la lumière de l'être. Il ne s'agit donc pas de déterminer l'étant « homme », mais plutôt de comprendre l'homme non pas comme un étant maître de sa rationalité, mais à partir de son rapport à l'être qui en définit l'essence. À l'*animal rationale* de la métaphysique, Heidegger oppose l'homme « berger de l'être »[559] dont la maison est le langage : non pas un homme dont l'essence est la *ratio*, mais l'homme comme étant qui est à l'écoute de l'être.

---

[554] Q III-IV p. 77.
[555] Q III-IV p. 78.
[556] Q III-IV p. 78.
[557] Q III-IV p. 87.
[558] Q III-IV p. 105.
[559] Q III-IV p. 101.

La critique de l'humanisme est alors non pas antihumaniste, mais au contraire : elle est développée d'un point de vue pour ainsi dire « ultra » ou « archi-humaniste », l'enjeu de la déconstruction du terme, et de son origine métaphysique, étant d'amener à l'essence la plus authentique de l'homme. C'est pourquoi il s'agit pour Heidegger d' « un humanisme au sens le plus fort du terme […] qui pense l'humanité de l'homme à partir de la proximité à l'Être »[560]. La déconstruction de l'humanisme est alors, en même temps, une découverte de son sens le plus originaire – tout comme dans *Être et Temps* la position de la question sur l'être entraine en même temps la déconstruction de la tradition philosophique et la découverte du rapport de l'être à la temporalité qui se cache en elle.

Ce que dans la *Lettre sur l'humanisme* Heidegger met en scène, c'est un affrontement entre deux conceptions de l'humain – l'une, de l'homme comme *animal rationale*, qui voit dans l'homme le sujet raisonnable, maître de son langage et de l'étant, l'autre de l'homme comme gardien chargé de la sauvegarde de l'Être – à la fois le plus proche et le plus éloigné de lui – par le langage. Si l'on relie cette déconstruction de l'homme à la critique de l'anthropologie que nous avons repérée dans *Kant et le problème de la métaphysique*, tout comme dans certains passages d'*Être et Temps*, nous y retrouvons à l'origine la même stratégie polémique qui, malgré la mise de côté du Dasein, garde une visée anti-anthropologique en vue d'une plus profonde compréhension de l'essence de l'homme. Si dans *Kant et le problème de la métaphysique* « plus originelle que l'homme est la finitude du Dasein en lui »[561], en 1946 le destin de l'homme est d'être lui-même « en tant que celui qui ek-siste » et qui come tel doit « veiller sur la vérité de l'Être »[562]. Dans le passage d'un texte à l'autre, ce qui demeure valable est une critique des définitions de l'homme léguées par la métaphysique, tout comme la prééminence de l'être dans la détermination de l'essence de l'homme telle que Heidegger l'envisage.

Si dans *Être et Temps* l'homme, comme Dasein, était subordonné à son essence finie et jetée, dans la *Lettre sur l'humanisme* l'essence de l'homme est celle d'un étant dépouillé des prérogatives que la pensée lui a attribué, subordonné dans son essence à l'être qui en même temps lui échappe et l'appelle à lui. La critique de la métaphysique n'étant pas séparable de la déconstruction de l'essence de l'homme comme sujet, malgré la renonciation au Dasein comme intermédiaire dans le rapport à l'être, Heidegger retrouve, dans la subordination à l'être, une définition de l'humain qui le dépossède de la maîtrise de la rationalité par un rapport au langage qui n'est pas celui du *zoôn logôn echôn*, de l'*animal rationale* qui possède le langage. Si « le langage, sous l'emprise de la métaphysique moderne de la subjectivité, sort presque irrésistiblement de son élément » et il « nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'être », car il « se livre bien plutôt à notre pur

[560] Q III-IV, p. 102.
[561] KPM, p. 285.
[562] Q III-IV, p. 88.

vouloir et à notre activité comme un instrument de domination sur l'étant »[563], le langage hors de cette emprise métaphysique moderne de la subjectivité se révèle être, en son essence, le lieu et l'abri d'une correspondance entre l'être et l'homme.

La critique heideggérienne de l'humanisme est, en même temps, une critique de l'anthropologie, c'est-à-dire d'une conception de l'homme comme *subjectum* qui est essentiellement métaphysique. Dans l'essai *L'époque des images du monde*, datant de 1938, Heidegger porte déjà un jugement sur l'humanisme, en le définissant une « anthropologie esthético-morale », en entendant par anthropologie « cette interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme »[564]. Avant la lettre à Beaufret, le lien entre l'anthropologie et l'humanisme avait donc été établi comme un lien entre une compréhension anthropocentrique de l'étant et son côté « esthético-morale » qui, à l'époque moderne, est inséparable du monde comme « image conçue »[565], c'est-à-dire du monde comme représentation pour un sujet. La centralité de l'homme moderne par rapport au Moyen Âge est, pour Heidegger, plus que le résultat d'une émancipation par rapport à la théologie : il s'agit d'un glissement déterminant au niveau métaphysique. L'homme comme sujet devient le référent principal pour le monde, la totalité de l'étant, qu'il représente comme objet, et qu'il domine. À la parution de l'homme-sujet correspond la réduction du monde à la représentation dans une *Bild*, qui le rend pour l'homme connaissable, maîtrisable et disponible : « plus complètement le monde semble disponible comme monde conquis, plus objectivement l'objet apparait, plus subjectivement, c'est-à-dire plus péremptoirement, se dresse le sujet, et plus irrésistiblement la considération du monde, la théorie du monde se change-t-elle en une théorie de l'homme – l'anthropologie »[566].

Dans le contexte de cet essai, c'est cette anthropologie la cible principale, comme structure interprétative de l'homme par lui-même qui trouve son fondement chez Descartes : « avec l'interprétation de l'homme comme *subjectum*, Descartes crée la condition métaphysique de toute anthropologie future »[567]. La critique de l'humanisme et de son fond anthropologique est donc une critique de la métaphysique telle qu'elle se cristallise avec la pensée du *cogito* cartésien : l'enjeu de cette critique, une conception de l'être, et de l'être de l'homme, qui dépasse la métaphysique en direction d'une compréhension plus véridique de l'être[568].

[563] Q III-IV, p. 74.
[564] *Chemins*, p. 122.
[565] *Chemins*, p. 123.
[566] *Chemins*, p. 121.
[567] *Chemins*, p. 130.
[568] « Dépassement signifie ici : questionnement plus originel du sens, c'est-à-dire de l'horizon de projection et ainsi de la vérité de l'être, questionnement qui se dévoile du même coup comme la question de l'être de la vérité », *Chemins* p. 131.

Il faut alors envisager la critique de l'humanisme de 1946 comme une étape du processus plus ample de déconstruction de l'anthropologie que Heidegger engage dès *Être et Temps*, c'est-à-dire d'une conception métaphysique de l'homme comme sujet possédant le *logos* au double sens de la raison et du langage, comme instrument de compréhension et domination de l'étant. Par rapport à ladite « querelle de l'humanisme », la position de Heidegger est à la fois celle d'une voix qui, depuis *Être et Temps*, développe une critique de l'anthropologisme métaphysique et qui défend cette critique même des méprises auxquelles cet anthropologisme, par le biais de l'existentialisme sartrien, l'expose, sans pourtant se proposer comme antihumaniste. La « querelle de l'humanisme » se dessine alors comme l'opposition entre deux conceptions historiquement données de l'humain, plutôt que comme l'affrontement entre les partisans français de l'humanisme et un prétendu antihumanisme heideggérien.

Il est donc possible, voire nécessaire de distinguer, à l'intérieur de la « querelle de l'humanisme », deux niveaux du discours : l'un, qu'on pourrait qualifier d' « idéologique », qui fait de l'humanisme le noyau d'une revendication de l'essence humaine qui serait au cœur de la *praxis*, et l'autre, pour ainsi dire « théorique », qui détermine cette essence du point de vue philosophique. Si Sartre, se défendant des accusations d'antihumanisme, tient à revendiquer un humanisme théorique qui ait des implications politiques, Heidegger vise le côté théorique – une définition de l'humain à déconstruire – en dessoudant le côté idéologique dans le défi d'un « destin » de l'homme qui se joue par la déconstruction de la métaphysique et la prise en charge de la tâche de sauvegarde de l'être. Et c'est bien dans cette dissolution de la tâche historique dans la tâche philosophique d'un sauvetage de l'être qu'une critique comme celle de Löwith et de Weil, adressée aux implications politiques de la pensée de Heidegger, s'avère fondée.

La *Lettre sur l'humanisme* et le débat qui se développe autour de sa parution suivent les deux lignes de discours qui le composent – celle d'une redéfinition de l'humain d'un côté, et celle des usages politiques de cette définition de l'autre. Mais il s'agit d'un débat qui s'avère partiel, peut-être faussé par la polarisation humanisme-antihumanisme, par rapport à la question principale visée par Heidegger, celle d'une remise en discussion de la structure anthropologique qui sous-tend l'humanisme, que Heidegger vise à critiquer et dépasser par l'ontologie. La déconstruction menée dans la *Lettre*, où « l'on pense contre l'humanisme »[569], aboutit non pas à un antihumanisme, au sens d'un refus de l'homme et de l'humanité, mais à un humanisme qui se veut plus authentique, car plus radical dans sa saisie de l'essence humaine.

Cet « antihumanisme » dont Sartre est accusé, tout comme Heidegger, aboutit dans les deux cas à une défense de l'humain par le biais de sa redéfinition. La « querelle de l'humanisme » est alors,

[569] Q III-IV, p. 87.

dans sa configuration de l'après-guerre, une querelle pour le sens le plus authentique de l'humain. Il est donc souhaitable de distinguer ultérieurement non seulement les deux niveaux, théorique et idéologique, du discours sur l'humanisme, mais aussi les deux versants de la querelle – l'un, interne au débat culturel français de l'après-guerre, qui relie la définition de l'homme à sa centralité dans l'action éthique et politique, et l'autre, lié aux ambitions anti-anthropologiques de la phénoménologie husserlienne avant et heideggérienne après, qui mène une critique de l'anthropologie en philosophie visant à déconstruire la subjectivité en l'épurant des calcifications anthropologiques.

Dans la « querelle de l'humanisme », ces niveaux confluent et s'entremêlent : elle se définit par l'entrelacement même de ces plusieurs lignes de développement du discours sur l'*anthropos*. La *Lettre sur l'humanisme* n'est pas alors seulement à comprendre comme la prise de parole de Heidegger au sujet de l'humanisme, qui serait en même temps une prise de position dans le débat français ; elle est aussi une manière pour sortir de ce débat, en affirmant que l'enjeu principal dans la possibilité de « redonner un sens au mot 'humanisme' » n'est pas dans la redéfinition de l'humanisme, mais dans sa déconstruction, qui est en même temps le sauvetage de la « vraie » essence de l'homme.

Si la définition de l'essence de l'homme est matière de débat, sa centralité n'est pas pourtant mise en discussion. Chez Sartre comme chez Heidegger, la revendication de l'humanisme d'un côté et l'appel à sa redéfinition de l'autre ont l'effet de garder l'homme comme référent principal – de l'engagement pour Sartre, de la sauvegarde de l'être pour Heidegger. Malgré les différences dans la définition de l'homme – de souche « cartésienne » ou en opposition ouverte à cette dérivation, comme agent éthique ou comme gardien fidèle de l'être – sa centralité dans la réflexion n'est jamais questionnée. L'anti-anthropologisme heideggérien ne prend pas la forme d'une critique de l'homme tout court, qui garde un rôle crucial dans l'histoire par son rapport privilégié à l'être, mais plutôt d'une critique de la métaphysique qui en occulte sa vraie constitution.

La « querelle de l'humanisme », dans la forme qu'elle prend dans l'après-guerre, se présente alors comme le point de confluence et de tension entre plusieurs instances qui, malgré leurs différences, s'adressent toutes à l'homme. En ce sens, l'anti-anthropologisme phénoménologique de Heidegger en fait partie, et représente une instance double, qui à la fois déconstruit et repense l'essence de l'homme.

Or, dans le contexte spécifiquement français de la « querelle de l'humanisme », cette ambivalence de l'anti-anthropologisme heideggérien joue un rôle décisif. En 1968, dans la conférence *Les fins de l'homme*, Derrida souligne comment par la traduction sartrienne du Dasein en réalité-humaine, la visée anti-anthropologique de la phénoménologie heideggérienne soit entièrement effacée en faveur d'une « ontologie phénoménologique » qui « en tant qu'elle décrit les structures de

la réalité humaine […] est une anthropologie philosophique »[570]. Cette lecture anthropologique de l'ontologie fondamentale d'*Être et Temps* par Sartre est exemplaire du cadre intellectuel, forgé par les lectures anthropologiques de Husserl et Heidegger (mais aussi par l'interprétation, elle aussi anthropologique, de la *Phénoménologie de l'Esprit* par Kojève) dans lequel « l'humanisme ou l'anthropologisme était à cette époque une sorte de sol commun des existentialismes, chrétiens ou athées, de la philosophie, spiritualiste ou non, des valeurs, des personnalismes de droite ou de gauche, du marxisme de style classique »[571].

Lorsqu'on tient compte de ses plusieurs composantes, le cadre s'avère alors complexe : la critique heideggérienne de l'anthropologisme, et l'ambiguïté anthropologique de l'ontologie fondamentale du Dasein ; la parole heideggérienne et sa traduction-trahison par Sartre ; le contexte intellectuel et politique spécifiquement français du débat ; l'entrecroisement du motif théorique et du motif idéologique dans la définition de l'homme et de l'humanisme. Aux fins de notre recherche, la « querelle de l'humanisme », telle qu'elle se dessine par la convergence de ces composantes, est à entendre comme le contexte, historique et critique, où l'anti-anthropologisme heideggérien, et sa racine dans le projet de la déconstruction, heurte contre son même potentiel anthropologique, d'un côté, et montre l'ambition heideggérienne non pas à nier, mais à redéfinir l'homme, de l'autre. Mais elle est aussi l'antécédant du moment critique des années 1960, lui aussi français[572], par lequel se produit un changement du point de vue sur l'homme, de l'intérieur à l'extérieur de la philosophie, au creux d'une tension entre cette-ci et les sciences humaines, dont Foucault sera l'un des porte-parole les plus connus.

Au moment où Derrida prononce la conférence *Les fins de l'homme*, la question de l'humanisme se trouve en effet à un autre stade : il en distingue deux moments, le premier, qui est celui d'après la guerre et que nous venons d'esquisser, et une phase successive, « celle dans laquelle nous sommes », qui se caractérise par « l'extension dominatrice et fascinante des 'sciences humaines' à l'intérieur du champ philosophique »[573]. Il s'agit alors, par la suite, d'élucider quelques aspects saillants de cette période d'où Derrida parle, la même d'où Foucault annonce la mort de l'homme, pour mieux saisir à la fois les legs de la querelle de l'après-guerre, et les nouveaux enjeux de la critique de l'humanisme.

[570] *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 137.
[571] Ibid., p. 138.
[572] Dans le texte de Derrida, la France fait partie intégrante de la querelle, en tant que « lieu non-empirique d'un mouvement, d'une structure et d'une articulation de la question 'de l'homme », ibid., p. 135.
[573] Ibid., p. 139.

b. Reprise : les années 1960.

Dans les mots de Derrida, ce qui émerge de l'ontologie phénoménologique sartrienne est, en élargissant le cadre au-delà de Sartre, le fait que « bien que le thème de l'histoire soit très présent au discours de cette époque, on pratique peu l'histoire des concepts ; et, par exemple, l'histoire du concept d'homme n'est jamais interrogée »[574]. De cette époque, qui précède la sienne, Derrida souligne alors le fait que le « nous » du philosophe soit rapporté, sans interruption au « nous-hommes », le « nous dans l'horizon de l'humanité »[575] : « tout se passe comme si le signe 'homme' n'avait aucune origine, aucune limite historique, culturelle, linguistique. Ni même aucune limite métaphysique »[576].

Au début de la « querelle de l'humanisme », la question de l'homme est donc posée « de l'intérieur » du discours philosophique : les différentes instances énumérées par Derrida – existentialiste, marxiste, personnaliste, et leurs éventuelles combinaisons – sont autant de prises de position par rapport à l'homme, qui gardent intactes à la fois sa prééminence dans le discours philosophique, et sa nécessité. De même l'anti-anthropologisme heideggérien, tout en menant une déconstruction de l'homme en tant que sujet, vise une reconstruction de l'homme sous le signe de son rapport à l'être : il s'agit d'une critique de la perspective anthropologique, mais non pas de la prééminence de l'homme, « authentiquement » compris.

Le deuxième moment de la querelle, qui date des années 1960, vise à ébranler cette prééminence, et à faire sauter le primat de l'homme par le biais d'autres discours que celui de la philosophie, comme ceux de la psychanalyse, l'ethnologie, la linguistique. Il ne sera plus question de définir l'essence de l'homme, pour revendiquer ou mettre à jour la notion d'humanisme en philosophie. Il s'agit plutôt d'un glissement du point d'observation, qui est en même temps un changement de cible critique et d'enjeu : la question de l'homme et de l'humanisme devient abordable à partir d'un cadre théorique qui n'est plus strictement philosophique sous l'effet produit dans le discours philosophique par d'autres rationalités (telles que la linguistique, la psychanalyse lacanienne, l'anthropologie, la critique de l'économie politique). Le mérite de ce déplacement du point d'observation, comme le souligne Balibar[577], revient au structuralisme comme cadre théorique

[574] Ibid., p. 137.
[575] Ibid.
[576] Ibid.
[577] Nous n'avons pas la prétention d'engoncer le structuralisme dans une définition univoque. Parler de « structuralisme » comme de quelque chose d'évident risque de se traduire dans un usage superficiel d'une sorte d'« idée philosophique reçue ». Aux fins de notre recherche, nous adoptons ici et par la suite la définition de structuralisme formulée par É. Balibar dans son essai *Le structuralisme : une destitution du sujet ?*, c'est-à-dire comme un mouvement philosophique au sens large, une « aventure philosophique », essentiellement hétéroclite, incluant Lévi-Strauss, Barthes, mais aussi Althusser, Lacan et Foucault, dont les composantes ont néanmoins cela en commun, qu'elles convergent dans une « pratique d'immanence en extériorité », dont Balibar, avec Deleuze, met en évidence la valeur polémique, et qui vise un

transdisciplinaire, capable d'ébranler l'« équation générative […] dans laquelle l'*humanité de l'homme* […] est identifiée au *sujet* (ou à la *subjectivité*), eux-mêmes pensés à partir de l'horizon téléologique d'une coïncidence, ou d'une réconciliation, entre l'*individualité* (particulière ou collective) et la *conscience* »[578].

C'est le point d'agencement entre l'homme et le sujet que le deuxième moment de la querelle, sous le signe de la critique structuraliste, vise à faire sauter. L'anthropologie avait identifié les structures de la subjectivité transcendantale avec l'homme. Il s'agit maintenant de mettre en question cette juxtaposition, qui demeure à la fois une possibilité et une aporie entre la distinction kantienne théorique entre homme et être raisonnable, et leur coïncidence presque inévitable.

La reprise de la « querelle de l'humanisme », sous le signe du structuralisme, est alors un moment critique qui, de manière polyphonique, vise à souligner le caractère *historique* du concept d' « homme », et du sujet transcendantal avec lequel il finit par s'identifier, c'est-à-dire ce que Balibar appelle l' « équation générative » entre l'humanité de l'homme et le sujet. L'« antihumanisme » des protagonistes de cette deuxième instance – y compris Foucault – n'est pas alors un rejet de l'humanité de l'homme tout court, telle qu'une négation de son existence, mais plutôt une mise en examen du concept même d'homme qui, comme le souligne Derrida, est manqué au début de la querelle.

L'enjeu théorique, dans cette reprise de la querelle, n'est pas de définir l'homme, mais plutôt d'en déterminer les conditions d'émergence et sa fonction à l'intérieur du savoir. Autrement dit, il ne s'agit pas de répondre à la quatrième question kantienne « qu'est-ce que l'homme ? », mais de faire un pas de côté par rapport à cette question même, pour en enquêter la provenance et les implications.

On assiste alors à un double changement par rapport à la première « querelle », à la fois du questionnement et de son cadre : de la question sur l'essence de l'homme à la question sur son concept ; de l'intérieur de la philosophie à un champ ultérieur et transversal, ouvert par la contamination avec les sciences humaines. Il s'agit des deux faces d'un même glissement, la mise en question du concept d'homme ne pouvant pas être séparable du dépassement des limites de la philosophie, qui permet à l'interrogation de gagner un point d'observation extra-philosophique sur l'homme : on ne demande plus de son essence selon le modèle de la quatrième question kantienne, mais on enquête la fonction de cette question elle-même. En ce sens, le « moment philosophique » des années 1960, et la reprise de la « querelle de l'humanisme » qui s'y met en scène, sont essentiellement marqués par le refus d'une philosophie intemporelle, absolue et fondée sur elle-même[579].

---

système d'effets en lieu d'une cause originaire. Cf É. Balibar, *Le structuralisme : une destitution du sujet ?*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°45, 1/2005, pp. 5-22.

[578] Ibid., p. 13.

[579] Nous suivons ici la description du « moment philosophique » des années 1960 offerte par P. Maniglier, comme un moment rassemblant plusieurs voix et composantes, qui ont en commun, entre autres, « le refus de concevoir la

Si l'on essayait ici d'énumérer de façon exhaustive et systématique toutes les voix de la pensée française des années 1960 qui ont contribué à cette destitution de l'homme et de l'humanisme, ce ne serait qu'au prix de regarder aller à la dérive le but principal de notre recherche. Un choix des voix s'impose alors, et avant tout d'un critère pour ce choix.

Afin d'assurer une continuité avec le premier moment de la « querelle », ainsi que pour mieux saisir en quoi la critique des années 1960 remet en discussion l'homme *et* la philosophie, il nous semble préférable de privilégier une voix parmi d'autres, celle de Derrida, qui dans *Les fins de l'homme* essaie d'esquisser le « moment présent » de la question de l'homme, pour montrer à la fois la distance existante entre l'anti-anthropologisme de la phénoménologie et sa traduction sartrienne et existentialiste, et la survivance de cette dernière au détriment de la première. La raison de cette préférence, il nous semble, est à rechercher dans le fait que la distinction entre une voie interne et une voie externe à la déconstruction de l'humanisme s'avère fonctionnelle (bien que quelque peu axiomatique) à encadrer le passage du premier au deuxième moment de la querelle, et par-là, la divergence entre la façon heideggérienne et celle foucaldienne d'envisager la question de l'humanisme.

Derrida souligne une divergence déterminante entre l'anti-anthropologisme de Hegel, Husserl et Heidegger, et la lecture anthropologique de ces mêmes philosophes, qui « était un contresens, le plus grave peut-être »[580]. La *Phénoménologie de l'Esprit* « ne s'intéresse pas à quelque chose qu'on puisse appeler simplement l'homme »[581] ; en ce qui concerne la phénoménologie husserlienne, la critique de l'anthropologisme, empirique comme transcendantal, est « un des motifs inauguraux »[582], les structures transcendantales ne pouvant pas être réduites à l'homme ; dans le cas de Heidegger, le refus de l'anthropologisme est réitéré dans la *Lettre sur l'humanisme*. Ce refoulement de la visée anti-anthropologique en phénoménologie n'est pourtant pas démasqué par « la critique de l'humanisme et de l'anthropologisme, qui est un des motifs dominants et conducteurs de la pensée française actuelle »[583]. Selon le diagnostic posé par Derrida, ce démasquement manqué des intentions originaires de la phénoménologie allemande correspond à une « mésinterprétation anthropologiste du temps de Sartre » dont les schèmes « sont encore à l'œuvre et ce sont parfois ces schèmes qui commandent le rejet de Hegel, de Husserl et de Heidegger dans les ténèbres de la métaphysique

philosophie comme une discipline qui recevrait d'elle-même ses propres problèmes », une philosophie « définie par un certain nombre de questions éternelles », ce refus étant enraciné dans l'ouverture constitutive de tout moment philosophique aux autres disciplines – historiques, politiques, artistiques, ecc. – qui s'avère spécialement déterminante pour ce qui concerne la pensée française aux années 1960, marquée par l'aventure structuraliste ; dans *Le moment philosophique des années 1960 en France*, sous la direction de P. Maniglier, avant-propos de F. Worms, Paris, PUF 2011, p. 19.

[580] *Marges de la philosophie* op. cit., p. 139.

[581] Ibid.

[582] Ibid.

[583] Ibid., p. 141.

humaniste »[584]. Sous le nom de « métaphysique humaniste » les critiques (que Derrida ne nomme pourtant pas, n'étant pas pour lui « question de tel ou tel auteur ou de tel ou tel titre d'œuvre »[585]) désignent en réalité un amalgame de Hegel, Husserl et Heidegger.

Mais ce n'est pas un hasard si cet amalgame des trois penseurs sous le signe de la « métaphysique humaniste » a été possible : au contraire, cette équation trouve son fondement dans le rapport téléologique qui, malgré les intentions anti-anthropologiques, lie les structures transcendantales à l'homme comme à leur concrétisation.

Plus précisément, chez Hegel et Husserl, cet amalgame trouve sa raison d'être dans le rapport téléologique qui, chez les penseurs, amène vers l'homme comme *animal rationale,* « lieu de déploiement de la raison téléologique »[586]. Si chez Hegel ce rapport téléologique entre anthropologie et phénoménologie prend la forme d'une réalisation de la vérité de l'homme dans la conscience, chez Husserl le même rapport se traduit dans l'accomplissement, dans la phénoménologie transcendantale, d'un humanisme transcendantal, qui voit dans l'homme, *animal rationale*, le point d'aboutissement – donc à la fois d'achèvement et de but – de l'histoire de la raison.

Il s'agit pour Derrida, en jouant sur le double signifié de « fin », de mettre en lumière le lien essentiel entre la finitude l'homme, sa « limite anthropologique factuelle », qui « s'annonce à la pensée » par la fin de l'homme, au sens de son *télos*. C'est dans ce mécanisme que l'humanisme métaphysique peut s'ancrer dans l' « amalgame » des phénoménologues : bien que la conscience de la *Phénoménologie de l'Esprit* ne soit pas identifiée avec l'humanité, et que les structures transcendantales husserliennes ne soient pas exactement juxtaposables à l'homme, dans le diagnostic posé par Derrida le lien téléologique entre ces formes de subjectivité et l'homme fait qu'elles y aboutissent. Derrida relie à la pensée kantienne cette aporie entre une visée anti-anthropologique de la phénoménologie et sa retombée dans l'anthropologisme : malgré la tentative de détacher le sujet transcendantal de toute perspective anthropologique, il n'en reste pas moins que « l'homme soit le seul exemple, le seul cas d'être raisonnable qu'on ne puisse jamais citer au moment même où en droit on distingue le concept universel d'être raisonnable du concept d'être humain. C'est au point de ce fait que l'anthropologie reprend toute l'autorité qu'on lui avait contestée. C'est à ce point que le philosophe dit 'nous' et que dans le discours de Kant 'être raisonnable' et 'humanité' sont toujours associés par la conjonction '*et'* ou '*vel'* »[587].

Pour Derrida, cette juxtaposition entre le sujet transcendantal et l'homme se répète chez Hegel et Husserl, et cela malgré leurs intentions de disjoindre la phénoménologie de l'anthropologie. Le

[584] Ibid.
[585] Ibid.
[586] Ibid., p. 147.
[587] Ibid., pp. 145-146 n11.

renversement des structures de la subjectivité dans l'existence de l'homme est rendu possible par un rapport téléologique entre les deux, qui fait que « malgré la critique de l'anthropologisme, l''humanité' est encore ici le nom de l'étant auquel s'annonce le télos transcendantal […] C'est l'homme comme *animal rationale* qui, dans sa détermination métaphysique la plus classique, désigne le lieu de déploiement métaphysique de la raison téléologique, c'est-à-dire l'histoire »[588].

Comme nous avons examiné en début du chapitre, l'identification des structures transcendantales de la subjectivité et l'étant dit « homme », se configure chez Kant comme le rapport entre critique et anthropologie. Nous pouvons alors voir l'humanisme comme le produit de cette convergence : la quatrième question « qu'est-ce que l'homme ? » se renverse dans la réponse aux trois autres questions qui la précèdent. La perspective derridienne au sein du débat sur l'homme permet à la fois d'interroger le « moment présent » de la critique de l'humanisme et de préciser la nature même de cet humanisme, de l'intérieur de l'histoire de la philosophie. Ainsi, le lien existant entre le premier moment de la querelle et le moment « présent » pour Derrida, les années 1960, est un « humanisme métaphysique » qui a ses origines dans la téléologie de la raison ; en même temps, c'est cet humanisme, et l'homme comme son sujet, que Derrida veut interroger à partir de ce moment présent.

C'est à partir de Heidegger que Derrida essaie de clarifier le sens du moment présent de la question de l'homme par une élucidation du « nous », du « nous-hommes ». Pour Derrida, il y a eu dans la lecture d'*Être et Temps* une « méconnaissance intéressée » qui passe par une « lecture réductrice »[589], mais tout de même fondée dans le rapport que le Dasein entretient avec l'homme : « le Dasein, s'il n'est *pas* l'homme, n'est pourtant *pas autre chose* que l'homme. Il est […] une répétition de l'essence de l'homme permettant de remonter en-deçà des concepts métaphysiques de *l'humanitas* »[590]. Dans « la subtilité et l'équivoque » de ce geste Derrida repère la base de « tous les gauchissements anthropologistes dans la lecture de *Sein und Zeit*, notamment en France »[591]. Heidegger opère alors le passage d'un humanisme métaphysique, qui s'interroge sur l'homme, vers une pensée de l'homme, au double sens du génitif, subjectif et objectif, et qui donc à la fois appartient à l'homme et porte sur son essence. Cette pensée de l'homme serait différente de l'humanisme métaphysique en cela que, là où ce dernier pense l'homme en tant qu'animal *rationale*, et donc comme un étant présent ayant la rationalité comme attribut, Heidegger essaie de récupérer l'essence de l'homme en ce qui lui est plus propre, la proximité avec l'être : « la restauration de l'essence est aussi la restauration d'une dignité et d'une proximité : la dignité co-respondante de l'être et de l'homme,

[588] Ibid., p. 146.
[589] Ibid., p. 140.
[590] Ibid., p. 151.
[591] Ibid.

la proximité de l'être et de l'homme »[592]. Derrida voit donc dans la voie heideggérienne une alternative à la juxtaposition entre subjectivité transcendantale et homme : l'anti-anthropologisme heideggérien le prescrit, et fournit comme modèle alternatif celui d'une essence humaine qui n'est pas de l'homme, qui ne l'épuise pas dans son onticité, mais qui se joue dans le rapport à la fois de proximité et de différence avec l'être – d'abord, avec son être même. « L'être est *le proche* de l'homme et […] l'homme est *le proche* de l'être »[593] : en jouant sur l'étymologie de « propre », venant du latin *prope*, « ce qui est le plus proche », Derrida montre comment dans le discours heideggérien il y a un remplacement de la propriété (par exemple, de certains attributs par un étant) par la co-propriété, la proximité et l'appartenance.

On en vient ainsi à « ce qui s'ébranle peut-être aujourd'hui »[594], c'est-à-dire précisément la sécurité du proche, « cette co-appartenance et cette co-propriété du nom de l'homme et du nom de l'être »[595]. Derrida lit le moment présent comme décisif : cet ébranlement du rapport d'appartenance de l'homme et de l'être est « requis par la structure même qu'il sollicite »[596], et qui revient à la fin de l'homme au double sens de ses limites et de son achèvement. Ce que Derrida appelle la « relève » de l'humanisme, mot par lequel il traduit l'*Aufhebung* hégélienne, est un rapport de fin réciproque entre l'homme et la pensée de l'être : l'humanisme métaphysique est, avec Heidegger, à la fois dépassé et conservé par l'achèvement de la pensée du propre de l'homme et de l'être.

Derrida conclut en se demandant quels sont les effets de cet ébranlement pour la pensée française, en ramenant donc son analyse à un « aujourd'hui » et « ici » qui font un. La spécificité française de la « relève de l'humanisme » consisterait en trois effets. Le premier est la « réduction du sens »[597], c'est-à-dire une critique de la phénoménologie, comme domaine de la réduction au sens, en rupture avec la pensée de l'être, essentiellement herméneutique. Le deuxième effet est le « pari stratégique »[598], c'est-à-dire la manière dont cet ébranlement, qui vient du dehors de la philosophie, est méthodologiquement abordé par deux stratégies-méthodologies, que Derrida groupe sous le signe de la déconstruction, et qui correspondent respectivement à la déconstruction interne à la philosophie (une manière d'essayer de sortir du « dedans » où nous sommes, d'en tenter la déconstruction sans changer de terrain, donc de l'intérieur et par la conceptualité de la philosophie) et à la déconstruction externe (qui change de terrain « de manière discontinue et irruptive, en s'installant brutalement dehors »[599]) ; dans les mots de Derrida « le style de la première déconstruction est plutôt celui des

[592] Ibid., p. 155.
[593] Ibid., p. 160.
[594] Ibid., p. 161.
[595] Ibid.
[596] Ibid.
[597] Ibid.
[598] Ibid., p. 162.
[599] Ibid.

questions heideggériennes, l'autre est plutôt celui qui domine en France actuellement . Le troisième effet, c'est-à-dire la différence entre l'homme et le surhomme, rappelle à la fois « le rappel à Nietzsche qui se fait en France de plus en plus insistant » et « le partage qui s'annonce peut-être entre deux relèves de l'homme »[600] : l'une, suivant l'interprétation heideggérienne de Nietzsche comme le dernier des grands métaphysiciens, qui le situe dans le moment d'achèvement de la métaphysique qui inaugure une nouvelle ère philosophique, et l'autre, qui situe Nietzsche déjà hors de l'âge métaphysique, « l'éveil au jour qui vient »[601]. Ces trois effets sont autant d'indicateurs d'une alternative possible à l'humanisme métaphysique. Entre le « dedans » et le « dehors » est en jeu la place de ce « nous » sur lequel s'interroge Derrida, qui conclut : « nous sommes peut-être entre ces deux veilles qui sont aussi deux fins de l'homme. Mais qui, nous ? »[602].

À travers le cadre esquissé par Derrida, il est possible de faire ressortir quelques éléments qui marquent la critique de l'humanisme des années 1960 : le fait que l'interrogation sur l'homme devienne une manière d'interroger le présent, et la philosophie à partir du présent ; le rôle de la phénoménologie d'un côté, et du structuralisme de l'autre ; le partage entre un « dedans » et un « dehors » de la philosophie ; la présence de Nietzsche au filigrane du mouvement de sortie de la métaphysique humaniste ; la circularité des « fins de l'homme », qui conjoignent finitude et finalité, et soulignent ainsi le rapport inséparable entre l'homme, ses limites et la téléologie.

On retrouve ici des traits partagés avec la formule de Balibar, qui voit le propre du structuralisme dans la critique de l'équation entre humanité et sujet, et de la coïncidence téléologique des deux. Le texte de Derrida contribue aussi à mettre en lumière le déplacement opéré par la critique structuraliste : par une confrontation avec l'humanisme métaphysique (essentiellement, la traduction anthropologique française de la phénoménologie), le nœud du débat passe d'une querelle sur la définition d'humanisme à une analyse qui prend du recul par rapport à celui-ci et à sa tradition, et en questionne l'origine et la légitimité ; ce passage est en même temps une remise en question de la philosophie, et cela à partir du moment présent. Autrement dit, il s'agit dans les années 1960 d'une confrontation critique avec les protagonistes de la querelle d'après-guerre (surtout, comme le souligne Derrida, l'humanisme existentialiste sartrien et son appropriation de la phénoménologie allemande) et, par-là, une interrogation du « maintenant » de la pensée.

Il n'est plus question de déterminer l'essence de l'homme et par conséquent de définir l'humanisme ; plutôt, par une déconstruction de ceux-ci, il s'agit de mettre en lumière le mécanisme téléologique qui anime une certaine compréhension de l'histoire de la pensée, et de mettre en question son rapport avec son « dehors ».

---

[600] Ibid.
[601] Ibid.
[602] Ibid., p. 164.

L'« homme » amène à interroger le statut de la philosophie : ce qu'elle a été jusqu'à présent, et ce qu'elle devient à partir d'aujourd'hui, c'est-à-dire en se regardant comme de l'extérieur et en se laissant regarder du « dehors ». Le « présent philosophique » d'où parle Derrida se trouve face à une bifurcation : soit déconstruire la philosophie de l'intérieur, « à la » Heidegger, soit de l'extérieur. Or cette deuxième voie n'est pas reconduite par Derrida à un courant philosophique en particulier, du moins explicitement ; néanmoins, il nous semble possible d'identifier, sous ce que Derrida appelle le « style dominant » en France, le même mouvement ou la même aventure philosophique que Balibar identifie avec le structuralisme au sens large, en tant qu'ensemble d'instances partageant la même attitude critique envers le *statu quo* philosophique et une capacité de se laisser contaminer par d'autres disciplines.

Là où, dans l'après-guerre, la « querelle de l'humanisme » était un débat, à la fois théorique et idéologique, sur le sens même de l'humanisme, qui ne remettait pas en question le concept d'homme, son usage et sa centralité dans la pensée, la critique des années 1960 voit l'agencement entre le concept d'homme et le système de pensée. Les deux s'impliquent réciproquement : une conception téléologique de l'histoire, et une histoire qui peut devenir intelligible, n'est pas séparable de l'homme comme *animal rationale*, qui peut la comprendre et l'orienter. La subjectivité est alors démasquée en son rapport circulaire avec l'homme : à la fois, elle prend de lui ses caractéristiques et l'acquitte de sa contingence, de son impureté empirique par l'universalisation. Il n'est plus question de répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? » par des attributs et des facultés, mais de demander de l'origine de cette question, et par-là, de la déjouer.

Il nous parait possible d'appliquer l'alternative esquissée par Derrida entre déconstruction interne et une déconstruction externe à la philosophie aux parcours ouverts par Heidegger et par Foucault : d'un côté, un chemin vers l'originaire, qui repense l'histoire de la philosophie pour en atteindre le fond caché et ainsi réactiver la pensée ; de l'autre, un champ de questionnement qui sort du discours philosophique, pour l'examiner d'un point de vue nouveau. La critique de l'anthropologie, développée par les deux penseurs dans le sillage de Kant, est le terrain de cette divergence.

La « question anthropologique » est en effet double : en questionnant l'homme, elle demande de la philosophie. La question sur son objet – l'essence de l'homme – se transforme dans une question sur sa méthode. Dans le passage de la *Logique* kantienne, où les trois questions « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? » et « que puis-je espérer » se réfèrent à la question sur l'homme, ce lien est établi en même temps comme un lien entre anthropologie et critique, c'est-à-dire, entre l'homme comme porteur des conditions de possibilité, et de ces dernières comme instrument de connaissance de l'homme. La circularité entre critique et anthropologie s'enracine alors dans l'aporie

du geste kantien : le transcendantal et l'empirique se postulent l'un l'autre ; l'homme, le seul être raisonnable connu, sert de modèle pour ce partage circulaire.

La philosophie prend la forme d'un domaine ayant une fonction double, dont les composantes sont entrelacées : une fonction critique d'un côté, car elle enquête ses propres conditions de possibilité; une fonction anthropologique de l'autre, car ces conditions semblent ne pas être dissociables de l'homme comme de leur incarnation. C'est sur cette double fonction, qui répète l'aporie kantienne entre être raisonnable et homme, que l'humanisme s'épingle, comme position théorique issue de la juxtaposition la philosophie à l'anthropologie.

Conclusions

Dans leurs lectures respectives, Heidegger et Foucault illustrent la manière dont, dans la pensée de Kant, cette juxtaposition entre philosophie et anthropologie devient possible. Cependant, la manière dont ils analysent la « quatrième question » et son rapport à la philosophie, est un premier point de divergence : Heidegger, qui voit dans la finitude du Dasein l'origine de la finitude en l'homme, envisage la refondation de l'anthropologie dans l'ontologie ; Foucault, en reparcourant les rapports entre anthropologie et critique chez Kant, dénonce la confusion entre *a priori*, fondamental et originaire qui nait avec la répétition anthropologico-critique, dont une confusion ultérieure, celle entre l'analyse des conditions et l'interrogation sur la finitude, semble être applicable à la lecture de Heidegger. Bien qu'on puisse isoler quelques éléments dont la provenance heideggérienne semble être confirmée par les matériaux de l'archive foucaldienne, dans le commentaire à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* ces éléments sont mobilisés dans un cadre qui n'a pas de terrain en commun avec l'ontologie du Dasein qui sous-tend *Kant et le problème de la métaphysique*. Par rapport à *La question anthropologique* (où la présence de Heidegger était signalée par sa parution comme interprète de Nietzsche et par des emprunts langagiers) dans le commentaire à l'anthropologie de Kant on assiste à un usage fonctionnel de quelques éléments – la temporalité, la répétition – mais sur la base d'un recul critique par rapport à l'entreprise heideggérienne, qui est vue comme l'effet de l'hypertrophie postkantienne de l'anthropologie.

La reconstruction des deux moments de la critique de l'humanisme permet de préciser le terrain et les conditions historiques de la divergence entre Heidegger et Foucault. Dans l'après-guerre, la *Lettre sur l'humanisme* marque une prise de distance entre la critique heideggérienne de l'humanisme, et sa revendication de la part de l'existentialisme et marxisme français. L'argumentation de Heidegger, qui associe la déconstruction de l'humanisme à une nouvelle façon

d'entendre l'homme, réitère l'anti-anthropologisme qui en guide la méditation dès le début, mais en même temps met en évidence la volonté de mieux penser, et plus originairement, l'homme, plutôt que de le dépasser. En ce sens, la réfutation de l'humanisme « à la Sartre » est fonctionnelle à une manière pour ainsi dire « archi-humaniste » de penser l'homme, qui passe par une réflexion philosophique enfin émancipée de la métaphysique. Il s'agit de la première voie de déconstruction individuée par Derrida, qui opère de l'intérieur de la philosophie et emploie ses propres instruments pour sortir de l'impasse anthropologico-humaniste.

La stratégie vers laquelle s'achemine Foucault, comme nous le verrons dans le chapitre qui suit, tout en n'étant pas une déconstruction, est plus proche de la deuxième voie, en tant que mise en question de l'homme qui est en même temps l'ouverture d'un « dehors » de la philosophie, une critique de l'homme comme sujet souverain, universel et neutre, dont Sartre continue de se servir, bien qu'en rejetant l'idée d'une « essence humaine ». Foucault s'insère dans ce moment par sa cible – l'humanisme au sens d'un fléchissement anthropologique de la phénoménologie, mais aussi comme courant dans le marxisme – tout comme par la tentative de sortie de la philosophie qui lui permettra de gagner un point d'observation externe sur ses mécanismes.

La lecture de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, avec son usage de Heidegger, représente en même temps un moment de prise de distance par rapport à *La question anthropologique*, et une étape préparatoire de l'archéologie de *Les Mots et les Choses*. La distance par rapport au texte de 1954-1955 est signalée par le fait que, si dans *La question anthropologique* Foucault parlait de l'intérieur de la philosophie et de son histoire, dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie* kantienne on peut remarquer une mise à distance de cette histoire en faveur de l'analyse des mécanismes internes à la pensée kantienne, par le dispositif de la « répétition anthropologico-critique ». Foucault privilégie pour ainsi dire l'analyse du fonctionnement du discours kantien à son insertion à l'intérieur de l'histoire de la philosophie et de ses mutations. Là où *La question anthropologique* met en évidence le rapport entre anthropologie et philosophie par le modèle de la réalisation de l'une par l'autre, dans le commentaire du texte kantien Foucault met en place une stratégie visant à isoler le fonctionnement de la « confusion anthropologique » qui marque la philosophie postkantienne. Nietzsche, qui selon Foucault nous a fourni le modèle de la critique de l'anthropologie, marque le point de passage hors de cette répétition : non pas dernier penseur de l'*animal rationale*, comme le voulait Heidegger, mais celui qui pense son dépassement par l'*Übermensch*. La question anthropologique et la philosophie allant de pair, ce dépassement se configure aussi comme une sortie du discours philosophique.

Dans le chapitre qui suit, il sera question de montrer comment l'anti-anthropologisme heideggérien, qui détermine sa critique de l'humanisme, et la critique de l'anthropologie de Foucault sont alors inconciliables quant à leurs méthodes et leurs enjeux : la déconstruction de la philosophie

pour l'un, l'archéologie pour l'autre ; d'un côté, la sauvegarde de l'homme, de l'autre sa mort et son recadrement comme objet épistémologique.

Chapitre III
Qu'est-ce que Foucault ?

1. Folie, mort, limite.

En 1966, dans le très court entretien « Qu'est-ce qu'un philosophe ? », Foucault affirme : « on peut d'ailleurs envisager deux sortes de philosophes, celui qui ouvre des nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue en quelque sorte le rôle d'archéologue, qui étudie l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution »[603]. C'est Nietzsche qui incarne le deuxième type de philosophe, « celui qui diagnostique l'état de la pensée »[604]. Foucault, philosophe-archéologue, s'inscrit ainsi dans la succession nietzschéenne.

Ce sera dans le sillage de cette bifurcation inspirée de Nietzsche que nous essayerons dans ce chapitre de montrer la divergence entre la méthode foucaldienne, qui se situe dans la lignée de la philosophie-archéologie, et la déconstruction heideggérienne, qui se place plutôt du côté de ceux qui frayent de chemins internes à la pensée, dans une alternative philosophique qui, pour leurs présupposés respectifs, empêche toute réduction de l'une à l'autre.

Par la recognition de la « question de l'homme », du point de vue des interprétations respectives de Kant, tout comme des débats intellectuels qui entourent la critique de l'humanisme, il a été possible de montrer par quelles voies l'interrogation sur l'homme conduit à l'interrogation sur la philosophie. Il s'agit de poursuivre l'analyse par une mise en lumière de la façon dont, chez Foucault, la critique de l'homme et de la méprise anthropologique en philosophie aboutit à une nouvelle stratégie de pensée qui se veut externe à la tradition philosophique. Par ce glissement du point d'observation, qui rejoint la critique de l'homme des années 1960, Foucault ouvre en même temps une perspective sur la philosophie. Ce sera au prisme des ouvrages des années 1960, tels que *Les Mots et les Choses* et le texte inédit *Le discours philosophique*, que nous essayerons de situer la pensée de Heidegger et de montrer la divergence entre les deux penseurs.

Nous avons montré dans le chapitre précédent comment la « question anthropologique » amène à la mise en question de la philosophie. Il s'agit maintenant de parcourir la façon dont Foucault poursuit une problématisation de l'homme dans le cadre du projet archéologique. Or si pour définir l'anthropologie philosophique il a fallu se référer à Kant, et à l'interprétation que Foucault et Heidegger respectivement en offrent, il s'agit maintenant de se tourner vers Nietzsche, qui donne les

[603] DE I, p. 581.
[604] Ibid.

coordonnées du présent dont et d'où les deux philosophes parlent. En effet, Nietzsche joue pour Foucault comme pour Heidegger le rôle de penseur de la césure dans laquelle l'un et l'autre philosophes opèrent. Mais le sens de cette césure, et de ce qu'elle implique pour la déconstruction et pour l'archéologie, diffère profondément.

Dans les textes foucaldiens examinés jusqu'à présent, Nietzsche fait son apparition pour marquer le point de détour de la philosophie, où la juxtaposition entre anthropologie et philosophie devient impossible (*La question anthropologique*), cependant que le surhomme représente le dépassement de la méprise anthropologique inaugurée par Kant (*Introduction* à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*). Dans le passage d'un texte à l'autre, Nietzsche demeure la marque à la fois d'une rupture avec un système de pensée qui voit dans l'homme son sujet et son objet, son principe et son but, et de la stratégie de sortie vers une pensée non anthropologique, au moyen d'une conception de l'homme qui n'est plus fondée sur sa rationalité.

Pour Heidegger, Nietzsche, identifié comme le « dernier métaphysicien », marque le point d'achèvement de la métaphysique, mais dans la mesure exacte où il demeure situé à l'intérieur de son espace : sa compréhension de l'être est fondée sur la présence et la permanence, sur laquelle s'épingle aussi la conception de l'humain comme *animal rationale*. L'homme de Nietzsche est pris entre le « dernier homme » et le surhomme ; et Zarathoustra, qui prophétise la sortie et l'avenir du Surhomme sans pourtant pouvoir y parvenir lui-même, représente la figure du passage entre les deux.

Pour Foucault comme pour Heidegger, malgré la différence dans la manière dont ils le situent, c'est-à-dire en deçà ou au-delà d'un point de détour, Nietzsche signale – par la prophétie ou en l'incarnant lui-même – une césure. Par le biais de la pensée nietzschéenne, l'homme et la trajectoire de la philosophie s'avèrent entrelacées, soit qu'elle en représente la dernière figure, comme pour Heidegger, soit parce que, comme c'est le cas chez Foucault, elle déjoue une pensée anthropologique. La divergence entre archéologie et déconstruction est alors post-nietzschéenne, pas simplement d'un point de vue chronologique, mais en ceci qu'elle se fonde dans une compréhension différente de Nietzsche et de son rôle dans l'histoire de la pensée. Et si dans *La question anthropologique* Heidegger entrait en scène en tant qu'interprète de Nietzsche, dans *Le discours philosophique* il devient pour Foucault le nom d'une des options post-nietzschéennes qui s'ouvrent à la philosophie. Comme nous l'avons mis en évidence dans le premier chapitre, dans *La question anthropologique* l'usage de Heidegger par Foucault semble accompagner le nom de Nietzsche[605]. Environ dix ans plus tard, Heidegger réapparaît toujours en association à Nietzsche, mais la manière dont ce lien est établi, et plus globalement, le regard de Foucault sur l'histoire de la philosophie, marquent une différence profonde avec la pensée des débuts.

[605] Supra, I :5.

Nous allons, dans les pages qui suivent, reparcourir le chemin qui mène Foucault jusqu'au *Discours philosophique*, pour à la fois faire ressortir les éléments propres à la méthode archéologique et repérer ses points de divergence avec Heidegger.

a. Repenser la limite.

En conclusion de sa thèse complémentaire sur l'anthropologie kantienne, Foucault affirme que la question « qu'est-ce que l'homme ? » s'achève et se récuse dans la réponse nietzschéenne : *das Übermensch*[606]. Nietzsche est celui qui, en pensant la mort de Dieu et avec elle la mort de l'homme, brise l'enchantement d'une coïncidence entre la réflexion philosophique et l'homme, et cela par une nouvelle conception du temps, celle de l'éternel retour, qui pense la finitude non pas comme limite et terme, mais comme recourbement. Déjà quelques années plus tôt, dans *La question anthropologique*, le jeune Foucault avait attribué à Nietzsche le rôle de celui qui aurait interrompu la convergence anthropologique rendue possible par Kant. Cette interruption avait lieu par le biologisme et le psychologisme, et elle était incarnée par la figure de Dionysos, par laquelle l'homme se perd dans sa vérité, dénonçant comme une invention toute coïncidence entre l'animalité et la rationalité[607]. Dans *Histoire de la folie*, Nietzsche réapparaît comme celui dont la folie, « c'est-à-dire l'effondrement de sa pensée, est ce par quoi cette pensée s'ouvre sur le monde moderne. Ce qui la rendait impossible nous la rend présente ; ce qui l'arrachait à Nietzsche nous l'offre »[608]. La folie, qui avait jeté Nietzsche dans le silence, est pour Foucault l'ouverture de « l'espace de notre travail, c'est l'infini chemin pour en venir au bout »[609]. Encore une fois, bien que sous un angle différent de *La question anthropologique* tout comme de la thèse complémentaire sur l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Foucault conclut son discours par la figure de Nietzsche, à la fois échec et renouveau. Nietzsche, par sa folie comme « absence d'œuvre », c'est-à-dire impossibilité de l'œuvre qui néanmoins a lieu à l'intérieur de son écriture, balise l'espace « moderne » d'où Foucault, par sa « vocation mêlée d'apôtre et d'exégète »[610], peut parler.

Dans le cadre d'*Histoire de la folie*, Nietzsche a, pour ainsi dire, un statut liminaire. Dans le passage de la déraison de l'âge classique à la folie du XIXe siècle, Nietzsche est pour Foucault à la fois l'extrême conséquence et l'impossibilité du « cercle anthropologique » qui caractérise le rapport entre l'homme, la vérité et la folie.

---

[606] IAK, p. 79.
[607] Supra, I :3.d.
[608] HF, p. 556.
[609] HF, p. 557.
[610] Ibid.

Si le rapport entre raison et déraison à l'âge classique était un rapport entre l'être et le non-être, entre le langage et son impossibilité, la folie est maintenant, pour la réflexion comme pour la littérature, devenue éloquente : elle parle de l'homme et de sa vérité. La folie est une figure dialectique, qui en parlant d'elle-même, parle de l'homme : « ce que la folie dit d'elle-même, c'est, pour la pensée et la poésie du début du XIXe, ce que dit également le rêve dans le désordre des images : une vérité de l'homme, très archaïque et très proche, très silencieuse et très menaçante : une vérité en dessous de toute vérité, la plus voisine de la naissance de la subjectivité, et la plus répandue au ras des choses ; une vérité, qui est la profonde retraite de l'individualité de l'homme »[611]. Nous retrouvons ici la question anthropologique, c'est-à-dire la question du rapport de l'homme à son être et à sa vérité, vu au prisme de l'opérateur de la folie : la dialectique, qui à travers l'aliénation retrouve la vérité de l'homme dans sa négation plus profonde, recoupe la circularité totalisante de l'anthropologie.

La folie parle de l'être de l'homme en cela qu'elle vise à la fois « la vérité de l'homme et la perte de cette vérité, et par conséquent, la vérité de cette vérité »[612]. Et dans le lyrisme romantique, la folie met aussi en fonction le dispositif de l'achèvement et du commencement que nous avons déjà rencontré dans *La question anthropologique*, lorsque Foucault aborde le rapport entre la fin et le recommencement de la philosophie par le biais de l'anthropologie : car « tel est le pouvoir de la folie : énoncer ce secret insensé de l'homme que le point ultime de sa chute, c'est son premier matin, que son soir s'achève sur sa plus jeune lumière, qu'en lui la fin est recommencement »[613]. Mais le thème du cercle anthropologique n'est pas limité à la poésie : il se retrouve également dans la réflexion qui guide le savoir médical, et qui est à la fois connaissance de l'homme *par* la folie, et reconnaissance de l'homme *dans* la folie, car « dans un seul et même mouvement le fou se donne comme objet de connaissance offert dans ses déterminations les plus extérieures, et comme thème de reconnaissance, investissant en retour celui qui l'appréhende de toutes les familiarités insidieuses de leur commune vérité »[614]. Cette reconnaissance, que le lyrisme accueillit, est refusée par la réflexion se retranchant derrière la « chose médicale » et son regard, donnant lieu à toute une série d'antinomies[615]. Là où le langage lyrique, « langage non encore partagé »[616], était en mesure de tenir ensemble la contradiction de la folie, qui parle de l'homme par sa négation, sa « nuit » et sa « chute », la réflexion ne peut que se partager et prendre la forme du conflit théorique des interprétations de la folie. Néanmoins la folie,

[611] HF, p. 536.
[612] HF, p. 535.
[613] HF, pp. 536-337.
[614] HF, p. 538.
[615] HF, pp. 538-539.
[616] HF, p. 540.

comme moment de l'objectivation de l'homme dans la maladie[617], s'avère un moment nécessaire, car « c'est à travers la folie que l'homme, même dans sa raison, pourra devenir vérité concrète et objective à ses propres yeux »[618]. Et c'est dans ce rapport paradoxal à la négativité qu'il faut pour Foucault situer la possibilité même de la psychologie positive, qui en partant du phénomène pathologique – amnésie, aphasie – établit la vérité de l'homme, qui « ne se dit que dans le moment de sa disparition […] ne se manifeste que devenue déjà autre qu'elle-même »[619]. Le cercle anthropologique de l'expérience da la folie, qui amène de la négativité de l'homme fou à la vérité de l'homme sain et, inversement, qui met l'homme face à soi-même dans la folie, est la « dialectique du Même et de l'Autre », le « mouvement bavard de l'aliénation » [620] qui prend l'homme dans le filet des contradictions apparentes sur lui-même, de sa vérité, dans un mouvement qui, de l'homme à sa forme aliénée, de l'objectivité à la subjectivité, amène de l'homme à l'homme.

Si la répétition anthropologico-critique est, dans la thèse complémentaire, le dispositif qui expose la manière dont l'anthropologie répète la critique, et finit par confondre l'a priori, l'originaire et le fondamental, dans *Histoire de la folie* c'est le rapport entre psychologie et dialectique qui illustre les effets cette convergence. En effet, la psychologie « ne peut que parler le langage de l'aliénation », ce qui l'oblige à être soit critique de l'homme, soit critique d'elle-même. Dans le commentaire au texte kantien, la psychologie, comme science positive et empirique, était le résultat de cette confusion entre l'anthropologie et la critique, qui cherche dans la positivité de l'objet – l'homme – ses conditions de possibilité. Ici, elle a un rôle analogue : elle est un savoir essentiellement dialectique, son objet positif étant l'homme pris dans la dialectique du même et de l'autre ; la fonction critique, c'est-à-dire l'analyse des conditions, est rabattue sur son objet – d'où la nécessité d'être critique d'elle-même, pour « s'exercer au jeu des reprises incessantes, des ajustements du sujet et de l'objet, de l'intérieur et de l'extérieur, du vécu et de la connaissance »[621]. La psychologie est alors « par nature » au croisement entre ces deux critiques – de l'homme ou d'elle-même. Mais si la psychologie du XIXe siècle a emprunté le chemin d'une critique d'elle-même, l'autre chemin, celui de la critique de l'homme, lorsqu'on le parcourt jusqu'au bout, oblige à « finir par philosopher à coups de marteau »[622]. Nietzsche revient sur scène comme le point extrême de la psychologie qui, en se retournant vers son propre objet, en approfondissant la négativité de l'homme, se transforme en

[617] Comme le résume très efficacement F. Gros : « La psychologie constituant l'homme comme objet positif (non pas comme sujet de vérité mais comme ce sujet sur lequel on énonce une vérité objective) trouve dans ce nouveau rapport à la folie sa condition de possibilité. La psychologie prétend énoncer sur l'homme une vérité positive, objective, nécessaire, naturelle. Et le fou est précisément celui en qui une vérité humaine s'objective, se détermine, se naturalise », dans F. Gros, *Foucault et la folie*, Paris, P.U.F. 1997, p. 77.
[618] HF, p. 544.
[619] HF, p. 545.
[620] HF, p. 547.
[621] HF, p. 549.
[622] Ibid.

philosophie « à coups de marteau ». La fonction critique appliquée à l'homme risque, voire entraîne, de devoir dépasser l'anthropologie, épinglée sur la circularité dialectique de l'aliénation. C'est pour ne pas faire face à ce risque de dissolution que, pour Foucault, la psychologie a toujours choisie la voie d'une auto-critique : tout en niant être ce jeu des reprises incessantes et des recalibrages internes, la psychologie « fait inexorablement partie de la dialectique de l'homme moderne aux prises avec sa vérité »[623].

L'autre occurrence de Nietzsche est dans la section conclusive du livre, consacrée à la folie comme l'impossibilité de l'œuvre : « le dernier cri de Nietzsche, en se proclamant à la fois Christ et Dionysos […] c'est l'anéantissement même de l'œuvre, ce à partir de quoi elle devient impossible, et où il lui faut se taire. Le marteau vient de tomber des mains du philosophe »[624]. Si par rapport au destin de la psychologie, qui devient le modèle des sciences positives de l'homme, Nietzsche représente l'aboutissement dans une philosophie critique, par rapport à l'œuvre il représente son impossibilité. Dans les deux cas, il est le point d'aboutissement, à la fois d'achèvement d'un âge anthropologique et de début d'un nouveau moment, dont les traits sont encore en train de se dessiner.

Nietzsche est à la fois le point d'achèvement d'un mouvement et le créateur d'une brèche, le présent, l'espace d'où l'on parle est son héritage, dont le détectage semble hanter Foucault aux années 1960. Saisir ce présent, c'est le point d'aboutissement des tentatives foucaldiennes de regarder l'histoire d'un point de vue paradoxal, et encore en devenir, à la fois nietzschéen et post-nietzschéen.

La folie dans *Histoire de la folie* est un opérateur de cet encadrement de l'histoire, à la fois rétrospectif et actuel, qui vise à la fois à se démarquer de tout mouvement dialectique, et à saisir ce mouvement dialectique par rapport auquel la réflexion doit prendre du recul. D'un côté, par le biais du cercle anthropologique, qui donne lieu aux sciences humaines positives, la folie parle de l'homme et lui permet de s'objectiver ; de l'autre, comme « absence d'œuvre », elle représente une impossibilité. La folie de Nietzsche (mais aussi d'Artaud et de Van Gogh) est « absolue rupture de l'œuvre ; elle forme le moment constitutif d'une abolition, qui fonde dans le temps la vérité de l'œuvre ; elle en dessine le bord extérieur, la ligne d'effondrement, le profile contre le vide »[625]. Or ce rapport entre la folie et l'œuvre, différemment du rapport entre la folie et le savoir médical, n'a pas la forme de la circularité dialectique qui concilie l'homme avec sa négation, et lui indique sa vérité par l'objectivation, y résolvant le paradoxe. Le rapport entre la folie et l'absence d'œuvre est le signe d'une nouvelle expérience de l'impossibilité anthropologique, qui se manifeste dans le langage : l'impossibilité de l'œuvre nietzschéenne, une fois Nietzsche devenu fou, est la brèche sur la nouvelle époque, non-anthropologique. L'œuvre est « l'escarpement sur le gouffre de l'absence d'œuvre », la

[623] Ibid.
[624] HF, pp. 555-556.
[625] HF, p. 556.

folie est « absolue rupture de l'œuvre »[626], et dans cette absence et cette rupture l'œuvre trouve sa vérité.

La folie nietzschéenne est en même temps impossibilité et nouvelle disposition de la pensée : « la folie de Nietzsche, c'est-à-dire l'effondrement de sa pensée, est ce par quoi cette pensée s'ouvre sur le monde moderne. Ce qui la rendait impossible nous la rend présente ; ce qui l'arrachait à Nietzsche nous l'offre »[627]. Nietzsche, son œuvre et sa folie, et les deux liées par le rapport paradoxal d'une impossibilité qui se tourne en nouvelle possibilité, n'est alors pour Foucault ni la fin d'une époque, ni le début d'une autre, mais la ligne même, la limite sur laquelle butent la fin et le commencement.

Dans l'essai paru en 1964, intitulé *La folie, l'absence d'œuvre*, cet aspect « inaugural » du rapport entre la folie et l'œuvre est plus clairement énoncé. Il devient signe de ce qui se passe actuellement, c'est-à-dire Foucault écrivant, et prend la forme spécifique du langage. D'un côté, ce qui se passe aujourd'hui, c'est la disparition de la folie, c'est-à-dire que « se défait cette implication qui la prenait à la fois dans le savoir psychiatrique et dans une réflexion de type anthropologique »[628]. De l'autre, la folie se lie à l'absence d'œuvre et au langage de la modernité : loin d'une mise en forme de la folie, ou son apprivoisement par le langage, l'œuvre s'avère être vide et absence d'où se montre, à la lumière de la folie, la folie comme « pli du parlé »[629]. Le lien d'objectification de la folie par l'œuvre disparaît dans l'impossibilité de l'œuvre dans l'expérience de la folie, qui passe par ce que Foucault appelle le « langage double » de la folie depuis Freud. Dans *Histoire de la folie*, Foucault avait indiqué dans le « mouvement bavard de l'aliénation »[630] l'articulation dialectique de la folie et de l'homme, et affirmé que la psychologie « ne peut parler que le langage de l'aliénation »[631] : en revanche, le langage de la folie depuis Freud se rapporte à celui de la littérature, c'est-à-dire à un langage « se rapportant à soi dans un Pli inutile et transgressif, qu'on appelle littérature »[632]. En suivant le paradigme du langage, la folie qui « aujourd'hui disparaît », et dont le mouvement dialectique sera bientôt « réduit au silence »[633], devient maintenant, dans la mutation dont parle Foucault, et dont Freud est ici le porteur, un « langage double » qui parle de lui-même et ne dit rien. La littérature (« et cela depuis Mallarmé, sans doute »[634]) révèle une proximité à la folie : non pas d'un point de vue anthropologique, sous lequel le discours sur la folie et le discours littéraire seraient

[626] Ibid.
[627] Ibid.
[628] DE I, p. 443.
[629] DE I, p. 446.
[630] HF, p. 547.
[631] HF, p. 549.
[632] DE I, p. 448.
[633] DE I, p. 443.
[634] DE I, p. 446.

les deux l'apanage de l'homme, dont l'homme serait en même temps le sujet maîtrisant et l'objet maîtrisé, mais d'un point de vue purement langagier, sous lequel les deux langages révèlent une « incompatibilité gémellaire de l'œuvre et de la folie […] le point aveugle de leur possibilité à chacune et de leur exclusion mutuelle»[635]. Les deux sont entrelacées dans le mécanisme de l'auto-implication, c'est-à-dire dans le fait de ne pas être un langage qui se définit par ses structures de signification, mais qui parle tout seul et de lui-même.

Mais d'où parle Foucault, au juste ? Il parle pendant que cette mutation dans la compréhension de la folie tout comme de la littérature en tant que langages est en train de se produire, pendant que « folie et maladie mentale défont leur appartenance à la même unité anthropologique », et dans le langage une nouvelle « expérience est en train de naître où il y va de notre pensée »[636]. « Mutation », « ce qui se passe actuellement », mais est encore incertain, « aujourd'hui » dans lequel la folie disparaît sont autant d'indices d'une actualité qui bute sur un futur envisagée par Foucault, à la fois distant et proche, signalé par « ceux qui ne seront plus nous »[637], une « culture future »[638] peut-être prochaine, dont le regard rétrospectif sur la folie peut nous montrer nous-mêmes. Foucault engage ici un jeu de perspective : l'« aujourd'hui » d'où il parle, incertain et fugace, est à la fois indiqué et effacé par son prédécesseur, l'âge anthropologique, et son imminent futur, qui en aura dépassé les configurations. Encore une fois, c'est Nietzsche devenant fou qui marque, pour cette culture future, la mutation : « et si cette culture … a le goût de l'histoire, elle se souviendra en effet que Nietzsche devenant fou a proclamé (c'était en 1887) qu'il était la vérité »[639]. Nietzsche laissant tomber le marteau, la folie lui ayant interdit l'œuvre, marque paradoxalement le moment inaugural de cette parenté langagière entre folie et littérature que cette culture future préconisée par Foucault ne rencontrera aucune difficulté à penser.

Avec cet avènement, une autre mutation est en train de se faire, qui lui est complémentaire :

> Ce qui ne va pas tarder à mourir, ce qui meurt déjà en nous (et dont la mort justement porte notre actuel langage), c'est l'*homo dialecticus* – l'être du départ, du retour et du temps, l'animal qui perd sa vérité et la retrouve illuminée, l'étranger à soi qui redevient familier. Cet homme fut le sujet souverain et le serf objet de tous les discours sur l'homme qui ont été retenus depuis bien longtemps, et singulièrement sur l'homme aliéné. Et, par bonheur, il meurt sous leurs bavardages.[640]

[635] DE I, p. 447.
[636] DE I, p. 448.
[637] DE I, p. 442.
[638] DE I, p. 447.
[639] DE I, p. 448.
[640] DE I, p. 442.

L'homme, que plus loin dans le texte Foucault définit « postulat passager »[641], est alors un épisode. Tout comme la folie ne parle plus de l'homme à l'homme, l'homme lui-même en sa compréhension dialectique est en train de finir. En anticipant de peu sur la « mort de l'homme » telle qu'elle sera préconisée dans *Les mots et les choses*, Foucault voit dans la fin de l'homme dialectique le complément de la fin de la folie comprise par la dialectique de l'aliénation, et dans cette fin, la marque de son présent, signalé par quelque chose qui meurt « en nous », « dont la mort justement porte notre actuel langage ». La disjonction de la folie et de l'anthropologie, et de leur circularité dialectique, n'est pas encore accomplie, mais l'impossibilité nietzschéenne de l'œuvre signale que le processus est démarré.

Le présent de Foucault, d'où il parle, est un espace à la fois de clôture et d'ouverture : il parle en suivant une « vocation mêlée d'apôtre et d'exégète »[642] de Nietzsche, et cet espace que Nietzsche a ouvert, est dégagé par la fin du cercle anthropologique. Cette fin parle le langage de l'actualité de Foucault, et en même temps elle parle *du* langage.

Nous avons vu, dans le premier chapitre[643], que la psychologie était pour le jeune Foucault un champ d'enquête lié à la question anthropologique, par la médiation de la phénoménologie husserlienne et de l'analyse existentielle de Binswanger. Et ce faisant, si d'un côté il reste à l'intérieur de l'histoire de la philosophie comme milieu dans lequel se développe une « question anthropologique », en même temps il élargit, par le biais de la psychologie, le domaine de son questionnement. Le régime anthropologique, s'il est thématisé dans l'histoire de la pensée, est pourtant formulé par Foucault en incluant les instances extra-philosophiques de la psychologie. Au début des années 1960, le franchissement d'un seuil strictement philosophique du questionnement semble être accompli, et cela par le biais de plusieurs opérateurs – la folie, la littérature, le regard médical – qui lui permettent de décaler le point d'observation vers un champ qui ne relève pas, ou pas seulement, de l'histoire de la philosophie. L'objet de l'*Histoire de la folie* est hybride : l'opérateur choisi, la folie dans son passage de la déraison à la maladie mentale, se définit à partir des pratiques sociales et médicales qui la visent ; les éléments qu'on pourrait dire au sens large théoriques, comme c'est le cas du « cercle anthropologique », sont étroitement liés au cadre historique qu'il vise.

La folie, en son historicité, ouvre un espace de réflexion qui puise dans la philosophie sans pourtant y chercher son origine. Comme Foucault l'indique quelques années après la parution de *l'Histoire de la folie*, dans *Mon corps, ce papier, ce feu*, réponse à *Cogito et Histoire de la folie* de

[641] DE I, p. 448.
[642] HF, p. 557.
[643] Supra, I :4.

Derrida[644], l'enjeu du débat est résumé par la question : « saurait-il y avoir quelque chose d'antérieur ou d'extérieur au discours philosophique ? »[645] Ailleurs, toujours dans le sillage de ce débat, il affirme que « l'*Histoire de la folie* et les textes qui lui ont fait suite sont extérieurs à la philosophie, à la manière dont en France on la pratique et on l'enseigne »[646]. C'est donc d'extériorité, de sortie du discours philosophie qu'il s'agit dans le discours historique et théorique sur la folie. Ce que Foucault reproche à Derrida, c'est d'avoir voulu épuiser son texte à partir du triple postulat d'une prééminence et préséance de la philosophie sur les autres discours : « tout discours, plus largement encore tout discours rationnel, entretient avec la philosophie un rapport fondamental […] c'est en ce rapport que cette rationalité ou ce savoir se fondent »[647] ; on peut commettre contre cette philosophie des « fautes d'une nature singulière […] qui sont comme le mixte du péché chrétien et du lapsus freudien »[648] ; « la philosophie est au-delà et en-deçà de tout événement. […] elle n'est elle-même que répétition d'une origine plus qu'originaire et qui excède infiniment, en son retrait, tout ce qu'elle pourra dire en chacun de ses discours historiques »[649]. Foucault lui oppose un discours sur la folie qui se développe non pas à partir des axiomes sur l'essence de celle-ci, mais à partir de ce qu'il appelle ironiquement « événements dérisoires »[650] tels que l'enfermement et la création de la police judiciaire.

À cette distinction entre son discours, extérieur à la philosophie, et le discours de Derrida, intérieur à la philosophie, que Foucault formule quelques années après la parution de l'*Histoire de la folie*, semble faire écho l'alternative dont Derrida fait hypothèse dans *Les fins de l'homme*, entre les deux stratégies qui font le « pari stratégique » de l'actualité philosophique[651]. La voie « interne » d'une déconstruction de la philosophie par ses moyens se transforme, du point de vue de la critique de Foucault, dans une répétition de la tradition et de ses axiomes par Derrida. La voie « externe » prend dans l'*Histoire de la folie* la forme d'un discours qui n'est pas attribuable à la philosophie, et encore moins à la déconstruction, contaminé qu'il est par l'histoire et la littérature, à laquelle il appartient d'ouvrir cet espace extérieur que Foucault revendique pour sa réflexion.

---

[644] J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil 1967, pp. 61-97.
[645] n° 102 « Mon corps, ce papier, ce feu » dans DE I, p. 1115.
[646] n° 104 « Réponse à Derrida », DE I, p. 1150.
[647] Ibid.
[648] Ibid.
[649] DE I, p. 1151.
[650] Ibid.
[651] Supra, II :2.b ; la réponse de Foucault à Derrida datant de 1972, lorsqu'elle est publiée en appendice à la réédition de l'*Histoire de la folie*, cette correspondance entre un extérieur foucaldien et un intérieur derridien ne saurait être possible que par le regard rétrospectif de Foucault sur son parcours. Néanmoins, l'ambition de *l'Histoire de la folie* de ne pas borner sa réflexion à l'intérieur du domaine philosophique est évidente par la méthode documentaire qu'il adopte dans son œuvre : l'histoire des pratiques liées à la déraison, à la folie et à la maladie mentale l'emportant sur ce que Foucault définit, de manière un peu euphémistique, comme « les trois seules pages qui sont consacrées à l'analyse d'un texte reconnu par la tradition philosophique » (DE I, p. 1150), c'est-à-dire celles consacrées à Descartes et sur lesquelles s'appuie la critique derridienne.

Et si ce qui est peut-être en train de mourir c'est l'*homo dialecticus*, la question se pose de savoir comment le moment présent, d'où Foucault parle et dont il parle, peut penser de manière non anthropologique ni dialectique. Dans le commentaire à l'*Anthropologie* kantienne, nous l'avons vu, il met en évidence la façon dont le geste critique – l'enquête des limites qui donnent une valeur positive à ce qu'elles délimitent – a pu se transformer en anthropologie : la validité de la raison humaine devient la positivité de l'être « homme » qui l'incarne. La limite est ce qui dessine la figure de l'homme, et par là, la laisse exister. Sa finitude est ce qui le définit, la marge qui lui permet d'exister et de se comprendre comme à la fois sujet et objet.

La psychologie, au sens large d'un savoir positif de l'homme sur l'homme, est exemplaire de la mutation anthropologique du geste critique : l'enquête de la limite constitutive, des conditions de possibilité, crée à la fois le sujet connaissant (par les limites de sa raison) et l'objet de connaissance (par la délimitation de son être empirique qui vient se juxtaposer avec les limites de la raison).

Foucault voit dans le rapport entre langage et sexualité la voie alternative à cette équivalence entre homme et dialectique. Dans l'*Histoire de la folie*, c'est Sade qui fait contrepoint à la sérénité apollinienne de la raison kantienne tirant sa validité de sa limite. Comme l'explique Ph. Sabot, elle est « contestation de la logique de la finitude (et donc de la limite comme condition de l'homme) »[652] par le biais d'un discours qui veut représenter l'irreprésentable. Dans *Préface à la transgression*, c'est à partir de l'écriture de Bataille que Foucault essaie de penser la limite de façon non-dialectique, et cela par le rapport entre langage et sexualité qui s'instaure dans l'espace ouvert par la mort de Dieu.

Si à la dialectique appartient l'expérience de la contradiction, la pensée dont Foucault esquisse les traits, qui est celle de sa contemporanéité, fait expérience de la limite par la transgression, comme une « philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite »[653]. Le rapport à la limite n'est donc plus celui de la dialectique, pour laquelle la limite est une frontière fonctionnelle à la détermination réciproque du positif et du négatif, mais celui d'un « jeu instantané de la limite et de la transgression »[654], qui est plutôt de l'ordre du paradoxe que de la contradiction. La transgression « franchit et ne cesse de recommencer à franchir une ligne qui, derrière elle, aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu'à l'horizon de l'infranchissable », elle « porte la limite jusqu'à la limite de son être »[655]. Là où pour la dialectique, la limite est ce qui sépare

---

[652] Ph. Sabot, *Écritures transgressives et pensée de la transgression. Sade et Bataille lus par Foucault* dans *Revue internationale de philosophie*, n°292, 2020/2, p. 108. Sabot met d'ailleurs en évidence comment la fonction et l'usage de Sade comme contrepoint de Kant, ou point d'achèvement de l'âge classique dans *Les mots et les choses*, pris entre classicisme et modernité, change pour Foucault : lorsqu'il développe son enquête sur la sexualité d'un point de vue généalogique, Sade se montre comme le vrai visage « d'une disciplinarisation sans précèdent dans la sexualité » (ibid., p. 119).
[653] DE I, p. 266.
[654] DE I, p. 267.
[655] DE I, p. 265.

et fait être le positif et le négatif, la transgression est la limite elle-même, le geste qui la trace et son effacement. Elle est en cela proche à l'origine du geste kantien, avant qu'elle ne fasse son détour anthropologique : la pensée contemporaine de l'ordre de la transgression découvre la possibilité d'une « affirmation non positive » qui est « épreuve de la limite »[656], qui rappelle le geste critique kantien et « l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout du compte, référé toute l'interrogation critique »[657]. Mais la transgression comme mise à l'épreuve de la limite, comme repli sur la limite elle-même est aussi nietzschéenne, en cela qu'elle proclame la mort de Dieu et par-là elle « interroge une origine sans positivité et une ouverture qui ignore les patiences du négatif »[658]. Kant et Nietzsche sont encore une fois les deux bouts de la parabole anthropologique : si Kant opère une ouverture dans la pensée occidentale en articulant sa réflexion sur les limites de la raison, Nietzsche nous a réveillés du « sommeil mêlé de la dialectique et de l'anthropologie » par l'union de critique et d'ontologie articulée dans les figures « de Dionysos, de la mort de Dieu, du marteau du philosophe, du surhomme […] et du Retour »[659].

Il y a donc une familiarité entre la critique kantienne et la critique nietzschéenne qui est de l'ordre d'un rapport non-dialectique à la limite : là où le dispositif de la dialectique et de l'anthropologie se sert de la limite pour découper des polarités (négatif-positif, être-néant, même-autre et leurs itérations) le geste critique kantien et nietzschéen (avant le détour anthropologique de l'un, et en clôturant celui-ci chez l'autre) insiste pour Foucault sur la limite et sur son expérience. La mort de Dieu, comme ouverture du « règne illimité de la Limite »[660] s'avère apparenté à la finitude de la raison kantienne en cela que les deux essaient de penser la limite par elle-même, en sa « minceur de ligne »[661] et comme trait originaire. Mais si Kant finit par refermer cette ouverture en aboutissant à la question anthropologique – ce qui n'est pas sans rappeler l'image de Kant reculant devant la découverte de la finitude originaire de l'imagination transcendantale évoquée par Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique* –, Nietzsche, par la mort de Dieu, ouvre à l'expérience contemporaine, dont elle est « la nervure squelettique »[662]. La mort de Dieu, « en ôtant à notre existence la limite de l'Illimité », reconduit cette existence, ce « nous » dont Foucault trace le profil,

[656] DE I, p. 266.
[657] DE I, p. 267.
[658] Ibid.
[659] Ibid.
[660] DE I, p. 263.
[661] Ibid.
[662] Ibid.

à une expérience qui « découvre comme son secret et sa lumière, sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut »[663].

C'est cette expérience contemporaine de la limite, rendue possible par la mort de Dieu, que Foucault repère dans le rapport entre sexualité et langage tel qu'il prend forme chez Bataille. Ou plutôt, c'est chez Bataille que Foucault retrouve « les souches calcinées, la cendre prometteuse »[664] d'un langage dans lequel la mort de Dieu et la sexualité s'appartiennent dans le rapport à la limite sanctionné par la transgression. La mort de Dieu découvre et nous situe dans un monde non pas limité et valable par ces limites mêmes, mais un monde qui « se dénoue dans l'expérience de la limite » ; la sexualité est marquée par un « mouvement que rien ne limite jamais » [665], dans un jeu entre limite et illimité, entre position et effacement de la limite qu'est celui de la transgression, qui « porte la limite jusqu'à la limite de son être »[666].

Le langage philosophique se montre insuffisant, par ses structures, à accueillir les figures de la transgression, de l'érotisme et de la mort de Dieu, alors que les « formes extrêmes de langage dont Bataille, Blanchot, Klossowski ont fait les demeures, et pour l'instant, les sommets de la pensée »[667] se révèlent plus efficaces pour amener à la parole l'expérience de la limite qui a lieu dans la transgression, et qui met en lumière la fracture interne au discours philosophique.

Le diagnostic porté par Foucault sur le moment présent est double : d'un côté, il est le moment d'une impossibilité du langage dialectique qui avait été, depuis Kant et jusqu'à ce que Nietzsche en annonce la fin, « la forme et le mouvement intérieur de la philosophie »[668] ; de l'autre, il est l'ouverture d'un nouvel espace et d'un nouveau langage, qui comme celui de Bataille « s'effondre sans cesse au cœur de son propre espace »[669].

L'interrogation porte alors sur l'état de la philosophie à la lumière de cette fente qui s'est ouverte en elle par la mort de Dieu. Cet état présent d'avère hybride, parlant et muet à la fois : d'un côté, il est répétition du discours philosophique qui répète lui-même ; de l'autre, il est mutisme du langage. En effet l'aujourd'hui est défini par Foucault comme « l'âge des commentaires auquel nous appartenons »[670], qui, par un redoublement de la parole philosophique, révèle le mutisme d'un langage qui parle sans plus avoir d'objet. Si la philosophie d'aujourd'hui est devenue un « désert multiple »[671], c'est que son langage constitutif, celui de la dialectique, ne peut plus rien dire, il est

[663] Ibid.
[664] DE I, p. 264.
[665] Ibid.
[666] DE I, p. 265.
[667] DE I, p. 268.
[668] DE I, p. 269.
[669] DE I, p. 268.
[670] DE I, p. 269.
[671] Ibid.

absence, décalage de la philosophie d'elle-même et de nous. La philosophie, malgré et grâce à la mort de Dieu, parle même dans l'impossibilité : si le « mutisme profond »[672] du langage philosophique va de pair avec l'ouverture d'un nouveau domaine pour lequel le langage de la dialectique n'est plus efficace, c'est à partir de la « distance prodigieuse où se manifeste notre dispersion philosophique » que la philosophie nous parle. Ce paradoxe se traduit dans une dépossession du sujet parlant de la philosophie qui trouve son modèle dans la folie nietzschéenne, marquant non pas la fin de la philosophie mais « la fin du philosophe comme forme souveraine et première du langage philosophique »[673].

Chez Bataille, Foucault repère un acharnement dans la rupture de la souveraineté du sujet philosophique, et cela par le « décrochage systématique par rapport au Je qui vient de prendre la parole »[674], dans un mouvement spéculaire et opposé à celui-ci, inauguré par Socrate, qui relie dans le langage le philosophe parlant et son discours. Dans l'écriture de Bataille émerge la « possibilité du philosophe fou »[675] : et si la folie comme absence d'œuvre chez Nietzsche marquait la naissance d'un langage de l'auto-implication, d'un langage parlant de lui-même, chez Bataille la possibilité du philosophe fou, dans le sillage de Nietzsche, parle de ce « langage circulaire qui renvoie à lui-même »[676]. La transgression est alors le jeu des limites propre à un « langage non dialectique de la limite qui ne se déploie que dans la transgression de celui qui le parle »[677].

Dans la transgression, le rapport entre langage et réflexion philosophique est inversé : ce n'est pas le langage qui véhicule la réflexion philosophique dans son articulation et dans sa référence au sujet parlant, mais c'est dans ce langage même que la philosophie se montre dans son rapport originaire à la limite que la réflexion devenue anthropologique avait expulsé et «ne désignait que de loin et de l'extérieur, dans le langage de la dialectique »[678]. Dans la sexualité qui parle, le rapport entre la transgression et le langage trouve son expression la plus claire : la parole de la sexualité enlève à la philosophie l'accès à un langage du dévoilement ; c'est dans la sexualité parlante, et non pas en tant que sujet philosophique, que « nous faisons désormais l'expérience de la finitude et de l'être »[679].

[672] Ibid.
[673] DE I, p. 270.
[674] DE I, p. 271.
[675] DE I, p. 272.
[676] Ibid.
[677] Ibid.
[678] DE I, p. 275.
[679] DE I, p. 277.

b. Une contemporanéité ambiguë. Traces d'Heidegger

Il nous semble possible, par certaines traces dans le langage de Foucault, de cerner dans son repérage des rapports entre langage et philosophie sous le signe de la transgression, les éléments d'une prise de distance par rapport à une manière de philosopher qu'on peut appeler heideggérienne, et ceci en continuité avec les œuvres foucaldiennes examinées jusqu'ici. Plus précisément, il semble possible de voir : une description de la contemporanéité philosophique par l'« âge du commentaire » qui peut s'appliquer à la pensée de Heidegger ; un usage de Nietzsche qui s'avère détaché de son interprétation heideggérienne ; une conception opposée de la finitude, que Foucault essaie de penser non-dialectiquement et non-anthropologiquement.

Comme nous l'avons montré dans le premier chapitre[680], dans la section de *La question anthropologique* consacrée à Heidegger, Foucault débute son exposition de sa pensée en rappelant la différence entre le commentaire poétique, qui laisse être la parole poétique, et le commentaire philosophique, qui consiste à « dire ce qui n'a pas été dit, énoncer l'*Ungesagte* »[681]. Le commentaire philosophique fait venir à la lumière, il ne redit pas, il dit. Ce commentaire est en même temps un retour au même : comme le résume Foucault en réfutant les accusations de Löwith, « ce qu'a dit une œuvre et ce qu'elle n'a pas dit, ce n'est qu'une seule et même chose »[682]. Et si le jeune Foucault semble ranger son analyse du côté de l'herméneutique par la répétition de la parole heideggérienne, environs dix ans plus tard il voit dans cette union entre dit et non-dit le signe d'une contemporanéité philosophique qui, après la mort de Dieu, ne peut que répéter elle-même. L'âge du commentaire, auquel Foucault dit que nous appartenons, n'est plus l'âge de l'union par l'herméneutique du dit au non-dit, de la plénitude de la parole, mais plutôt celui d'un « redoublement historique »[683] qui est le signe d'une disjonction entre le discours de la philosophie et la forme dialectique. Ce que la philosophie dit, par le dispositif du commentaire, est alors son discours même, mais dans une répétition qui a perdu son échafaudage dialectique et anthropologique.

En se basant sur les passages de *La question anthropologique* consacrés à Heidegger et au commentaire examinées plus haut[684], on peut appliquer cette définition foucaldienne du commentaire à la pensée heideggérienne, et en inférer que la pensée heideggérienne fait partie de cette contemporanéité philosophique dépaysée par la mort de Dieu, dont l'autre face est celle de la transgression et de son langage, qui vient combler de l'extérieur, par la littérature, le manque de la philosophie. Dans *Naissance de la clinique*, on trouve une autre instance de cet usage du

[680] Supra, I :3.d.
[681] QA, p. 208.
[682] QA, p. 210 ; sur l'usage de Löwith, supra I :2 et I :3.d.
[683] DE I, p. 269.
[684] Supra, I :3.d.

commentaire, lorsque Foucault, dans la préface, affirme que « nous ne connaissons d'autre usage de la parole que celui du commentaire »[685]. Et lorsque Foucault ajoute qu'« il s'agit en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n'a jamais été prononcé »[686], il nous semble possible d'y voir une référence à l'*Ungesagte*, à ce qui reste non-dit dans la parole et que le commentaire prétend déterrer. Mais si dans *La question anthropologique*, en exposant et *de facto* répétant la pensée de Heidegger, Foucault affirme que « le commentaire [philosophique] ne redit pas, il dit »[687], dans le cadre de l'archéologie du regard médical, presque dix ans plus tard, il voit dans cette énonciation une répétition. L'herméneutique, visant par le commentaire à redire pour dire quelque chose qui demeurerait caché dans la parole, seul usage de parole que « nous » semblons connaître, n'est pourtant pas un destin ni une nécessité : à celle-ci, Foucault oppose une autre méthode d'analyse des discours, qui « échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique »[688].

Si l'on considère le commentaire comme la marque d'une manière heideggérienne de traiter la parole philosophique, on peut voir l'opposition tracée par Foucault d'une herméneutique et d'une analyse du discours comme les deux faces d'une même contemporanéité du langage : celle du commentaire d'un côté, celle de l'analyse du discours de l'autre. La pensée heideggérienne serait alors contemporaine, et en tant que telle, elle fait en même temps partie de ce présent du discours philosophique que Foucault essaie d'encadrer par le biais de la transgression : l'âge du commentaire étant celui « auquel nous appartenons »[689], face à l'échec de la philosophie dépourvue du dispositif de la dialectique et de l'anthropologie, est alors la face complémentaire au langage de Bataille (et Blanchot, et Klossowski) qui fait de la mort de Dieu la source d'un langage capable de désamorcer le lien entre le sujet philosophant et sa parole.

Là où le commentaire, et plus généralement l'herméneutique, s'acharne à retrouver dans ce qui a été dit le non-dit qui confère aux énoncés leur plein sens, le langage d'après Nietzsche n'est plus l'expression d'une la solidarité entre le sujet et le sens. Foucault pense alors dans le sillage de cette rupture, qui lui permet d'affirmer que, si on traitait les énoncés comme des « faits de discours » et non pas en supposant une subjectivité, « le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait, le révélant et le reversant à la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels il s'oppose dans la série linéaire du temps »[690].

---

[685] NC, p. XII.
[686] Ibid.
[687] QA, p. 209.
[688] NC, p. XIII.
[689] DE I, p. 269.
[690] NC, p. XIII.

La pensée de Nietzsche ouvre donc pour Foucault à la contemporanéité en déjouant par et dans le langage l'appartenance réciproque de la philosophie et de l'homme, et de l'homme et de la dialectique : dans ce cadre la fonction de la mort de Dieu, qui s'avère être plutôt la « grande nervure squelettique »[691], paraît très différente de celle que Heidegger lui attribue. Dans *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, en lui assignant une fonction de coupure et de tournant, Heidegger voit dans la mort de Dieu « la destinée de vingt siècles d'histoire occidentale »[692] : c'est le nihilisme, « le mouvement qui précipite les peuples de la terre dans la sphère de puissance des Temps Modernes »[693], que Heidegger met en relation directe avec la volonté de puissance. Dans l'interprétation heideggérienne, la mort de Dieu serait alors, sous forme d'annonce de la fin des valeurs et du suprasensible, la révélation de la volonté de puissance qui les avait établies sans pourtant se montrer : « Nietzsche comprend le nihilisme comme faisant loi à l'intérieur de l'histoire de la dévalorisation des anciennes valeurs suprêmes, et dans la mesure où il interprète cette dévalorisation dans le sens d'une inversion de la valeur de toutes les valeurs, le nihilisme tire son origine, selon l'interprétation de Nietzsche, du règne et du délabrement des valeurs, donc de la possibilité d'une institution de valeurs en général »[694].

C'est dans la manière dont Heidegger interprète la volonté de puissance, à partir de l'affirmation nietzschéenne « l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance »[695], que l'événement de la mort de Dieu prend pour lui le sens d'un point de détour dans l'histoire de la pensée, et donc dans le destin de l'Occident. En affirmant que « l'essence de la volonté de puissance est, comme essence de la volonté, le trait fondamental de l'ensemble du réel. […] la volonté de puissance est l'essence la plus intime de l'être. L'être, cela veut dire ceci, dans la langue de la Métaphysique : l'étant dans son entier »[696], – et Heidegger de traduire, comme il l'avait fait pour le transcendantal kantien, la volonté de puissance en termes ontologiques : elle devient une manière de comprendre l'être de l'étant, et l'Être par l'étant, qui achève l'âge métaphysique. La fin des vieilles valeurs et la sortie de la partition sensible-suprasensible annoncée par Nietzsche devient alors la marque ambivalente d'un achèvement : car si d'un côté dans la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance s'achève la « métaphysique moderne de la subjectité » [697], fondée dans la certitude de soi et dans la présence constante comme compréhension de l'être, il n'en demeure pas moins que ce rejet de la certitude cartésienne passe par un remplacement dans la compréhension de l'être par la stabilité

[691] DE I, p. 263.
[692] *Chemins*, p. 258.
[693] *Chemins*, p. 264.
[694] *Chemins*, p. 280.
[695] VP I, 217.
[696] *Chemins*, p. 285.
[697] *Chemins*, p. 288.

et la présence, que Nietzsche pense à travers la volonté de puissance. Heidegger peut alors affirmer que « Nietzsche, comme la pensée métaphysique, pense à l'Être comme à ce qui est constant, en pensant à l'étant »[698], car là où Descartes pense l'essence de l'*hypokeimenon* par le « se savoir soi-même », Nietzsche la pense par le dispositif du « se vouloir soi-même » : dans les deux cas, cette compréhension de l'essence du sujet, qui passe par un repli sur soi-même, demeure la marque de la métaphysique en cela qu'elle pense, à travers le sujet, l'être de l'étant comme présence stable, sous-jacente.

La mort de Dieu, et son meurtre par l'homme, « le dernier coup frappé contre Dieu et contre le monde suprasensible », consiste pour Heidegger « en ce que Dieu, l'étant des étants, est ravalé au rang de valeur suprême […] que le Dieu tenu pour réel soit érigé en valeur suprême »[699]. L'acte de tuer, fait par ce « nous » que sont les hommes, la transformation de l'étant suprême en valeur suprême, consiste en ce que la sphère suprasensible, dont Dieu est l'expression la plus haute, a été englobée par l'égoïté de l'homme-sujet. Les trois images dont Nietzsche, dans le fragment du *Gai Savoir* intitulé « L'insensé », se sert pour signifier la mort de Dieu – « Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon ? Qu'avons-nous fait lorsque nous avons détaché cette terre de la chaîne de son soleil ? »[700] – sont pour Heidegger autant de symboles qui représentent le fait que, dans la mort de Dieu, « tout étant est englouti, comme objet, dans l'immanence da la subjectivité »[701] pensée comme volonté de puissance.

L'épisode nietzschéen est donc traduit par Heidegger en termes ontologiques, c'est-à-dire qu'il devient le modèle du rapport entre l'être de l'homme, l'être de l'étant et l'être qui voit dans la volonté de puissance la figure dernière de la métaphysique. Le sens authentique du nihilisme annoncé par la mort de Dieu, et qui échappe même à Nietzsche, n'est pas alors celui du dépassement de la métaphysique la position de nouvelles valeurs, mais d'une compréhension historiale de l'être pour laquelle « il n'en est rien de l'être lui-même et de sa vérité »[702]. La conjonction de la mort de Dieu et de la volonté de puissance, comme compréhension de l'être de l'étant et de l'homme, esquisse une époque de l'histoire de l'être, dans laquelle le meurtrier de Dieu, l'homme, par la volonté de puissance étend sa domination sur tout l'étant, dans l'oubli l'être.

L'homme, incarné par l'insensé de l'aphorisme nietzschéen, est l'homme qui devient pleinement lui-même comme *animal rationale*, comme sujet raisonnable : « il est forcené, c'est-à-dire hors du sens. Car il est sorti du plan de l'homme ancien, de ce plan où l'on fait passer les idéaux du monde suprasensible devenus irréels pour réels, cependant que se réalise leur contraire. Cet

[698] *Chemins*, p. 289.
[699] *Chemins*, p. 313.
[700] GS §125 « L'insensé ».
[701] *Chemins*, p. 315.
[702] *Chemins*, p. 318.

homme fors-sené est passé au-delà de l'homme ancien. Ce faisant, il n'a pourtant fait qu'entrer complètement dans l'essence prédéterminée de l'homme ancien : être *l'animal rationale* »[703]. Le nihilisme, c'est-à-dire le fait que de l'être « il n'en est rien », est la conjoncture dans laquelle le destin historial de la pensée – et de l'Occident tout court par la pensée – se fait dans la complémentarité de la mort de Dieu et du triomphe de l'homme comme sujet. Nietzsche, en annonçant cette conjoncture, n'en serait pas, pour Heidegger, sorti ; plutôt, il prophétise sa venue et sa fin, tout en amenant au bout, par la volonté de puissance, l'âge métaphysique.

Par rapport à cette compréhension de la mort de l'homme, et plus généralement de la fonction de la pensée nietzschéenne, l'usage que Foucault en fait dans la *Préface à la transgression*, tout en en partageant certains aspects, s'avère différent. Dans *La question anthropologique*, comme nous l'avons montré[704], la présence de Heidegger était liée à celle de Nietzsche : tout en la présentant comme interprétation, Foucault élucide la lecture heideggérienne de Nietzsche par une répétition *de facto* de la pensée de Heidegger. Presque dix ans plus tard, Foucault se sert de Nietzsche, et plus précisément de la mort de l'homme, d'une façon qui nous parait l'éloigner significativement de l'interprétation heideggérienne. Si dans les deux cas la fonction de l'événement de la mort de Dieu, et plus généralement la pensée de Nietzsche, est de marquer le seuil de la pensée contemporaine, il n'en reste pas moins que, là où pour Heidegger la mort de Dieu est l'aboutissement de la métaphysique, pour Foucault elle n'est pas conçue comme un événement conclusif, appartenant à l'époque qu'il achève : plutôt, elle assume un statut liminaire qui, en déjouant le rapport entre le philosophe et son langage, ouvre à la contemporanéité. Par la parole de Nietzsche, le philosophe fou de la mort de Dieu, se creuse une distance entre le philosophe et son langage qui est la marque de la contemporanéité.

La pensée de Nietzsche devient chez Foucault, en empruntant l'expression à Bataille, « le plus violent des dissolvants »[705]. La mort de Dieu marque comme de l'extérieur la fin de la domination dialectico-anthropologique : non seulement elle abolit d'un même geste la finitude de l'homme et l'infinité de Dieu, mais l'espace d'où Nietzsche annonce ce geste, par la bouche de l'insensé qui arrive trop tôt, n'appartient plus à l'époque dont il proclame la mort. La disjonction de la philosophie et du langage, à travers la perte de langage du philosophe comme sujet parlant, n'est pas l'effet de ce dissolvant, mais plutôt il en est le symbole et comme le paradigme.

Or pour Heidegger aussi la mort de Dieu représente la fin de la philosophie, mais en ce sens que grâce à son achèvement, la pensée gisant au fond de la philosophie peut commencer. Dans la convergence d'ontologie et d'histoire qui anime sa pensée, Heidegger peut voir dans la mort de Dieu

[703] *Chemins*, p. 321.
[704] Supra, I :5.
[705] G. Bataille, *Sur Nietzsche* dans *Œuvres complètes* VI, Paris, Gallimard 1973, p. 15.

l'allégorie du point culminant de la métaphysique, à la fois aboutissement et achèvement, par le triomphe de la volonté de puissance sur l'étant. La « fin de l'infini » n'équivaut pas à la dissolution du sujet, mais plutôt à sa domination finale, au dernier acte du *cogito*. Nietzsche, comme penseur de la volonté de puissance[706], est celui qui tout en demeurant à l'intérieur d'une compréhension métaphysique du sujet et de l'étant, amène cette-ci au bout, c'est-à-dire qu'en lui, la philosophie elle-même est achevée : « elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées »[707]. Mais « la fin de la philosophie n'est pas la fin de la pensée, laquelle passe à un autre commencement »[708]. Cette distinction entre philosophie (métaphysique de l'*animal rationale*) et pensée (de l'Être) n'est pas sans rappeler la distinction entre l'homme de l'humanisme et l'homme berger de l'Être de *La Lettre sur l' « humanisme »*, ou encore celle entre une compréhension authentique et inauthentique du Dasein dans *Être et Temps*, en cela que le dispositif nous semble analogue : l'un des termes – la philosophie, ou l'homme de l'humanisme ou encore l'inauthenticité – trouve son fondement dans l'autre – la pensée, l'homme comme berger de l'être, l'authenticité – sans pourtant pouvoir assumer cette origine qu'au prix de sa disparition. Ainsi, la pensée est la vérité refoulée et enfouie de la philosophie qui la fonde, mais qui ne peut pas être accueillie par la philosophie qu'au prix de sa fin, qui marque à son tour le commencement de la pensée.

La mort de Dieu marque donc la fin de la philosophie comme pensée métaphysique : mais si pour Heidegger elle se range du côté de ce qui est en train de finir et prépare ainsi le commencement de la pensée, pour Foucault elle est déjà l'ouverture d'une contemporanéité autre que celle de la philosophie comme empire de la dialectique et de l'anthropologie. Nietzsche est alors le nom d'une contemporanéité prise entre sa provenance et son futur imminent.

La bifurcation derridienne entre une déconstruction de l'humanisme métaphysique interne à la philosophie et sa « déconstruction externe » nous semble être juxtaposable à l'alternative entre celui qui fraye les chemins internes à la philosophie et l'archéologue qui diagnostique l'aujourd'hui : les deux s'enracinent dans un usage de Nietzsche qui est, quelque peu paradoxalement, à la fois opposé et complémentaire. Les deux voies dessinent le contour d'une contemporanéité fluctuante et post-nietzschéenne, sur l'articulation de laquelle nous reviendrons à la fin du chapitre, à travers l'esquisse d'une pensée post-nietzschéenne que Foucault donne dans *Les discours philosophique*.

Pour l'instant, nous nous limitons à souligner que, à travers le regard porté par Foucault sur la pensée philosophique de son extérieur, la voie heideggérienne semble être héritière de cette « confusion entretenue » dont il avait décrit le fonctionnement dans le commentaire à l'*Anthropologie*

[706] Ce que Bataille critique, en affirmant que l'interprétation de Nietzsche comme philosophe de la volonté de puissance serait une « équivoque », ibid. p. 21.
[707] EC, p. 95.
[708] EC, p. 96.

du point de vue pragmatique, comme confusion entre l'analyse des conditions et l'analytique de la finitude.

Or dans *La naissance de la clinique*, c'est par l'extériorité du regard médical dont il essaie de faire une archéologie que Foucault aborde le lien entre la finitude et l'anthropologie. Si « la médecine offre à l'homme moderne le visage obstiné et rassurant de sa finitude »[709], c'est en cela que « en elle la mort est ressassée, mais en même temps conjurée »[710]. Lorsque la médecine quitte une métaphysique de la maladie pour l'anatomie pathologique, elle fait écho au passage de la pensée classique – qui pensait la finitude de l'homme à partir de l'infini de Dieu – à la modernité, qui articule finitude et positivité à travers l'homme. De Bichat à Freud, dans la culture européenne « la pensée médicale engage de plein droit le statut philosophique de l'homme »[711].

On retrouve ici la marque de la psychologie au XIXe siècle telle que Foucault l'avait exposée dans *Histoire de la folie* : un savoir non-philosophique qui illustre et met en forme, dans son discours et dans ses pratiques, l'homme. Et si dans le cadre de la folie et de son évolution en maladie mentale, la psychologie offrait à l'homme sa négation comme objet de connaissance, le regard médical de l'anatomie pathologique du XIXe siècle témoigne elle aussi du fait que l'homme se prend lui-même comme objet de connaissance par la mort. C'est en effet par la mort que l'universalité et l'individualité du sujet sont paradoxalement reconciliées, et cela par le biais de la finitude.

On retrouve dans ce dispositif mettant en relation l'universalité d'un savoir médical de l'homme avec sa finitude individuelle une mutation pareille que celle décrite par la folie tout comme de l'analyse de l'anthropologie kantienne. Le discours de la médecine, dans son passage du XVIIIe au XIXe siècle, montre d'un côté la familiarité de son objet positif de savoir avec une finitude théorique – « la structure anthropologique qui apparait alors joue à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine »[712] – et de façon inverse et complémentaire, la finitude concrète de l'individu, sa mortalité empirique, qui « a été une des premières mises au jour du rapport qui noue l'homme moderne à une originaire finitude »[713]. Il ne s'agit pas, pour Foucault, d'établir si la médecine ait déterminé la pensée philosophique, ou vice versa, mais de montrer la solidarité profonde des deux telle qu'elle se manifeste dans leurs respectifs discours. Comme c'est le cas dans le rapport entre le savoir médical et le lyrisme du XIXe siècle, « les figures du savoir et celles du langage obéissent à la même loi profonde »[714]. De façon analogue à la folie, la mort est un opérateur permettant d'éclairer cette loi profonde.

[709] NC, p. 201.
[710] NC, pp. 201-202.
[711] NC, p. 202.
[712] NC, p. 201.
[713] Ibid.
[714] NC, p. 202.

Pour Foucault la mort est, à partir du mot de Bichat « ouvrez quelques cadavres », la limite à laquelle on demande compte de la vie et de la maladie. Cette détermination de la vie par sa négation et par sa fin se traduit dans la pratique médicale de l'autopsie finalisée non pas à la connaissance anatomique, mais à l'établissement d'un savoir sur la vie de l'individu. Par l'observation du cadavre, « la mort […] ouvre à la lumière du jour le noir coffre des corps »[715] : l'œil du médecin « cadavérise la vie et retrouve dans le cadavre la frêle nervure rompue de la vie »[716]. Dans le regard porté sur la mort, l'homme s'individualise et en même temps qu'il devient objet d'un savoir sur l'homme en général : l'individu qui atteint sa finitude dans la limite de la mort y trouve son être individuel en même temps que, par cette limite même, il devient possible de connaître l'homme en ce qu'il recèle dans « le noir coffre » de son corps enfin devenu accessible. Par rapport à la pratique de la dissection du cadavre, qui n'est pas exclusive du XIXe siècle et qui traverse l'histoire de la médecine, ce que Bichat introduit c'est la possibilité, dans le regard porté sur le cadavre, de décrire non seulement l'anatomie humaine, mais son fonctionnement pathologique tel qu'il se manifeste dans ses tissus. Par la limite de la mort et de la maladie, qui se rend lisible au regard du médecin, il est possible alors de reconstruire à rebours la vie et sa défaite. La mort, comme limite marquant la finitude, qui en niant la vie en rend possible l'accès, est à la fois la marge de l'individualité et de l'universel de l'homme mortel : « un rapport obstiné à la mort prescrit à l'universel son visage singulier »[717].

L'analytique existentiale, par la place qu'elle accorde à l'être-pour-la-mort dans l'individualisation du Dasein, nous semble alors apparentée avec l'autopsie : bien qu'en absence d'un corps, la mort comme possibilité certaine de l'impossibilité à laquelle le Dasein est voué et qui fait sa finitude, serait comme l'équivalent incorporel et pour ainsi dire *ante mortem* de l'ouverture des cadavres de Bichat.

La mort marque, dans *Être et Temps*, la finitude prospective du Dasein, qui lui permet de s'approcher à son être le plus propre. Elle est la possibilité incontournable de la fin des possibilités, c'est-à-dire, la limite constitutive du Dasein, l'étant qui est un projet de possibilités se projettant dans l'impossibilité du projet. La mort est « la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein », qui « se révèle […] comme la possibilité la plus propre »[718] et dans laquelle le Dasein, en tant que Souci, est constamment jeté et projeté.

Dans le concept existential de la mort, il ne s'agit pas d'une limite temporelle, du trépas comme fin du temps de vie, ni de la fin au sens de la finalité et du but, mais d'une finitude préalable

[715] NC, p. 170.
[716] Ibid.
[717] NC, p. 201.
[718] ET §50, p. 305.

à la fin, et qui marque et traverse de fond en comble l'essence même du Dasein. L'être pour la mort[719] est la structure ontologique qui décrit l'union, dans le Dasein, d'une nécessité de se projeter dans des possibilités avec la fin qui les surplombe depuis toujours. Par l'appel muet de la conscience[720], qui a lieu dans la *Bestimmung* de l'angoisse[721], ce que le Dasein comprend authentiquement par une brèche qui traverse sa quotidienneté et qui suspend la significativité du monde, est son être le plus propre, c'est-à-dire, la finitude du Souci : il y est à la fois appelé et rappelé, comme à sa vérité qui a toujours été là, mais enfouie, refoulée. Nous avons vu dans les chapitres précédents[722] en quoi consiste la finitude du Souci, et donc de l'être du Dasein – c'est-à-dire dans son être à la fois sans fondement et destiné à se donner à chaque fois un fondement. La dynamique propre à l'essence du Dasein, épinglée sur la temporalité ek-statique, à la fois l'oblige à se projeter et le rend libre pour cette ouverture. Or la mort, une fois comprise authentiquement comme le fait que ce projet ne soit pas seulement sans fondement, mais également voué à sa propre négation, rend possible au Dasein de comprendre qu'il y va de son être, et qu'en tant qu'existence, les possibilités finies à chaque fois ouvertes dans le projet sont uniquement les siennes. La mort, tout comme limite des possibilités que comme ce qui rend possible au Dasein de se comprendre authentiquement dans cette finitude, est alors la limite dont la compréhension par le Dasein lui rend accessible son être dont il « en va ». Il peut alors se choisir, c'est-à-dire, il peut s'assumer en son existence singulaire. La possibilité la plus propre du Dasein est en même temps la possibilité qui montre au Dasein son *Sein* individuel : sa *Jemeingkeit*, l'« être-à-chaque-fois-le-mien » du Dasein qui met à chaque fois en jeu son être, n'est pas séparable de sa *Selbstsheit*, son « être-soi-même », c'est-à-dire son ipséité, son être individuel. Autrement dit, il en va toujours de l'être propre à chaque Dasein, dans son individualité. Il s'agit d'une individualité qui consiste dans l'individuation de l'existence propre à chacun, comme projet fini et jeté, qui s'individualise en opposition à la compréhension inauthentique et impersonnelle de l'« On ». L'appel de la conscience et l'angoisse, dont chaque Dasein peut faire expérience, est en effet un rappel à son être unique : par la suspension de la quotidienneté et de sa signification, la certitude d'une impossibilité des possibilités, c'est-à-dire la mort, permet au Dasein de se comprendre authentiquement – *Eigenlichtkeit*, où « *Eigen* » signifie le propre, en opposition à la compréhension *uneigentlich*, inauthentique au sens de l'impropre, qui domine dans le quotidien et dans l'impersonnel de l'« On ». Le Dasein, comme être pour la mort qui anticipe la possibilité certaine de l'impossibilité,

[719] Nous préférons cette traduction à celle de F. Vezin (« être vers la mort ») de l'expression allemande « *Sein zum Tod*e » car il nous semble que le « pour » reflète mieux le sens de la préposition « *zum* », « à/pour » qui peut indiquer à la fois un rapport d'orientation (dans le sens de l' « aller vers », de devoir (dans le sens du « avoir à ») et de limite (dans le sens du « jusqu'à »).
[720] ET §§ 56-58.
[721] ET §40.
[722] Supra, II :1.c-d.

accède à son individualité au double sens qu'il s'approprie ce qui lui est plus propre, et qu'il cache à soi-même dans la quotidienneté, et que cet être le plus propre ne peut être que le sien. Le Dasein est une structure ontologique qui décrit l'être de l'étant dont l'essence est l'existence, et dont cette essence même lui prescrit l'individualité.

Si les cadavres de Bichat parlent de la vie de l'individu par le biais de leur corporéité mortelle, le Dasein de Heidegger le fait par la mortalité épurée et angoissante de la possibilité de la fin. Dans les deux cas – par l'examen *post mortem* pour l'un, par l'appel de la conscience *ante mortem* pour l'autre – la finitude de la mort permet l'individualisation. L'analytique existentiale d'*Être et Temps* et l'anatomie pathologique partageraient alors quelque chose dans leurs gestes respectifs : l'ouverture du cadavre et la compréhension authentique de la mort parlent toutes deux un langage muet – du corps, ou de la conscience –, celui de la finitude comme condition d'accès à la positivité de la vie tout comme du projet existential.

Bien que le Dasein ne soit pas la même chose que l'homme, au vu de l'interdiction de l'anthropologisme chez Heidegger, il nous semble tout de même possible de voir en lui un exemple du dispositif détecté par Foucault au sein du paradigme de l'anatomie pathologique : dans l'analytique du Dasein la mort – anticipée comme ce qui surplombe et détermine l'essence finie du Dasein – est la limite qui, en marquant la finitude, rend accessible la compréhension de soi-même comme projet.

Or, Heidegger vient après Nietzsche, et ce non seulement d'un point de vue simplement chronologique, mais aussi en ce sens que sa pensée s'inscrit, et ouvertement, dans le sillage de l'avènement nietzschéen. Et si Foucault se réfère au moment présent comme à « l'âge du commentaire », on peut voir dans cette « contemporanéité » une temporalité ambiguë : d'un côté, elle est marquée par la venue de Nietzsche, qui rompt la solidarité entre le sujet philosophique et sa parole, et met un terme à la juxtaposition d'anthropologie et philosophie ; de l'autre, et comme malgré Nietzsche, elle poursuit dans le sillage de la confusion anthropologique. Heidegger, si l'on accepte d'en voir signalée la présence sous le paradigme du commentaire et de l'anatomie pathologique, appartient alors à la contemporanéité de Foucault, mais ceci, paradoxalement, à la fois grâce à Nietzsche et malgré son passage : le fait que Heidegger le range du côté de la métaphysique, bien qu'il en inaugure la clôture, pourrait confirmer cette disposition.

Comme nous le verrons lors de l'analyse du *Discours philosophique*, dans le chapitre « Après Nietzsche », Foucault encadre cette contemporanéité par autant d'options – dont celle heideggérienne – qui s'ouvrent au discours philosophique après être devenu impossible par la venue de Nietzsche. Pour l'instant, ce qui se dessine dans la réflexion de Foucault c'est un rapport à Heidegger qui en même temps le reconnaît comme son contemporain – en cela qu'il vient après Nietzsche – et comme appartenant à ce que la venue de Nietzsche commence à achever.

La contemporanéité sous le signe de Nietzsche – qui en annonce, et même incarne les présupposés par la dispersion des conditions d'unité de sujet et pensée valable jusqu'au moment où il prend la parole – est alors ambiguë et bicéphale : à la fois critique et prophétique, ouvrant un espace à diagnostiquer tout en indiquant le moment décisif pour l'avenir de la pensée et de l'Occident.

c. Qu'est-ce que « Nietzsche » ?

Nous avons vu que pour Foucault, le nom de Nietzsche revient dès *La question anthropologique*, pour marquer le moment où se brise la solidarité entre philosophie et anthropologie. Dans les textes du début des années 1960, lorsque l'archéologie commence à prendre forme comme méthode, l'entrée sur scène de Nietzsche marque un nouveau glissement : celui qui amène la philosophie hors d'elle-même, vers la tâche impossible et en même temps nécessaire d'un nouvel espace de l'interrogation philosophique. La fin de la dialectique, comme discours philosophique de l'anthropologie, est la fin de la philosophie dans sa mutation vers quelque chose de nouveau, vers le langage.

Mais qu'est-ce que « Nietzsche » dans le discours de Foucault ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait, dans le discours nietzschéen, qui le rendrait apte à nommer une fonction à l'intérieur de la philosophie, et précisément la fonction d'ouvrir une brèche vers l'extérieur, le « dehors » de la philosophie ? Nous n'avons ici l'ambition ni d'épuiser les relations possibles entre la pensée de Foucault et celle de Nietzsche, ni de maîtriser l'entièreté de l'acte nietzschéen et de ses répercussions. Ce que nous nous proposons, c'est plutôt d'isoler quelques éléments de la philosophie nietzschéenne qui permettent à Foucault d'en faire l'usage que nous avons délinée jusqu'à présent, et qui sera celui-là même que l'on retrouvera, par la suite, dans *Les Mots et les Choses* et *Le discours philosophique*. Il s'agit alors d'esquisser quelque chose comme un modèle pour la fonction-Nietzsche, et ce à partir de Nietzsche lui-même. Il nous semble alors utile, dans ce but, de faire référence non pas à un texte ou à un ensemble de textes, mais principalement au binôme représenté par *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*[723] : d'une part en raison de la complémentarité des deux œuvres[724], d'autre

[723] Dans l'archive de Foucault sont présentes plusieurs notes manuscrites avec des passages extraits des deux œuvres ; il serait impossible d'en rendre ici un cadre unitaire, étant donnée la manière dont Foucault utilise les textes, c'est-à-dire en organisant les passages notés selon des thématiques – par exemple « l'homme », « le langage », « les Grecs », etc. Cependant, à la lumière de ces notes manuscrites mêmes, on ne saurait pas mettre en question la connaissance que Foucault avait de Nietzsche, et dont les matériaux d'archive rendent l'étendue et la richesse. Pour les notes concernant Nietzsche, cf. NAF 28730, boîte 33a-33b et boîte 65.

[724] Comme l'affirme P. Wotling dans la Présentation de sa traduction de *Par-delà bien et mal* : « Et si, d'une certaine manière, il s'agit effectivement, avec *Par-delà bien et mal*, de redire les mêmes choses sur un autre mode, c'est plutôt en ce que ce texte, comme l'indiquera *Ecce homo*, choisit de dire non, après qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* a dit oui – bref, d'approcher de la manière négative, et pour cette raison précise peut-être plus abordable, plus explicite, le problème fondamental qui est celui de la culture, donc des valeurs et du renversement des valeurs », dans PBM p. 10. Cependant, du point de vue de l'élevage du nouveau type d'homme prospecté dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le rapport apparaît

part parce que les deux œuvres reflètent, par la différence de leur style, par le double registre de l'analyse nietzschéenne à la fois critique et prophétique, le passage, que Nietzsche à la fois prépare et annonce, vers une philosophie de l'avenir.

Comme le souligne P. Wotling[725], l'un des mots les plus récurrents dans *Par-delà bien et mal* est « *bisher* », « jusqu'à présent » ; dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, c'est la conjoncture même à partir de laquelle la narration se développe – notamment dans les images de la descente de la montagne et du retour de Zarathoustra près des hommes[726], du carrefour[727], de la porte[728] – qui marque le temps et l'espace du présent de son discours. De ce fait, l'espace tracé par les deux œuvres est celui du présent, à partir duquel Nietzsche parle et peut à la fois développer une critique de la culture et projeter sa « tâche » pour l'avenir, celle de l'élevage d'un nouveau type humain. C'est dans la tension entre le passé et le futur, entre une critique de la tradition d'un côté, et un élan vers l'avenir de l'autre, que le « *bisher* » prend forme par la parole de Nietzsche, et par les discours de Zarathoustra. Dans l'espace du présent de Nietzsche/Zarathoustra, du philosophe au marteau et du prophète qui, comme le forcené annonçant la mort de Dieu, vient trop tôt, devient possible l'entrelacement de deux motifs nietzschéens retenus par Foucault : celui de la critique de la tradition philosophique et du sujet qui en constitue le mensonge sous-jacent, et celui d'un renouveau du questionnement sur l'homme. Cet espace – dont nous traçons la structure par ces deux œuvres, mais qui ne saurait y être réduit dans sa portée – est celui du déploiement du discours nietzschéen qui à la fois interroge la philosophie et se projette dans une philosophie future, tout comme il examine l'homme comme « essai » ou tentative[729].

Le long de l'analyse de la « question de l'homme », nous avons souligné qu'elle ne peut qu'entraîner un questionnement de la philosophie elle-même. Et si Foucault repère chez Nietzsche le moment où une juxtaposition de la philosophie et de l'anthropologie devient impossible, c'est parce que Nietzsche fait sauter la compréhension de l'homme comme *animal rationale* par deux voies : la critique de la raison d'un côté, et une vision historique de l'animal-humain de l'autre.

Dans la première partie de *Par-delà bien et mal*, consacrée aux « préjugés des philosophes », a lieu le démasquage de la rationalité. Ces préjugés – valables *bisher*, jusqu'à présent, c'est-à-dire jusqu'à que Nietzsche s'assigne pour tâche de les détruire – sont à bien voir la philosophie même,

renversé : là où dans *Ainsi parlait Zarathoustra* Nietzsche n'indique pas la manière de parvenir au nouveau type d'homme-philosophe, le créateur de valeurs, dans *Par-delà bien et mal* il donne des indications dans ce sens, cf. P. Wotling, *« Oui, l'homme fut un essai ». La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF 2016, pp. 324-325.

[725] P. Wotling souligne « l'usage insistant d'un petit mot, l'un des plus fréquents sous sa plume : *bisher* – 'jusqu'à présent'. », dans *« Oui, l'homme fut un essai ». La philosophie de l'avenir selon Nietzsche* op. cit., p. 22.

[726] APZ, Prologue §2.

[727] APZ, « De la vertu qui prodigue », §2.

[728] APZ, « De la vision et de l'énigme », §2.

[729] APZ, « De la vertu qui prodigue », §2.

pour autant qu'elle traite les croyances en guise de vérité, qu'elle prétend concerner la vérité et à sa connaissance, et avoir sur elle le dernier mot. Mais derrière cette prétention de la philosophie, et derrière la philosophe qui s'en donne pour le porte-parole objectif et détaché, se cache quelque chose qui n'est pas la vérité au sens de la gnoséologie, mais qui est le vrai au sens d'un noyau originaire d'où la « vérité » jaillit : la volonté de vérité[730], et plus en deçà, l'assignation d'une valeur à la vérité. Ce qui pour la philosophie est le plus estimable – la vérité – se révèle être enraciné dans le préjugé, c'est-à-dire, dans un jugement préalable et préliminaire qui oriente d'emblée le raisonnement du philosophe. La véracité prétendue de la philosophie se renverse, sous l'action dissolvante de Nietzsche, dans son contraire, le préjugé étant plutôt un empêchement à la connaissance par son pouvoir d'anticiper la réponse à une question avant même d'en avoir exploré les possibilités. Démasqué comme préjugés, les « édifices de philosophes », les différentes façons dont la philosophie a cherché la vérité, se montrent alors fondées dans « quelque superstition vielle comme le monde (comme la superstition de l'âme, qui n'a pas encore cessé aujourd'hui, sous la forme de la superstition du sujet et de la superstition du moi, de faire de ravages), quelque jeu de mots peut-être, une séduction exercée par la grammaire, ou une généralisation téméraire des faits très étroits, très personnels, très humains, trop humains »[731].

C'est dans la subjectivité du philosophe, et plus précisément dans le refoulement de ses mobiles qui les dissimule sous l'impersonnel et l'universel de sa parole, que Nietzsche repère tous les traits énumérés dans la préface. Bien que les philosophes « se présentent tous sans exception comme des gens qui auraient découvert et atteint leurs opinions propres en vertu du déploiement autonome d'une dialectique froide, pure, d'un détachement divin »[732], Nietzsche exhorte à nous méfier d'eux, justement car cette présentation cache – aux philosophes eux-mêmes en premier lieu – leurs vrais mobiles, c'est-à-dire les instincts : « chez le philosophe, il n'y a absolument rien d'impersonnel »[733]. Derrière cette apparente impersonnalité qu'il appelle le « détachement divin »[734], nécessaire pour que la parole du philosophe puisse aspirer à avoir une validité universelle, Nietzsche découvre des « faits très étroits, très personnels, très humains, trop humains », sous forme d'« activités instinctives » qui font que « la plus grande part de la pensée consciente d'un philosophe est clandestinement guidée et poussée dans des voies déterminées par ses instincts »[735].

[730] « La volonté de vérité, qui nous incitera encore par séduction à nous lancer dans bien d'entreprises risquées, cette fameuse véracité dont tous les philosophes jusqu'à présent ont parlé avec respect : que de questions cette volonté de vérité nous a déjà opposées ! », dans PBM §1.
[731] PBM, Préface.
[732] PBM §5.
[733] PBM §6.
[734] PBM §5.
[735] PBM §4.

Le modèle pour ce remplacement des instincts, des mobiles personnels et humains par l'impersonnel du « je » du philosophe se trouve dans la façon dont il infère l'existence d'un sujet-substance, d'un « je » stable et qui serait comme la cause des pensées et des actions. Le discours du philosophe est alors le suivant : « si je décompose le processus exprimé par la proposition 'je pense', je trouve une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile, peut-être impossible de fonder – par exemple que c'est moi qui pense, qu'il doit y avoir de manière générale un quelque chose qui pense, que penser est une activité et un effet exercé par un être que l'on pense comme cause, qu'il y a un 'je', et enfin que ce que désigne penser est déjà fermement établi – que je sais ce que c'est que penser »[736]. Le philosophe infère alors du fait qu'il y a des pensées le fait qu'il doit y avoir quelque chose qui pense, et que cette chose c'est le « je ».

Il s'agit pour Nietzsche d'une « une séduction exercée par la grammaire », de l'effet « de la domination et de l'aiguillage inconscients exercés par les mêmes fonctions grammaticales »[737], qui fait que le fonctionnement logico-linguistique de la succession sujet-prédicat suppose un sujet de l'action là où il y a le « ça pense ». La superstition du philosophe consiste à penser le rapport cause-effet à travers la structure grammaticale sujet-prédicat, alors que « c'est une falsification de l'état de fait que de dire : le sujet 'je' est la condition du prédicat 'pense'. Ça pense : mais que ce 'ça' soit précisément le fameux vieux 'je', c'est, pour parler avec modération, simplement une supposition, une affirmation, et surtout pas une 'certitude immédiate'. En fin de compte, il y a déjà trop dans ce 'ça pense' […] on raisonne ici en fonction de l'habitude grammaticale »[738].

La subjectivité du philosophe incarnée par le « je » est alors ce qui – derrière l'universel-impersonnel, par l'inférence du sujet par un prédicat fondé sur la « parenté linguistique »[739] de philosophie et grammaire – cache la vérité d'un moi pulsionnel et instinctuel. Dans la subjectivité du philosophe parlant, Nietzsche démasque le mécanisme propre à la subjectivité tout court, comme ce que le philosophe infère du fait qu'il y a de la pensée.

C'est à partir de cette déconstruction du « je pense » et de sa prétention ontologique, c'est-à-dire du fait de déjouer l'implication ontologique de la grammaire, que Nietzsche peut dégager l'espace pour le philosophe de l'avenir, à la fois le créateur de valeurs et le législateur capable de les imposer. Ce philosophe est alors, en même temps, un éleveur : sa tâche – que Nietzsche assume pour lui-même – est le *züchten*, l'acte d'élever et former des nouveaux hommes. L'homme n'est plus l'*animal rationale* – car l'attribut de la rationalité a été démasqué comme n'étant en rien inscrit dans l'ontologie de l'homme, mais plutôt un effet grammatical : il est « l'animal qui n'est pas encore fixé

[736] PBM, § 16.
[737] PBM, § 20.
[738] PBM, § 17.
[739] PBM, § 20.

de manière stable »[740]. Cette nature indéterminée, libérée de la définition d'animal raisonnable, est en même temps ce qui permet de dépasser une vision de l'homme encore trop éloignée de ses possibilités.

La philosophie de l'avenir, celle de l'homme qui assume sa volonté, du philosophe-créateur, se prépare pour Nietzsche par l'enseignement et l'élevage[741] : il songe à « des précurseurs … des hommes d'avenir qui nouent dans le présent la contrainte et le nœud qui contraindront la volonté des millénaires à suivre des voies nouvelles », capables de voir « combien l'homme est encore loin d'avoir épuisé les plus grandes possibilités » [742]. Et le présent de Nietzsche est celui de la préparation et de l'attente de ce nouveau type humain, le philosophe-éleveur dont la tâche est de guérir la culture européenne. Dans *Le Gai Savoir*, il affirme « j'attends toujours qu'un *médecin* philosophe au sens exceptionnel du mot – un homme qui aura à étudier le problème de la santé d'ensemble d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité – ait un jours le courage de porter mon soupçon à son degré ultime »[743]. En attendant, il continue de préparer l'avènement d'un tel médecin philosophe par la double tâche de la critique et de l'élevage.

Dans le symbolisme du *Zarathoustra*, cette double tâche est représentée par la prédication de Zarathoustra lui-même, dans laquelle il affirme que « l'homme fut un essai »[744], que « l'homme est quelque chose qui doit être surmonté »[745] tout en annonçant la venue du surhomme. Le sens même de sa prédication est celle de préparer cette venue du surhomme : l'homme étant encore trop humain, la prédication de Zarathoustra veut inciter les hommes à préparer leur propre dépassement.

L'histoire de Zarathoustra a lieu dans un espace, lui aussi, de passage entre les « vieilles et nouvelles tables », dont les premières sont brisées et les deuxièmes « à demi gravées »[746] : la parole de Zarathoustra se situe entre les valeurs éternelles, dont il annonce la nécessité du renversement, et les nouvelles valeurs dont l'homme doit assumer la création. Le présent de Zarathoustra est en ce sens un *bisher* : jusqu'à ce qu'il descende chez les hommes pour leur porter ses enseignements, ils avaient cru aux « pieux prêcheurs des arrière-mondes » [747], et à leurs maximes mortifiant le corps ; le présent que Zarathoustra inaugure par sa descente est à la fois la fin des « prédicateurs de la mort »[748] et de leurs valeurs contraires à la vie, et le début d'une nouvelle ère, celle qui doit préparer le surhomme. En effet, Zarathoustra lui-même est le signe de ce seuil entre deux époques : il

[740] PBM, § 62.
[741] « *l'homme sera fait à force d'élevage* », dans PBM § 203.
[742] PBM § 203.
[743] GS, Préface §2.
[744] APZ, « De la vertu qui prodigue » §2.
[745] APZ, Prologue §3.
[746] APZ, « Des anciennes tables et des nouvelles » §1.
[747] APZ, « Des anciennes tables et des nouvelles » §15.
[748] APZ, « Des prédicateurs de la mort » et « Des anciennes tables et des nouvelles » §16.

n'appartient pas aux « prêtres », au type humain de la dégénérescence, mais il n'est pas le surhomme non plus, dont il dit qu'il n'a jamais existé. C'est ce statut de prophète passager qui fait sa solitude, au point qu'il dit : « je me parle à moi-même »[749].

Le présent de Zarathoustra est celui de Nietzsche, dont il partage le statut liminaire : il clôture et ouvre en même temps. C'est un passage qui annonce à l'homme le fait que lui aussi est destiné à passer, tout comme Zarathoustra lui-même : car si « l'homme est un pont et non un but »[750], c'est-à-dire qu'en tant qu'animal inachevé il peut (et même doit) amener à sa forme supérieure, Zarathoustra, qui enseigne le surhomme, doit lui aussi décliner une fois achevée sa tâche. Comme dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche mène une réflexion dont le côté critique est finalisé à la préparation de quelque chose de nouveau. Ici, c'est sur le fil de l'opposition entre les vielles valeurs éternelles, fondées dans le mépris du corps et de la terre[751], et celle dont Zarathoustra est porte-parole, mais pas encore l'incarnation, qui sera plutôt l'apanage du surhomme.

Le présent de Zarathoustra est alors un présent bicéphale comme le dieu Janus, le *Sanctus Januarius*, qui donne le titre au quatrième livre du *Gai Savoir* (juste après le troisième livre où Nietzsche annonce la mort de Dieu) et qui représente la nature double du seuil et du lieu de passage entre deux époques. Or dans cet espace à double versant, la question de l'homme subit une transformation irréversible : l'homme n'est plus pour Nietzsche l'*animal rationale*, il devient « l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable » ; l'humanité future, qu'il faut élever, ne sera plus celle maîtrisant le *logos* comme raison et langage, mais une typologie humaine créatrice, capable d'assumer sa propre volonté comme noyaux amoral d'instincts et pulsions, et la transformer en création de valeurs. La déconstruction du « préjugé du sujet » chez les philosophes et le dépassement de l'homme comme *animal rationale* sont les deux faces du même geste, à la fois critique et créateur, par lequel Nietzsche aborde la tradition et projette son dépassement. À la disjonction, que Nietzsche opère dans la première partie de *Par-delà bien et mal*, entre le sujet de la logique et la supposition d'une substance qui lui corresponde, fait écho un fragment posthume où il affirme : « le concept de substance est une conséquence du concept de sujet : non pas l'inverse ! Si nous sacrifions l'âme, 'le sujet', il manque alors la présupposition d'une substance en un sens absolu »[752].

Dans *Crépuscule des idoles*, Nietzsche précise le rapport entre raison et langage en termes de « grossier fétichisme » : « de par sa naissance, le langage appartient à l'époque de la forme la plus

[749] APZ « Des vieilles et nouvelles tables » §1.
[750] APZ « Des vieilles et nouvelles tables » §3.
[751] « Pour l'amour de moi restez fidèles à la terre, mes frères, avec toute la puissance de votre vertu ! que votre amour qui donne et votre connaissance servent le sens de la terre ! … ne laissez pas s'envoler loin des choses terrestres, ne laissez pas leurs ailes battre contre des murs éternels ! Hélas, il y a toujours eu tant de vertu égarée dans les airs ! ramenez comme moi sur la terre la vertu égarée dans les airs – oui, ramenez-la au corps et à la vie, qu'elle donne à la terre son sens, un sens humain ! », APZ « De la vertu qui donne » §2.
[752] FP XIII, 10 [19].

rudimentaire de psychologie : nous pénétrons dans un grossier fétichisme lorsque nous prenons conscience des présupposés fondamentaux de la métaphysique du langage, en allemand : de la raison » [753]. Nietzsche décrit l'appartenance du langage à la psychologie, et de la raison à la « métaphysique du langage » spécifiquement allemande : le fétichisme « grossier », la psychologie « rudimentaire » renvoient la raison, comme hypostase du langage, à son origine qui est tout sauf rationnelle. Le fétichisme en particulier permet d'encadrer le rapport entre parole et pensée en termes d'investissement de valeur, en ce sens qu'on attribue une valeur ontologique, c'est-à-dire de description de l'être, aux mots. Le sujet, le « moi », est le modèle de cette méprise fétichiste présupposant l'être : « partout l'être est ajouté par la pensée, glissé comme soubassement en tant que cause ; c'est seulement de la conception du 'moi' que découle, à titre dérivé, le concept d'être »[754]. Le rapport établi par les philosophes entre le « moi », le langage, la pensée et l'être est alors, pour Nietzsche, un rapport de présupposition qui reflète comme en miroir sa vraie origine : le 'moi', au sens psychologique de l'ensemble pulsionnel et instinctuel, pose par le langage une articulation rationnelle de l'être, ainsi parvenant au « sujet » comme soubassement et fondement de l'action (y compris, de la pensée). Le langage, pensé sur le modèle de la grammaire comme articulation d'un sujet et d'un prédicat, est alors à l'origine de ce que Nietzsche qualifie de tromperie de la raison : « La 'raison' dans le langage : oh, quelle vieille trompeuse ! J'ai bien peur que nous ne nous débarrassions pas de Dieu parce que nous croyons encore à la grammaire »[755].

La dimension des idées philosophiques, notamment celle des rapports de causalité, relève alors d'une *fiction* : « Et que dire du moi ! il a tourné à la fable, à la fiction, au jeu de mots »[756]. Le « préjugé », la « superstition », le « fétichisme », la « tromperie », la « fiction » : le rapport que Nietzsche établit entre le langage et l'être, tel qu'il s'exprime dans le discours de la raison, relève alors d'une activité de falsification, d'occultation de son origine. Là où les philosophes prétendent décrire la réalité de manière véridique, Nietzsche repère le refoulement et l'inversion, sur le modèle de la prédication grammaticale, des origines de la pensée elle-même.

Cela a des conséquences lourdes pour la « question anthropologique ». Le rapport au *logos* qui avait caractérisé l'*animal rationale* subit, sous l'effet de la critique nietzschéenne, une désagrégation : là où la maîtrise du *logos* avait défini l'essence même de l'homme, Nietzsche démasque le pouvoir de fiction du langage. Autrement dit, là où dans l'*animal rationale* l'attribut de la maîtrise du *logos*, au double sens de langage et de raison, définit l'homme en son être, pour Nietzsche le fait du langage est plutôt le fait originaire, d'où peut découler l'image de l'homme

[753] CId, « La 'raison' en philosophie » § 5.
[754] Ibid.
[755] Ibid.
[756] CId, « Les quatre grandes erreurs » § 4.

comme *animal rationale*. Il déplace le lieu de la maîtrise : à l'attribut d'un sujet, il substitue le pouvoir originaire de fiction que le langage recèle. L'instabilité de l'homme, qui n'est pas encore fixé, est sa vérité, que le « préjugé grammatical » occulte en postulant un sujet pour la parole et la pensée. Ainsi, non seulement le rapport entre homme et *logos* est inversé, mais le *logos* lui-même est fracturé : la solidarité de la pensée et de la parole, le fait que les mots reflètent les choses, s'avèrent être l'effet d'une inférence arbitraire, sur le modèle de celle par laquelle les philosophes ont supposé une essence pensante comme cause du « ça pense ». L'animal « pas encore fixé de manière stable » remplace l'*animal rationale* : derrière la substance, comme forme fixe de l'humain doué de *logos*, Nietzsche découvre l'habitude à la création de formes stables, qui passe par le langage, sous forme d'habitude grammaticale[757].

Mais, se demande Nietzsche, le philosophe « ne serait-il pas en droit de s'élever au-dessus de la foi en la grammaire »[758] ? Le clivage dans la pensée ouvert par l'examen du langage est aussi un clivage dans le langage qui avait prétendu articuler la pensée et les êtres. La forme même de la philosophie ne peut qu'être affectée par cette découverte : Nietzsche affirme que le sien est un « nouveau langage »[759] ; la forme même de son écriture – soit-elle aphoristique ou à mi-chemin entre poème, texte sacré et roman comme dans *Ainsi parlait Zarathoustra* – reflète le besoin de trouver dans le langage, ce même langage dont la philosophie s'était servie pour indiquer des réalités, une manière de porter à la parole à la fois les sédimentations que Nietzsche découvre et leurs nouvelles possibilités. C'est, par exemple, le cas du mot « volonté », dont Nietzsche se sert pour indiquer à la fois son signifié métaphysique – faculté d'un « moi » qui serait en même temps cause première – et le nouveau signifié que Nietzsche veut lui donner, celui d'un noyau d'impulsions et d'instincts créateurs et législateurs.

À travers le double effort nietzschéen de critique et de projection, qui passe par une critique du langage et son usage renouvelé, le rapport entre philosophie et anthropologie s'infléchit. La question de l'homme et celle du sujet, telle qu'elles s'étaient cristallisées dans le tournant anthropologique d'après Kant, se voient remises en question : après la critique nietzschéenne, qui détache l'homme de l'hypostase de la subjectivité, l'*animal rationale* n'est plus une évidence.

---

[757] Comme l'explique M. Haar, en élucidant les mécanismes de la « maladie native du langage » chez Nietzsche : « la grammaire induit la croyance en la valeur ontologique ou en l'existence d'un équivalent réel des fonctions liées à ses propres règles : ainsi elle fait croire que c'est le sujet grammatical qui est la cause effective de l'action exprimée par le verbe. Que le 'je' soit le déterminant du verbe penser, telle est la superstition grammaticale à laquelle Descartes malgré sa détermination à douter de tout, n'a pu se soustraire. […] ainsi, les catégories métaphysiques dérivent non du sujet métaphysique mais de la forme la plus inaperçue de la subjectivité : le sujet grammatical », dans M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique* op. cit., p. 117.

[758] PBM §34.

[759] PBM §4.

La fracture introduite par la pensée de Nietzsche, selon le modèle esquissé, nous semble alors cristalliser la fonction que Foucault lui attribue dans les œuvres examinées jusqu'à présent, et plus généralement, dans le cadre de l'archéologie. Elle ne réduit pas pourtant la présence de Nietzsche chez Foucault, ni ne l'épuise. Mais elle permet de situer le rôle de Nietzsche dans la « question anthropologique » telle que Foucault la développe dès les années 1950, d'un côté, comme point de rupture de la solidarité entre philosophie et anthropologie, telle qu'elle s'était installée dès Kant ; de l'autre, comme celui qui, par cette brisure même, permet à un nouveau discours d'émerger, sur lequel Foucault s'interroge et qu'il explore.

Un des éléments que Foucault retiendra de cette brisure, en l'adoptant comme outil critique dans sa propre démarche, est précisément le rapport au langage, comme rupture de la solidarité entre pensée philosophique et langage : pour Foucault, « Nietzsche a ouvert une blessure dans le langage philosophique. Malgré les efforts des spécialistes, elle n'a pas été refermée »[760].

C'est alors une autre idée d'interprétation que celle de l'herméneutique que Foucault détecte chez Nietzsche, mais aussi Marx et Freud. En reprenant l'idée, qu'il avait formulé dans la *Préface à la transgression*, d'un langage qui s'auto-implique, Foucault affirme dans la conférence de 1964 *Nietzsche, Freud, Marx* qu'« une herméneutique qui s'enveloppe sur elle-même entre dans le domaine des langages qui ne cessent de s'impliquer eux-mêmes, cette région mitoyenne de la folie et du pur langage. C'est là que nous reconnaissons Nietzsche »[761]. Comme Marx et Freud, Nietzsche a « changé la nature du signe, et modifié la façon dont le signe en général pouvait être interprété »[762]. Chez Nietzsche, il s'agit dans l'interprétation non pas de déchiffrer un sens à l'intérieur du langage, mais d'une interprétation d'interprétations. Toute interprétation se fonde sur « le soupçon que le langage ne dit pas exactement ce qu'il dit »[763] : mais au lieu d'un sens qui serait comme le secret du langage, Nietzsche trouve dans celui-ci un renvoi d'interprétations, car « tout est déjà interprétation, chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes »[764]. Cela vaut pour Marx et Freud, qui respectivement découvrent, dans le monde social, l'interprétation des rapports de production, et dans le symptôme, l'interprétation fantasmatique des désirs inconscients, « un noyau qui est déjà lui-même une interprétation »[765]. Chez Nietzsche, « les mots eux-mêmes ne sont pas autre chose que des interprétations »[766].

[760] n° 41 « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », dans DE I p. 579.
[761] DE I, p. 602.
[762] DE I, p. 596.
[763] DE I, p. 592.
[764] DE I, p. 599.
[765] Ibid.
[766] Ibid.

Le rapport entre la parole comme signe et ce qu'elle indique prend alors la forme d'un « renversement de la profondeur »[767]. En rejetant l'idée d'une origine absolue du sens, et en la remplaçant par la sédimentation historique des interprétations contenues dans les mots, Nietzsche critique la « profondeur idéale », la « profondeur de conscience, qu'il dénonce comme une invention des philosophes »[768], pour montrer comment, dans cette profondeur même, se cache la réalité de l'interprétation. Contre toute profondeur idéale, contre l'idée même que la profondeur soit « recherche pure et intérieure de la vérité »[769], Foucault voit en Nietzsche un interprète qui sonde la profondeur comme les « bons fouilleurs de bas-fonds [*Untergründlichen*] », qui « enfoncent la tête dans le marécage »[770] : il ramène à la surface ce qui est en profondeur, non pas un sens secret, inépuisable et enfoui, mais l'ensemble des interprétations contenues dans les mots et sédimentées dans le temps. C'est ainsi que la profondeur du fondement devient celle du bas-fond : Nietzsche découvre que la profondeur n'est « qu'un jeu, un pli de surface »[771]. L'exploration de sa profondeur matérielle, sédimentée au cours du temps, le renversement de cette profondeur en « pli de surface » trouvent leur condition de possibilité dans la faille que Nietzsche ouvre au sein du langage.

C'est dans cette faille que s'ouvre pour Foucault la possibilité d'un espace externe à la philosophie, qui pose à son tour le problème d'une nouvelle méthode. En montrant dans le langage la source du « préjugé grammatical » des philosophes, de la présupposition de l'être dans et par les mots, Nietzsche fait un geste critique qui ouvre un clivage à l'intérieur du discours de la philosophie qui en remet en question les conditions de possibilité. En même temps, cette critique dégage l'espace pour une nouvelle configuration de ce discours, un espace extérieur et de surface, opposé à la profondeur et à l'intériorité du sens. Et si Foucault distingue deux types de philosophes – « celui qui ouvre des nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue en quelque sorte le rôle d'archéologue, qui étudie l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution »[772] –, c'est dans le sillage de la critique nietzschéenne qu'il envisage cet espace de « fouille archéologique », « son » espace de philosophe-archéologue.

Nietzsche joue donc pour Foucault un rôle crucial : il est la figure d'un achèvement et d'un nouveau commencement ; c'est par lui que la convergence entre la philosophie et l'anthropologie touche à sa fin ; la forme même de la philosophie, sa possibilité est mise en question par le « philosophe fou ». La fonction de Nietzsche est celle d'être la limite – au sens délinéé dans *Préface à la transgression* –, une marge à la fois interne et externe à la philosophie.

---

[767] DE I, p. 596.
[768] DE I, p. 596.
[769] Ibid.
[770] Au §446.
[771] DE I, p. 596.
[772] DE I, p. 581.

Mais loin d'être uniquement la marque d'une fracture, le signe d'un événement dans l'histoire de la pensée, Nietzsche est pour Foucault le nom d'une façon de se rapporter à cette histoire même : par l'inauguration même du clivage qu'est l'« aujourd'hui », dont le geste nietzschéen est comme le versant interne ; par la conception d'une profondeur comme « effet de surface » ; par l'annonce de la mort d'un Dieu grammatical et d'un tuer grammairien, l'homme-philosophe, dont les « articles de foi » du sujet, du moi, de la cause-effet sont démasqués comme préjugés. C'est dans le sillage de ces gestes que s'inscrit l'archéologie des sciences humaines menée dans *Les mots et les choses*.

Dans une note manuscrite des années 1950, Foucault note sous le titre « Les mots et les choses » l'aphorisme § 58 du deuxième livre du *Gai savoir*, dont le titre originaire est « Seulement en créateurs ! ». Ici, Nietzsche affirme : « il importe indiciblement plus de savoir comment se nomment les choses que ce qu'elles sont. La réputation, le nom et l'apparence, la valeur, le poids et la mesure habituels d'une chose – la croyance à tout cela finit toujours par devenir essence, et agit en tant qu'essence. Quelle folie n'y aurait-il pas à prétendre qu'il suffit de dénoncer cette origine […] pour anéantir le monde ? » [773].

Sans prétendre faire découler du titre choisi par Foucault quelque chose comme une origine du titre de son ouvrage homonyme, il est tout de même possible de s'en servir pour essayer de situer le projet de *Les mots et les choses* dans le sillage de la critique nietzschéenne et de son traitement du langage. Par la suite, il sera donc question d'examiner comment Foucault remet en jeu l'enseignement nietzschéen dans le développement de sa propre méthode.

2. Mort de l'homme, naissance de l'archéologie

Dans la mise au point de l'archéologie, au milieu des années 1960, la fonction jouée par Nietzsche s'intègre à la méthode que Foucault développe. Loin d'être uniquement la marque d'une fracture temporelle, le geste critique nietzschéen ouvre le présent d'où Foucault parle, en même temps qu'il fournit des stratégies pour une nouvelle façon d'aborder ce présent.

Foucault, au demeurant, relie explicitement l'archéologie à son sous-sol nietzschéen. Dans quelques entretiens donnés suite à la parution de *Les mots et le choses*, il fait ouvertement appel à une

[773] Il s'agit de la citation de Nietzsche traduite par Foucault de l'allemand au français ; elle fait partie d'un dossier au titre « Langage » contenu dans la chemise 3 de la boîte NAF 28730 33b. Nous rapportons ici, en raison de la différence entre les deux traductions, la traduction du même aphorisme par P. Wotling : « *Seulement en créateurs !* – Voici ce qui m'a coûté et ne cesse de continuer à me coûter les plus grands efforts : me rendre compte que *la manière dont on nomme les choses compte indiciblement plus que ce qu'elles sont*. La réputation, le nom et l'apparence, le crédit, la mesure et le poids usuels d'une chose […] l'apparence initiale finit presque toujours par se transformer en essence et agit comme essence ! », dans PBM §58.

manière nietzschéenne de philosopher, qui serait l'archéologie. Par exemple, il y aurait pour Foucault la famille des philosophes qui, comme Nietzsche, sont des fondateurs « qui creusent et évident », opposée à celle des fondateurs qui, comme Husserl, édifient : par son affirmation, « peut-être sommes-nous, en notre espace incertain, plus proches de ceux qui creusent : de Nietzsche (plutôt que de Husserl) » [774], il formule ouvertement le sillage dans lequel il considère lui-même se situer. En 1967, il réitère ce positionnement en affirmant que « ce travail d'excavation sous nos pieds caractérise depuis Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je puis me déclarer philosophe »[775], reliant ainsi explicitement la possibilité même d'une proximité de l'archéologie à la philosophie en sa provenance nietzschéenne. Foucault conclût sa réponse en affirmant que, « quant à l'influence effective que Nietzsche a eue sur moi, il me serait bien difficile de la préciser, parce que je mesure justement combien elle a été profonde »[776] : c'est justement dans le registre de cette profondeur ramenée à la surface, qu'il évoquait dans *Nietzsche, Freud, Marx*, que cette influence prend forme. Ainsi, l'influence profonde est en même temps une influence sur la manière de concevoir la profondeur – sur la possibilité, après et d'après Nietzsche, de penser une profondeur non pas enfouie et inépuisable, comme l'abîme et le fondement, mais comme « pli de surface ».

Pour Foucault, Nietzsche n'a pas cessé d'entretenir avec la profondeur « un long débat »[777], et ce débat passe, comme nous l'avons vu, par une brisure du rapport entre pensée, parole et être. L'entreprise archéologique des *Mots et les choses* devient non seulement possible dans l'espace ouvert par la destruction de Nietzsche, mais elle en récupère les éléments du binôme surface/profondeur et de la fonction du langage. Ces deux éléments permettent l'encadrement de l'*épistémè* de la modernité, par les deux seuils de sa parution et de sa clôture, débouchant sur l'actualité d'où Foucault développe son propre discours, et la manière dont la figure de l'homme, comme doublet empirico-transcendantal, s'insère dans un rapport d'exclusion mutuelle avec le langage.

C'est à travers le rapport à la profondeur que, dans *Les mots et le choses*, il est possible d'encadrer le rôle de l'option philosophique nietzschéenne. En poursuivant l'analyse sous le signe de l'alternative posée par Derrida entre une déconstruction interne et une déconstruction externe à la philosophie, tout comme l'alternative esquissée par Foucault entre le diagnostic et l'ouverture de chemins internes à la philosophie, nous verrons comment Heidegger est présent, bien qu'implicitement, comme une possibilité philosophique de l'*épistémè* de la modernité, et plus précisément comme l'option qui, mettant en place le redoublement entre origine et fondement,

[774] n° 43 « C'était un nageur entre deux mots », dans DE I, p. 582.
[775] n° 50 « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », dans DE I, p. 634.
[776] DE I, p. 641.
[777] n° 46 « Nietzsche, Freud, Marx », dans DE I, p. 596.

entretien avec la profondeur un rapport qui est de signe opposé à celui envisagé par Foucault à travers l'archéologie.

a. L'homme, doublet empirico-transcendantal

Après l'archéologie du regard médical de *Naissance de la Clinique*, et l'archéologie du silence d'*Histoire de la folie*, c'est dans *Les mots et les choses* que Foucault met en œuvre de façon déclarée et systématique sa méthode d'analyse des conditions de possibilité régissant les « codes fondamentaux d'une culture »[778]. L'ambition de Foucault, c'est-à-dire de décrire des conditions de possibilité historiques du savoir, nous semble répondre à une instance dont les racines philosophiques, à la lumière des analyse menées jusqu'ici, poussent dans une fusion des gestes critiques de Kant et de Nietzsche. D'un côté, en continuité avec le projet kantien, Foucault demande des conditions de possibilité, sous forme d'« *a priori* historique » ; de l'autre côté, dans le sillage de Nietzsche, cette recherche des conditions de possibilité refuse toute référence à un régime transcendantal, remplaçant l'abstraction du fondement par l'épaisseur du « sol » historique. Dans le projet archéologique convergent deux instances dont la présence, nous l'avons vu, est avérée dans les textes de jeunesse, comme c'est le cas pour *La question anthropologique*, tout comme dans l'analyse de l'*Anthropologie* kantienne et dans les recherches archéologiques sur la folie et la clinique. La forme de cette convergence – qui n'épuise évidemment pas la totalité des sources de l'archéologie, mais qui représente l'une de ses faces philosophiques – est celle d'une recherche des conditions de possibilité qui ne fait pas appel à un fondement ultime, abstrait et universel, mais qui serait partie intégrante du « sol » de l'analyse. La formule même de l'« *a priori* historique » résume la difficulté d'une harmonisation entre l'instance kantienne de l'établissement des conditions de possibilité, et l'instance nietzschéenne du « bon fouilleur de bas-fonds » qui cherche ces mêmes conditions dans le marécage où il enfonce la tête.

Cette convergence d'un élément kantien et d'un élément nietzschéen se montre par la tentative de garder ensemble la particularité des événements et la loi de leur production : l'ambiguïté de l'*épistémè*, qui semble osciller entre le produit et le fondement du découpage historique[779], incarne cette hésitation entre la nécessité d'une formalisation, qui ne retombe pas dans le piège de l'universel, et la sauvegarde de ce qui dans l'évènement historique est particulier, sans que pourtant cela empêche

[778] MC p. 11.

[779] J. Revel résume ainsi le problème qui se pose à Foucault mais aussi « à une bonne partie des penseurs français après 1950 » : « est-ce la composition des différences qui fait naître l'unité épistémique à partir de laquelle une périodisation historique est envisageable, ou bien est-ce au contraire l'identité – la donation a priori d'une périodisation qui assigne à une certaine époque des traits singuliers et homogènes – qui est nécessaire au repérage des différences ? », dans J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Fayard, Paris 2010, pp. 65-66.

la recherche d'une continuité formelle, dans l'homogénéité de laquelle le donné historique s'effacerait. Si l'on peut voir, bien que d'une façon quelque peu schématique, dans la nécessité formelle un élément kantien, en cela qu'elle permet de tracer le contour rendant intelligibles les instances de l'*épistémè*, le sens de l'« historique » est plutôt nietzschéen, car il renvoie au terrain, particulier et matériel, dont les éléments *a priori* ne sont pas dissociables.

L'archéologie tenterait alors une harmonisation de l'élément kantien et de l'élément nietzschéen, de l'*a priori* et de l'historique, qui puisse déjouer le recours à une dimension universelle et abstraite et, en revanche, mettre en place un dispositif de description des mutations qui en mette au jour les règles de manifestation, sans faire appel à une dimension fondatrice et originaire. La frontière qui sépare le modèle archéologique d'« une certaine étiologie historique »[780] est à la fois mince et marquée : l'archéologie cherche à établir les conditions historiques de possibilité de l'émergence du savoir, là où l'étiologie historique, cherche une cause primaire aux phénomènes historiquement donnés[781].

On retrouve ici comme l'extension méthodologique du « pli de surface », comme la vérité de la profondeur, que Foucault avait repéré chez Nietzsche. Le registre de l'opposition entre la surface des événements et la profondeur de l'origine, du bas-fond des *Untergründlichen* et du fond comme *Grund*, se traduit dans l'archéologie des sciences humaines comme analyse descriptive, « de surface », de l'espace et des conditions de formation des savoirs. Comme « style de recherche », l'archéologie « permet d'éviter tout problème d'antériorité de la théorie par rapport à la pratique, et inversement », car Foucault vise « le savoir commun qui les a rendues possibles, la couche du savoir constituant et historique »[782]. Et si « ce genre de recherches n'est possible que comme analyse de notre propre sous-sol »[783], c'est parce que l'archéologie, en visant les conditions de possibilité du savoir, vise en même temps à clarifier l'actualité, sur laquelle le philosophe-archéologue porte son diagnostic. C'est en ce point que le projet archéologique, tel que Foucault le mène dans *Les mots et les choses*, révèle son but ultime dans l'interrogation du présent par le biais des mutations épistémiques qui le rendent possible. Et c'est en cela que l'archéologue se distingue du philosophe qui ouvre des chemins à la pensée : l'ambition de l'archéologie étant celle d'accéder à un niveau qui

[780] P. Sabot, *Lire « Les mots et les choses » de Michel Foucault* op. cit. , p. 46.
[781] Comme le souligne L. Paltrinieri dans son essai reparcourant les différentes occurrences de l'usage de l'archéologie en philosophie, de Kant à Foucault, chez ce dernier on assiste à une tentative de « penser radicalement l'historicité de l'a priori » qui « signifie en somme transposer la question critique sur le plan historique » (p. 29). L'archéologie est alors non pas une ontologie manquée, une sorte d'erreur de jeunesse, mais bien une tentative d'abandonner la verticalité des archéologies précédentes : « l'événementialisation et l'empiricisation de l'a priori opérées dans l'*Archéologie du savoir* n'étaient donc pas une erreur de parcours […] ce sont plutôt les conséquences logiques de l'abandon d'une conception de l'archéologie comme régression verticale vers l'*arché* et de sa redéfinition comme science de l'archive en tant que masse de discours s'autorégulant » (p. 28), dans L. Paltrinieri, *Archéologie* dans *Le Télémaque*, 2015/2, n° 48, pp. 15-30.
[782] N° 34 « Michel Foucault, 'Les mots et les choses' » dans DE I, pp. 526-527.
[783] DE I p. 528.

est transversal aux diverses disciplines, dont la philosophie, son point d'observation ne saurait pas être calqué sur celui de la philosophie, car il lui est, du moins dans ses ambitions, externe. En ce qui concerne le diagnostic porté sur l'aujourd'hui que l'archéologue se donne comme objectif, ce point de vue hétérogène à la philosophie est nécessaire pour pouvoir traiter la philosophie en son historicité, et non pas l'histoire comme champs, voire effet de la philosophie.

Nous reviendrons sur la différence entre archéologie et philosophie de l'histoire lorsque, en analysant la section « Le recul et le retour de l'origine » du chapitre IX « L'homme et ses doubles », il sera question de montrer comment la pensée de Heidegger, reconnaissable dans le rapport entre la finitude et l'historicité de l'homme telle que Foucault l'esquisse dans cette section, est mise à distance de son propre projet. Pour l'instant, il s'agit de souligner comment, dans la partition des *épistémès* proposée par Foucault, la philosophie devient l'un des vecteurs des mutations, plutôt que leur terrain privilégié ou leur modèle d'explication. Car si pour Foucault ce n'est qu'une « pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire » qui « pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement »[784], la tâche de l'archéologie est plutôt de « parcourir l'événement selon sa disposition manifeste »[785].

En effet, dans *Les mots et les choses* Foucault essaie d'étendre le domaine de l'archéologie au-delà du champ philosophique. La philosophie n'est plus, dans l'archéologie, le milieu théorique privilégié qui sert de modèle d'explication et de justification de l'histoire. L'élargissement du domaine de recherche au savoir et aux empiricités permet à l'archéologie de se démarquer du modèle philosophique pour expliquer les mutations, en virant vers un modèle descriptif qui, à la diagonale de plusieurs domaines, vise à décentrer l'analyse d'un rapport de causalité vers la recherche des conditions de possibilité transversales aux domaines. « Aucune des valeurs reconnues traditionnellement dans l'histoire des idées et de la philosophie ne doit être acceptée comme telle. On a affaire à un champ qui ignorera les différences, les importances traditionnelles. Ce qui fait qu'on traitera dans la même foulée Don Quichotte, Descartes et un décret sur la création des maisons d'internement »[786] : l'archéologie se démarque de l'éminence de la philosophie. Néanmoins, elle l'inclut dans les domaines dans lesquels la mutation épistémique peut se manifester.

C'est le cas du rôle que Foucault attribue à la critique kantienne dans le passage de l'Âge classique à l'Âge moderne. Bien que la mutation ne soit pas réductible à un événement philosophique, c'est encore une fois à Kant que Foucault fait appel, pour décrire comment la surface de la représentation comme distribution sur le tableau, qui était propre à l'Âge classique et à l'Ordre, se creuse, pour ouvrir à la recherche de son origine dans le sujet transcendantal. Le paradigme de

[784] MC pp. 229-230.
[785] MC p. 230.
[786] DE I p. 527.

l'opposition entre surface et profondeur n'est alors pas seulement un héritage nietzschéen que Foucault s'approprie pour forger sa propre méthode, mais il joue également un rôle dans la différence entre l'*épistémè* de l'Âge classique et celle de la modernité.

En effet, si l'*épistémè* de l'Âge classique se caractérise par la représentation et l'Ordre, c'est-à-dire par la distribution et le classement des êtres sur la surface du tableau, le passage à la modernité a lieu à partir d'une *verticalisation* de la représentation, c'est-à-dire de l'ouverture d'une dimension fondatrice des représentations dans le sujet transcendantal, opérée par Kant, auquel à nouveau Foucault assigne la fonction de signaler la mutation dans le discours de la philosophie. Ainsi,

> la critique kantienne marque en revanche le seuil de notre modernité ; elle interroge la représentation non pas selon le mouvement indéfini qui va de l'élément simple à toutes ses combinaisons possibles, mais à partir de ses limites de droit. Elle sanctionne ainsi pour la première fois cet événement de la culture européenne qui est contemporain de la fin du XVIIIe siècle : le retrait du savoir et de la pensée hors de l'espace de la représentation. Celui-ci est alors mis en question dans son fondement, son origine, ses bornes[787].

L'événement sanctionné par la critique kantienne n'est pas philosophique, mais bien plus large et transversal : il est dit « de la culture européenne », il a lieu dans le champ des empiricités, il est ce « décalage infime, mais absolument essentiel et qui a fait busculer toute la pensée occidentale » [788] . Néanmoins, c'est la critique kantienne qui marque le seuil de notre modernité, à la fois en cohabitant avec l'Idéologie, qui est comme le versant orienté vers l'Âge classique du même seuil dont Kant représente le versant butant sur la modernité.

Ce qui se passe dans cet « événement profond »[789], et qui atteint des « couches profondes »[790], cette « rupture profonde »[791] est pour Foucault l'ouverture d'une dimension de fondement de la représentation, qui n'était pas présente dans l'*épistémè* de l'Ordre. Ce décalage entre la représentation et sa source, qui double comme sa justification, est au cœur même de la critique kantienne. Si « la représentation a perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses divers éléments »[792], et cela chez Adam Smith, les premiers philologues, Jussieu, Vicq d'Azyr ou Lamarck, c'est néanmoins chez Kant que

[787] MC, p. 255.
[788] MC, p. 251.
[789] MC, p. 259.
[790] MC, p. 232.
[791] MC, p. 233.
[792] MC, p. 251.

ce décalage entre la représentation et son origine est formalisée. Autrement dit, si cet événement n'est pas *causé* par la critique kantienne, elle en est tout de même « le premier constat philosophique »[793].

Chez Kant, par le partage entre l'empirique et le transcendantal, nous assistons à la formalisation de l'événement inaugural de l'*épistémè* de la modernité, c'est-à-dire à la rupture de la continuité des relations horizontales des représentations sur le tableau, et à l'ouverture d'une béance dans l'origine de ces représentations mêmes. La recherche d'une origine, d'un fondement et des limites de la représentation (qui font ici écho à la triade Source-Domaine-Limite mise en évidence dans sa lecture de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*) creuse la surface de la représentation, pour en sonder le fond. Kant, par la découverte du champ transcendantal, saisit dans la pensée philosophique cette mutation qui est en train de se produire au niveau des empiricités. La parution de l'homme, et de l'anthropologie comme fléchissement de la pensée, est la dimension dans laquelle le dédoublement et le redoublement de l'empirique et du transcendantal, et de leurs fonctions interchangeables de condition et de conditionné, apparaît avec plus de précision.

Si dans l'Introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* Foucault avait illustré la façon dont le kantisme, par la répétition anthropologico-critique, avait rendu possible une juxtaposition substantielle des structures transcendantales avec l'homme empirique, dans *Les mots et les choses* le kantisme joue un rôle à la fois analogue et différent. En effet, si dans les deux instances c'est à la critique que Foucault assigne la fonction de marquer le point de détour qui permet l'apparition de l'anthropologie – et sous cet aspect, il garde à peu près la même position dès *La question anthropologique* – dans *Les mots et les choses* il quitte le niveau du commentaire philosophique, pour élargir le domaine de recherche. Par conséquent, le rôle de la critique kantienne change : elle n'est plus la pensée où a lieu la naissance de l'anthropologie, et qui en pose les conditions de possibilité ; plutôt, elle est la philosophie qui recueille et formalise la mutation vers ce que Foucault appelle, dans le chapitre IX, le « pli anthropologique » propre à l'*épistémè* de la modernité. En même temps, bien que le rôle de la philosophie tout court, et donc du kantisme, soit décentré dans le cadre de l'archéologie, c'est à la critique kantienne que, encore une fois, Foucault assigne la fonction de « théorie porteuse » de la mutation qui conduit à l'anthropologisme de la modernité. En effet, c'est grâce à la critique kantienne que la finitude de l'homme, qui le caractérise dans la modernité, devient pensable.

La mutation dans la représentation, sanctionnée par la recherche kantienne de ses conditions de possibilité, ouvre à l'homme comme centre épistémique, et historique, de cette représentation même. C'est en ce sens qu'il faut entendre sa naissance, c'est-à-dire sa parution sur scène, et sa disparition prochaine, dont Foucault parle, non sans effet dramatique, en termes de « mort ».

[793] MC, p. 258.

Dans l'*épistémè* de la modernité, l'homme « apparait avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connait : souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, en cette place du Roi, que lui assignaient par avance les Ménines, mais d'où pendant longtemps sa présence réelle fût exclue »[794]. Cependant, cette apparition de l'homme se fait, comme l'explique Ph. Sabot, « à la verticale du tableau », dans « la dimension d'une profondeur qui renvoie aussi bien à l'opacité d'un contenu (empirique) qu'à la forme d'une fondation (transcendantale) »[795]. L'émergence de la profondeur, du creux de la représentation, qui atteint la vie, le langage et le travail, s'accompagne de l'apparition de l'homme comme son complément, voir son fondement à la fois transcendantal – comme subjectivité – et empirique – comme homme vivant, parlant, travaillant.

Nous avons vu dans le commentaire à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* que la méprise anthropologique était pour Foucault enracinée dans la répétition anthropologico-critique, c'est-à-dire dans le fait que, chez Kant, les limites des conditions de possibilité de la connaissance font un avec la finitude de l'homme empirique, dispersé dans les « synthèses déjà opérées » du monde[796]. La finitude étant l'apanage à la fois de l'homme comme sujet de connaissance, et de l'homme comme objet de connaissance, et l'*épistémè* de la modernité étant caractérisée par le binôme de la finitude et de la profondeur, l'homme émerge ici comme l'effet de ce glissement épistémique d'une finitude, comme c'était celle de l'Âge classique, qui est dépendante de l'infini divin, vers une finitude repliée et fondée sur elle-même, et en cela proprement humaine – comme cela était déjà souligné par Foucault dans *La question anthropologique*[797].

Dans *Les mots et les choses*, la répétition qui fait modèle est celle du positif dans le fondamental[798], et elle consiste dans le fait que l'homme, « étrange doublet empirico-transcendantal »[799], devient pour le postkantisme la figure qui résume en soi le mouvement de repli et de répétition Foucault avait exposé dont la racine par le biais du commentaire à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Dans *Les mots et les choses*, la « méprise anthropologique » à laquelle donnait lieu la confusion entre *a priori*, fondamental, et originaire, se traduit dans la confusion de l'empirique et du transcendantal qui a lieu dans l'homme, c'est-à-dire dans sa parution comme « un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance »[800]. La critique, comme recherche des conditions de possibilité de la connaissance, marque d'un côté le décalage avec l'*épistémè* de l'Ordre, et de l'autre côté la possibilité de l'anthropologie, dès lors que le thème

[794] MC, p. 323.
[795] P. Sabot, *Lire 'Les mots et les choses' de Michel Foucault* op. cit., p. 124.
[796] Supra, II :2.b et II :2.d.
[797] Supra, I :3.b.
[798] MC, p. 326.
[799] MC, p. 329.
[800] Ibid.

transcendantal vient se juxtaposer à l'homme comme être empirique qui résume en soi le sujet et l'objet de la connaissance.

La recherche d'un fondement de la représentation, qui ouvre à cette dimension verticale, de profondeur, que l'*épistémè* de l'Âge classique ne connaissait pas, n'est donc pas dissociable de la parution de l'homme qui, comme sujet de la représentation (qui représente et se représente lui-même), résume par sa finitude le jeu de dédoublement et redoublement qui a lieu sur la limite. La finitude de l'homme-sujet de connaissance est la condition de possibilité d'un savoir de l'homme-objet empirique de connaissance ; en même temps, la finitude de l'homme empirique, délimité par la mort, l'aliénation et l'opacité de sa langue, devient le fondement de la positivité de ses connaissances. En effet, c'est dans la limite négative des empiricités que l'homme rencontre la finitude de son existence concrète ; en même temps, cette limite est la répétition du positif dans le fondamental, qui fait que la finitude devient fondement de la possibilité pour de l'homme de se connaître. La finitude de l'homme est à la fois la possibilité de sa connaissance, et le dérobement inépuisable de son existence empirique, installé auprès des choses ; elle est en même temps ce qui place l'homme au creux de la représentation et qui fait qu'il soit surplombé par les empiricités.

C'est cette finitude – la même qui, dans la thèse complémentaire, était à la base de la confusion entre l'*a priori* et le fondamental, entre l'analyse des conditions et l'analytique de la finitude – qui, du côté empirique comme du côté transcendantal, et dans l'homme comme point de passage entre les deux, répond à l'exigence du fondement inaugurée par la critique. La finitude de l'homme se loge à la place du « Roi », dégagée par la verticalisation de la représentation ; la profondeur du fondement n'est pas dissociable de la naissance de l'homme qui « apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît »[801]. En même temps, la profondeur est le creux où l'homme surgit, « ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots lorsque, abandonnant la représentation qui avait été jusqu'alors leur site naturel, ils se retirent dans la profondeur des choses et s'enroulent sur eux-mêmes selon les lois de la vie, de la production et du langage »[802]. On se rappellera ici des « synthèses déjà opérées » du monde dans le commentaire à l'anthropologie kantienne : tout comme l'homme de l'*Anthropologie* se retrouve à être dans la dispersion temporelle du monde, l'homme de l'*épistémè* de la modernité est « un être qui est déjà, en une épaisseur nécessairement sous-jacente, en une irréductible antériorité, un vivant, un instrument de production, un véhicule pour des mots qui lui préexistent »[803]. Et loin de lui être extérieures, ces formes positives par lesquelles l'homme se découvre fini et délimité, il les découvre comme les siennes, car « chacune de ces formes positives

[801] MC, p. 323.
[802] MC, p. 324.
[803] MC, p. 325.

où l'homme peut apprendre qu'il est fini ne lui est donnée que sur le fond de sa propre finitude »[804], c'est-à-dire une finitude fondamentale de l'homme marquée par son corps, son désir et sa pensée parlante.

L'analytique de la finitude s'inaugure alors par la répétition du positif dans le fondamental, qui est une figure du Même : l'homme se répète lui-même, et reprend au titre de son identité la différence représentée par les empiricités. Cette répétition, qui est la nervure des autres répétitions que Foucault énumère par la suite (le transcendantal et l'empirique, le *cogito* et l'impensé, le recul et le retour de l'origine), reprend le motif de la répétition anthropologico-critique, tout en élaborant ultérieurement les conclusions auxquelles Foucault était parvenu concernant les différentes façons dont la méprise anthropologique s'est présentée après Kant.

On retrouve donc, dans ce chapitre de *Les mots et les choses*, quelques éléments que Foucault mettait déjà en évidence dans son commentaire à l'*Anthropologie du point de vue* pragmatique, notamment la répétition anthropologico-critique et la double finitude qu'elle entraine. La finitude que les empiricités renvoient à l'homme, comme « tous ces contenus que son savoir lui révèle extérieurs à lui et plus vieux que sa naissance »[805], n'est pas dissimilaire de la finitude de l'homme « habitant du monde », dispersé dans sa temporalité, à laquelle la synthèse temporelle de l'entendement fait de contrepartie. La *Menschenwesen*, essence humaine, dont Foucault reparcourt l'émergence dans son commentaire, est l'effet de la répétition anthropologico-critique qui fait que la « quatrième question » de la *Logique* résume et reprend à son titre les trois premières – ainsi l'homme devient le point de convergence d'une finitude double, celle de sa dispersion dans le monde et celle de sa connaissance. Dans le contexte de *Les mots et les choses*, la question « qu'est-ce que l'homme ? », et la finitude qui en est la réponse, forment le binôme guidant l'*épistémè* de la modernité en ceci que le mouvement de répétition est identifié comme repli et redoublement, allant de l'homme (existant dans la dispersion du corps, du travail et du langage) à l'homme (qui est source, domaine et limite par le corps, le travail et le langage). C'est ce que Foucault appelle « le jeu interminable d'une référence redoublée », qui fait que le savoir de l'homme est fini car « pris […] dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie »[806], et inversement, que la positivité du langage, du travail et de la vie n'est possible sur le fond de la finitude du savoir.

L'*épistémè* de la modernité trouve alors dans la critique kantienne et dans ses séquelles anthropologiques l'expression théorique d'un mouvement profond qui, bien qu'il ne soit pas limité à l'histoire de la philosophie, y trouve sa formulation. Si dans l'Introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, et encore plus dans *La question anthropologique*, Foucault interrogeait la

[804] Ibid.
[805] Ibid.
[806] MC, p. 327.

parution de l'homme d'un point de vue strictement philosophique, dans *Les mots et les choses* il bascule l'analyse au niveau archéologique, où la naissance de l'homme, c'est-à-dire de la finitude pensée par elle-même, n'est pas seulement un événement assignable à un penseur, mais la marque d'un fait qui concerne la culture moderne. Le rapport à la philosophie se profile alors comme un rapport d'usage, et plus précisément, d'usage des outils extraits de l'analyse de Kant, puis mis en jeu dans un champ qu'on ne saurait pas réduire à celui de la discipline philosophique, mais qui est celui, plus transversal, de l'*épistémè*. En ce sens, l'homme, examiné en son émergence archéologique à l'aube de la modernité et à la clôture de l'Âge classique, est vu du dehors de la réflexion qui le pose, et engage aussi une critique du champ théorique où l'anthropologie s'impose. Comme nous avons vu dans le deuxième chapitre[807], le deuxième moment de la critique de l'humanisme est marqué par ce pas de côté par rapport à la réflexion philosophique qui pose l'homme. En ce qui concerne la reconstruction de la naissance de l'homme que Foucault propose dans *Les mots et les choses*, c'est l'archéologie comme cadre théorique qui lui permet de la traiter comme un événement épistémique – marquée par la clôture de la représentation et la parution de la finitude – dont les conditions de possibilité ne sauraient pas être réduites à la philosophie, mais que la philosophie recueille et exprime.

L'extériorité de la stratégie adoptée par Foucault est alors à la fois un point d'observation sur l'homme et sur la pensée comme lieu de l'affirmation de l'anthropologie à l'Âge moderne. Les deux ne sont pas séparables, car Foucault vise précisément le point où la naissance de l'homme comme doublet empirico-transcendantal donne en même temps lieu à un régime de la réflexion, qui s'articule dans les binômes du transcendantal et de l'empirique, du cogito et de l'impensé, du recul et du retour de l'origine. C'est dans l'homme comme point d'insurgence du dispositif de la répétition que les formes de pensée postkantiennes se montrent comme autant de « témoignages d'une certaine disposition épistémique de la pensée moderne »[808]. Ce qu'elles ont en commun, et que le projet phénoménologique exprime avec plus de force, est le fait de réitérer la répétition anthropologique, d'une finitude à la fois fondatrice et fondée, par le biais des configurations du quadrilatère anthropologique.

La répétition de l'empirique dans le transcendantal et vice-versa conduit aux positions complémentaires du positivisme de Comte et de l'eschatologie de Marx – l'un, assignant à l'empirique de la « nature humaine » une fonction transcendantale, c'est-à-dire de conditions de possibilité de la connaissance, l'autre qui, postulant une histoire de la connaissance humaine, assigne aux conditions historiques la fonction transcendantale de fonder l'existence empirique de l'homme. La phénoménologie de Merleau-Ponty essaye de ressaisir cette répétition dans une « analyse du vécu

[807] Supra, II :2.b.
[808] P. Sabot, *Lire 'Les mots et les choses' de Michel Foucault* op. cit., p. 137.

»[809], qui garde ensemble, dans ce « vécu », l'existence empirique et les conditions transcendantales, par le biais d'un troisième terme, l'homme comme sujet, dans lequel « s'enracineraient à la fois l'expérience du corps et celle de la culture »[810].

Dans le binôme du *cogito* et de l'impensé, le doublet empirico-transcendantal manifeste, par une fracture entre la pensée et la substance, le rapport ambigu entre la subjectivité transcendantale et l'être. Là où dans sa formulation cartésienne le *cogito* juxtaposait dans sa transparence le « je pense » et le « je suis », son itération moderne, postkantienne, telle qu'elle se manifeste dans la subjectivité phénoménologique, ne peut jamais épuiser l'être par la pensée. Dans l'homme, la vie, le travail et le langage sont en même temps des réalités dans lesquelles il se reconnaît et qui échappent à sa pensée. Là où le *cogito* cartésien mettait au compte du « je pense » ses possibles défaillances, comme l'erreur, la folie et le rêve, pour le *cogito* de l'*épistémè* de la modernité « il s'agit au contraire de laisser valoir selon sa plus grande dimension la distance qui à la fois sépare et relie la pensée présente à soi, et ce qui, dans la pensée, s'enracine dans le non-pensé »[811]. Une « irréductible, infranchissable extériorité »[812] contraint la pensée à s'adresser à l'impensé comme à ce qu'il est mais qui lui échappe : le langage que l'homme parle mais dont l'épaisseur, la sédimentation historique n'est pas en son pouvoir ; le travail, dont l'homme est l'auteur mais auquel il est en même temps aliéné ; la vie, que « je sens au fond de moi »[813], mais dont la temporalité emporte l'homme, jusqu'à le nier dans la mort.

Dans l'empirique et le transcendantal, et dans le *cogito* et l'impensé, c'est la phénoménologie qui offre le modèle pour illustrer le mouvement de répétition sans issue qui sous-tend l'anthropologie comme *épistémè* de la modernité. Le projet phénoménologique, de Merleau-Ponty tout comme de Husserl, bien qu'il soit animé par l'ambition de ressaisir la pensée et de résoudre enfin ses apories, s'avère pour Foucault « le constat, fort sensible et ajusté, de la grande rupture qui s'était produite dans l'*épistémè* moderne au tournant du XVIIIe au XIXe siècle »[814]. La phénoménologie apparaît prise entre le refus du psychologisme et un inévitable voisinage aux analyses empiriques de l'homme, elle essaie de résoudre l'aporie du redoublement empirico-transcendantal propre à l'*épistémè* de la modernité.

La philosophie, dans sa forme phénoménologique, est explicitement visée par Foucault comme lieu du « constat » du changement épistémique où le pli anthropologique déploie toutes ses modalités de manifestation. Le point de vue extérieur de l'archéologie permet d'observer le mouvement qui tient ensemble l'émergence de l'homme comme doublet empirico-transcendantal et

[809] MC, p. 332.
[810] MC, p. 331.
[811] MC, p. 335.
[812] Ibid.
[813] Ibid.
[814] MC, p. 336.

la philosophie comme domaine de la réflexion où il devient le dispositif de pensée. Le pli anthropologique n'est pas l'objet de la philosophie de la modernité, mais sa nervure et comme son fonctionnement même : la forme de la philosophie est en elle-même anthropologique, non pas, ou pas seulement, parce que la philosophie produit des réflexions visant l'homme comme objet, mais aussi et surtout parce que la forme même de la répétition de l'homme (sujet-objet, empirico-transcendantal, positif-fondamental) informe la philosophie. En ce sens, l'analyse foucaldienne de l'*épistémè* de la modernité à la fois accomplit et dépasse les réflexions qu'il avait mené dans les œuvres précédentes. La fin de la philosophie dans l'anthropologie, la répétition anthropologico-critique, mais aussi l'aliénation de l'homme dans la folie et dans la mort, semblent avoir cela en commun : viser le point où la philosophie et l'homme s'impliquent l'un l'autre. Dans *Les mots et les choses*, par le biais de l'extériorité archéologique, Foucault parvient à assigner l'origine de cette implication à un mouvement plus englobant et transversal, qui à la fois dépasse le domaine de la philosophie et dont elle est « constat ». En cela, le projet archéologique s'inscrit dans la critique de l'homme des années 1960 : par une sortie du cadre philosophique, l'archéologie questionne à la fois le concept d'« homme », en historicisant sa parution et la réflexion qui l'accompagne, le justifie et le fonde.

Par la suite, nous verrons comment par la « mort de l'homme » – l'un des points les plus controversés de *Les mots et les choses* et sur lequel il reviendra dans plusieurs entretiens –, Foucault critique explicitement l'humanisme par le biais de son recadrement archéologique. Pour l'instant, il sera question de se demander si et comment, dans cette analyse du pli anthropologique de la pensée, il est possible de détecter la présence de Heidegger, et si elle s'accorde avec la bifurcation entre le philosophe-archéologue et celui qui ouvre des chemins à la pensée, établie par Foucault à la même époque.

b. Le recul et le retour de l'origine. Ontologie et archéologie

En illustrant le binôme anthropologique recul-retour de l'origine, Foucault met en évidence une dimension de dispersion assez proche des « synthèses déjà opérées » propre du monde dans l'anthropologie kantienne, c'est-à-dire une temporalité de la vie, du travail et du langage dans laquelle l'homme se retrouve à exister : « l'homme ne se découvre que dans une historicité déjà faite : il n'est jamais contemporain de cette origine qui à travers le temps des choses s'esquisse en se dérobant […]. C'est toujours sur un fond de déjà commencé que l'homme peut penser ce qui vaut pour lui comme origine »[815]. L'homme est structuré autour d'un décalage constitutif entre la temporalité de son existence, le « déjà commencé », et l'insaisissable commencement de cette temporalité, marquée par

[815] MC, p. 341.

le fait que l'homme se retrouve à être, sans jamais pouvoir remonter à son origine et s'en approprier : il ne peut pas ressaisir lui-même, comme le moment initial de cette capacité d'engendrer un rapport aux choses.

La temporalité de l'écoulement et du déjà-là et la temporalité du commencement s'excluent dans l'homme l'une l'autre ; en même temps, bien que l'homme ne puisse jamais se réapproprier son origine et, pour ainsi dire, remonter au moment de son apparition, c'est ce décalage même qui fait son origine, « ce qui d'entrée de jeu l'articule sur autre chose que lui-même », qui « le lie à ce qui n'a pas le même temps que lui »[816]. En d'autres termes, l'homme ne peut jamais être contemporain de lui-même, mais c'est grâce à ce décalage constitutif qu'il peut avoir un rapport aux choses, malgré leur extranéité et leur préséance. L'homme est alors décalé de lui-même et autre chose que les choses, dont la présence et l'origine le surplombent ; mais c'est en ce double décalage que l'originaire « le disperse à travers le temps et l'étoile au milieu de la durée des choses »[817]. L'homme est « séparé de tout origine, déjà là. Si bien que c'est en lui que toutes les choses (celles-là mêmes qui le surplombent) trouvent leur commencement »[818].

Si l'homme est à la fois à l'origine de son rapport aux choses, ce n'est que dans une dimension pour ainsi dire « d'après coup » ou de « déjà-là », « dans le réseau déjà noué de la compréhension »[819], dans une historicité déjà-faite, au milieu des choses, dans un langage qui le dépasse, une vie vouée à sa fin et un travail qui lui échappe. En même temps, cette dimension du « déjà-là » s'ouvre à lui car il en est à l'origine – non pas comme commencement, mais comme « ouverture à partir de laquelle le temps en général peut se reconstituer, la durée s'écouler, et les choses faire, au moment qui leur est propre, leur apparition »[820]. L'homme, bien qu'il ne puisse pas être « contemporain de ce qui le fait être », c'est-à-dire sans pouvoir s'approprier par la pensée de son origine, est à l'origine de son rapport aux choses. Sa finitude pour ainsi dire « en amont » (l'impossibilité de remonter à l'origine) et la finitude que les choses lui renvoient est au cœur de sa capacité – voire, de son injonction – à rentrer en relation avec elles et avec son propre être.

Dans le rapport de l'homme à l'origine, c'est-à-dire entre l'originaire de l'homme et le déjà commencé de son milieu d'existence, le lien constitutif entre la temporalité et la finitude est mis au jour : si d'un côté l'être fini de l'homme, c'est-à-dire le double fait d'exister parmi des choses qui lui échappent et qui existent au-delà de lui et de ne pas pouvoir remonter à sa propre origine, le destine à la limite, c'est cette finitude même qui fait de lui l'ouverture à partir de laquelle le temps même devient possible, comme temporalisation.

---

[816] MC, p. 342.
[817] Ibid.
[818] MC, p. 343.
[819] MC, p. 342.
[820] MC, p. 343.

De cette séparation et de cette altérité surgit la tâche de la pensée : à partir de ce décalage entre l'homme et l'origine des choses, la pensée répète pour fonder. La pensée prend en effet la forme d'une fondation qui procède en même temps « en arrière » et « en avant » : « l'injonction que la pensée reçoit et se fait à elle-même, d'avancer à pas de colombe vers ce qui n'a pas cessé de la rendre possible, de guetter devant soi, sur la ligne, toujours en retrait, de son horizon, le jour d'où elle est venue et elle vient à profusion »[821]. Ce qui précède chronologiquement la pensée de l'homme, son origine comme point temporel d'insurgence, devient la tâche de la pensée qui doit se la donner à elle-même, ce qui chronologiquement prend la forme du but, de l'à venir.

La fondation dans la pensée est alors répétition paradoxale d'une origine qui doit se faire et qui, n'étant pas saisissable, ne peut pas, à la rigueur, être répété. Si « l'homme n'est pas contemporain de ce qui le fait être »[822], son manque d'appropriation de ses conditions de possibilité, c'est-à-dire de son origine, est le manque de cette relation primaire même qu'il devrait ensuite répéter. Néanmoins, la pensée met en place une répétition, car l'homme étant l'originaire et l'originairement temporel, l'ouverture même de la temporalité, il se retrouve à fonder par la pensée ce qu'il est déjà, et qui fait qu'il peut fonder.

Il est difficile de ne pas voir, dans cette description du recul et du retour de l'origine et dans sa mise en jeu de la temporalité, de la finitude et de la fondation/répétition, une description du fonctionnement de l'analytique existentiale du Dasein, d'autant plus que sa connaissance par Foucault, tout comme son usage, est à présent indubitable. Heidegger est même nommé, à côté de Nietzsche et Hölderlin, comme porteur d'une expérience « où le retour ne se donne que dans l'extrême recul de l'origine »[823], à l'opposé de la triade Hegel-Marx-Spengler, pour laquelle le retour prend la forme eschatologique de l'accomplissement-achèvement, respectivement comme « totalité rejointe, ressaisie violente à l'extrémité du dénuement, déclin solaire »[824].

Il nous semble donc possible de remarquer, dans ce passage des *Mots et les choses*, un glissement déterminant dans la façon dont Foucault utilise Heidegger, qui a lieu en parallèle à son façonnement progressif de l'archéologie comme méthode originelle et non juxtaposable à la philosophie. En même temps, on peut remarquer une continuité avec la manière dont, dans ses œuvres précédentes, Foucault traite ou se sert des outils heideggériens. Il s'agit alors, par un repérage rapide des occurrences examinées auparavant, de mettre en lumière cette continuité, afin de mieux saisir en quoi la présence heideggérienne dans le paragraphe consacré au recul et retour de l'origine, constitue à la fois un point d'achèvement et de détour.

[821] Ibid.
[822] MC, p. 345.
[823] Ibid.
[824] Ibid.

Dans *La question anthropologique*, l'usage de Heidegger était, dans un cadre textuel strictement philosophique, lié d'un côté aux emprunts langagiers concernant le rapport entre l'homme et le monde, et de l'autre côté à l'élucidation de la fonction de Nietzsche pour la pensée de l'homme. Dans l'Introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, bien que Foucault n'adopte pas l'équation entre le transcendantal et l'ontologie du Dasein mise en œuvre par Heidegger, la présence tacite de Heidegger prend à la fois la forme d'une cible de la critique (par l'expression d'une confusion entre l'analyse des conditions de possibilité et l'analytique de la finitude) et de la source de certains outils qui orientent la lecture du texte kantien (notamment, le rapport entre finitude et dispersion temporelle du monde). Dans *Naissance de la clinique*, c'est à nouveau par la finitude, par le biais de la mort, qu'il nous semble possible de voir un renvoi, bien qu'implicite, à la conception heideggérienne de l'être pour la mort comme condition de possibilité de l'individuation qui marque la compréhension de l'homme à l'âge moderne.

À chaque étape, ce qui nous est apparu être un trait constant de l'usage foucaldien des outils heideggériens est leur appartenance au registre de la finitude, et du rôle que celle-ci joue dans le tournant anthropologique qui marque le seuil entre l'âge classique et la modernité. En ce sens, c'est dans le sillage de l'instauration kantienne de la possibilité de l'anthropologie qu'il faut voir la présence de Heidegger. Le recours à des outils heideggériens pour l'encadrement des problématiques kantiennes s'accompagne alors de la localisation de la pensée heideggérienne (qu'elle soit explicitement traitée comme dans *La question anthropologique*, ou signalée plutôt par le biais de l'analytique de la finitude ou de la mort) dans le sillage de ce tournant.

En effet, nous avons souligné[825] comment déjà dans *La question anthropologique*, l'interprétation de Kant et plus précisément de la finitude qui marque l'entrée sur scène de l'homme, avait des échos heideggériens, attribuables à une lecture de Kant au prisme de *Kant et le problème de la métaphysique*. Dans l'introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, le recours à une conception heideggérienne de la finitude, par le biais de la temporalité de la dispersion dans le monde et ses « synthèses déjà opérées », s'accompagne de la critique des séquelles de la répétition anthropologico-critique, dont la confusion entre l'analyse des conditions et l'analytique de la finitude, confusion dans laquelle il est possible d'identifier l'opération heideggérienne de transcription du transcendantal dans l'ontologique. C'est dans ce texte que Foucault prend, par rapport au texte de jeunesse, du recul sur la manière heideggérienne de décliner la « méprise anthropologique » qui marque la pensée moderne, postkantienne : ici, l'usage d'une conceptualité de souche heideggérienne cohabite avec un certain recul critique par rapport aux implications anthropologiques de sa pensée.

[825] Supra, II :1.d.

On peut alors affirmer que l'usage de Heidegger évolue parallèlement à l'évolution de la critique foucaldienne de la « question anthropologique » : présent dès les années 1950, une « manière heideggérienne » de penser semble d'un côté, par la conceptualité de la finitude, orienter le cadrage de la question, pendant que, de l'autre côté, elle prend progressivement le rôle d'une cible critique.

Le passage des *Mots et les choses* portant sur le recul et le retour de l'origine, au sein de « L'homme et ses doubles », représente le point culminant de ce double mode de présence : dans le contexte du déploiement du quadrilatère anthropologique, le rapport entre la finitude et la temporalité, donnant lieu à celui entre le fondement et l'origine, est de fait cadré comme un fonctionnement archéologiquement enraciné dans l'*épistémè* de la modernité.

La répétition qui guide le rapport entre l'origine (dans son recul et retour) et la pensée qui fonde nous semble elle aussi avoir une nuance heideggérienne, surtout lorsqu'on se rappelle l'analogie entre la répétition anthropologico-critique de la thèse complémentaire, et la répétition de la métaphysique qui régit *Kant et le problème de la métaphysique*. Contre toute répétition au sens de la pure itération, nous avons montré plus haut[826] que la fondation de la métaphysique comme ontologie a lieu par la répétition de la fondation kantienne de la métaphysique dans le sujet transcendantal, par un mouvement qui à la fois en reparcourt les étapes et lui assigne une dimension plus radicale à la lumière de l'analytique du Dasein et de sa finitude constitutive. Dans le contexte des *Mots et les choses*, la répétition amène du pli anthropologique au repli de la fondation, par le biais de la finitude. La répétition est double mouvement qui reparcourt la fondation kantienne pour la re-fonder, c'est-à-dire la faire accéder à son origine reculée (et devant laquelle, sous forme d'imagination transcendantale, Kant lui-même aurait reculé).

L'origine recule, et la pensée essaie de la saisir malgré ce recul, par le retour qui est sa répétition et recul dans l'avenir ; la finitude de l'homme, comme déchirure originaire d'où jaillit la temporalité, est à la fois la condition de possibilité de la manifestation des choses, et de l'interrogation sur l'origine de ce rapport aux choses, dans leur altérité. Le Dasein, comme Souci, est en effet cette finitude auprès des choses et délimitée par la mort, qui ne peut jamais s'approprier son origine (il ne s'est pas amené lui-même dans son « Da ») mais qui, grâce à cette structure même, en existant, ouvre l'horizon de manifestation de l'étant et la possibilité même d'interroger les choses et lui-même.

Néanmoins, on pourrait objecter que le Dasein n'est pas l'homme, voire que Heidegger récuse ouvertement toute tournure anthropologique de la pensée de l'être. Cependant, l'anti-anthropologisme de la pensée heideggérienne s'avère ambigu : comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre[827], et spécialement par les analyses de Blumenberg et Derrida, la phénoménologie,

[826] Supra, II :1.b.
[827] Supra, II :2.a.

y compris celle de Heidegger, tout en posant un « interdit anthropologique », s'exposerait en même temps au risque d'un clivage anthropologique, qui identifierait le sujet transcendantal husserlien et le Dasein heideggérien avec l'homme. Celles que Blumenberg appelle les « descriptions d'allure anthropologique »[828] de la *Daseinsanalytik*, tout comme le rôle éminent de l'homme « gardien de l'être » dans la *Lettre sur l'humanisme*, sont les deux marques qui permettent de voir le projet heideggérien, avant comme après le tournant, comme ayant l'ambition à comprendre l'homme plus authentiquement à la lumière de l'être, mais non pas à l'exclure du discours philosophique. En suivant Derrida, la déconstruction heideggérienne ne serait alors pas une négation de l'homme, mais une critique, visant le dépassement, de la virée anthropologique en phénoménologie, qui éloigne de la compréhension authentique de l'homme à partir de son rapport à l'être.

L'ontologie heideggérienne et l'anthropologie ne sont d'ailleurs pas dans un rapport d'exclusion mutuelle : plutôt, l'ontologie est la vérité de l'anthropologie, elle est son origine authentique et infiniment reculée dans le temps, que la pensée philosophique comme *Seinsgeschichte*, enfin libérée de la compréhension ontique, doit re-fonder en reparcourant sa propre histoire – ce que Heidegger fait en interprétant Kant, Nietzsche ou encore les Grecs. Et c'est précisément dans le rapport entre ontologie et anthropologie, et dans le dispositif de la répétition de la fondation kantienne comme fondation authentique de la métaphysique, tels que Heidegger les développe dans *Kant et le problème de la métaphysique*, qu'il est possible de voir un exemple du recul et retour de l'origine.

Dans le texte de Heidegger, l'homme est authentiquement compris non par l'anthropologie mais par l'ontologie, car « plus originelle de l'homme est la finitude du Dasein en lui »[829]. Or Foucault connaissant ce texte, tout comme le texte de Löwith dans lequel il critique la stratégie heideggérienne de l'interprétation-appropriation, ce ne sera pas sans fondement qu'on pourra voir dans le recul et le retour de l'origine la trace d'une manière heideggérienne de philosopher, que le refus heideggérien de l'anthropologie ne contredit pas.

L'anti-anthropologisme heideggérien cible en effet l'homme en tant qu'*animal rationale*, étant présent, sujet compris sur le modèle de la présence stable ; sa façon de concevoir la philosophie, et l'homme comme étant éminent, veut dépasser cette méprise pour remettre au centre de l'humain le rapport à l'être. C'est ce rapport même qui fonde la philosophie en son sens authentique, dans son origine tout comme dans la tâche de sauvegarde de l'être qui lui incombe, et dont l'homme – soit-il le Dasein ou l'homme berger de l'être – est le dépositaire privilégié. Le fait qu'on puisse, à travers la description que Foucault fait du recul et retour de l'origine, inscrire cette conception à l'intérieur du « quadrilatère anthropologique », n'est alors pas en contradiction avec l'anti-anthropologisme

[828] H. Blumenberg, *Description de l'homme* op. cit., p. 198.
[829] KPM, p. 285.

explicite de Heidegger : plutôt, cette localisation fait ressortir la différence entre le projet heideggérien d'une ontologie, comme déconstruction qui oriente et donne sens à l'histoire de la pensée, et l'archéologie.

En revenant sur le traitement foucaldien de la profondeur, et sur la différence qu'il établit, dans le sillage de Nietzsche, entre le philosophe-archéologue et celui ouvrant de nouveaux chemins à la pensée, la manière philosophique mise en lumière par le recul et le retour de l'origine nous semble bien remplir la fonction de la deuxième option.

En effet, le mouvement de la stratégie heideggérienne est celui d'aller à rebours vers l'origine et d'avancer en même temps vers le but de la ramener à la surface. L'homme est précisément l'être qui, en tant que Dasein, puis gardien de l'être, est non seulement capable de cette opération, mais en est même chargé, car elle représente son destin historial. La manière heideggérienne de conjuguer histoire et pensée s'épingle alors sur l'homme[830], sur la compréhension de l'être qui lui permet et lui prescrit le rapport à l'être et la tâche de sa sauvegarde. La pensée philosophique, comme l'œuvre d'art et la parole poétique, est le lieu par excellence où cette tâche peut se réaliser. Le mouvement même de la déconstruction, tel que Heidegger le décrit dans les premiers paragraphes d'*Être et Temps*, se tient sur ce présupposé d'une compréhension de l'être qui confère à l'homme, en tant que Dasein, son primat. Et nous avons vu plus haut dans nos analyses[831] comment cette compréhension, et toute possibilité d'ouvrir un horizon de manifestation, repose sur l'essence du Dasein comme *Grund* et *Abgrund*, la fondation n'étant possible que sur le manque de fondement.

La pensée de Heidegger est structurée, et cela tout en tenant compte des différences spécifiques de son développement, autour de la relation à l'être qui, comme dans le cas de la traduction du transcendantal en ontologique de *Kant et le problème de la métaphysique*, déplace le questionnement philosophique du terrain des conditions de possibilité de la critique à la possibilité comme prérogative ontologique. La lecture de l'œuvre kantienne à la lumière de l'ontologie du Dasein illustre cette opération de déplacement du questionnement et de réinscription de la critique dans l'ontologie, qui non seulement substitue le Souci à la subjectivité transcendantale, mais se donne pour tâche de surcroît, dans cette traduction, d'accéder au sens, à la fois caché et authentique, de l'opération kantienne.

Or dans cette dimension ontologique, c'est précisément la dynamique que Foucault décrit dans « Le recul et le retour de l'origine » qui se met au jour. Cela demeure valable pour la *Daseinsanalytik*, dans laquelle le manque de fond du Dasein, sa finitude, représente en même temps l'ouverture d'un

[830] Comme le résume F. Dastur, « la question de l'être de l'homme n'a rien à voir avec cette science positive qui se nomme 'anthropologie', mais fait inséparablement partie de la question de l'être », dans F. Dastur, *Phénoménologie et Anthropologie* dans *Alter* op. cit., p. 42.
[831] Supra, II :1.d.

horizon de manifestation, comme pour l'homme d'après la *Kehre*. La relation à l'être de l'homme, « berger » parlant et pensant, se fait sous le signe de l'écoute, de la sauvegarde face à un être qui recule et qui ne peut jamais être saisi de la même manière dont l'homme saisit l'étant dans sa permanence. Le recul caractérise l'être, qui se nie et se dérobe en tant qu'origine, tout comme il caractérise la provenance impossible du Dasein qui ne s'est porté de lui-même dans son « Da ». Et c'est à partir de ce recul, et de cette distance, que la philosophie peut avoir lieu comme réflexion qui peut, voire doit assumer le manque de fondement pour sauvegarder l'être dans la pensée, pour fonder le rapport à l'être malgré et grâce à son dérobement.

À l'opposé, l'archéologie se développe comme « dépli » de la profondeur, dont le résultat est la surface, le champ où s'inscrivent les événements. Pour diagnostiquer l'aujourd'hui, l'archéologue ne fait pas appel à une dimension fondatrice, « abyssale » et sans fond. Dans le sillage de Nietzsche que Foucault revendique ouvertement, l'archéologie est la méthode de « bons fouilleurs des bas-fonds », qui se meut dans la profondeur, historique et matérielle, des conditions de possibilité. Le sens des conditions de possibilité, et par-là de l'héritage kantien, diffère profondément dans l'archéologie et la pensée heideggérienne : là où pour cette dernière il s'agit d'en radicaliser le sens, de faire basculer la critique du champ de la connaissance et de la subjectivité transcendantale vers l'ontologie, pour l'archéologie la recherche des conditions de possibilité n'équivaut pas à un mouvement infiniment à rebours vers un fond reculé et recelé, mais à l'exploration d'un champ hétérogène, celui des pratiques et des savoirs dans lequel l'événement, comme celui qui inaugure le passage de l'Âge classique à la modernité, peut avoir lieu.

La différence entre l'archéologie et la déconstruction de la *Seinsgeschichte* gît dans l'alternative entre le renvoi à une dimension ontologique, ultérieure et fondatrice, et le recul critique par rapport à ce renvoi. Si la voie ontologique subordonne l'historicité au *Sein*, l'archéologie vise à encadrer de façon transversale les événements constitutifs d'une *épistémè*, y compris ceux qui relèvent du discours de la philosophie, mais sans leur accorder une prééminence épistémologique sur les autres.

Il s'agit donc d'un changement dans la fonction assignée à la philosophie : là où pour Heidegger elle représente le domaine dans lequel la relation à l'être a lieu, et par lequel elle doit être sauvegardée, dans l'archéologie foucaldienne le discours de la philosophie est soumis aux mêmes lois et contraintes épistémiques que les autres.

Nous reviendrons sur la fonction du discours philosophique à la fin du chapitre, par l'analyse de l'œuvre éponyme[832]. Pour l'instant, il faut souligner comment, dans la description du recul et du retour de l'origine, non seulement il est possible d'individuer la présence de Heidegger telle qu'elle

[832] Infra, III :3.

s'est dessinée par l'archive et dans les œuvres foucaldiennes jusqu'à présent examinées, mais aussi le point d'articulation entre une manière heideggérienne de philosopher, et la manière archéologique d'entendre le sens et la fonction du discours philosophique. Et si, comme nous l'avons vu plus haut[833], depuis la césure kantienne la question de l'homme et le questionnement philosophique s'impliquent l'un l'autre, il faut se demander de quelle manière l'ontologie et l'archéologie diffèrent dans la façon de traiter l'homme.

Nous revenons alors à la bifurcation prospectée par Derrida d'une stratégie interne et externe à la philosophie pour déjouer l'humanisme métaphysique, pour nous demander si, dans l'alternative entre archéologie et déconstruction qu'on peut envisager à partir des passages de *Les mots et les choses* examinés ici, il est possible d'individuer en même temps une manière différente de cadrer la question de l'homme et de son rapport à la réflexion philosophique.

Nous avons vu dans le chapitre précédent[834] que la remise en question de l'homme par Heidegger n'équivaut pas à la négation de sa centralité pour la réflexion philosophique : par une critique de la métaphysique et du *subjectum*, Heidegger vise à déjouer l'identité entre homme et sujet, pour mieux saisir qu'est-ce que l'homme. La philosophie est le lieu où se met en place l'identité fonctionnelle entre le sujet et l'humain, et où peut se réaliser la déconstruction des sédimentations postcartésiennes de la subjectivité. Heidegger identifie en effet le dispositif par lequel la compréhension de l'homme comme *animal rationale* se branche à l'agencement global de la pensée philosophique. La subjectivité, comme identité stable de l'étant doué de raison, lie l'homme au mode de compréhension de l'être spécifique qui domine dans la métaphysique, et qui marque le moment de l'histoire de l'être où ceci est oublié. La réactivation de la *Seinsfrage* dans l'ontologie (heideggérienne) permet de déconstruire l'histoire de la philosophie et, en ce faisant, de déconstruire le sujet en tant qu'hypostase de l'humain.

La reprise de la quatrième question kantienne, « qu'est-ce que l'homme ? », aboutit donc chez Heidegger à deux réponses : ce que l'homme a été pensé être, mais qu'il n'est qu'en partie (le *subjectum*), et ce que l'homme est véritablement, pensé à la lumière de la réactivation de la *Seinsfrage*. La philosophie est, elle aussi, dédoublée : d'un côté, elle est métaphysique fondée sur la compréhension de l'être de l'étant ; de l'autre, elle est pensée de l'être, qui peut et doit réinterroger son histoire pour le comprendre authentiquement.

C'est dans ce chiasme entre sujet et homme, métaphysique et pensée que celle de Heidegger se montre comme une stratégie de déconstruction interne à la philosophie, selon l'alternative proposée par Derrida. Le but de cette déconstruction est d'aller plus en profondeur dans le questionnement

[833] Supra, II :1.
[834] Supra, II :2.a.

philosophique, pour atteindre une dimension de la pensée dans laquelle la sortie de l'humanisme se fait par la philosophie ayant reconnu et dépassé l'équivoque métaphysique. L'implication réciproque de réflexion philosophique et question anthropologique demeure ainsi valable chez Heidegger, le but n'étant pas de la déjouer, mais plutôt d'en illustrer le fonctionnement pour ensuite pouvoir refonder cette relation comme co-implication de la pensée de l'être et de l'essence de l'homme.

Or dans *Les mots et les choses* Foucault n'envisage pas le rapport entre homme et philosophie comme privilégié, il essaie plutôt de le contourner en tant que prémisse. Certes, dans le chapitre consacré à l'homme et ses doubles, c'est vers la philosophie moderne que Foucault se tourne comme le domaine dans lequel l'anthropologie de l'*épistémè* moderne se met au jour. Mais la méprise l'anthropologique n'est pas une prérogative de la philosophie, bien qu'elle soit le lieu de son « constat ». Il y a donc dans le parcours foucaldien un glissement de l'intérieur de la philosophie et de son histoire (qui était le terrain de *La question anthropologique* mais aussi de la thèse complémentaire) vers une extériorité qui regarde le discours de la philosophie.

Déjà dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, où l'ambition est de se démarquer de l'analyse philosophique par le biais de la folie et du regard médical, ce glissement permet de voir le registre anthropologique de la modernité comme non limité à la réflexion théorique, mais investissant également le domaine médical. Dans *Les mots et les choses* la mise en examen de l'homme est faite par le biais de la philosophie (on y retrouve la césure kantienne et les séquelles postkantiennes, mais aussi le point de détour nietzschéen inaugurant la contemporanéité), mais ne s'y limite pas : le rapport entre finitude et positivité que Foucault découvre à la base du quadrilatère anthropologique appartient également à la vie, au langage et au travail. Par cet élargissement du champ d'enquête, et par un usage des outils philosophiques sur le terrain épistémologique, Foucault semblerait parcourir une voie externe de la déconstruction : la naissance de l'homme n'est par une prérogative de la philosophie, mais plutôt un événement transversal que l'archéologique peut examiner, et, par-là, déconstruire.

Cette stratégie, qui se fait par le biais du champ ouvert par les sciences de l'homme, est cohérente avec le glissement, que nous avons mis en évidence dans le « deuxième moment » de la critique de l'homme, d'un questionnement sur l'essence de l'homme vers un questionnement du sujet comme humanité de l'homme, de l' « équation générative » qui les lie l'un à l'autre. Mais si pour Derrida il s'agit d'un mouvement qui, tout « en s'installant brutalement dehors »[835], resterait dans le sillage de la déconstruction comme style qui dominerait en France aux années 1960, il nous semble cependant que la tentative foucaldienne de critique archéologique ne partage pas les outils, ni les fins, de la déconstruction. L'archéologie se veut externe à la philosophie, en ce sens qu'elle ne se meut pas

[835] *Marges de la philosophie* op. cit., p. 162.

dans l'espace délimité par présupposés de la discipline, et dans sa mise en examen de l'anthropologie de la modernité, elle vise à *ne pas* répéter le renvoi à une philosophie de l'histoire, mais plutôt à le déjouer et à lui préférer la discontinuité et la rupture.

La déconstruction heideggérienne, tout en visant à démonter la subjectivité comme forme de présence stable, ne renonce cependant pas à l'histoire comme dimension de continuité : au contraire, la *Seinsgeschichte* est précisément le milieu où l'histoire, comme histoire de l'être au sens du génitif subjectif, fait un avec la pensée de l'être. Les événements historiques sont événements ontologiques et, en tant que tels, ils ont lieu dans le rapport entre l'être et la pensée qui se met au jour dans la philosophie.

L'archéologie, tout en étant une critique externe de ce que Derrida qualifie d'« humanisme métaphysique », n'est cependant pas une déconstruction, et l'enjeu de la critique de ce que Foucault appelle dans *L'archéologie du savoir* la « souveraineté du sujet » et des « figures jumelles de l'anthropologie et de l'humanisme »[836] n'est pas la refondation l'homme qui le ramènerait au plus près de son essence authentique. L'archéologie vise précisément à briser ce renvoi, car « faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de toute devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée »[837].

La déconstruction heideggérienne, par son postulat d'une histoire de l'être comme corrélat de la pensée de l'être, tout en revendiquant une différence par rapport à la subjectivité métaphysique, garde comme valable, par le biais d'une subordination à l'être, l'histoire comme dimension dans laquelle se meut, tacitement et en profondeur, le destin conjoint de l'être et de l'homme. En cela, elle est éloignée de l'archéologie[838]. Mais elles appartiennent toutes deux à une contemporanéité ambiguë : celle de la modernité qui est en train de se clore.

Nous reviendrons sur l'appartenance de la déconstruction et de l'archéologie au même seuil épistémique, dont les frontières ne sont pas nettes et qui est, Foucault écrivant, en train de se produire. Pour l'instant, il faut souligner comment la deuxième stratégie, celle d'une « déconstruction externe » à la philosophie, tout en n'étant pas une déconstruction dans le cas de l'archéologie, peut tout de

---

[836] AS, p. 23.
[837] Ibid.
[838] Il est néanmoins à souligner que dans *Pour l'homme*, M. Dufrenne voit une correspondance entre l'archéologie et l'histoire de l'être, en soulignant une sorte d'isomorphisme entre l'histoire de l'*épistémè* et l'histoire de l'être : « Foucault nous laisse ici sur notre faim : pourquoi ces mutations ? Pourquoi l'a priori est-il historique ? Il faut alors nous tourner vers Heidegger : la démarche de l'archéologie n'est-elle pas une remontée au fondement ? Les visages de l'ordre qu'elle découvre ne sont-ils pas comme les manifestations ou les masques de l'Être ? Dès lors le changement de ces visages pourrait s'identifier à cet historial de l'Être qui donne le branle à l'histoire humaine. […] l'histoire de l'épistémè a le même caractère imprévisible et souverain ; l'expérience de l'ordre a chez Foucault les mêmes prérogatives que chez Heidegger la vérité de l'être. D'autre part cette archéologie est guettée par l'idéalisme. […] Sans doute Foucault évoque-t-il la positivité, l'épaisseur, l'opacité de la vie ou du langage ; mais ces positivités sont en quelque sorte produites par le système, un peu comme chez Hegel le logos s'oppose à lui-même son autre, une nature truquée, naturée par l'Idée », dans id., *Pour l'homme* op. cit., p. 41.

même éclairer la fonction de l'archéologie. Chez Foucault le dehors « archéologique » joue un rôle déterminant : faire sauter la solidarité, propre au « narcissisme transcendantal »[839], entre la nappe continue de l'histoire et l'identité du sujet, et la compréhension de l'homme comme point de convergence entre les deux. L'archéologie brise l'équation générative et déplace la réflexion hors de la philosophie.

La « mort de l'homme », expression devenue la cible principale des accusations d'antihumanisme adressées à Foucault lors de la parution de *Les mots et les choses*, est alors non pas la négation de l'existence de l'homme ou de sa réduction à un concept sans correspondance dans le réel, mais le constat de la contingence épistémique de sa fonction, qui marque à la fois la prise de distance de l'archéologie et le changement du regard porté sur l'homme.

c. La mort de l'homme et le retour du langage

L'énoncé de la mort de l'homme, que Foucault évoque en clôture de *Les mots et les choses*, n'est pas un constat, comme c'était le cas pour sa naissance, mais plutôt l'annonce de son imminence dont la date est à la fois proche et incalculable. En effet, si Foucault peut affirmer que l'homme est une « invention récente »[840], et qu'« avant la fin du XVIIIe siècle, l'homme n'existait pas »[841], la date de sa mort n'est pas pour autant connue. L'archéologie « montre aisément la date récente » de l'invention de l'homme, « et peut-être sa fin prochaine »[842] – le contraste entre l'aisance dans la datation de la naissance et l'indétermination quant à sa mort signalant que le présent, d'où Foucault parle, est celui de la mort de l'homme encore en train de se faire, de l'homme mourant.

Le renvoi à l'annonce de la mort de Dieu est explicite, la mort de l'homme s'inscrivant dans son sillage. En ouverture du chapitre IX, Foucault demande : « N'est-ce pas ce que Nietzsche préparait, lorsqu'à l'intérieur de son langage, il tuait l'homme et Dieu à la fois, et promettait par là avec le Retour le scintillement multiple et recommencé des Dieux ? »[843] D'un seul geste, l'homme tue Dieu et lui-même, et c'est ce double meurtre qu'inaugure le seuil d'une nouvelle *épistémè*. Le présent de l'archéologie est alors pris entre une modernité qui est dite la « nôtre », un événement, celui du passage de l'épistémè classique à celle de la modernité, dans l'ouverture duquel « nous sommes encore pris »[844], et quelque chose qui est en train de se faire sous forme de la mort de l'homme – ou plutôt, de son être mourant.

---

[839] AS, p. 275.
[840] MC, p. 398.
[841] MC, p. 319.
[842] Ibid.
[843] MC, p. 317.
[844] MC, p. 232.

La naissance de l'homme marque le passage du discours de l'*épistémè* classique à la verticalité de l'anthropologie, sa mort marque le retour du langage. Si la pensée kantienne est le lieu du constat de ce passage, celle de Nietzsche est le lieu de l'ouverture d'un nouveau seuil. À nouveau, comme dans *La question anthropologique*, dans la thèse complémentaire, ou encore dans *Préface à la transgression*, Kant et Nietzsche représentent les deux polarités de la question de l'homme : l'un, par l'abandon du discours vers le fondement de la représentation, l'autre par le retour du langage et la fin du pli anthropologique.

Si « l'Anthropologie constitue peut-être la disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à nos jours »[845], ces « nos jours » sont marqués en même temps par le fait que la disposition anthropologique est en train de se défaire, car « nous commençons à y reconnaitre, à y dénoncer sur un mode critique, à la fois l'oubli de l'ouverture qui l'a rendue possible, et l'obstacle têtu qui s'oppose obstinément à une pensée prochaine »[846].

L'aujourd'hui, tout en étant encore pris dans le « sommeil anthropologique », commence alors à se réveiller lorsque Nietzsche fait le premier geste pour déraciner l'anthropologie. Par le biologisme, par la philologie, et en retrouvant « le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme »[847], c'est Nietzsche qui « marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser »[848].

L'archéologie elle-même occupe alors une place nécessairement ambiguë, tout comme ambiguë est la contemporanéité : comme dans un entre-deux épistémologique, appartenant à la fois à la modernité anthropologique et à ce qui s'ouvre par la mort de l'homme, elle s'interroge sur ce présent tout en en faisant partie. L'affirmation qui conclût *Les mots et les choses*, « on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable »[849], dans le registre du pressentiment et de l'événement à la fois imminent et indéterminé de la mort de l'homme, est en même temps la marque du passage à l'archéologie et un événement archéologique en soi, comme « effet d'un changement dans les dispositions fondamentales du savoir »[850]. L'archéologie est alors à la fois la méthode qui permet de diagnostiquer l'aujourd'hui, et l'issue de cet aujourd'hui même.

Nous avons montré plus haut[851] comment le présent de la critique nietzschéenne, telle qu'elle prend forme dans *Par-delà bien et mal* et *Ainsi parlait Zarathoustra*, a un statut liminaire et double,

[845] MC, p. 353.
[846] Ibid.
[847] Ibid.
[848] Ibid.
[849] MC, p. 398.
[850] Ibid.
[851] Supra, III :1.c.

représenté par le « *Sanctus Januarius* » du *Gai Savoir* : à la fois critique de la tradition et annonce d'un futur à bâtir. Il nous semble que l'actualité sur laquelle se clôt *Les mots et les choses* lui fait écho, en cela qu'elle est d'un côté critique de l'anthropologie par le dispositif de la mort de l'homme, et qu'elle ouvre de l'autre, par le retour du langage et du discours, un nouveau seuil épistémologique.

La « mort de l'homme » n'est donc pas la déclaration absurde de son inexistence avant que Kant ne pose la question de son être, mais plutôt la formule qui, dans le sillage de la mort de Dieu, à la fois diagnostique et annonce ce qui est à venir : le réveil du sommeil anthropologique permet de répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? » par une réponse – un doublet empirico-transcendantal, un dispositif épistémique, un effet de discours qui brise la continuité humaniste et en montre les conditions de parution archéologiques[852].

La fonction critique de la « mort de l'homme » met en place un changement de terrain d'analyse qui explore et critique l'agencement entre l'homme et le sujet. L'archéologie brise donc l'« équation générative » entre sujet transcendantal et homme en analysant le point d'insurgence de cette équation même comme historiquement et épistémiquement située. Si « l'homme n'existait pas »[853] à l'âge classique, c'est en ce sens qu'il n'existait pas dans l'équation entre subjectivité et homme qui commande le savoir à partir du détour kantien. De la même manière, sa « mort » est la fin de cette équation, dans le sillage de la brisure nietzschéenne de la solidarité entre pensée, langage et être. La description archéologique de l'homme dans *Les mots et les choses* ne vise pas donc à le nier, mais à mettre en lumière les conditions de possibilité de l'objet « homme » et, par-là, à critiquer l'humanisme comme l'idéologie postulant l'homme comme sujet et destinataire de l'action morale[854].

Dans des entretiens suivant la parution de *Les mots et les choses*, et dans lesquels il est souvent interrogé sur le sens de l'expression « la mort de l'homme », Foucault explique comment, en traitant l'homme sous l'angle archéologique, il est possible d'ébranler l'humanisme : « ce n'est pas tellement parce qu'on a eu un souci moral de l'être humain qu'on a eu l'idée de le connaître scientifiquement, mais c'est au contraire parce qu'on a construit l'être humain comme objet d'un savoir possible que se sont ensuite développés tous les thèmes moraux de l'humanisme contemporain »[855]. L'humanisme contemporain est alors le volet idéologique de la triade qu'il constitue avec l'anthropologie et de la dialectique : « l'humanisme, l'anthropologie et la pensée dialectique ont partie liée »[856], c'est-à-dire qu'elles appartiennent à l'*épistémè* de la modernité qui a vu naître l'homme. Leur racine commune,

[852] Comme l'explique R. Nigro, dans *Les mots et les choses* « l'homme disparaît en philosophie non pas comme objet de savoir, mais comme sujet de liberté et d'existence. L'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté c'est au fond, d'après Foucault, une sorte d'image corrélative de Dieu », dans R. Nigro, *Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique*, dans *Rue Descartes* 2012/3, n°75, p. 65.
[853] MC, p. 355.
[854] DE I, p. 569.
[855] DE I, 569.
[856] Ibid.

comme Foucault précisera ultérieurement en un entretien de 1967, est précisément dans l'homme qui « est apparu comme un objet de science possible – les sciences de l'homme – et en même temps comme l'être grâce auquel toute connaissance est possible. L'homme appartenait donc au champ des connaissances comme objet possible et, d'autre part, il était placé de façon radicale au point d'origine de toute espèce de connaissance […] Une telle situation ambiguë caractérise ce qu'on pourrait appeler la structure anthropologico-humaniste de la pensée du XIXe siècle »[857].

L'expression de la « mort de l'homme » préconise la fin prochaine de cette configuration du savoir et avec elle la fin de l'idéologie humaniste qui s'y enracine comme convergence, dans l'homme, de la conscience et de l'histoire, le « grand mythe eschatologique » par lequel « on faisait de l'homme un objet de connaissance pour que l'homme puisse devenir sujet de sa propre liberté et de sa propre existence »[858]. Cet humanisme est pour Foucault « ce paravent derrière lequel se réfugie la pensée la plus réactionnaire, où se forment des alliances monstrueuses et impensables »[859].

La « mort de l'homme » marque alors la fin de la solidarité entre la subjectivité et l'histoire, du mythe eschatologique d'un homme qui se réapproprie de lui-même à la fin de l'histoire. Pour Foucault, la disparition ou mort de l'homme est la fin « du sujet, du Sujet majuscule, du sujet comme origine et fondement du Savoir, de la Liberté, du Langage et de l'Histoire »[860]. Il s'attire la critique de Sartre qui, dans la revue *L'Arc*, dénonce un refus de l'histoire dans la jeune génération dont le succès de *Les mots et les choses* serait caractéristique, corrélatif d'un « positivisme des signes » au sens large structuraliste qui confondrait la pensée avec le langage, et contre lequel il revendique la nécessité de réintroduire une *praxis* fondée sur le fait que « le mouvement historique est une totalisation perpétuelle » et que « chaque homme est à tout moment totalisateur et totalisé »[861]. Dans le livre de Foucault et dans sa critique de l'homme, Sartre voit la création d'une nouvelle idéologie bourgeoise, ciblant le marxisme, qui serait « le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx »[862].

En filigrane de la polémique entre Foucault et Sartre autour de la « mort de l'homme » se met en place un « épisode dans l'épisode » de la critique de l'humanisme, qui voit s'opposer la philosophie sartrienne et la pensée que celui-ci résume sous le terme de pensée structuraliste.

Le fait que Sartre demeure l'une des voix les plus hautes du débat de l'après-guerre tout comme aux années 1960, et qu'il occupe deux positions apparemment distinctes (défenseur de l'existentialisme des accusations d'antihumanisme, puis défenseur de l'humanisme contre

[857] DE I, pp. 635-636.
[858] DE I, p. 691.
[859] DE I, p. 546.
[860] DE I, p. 816.
[861] *Jean-Paul Sartre répond*, dans *L'Arc*, « Sartre aujourd'hui », n°30, 1966, p. 95.
[862] Ibid., p. 88.

l'antihumanisme structuraliste) semble bien incarner la cible critique de Foucault, le dispositif anthropologico-humaniste : ce qui les unit, dans le passage de l'existentialisme vers le marxisme, est la permanence d'une idée d'homme, comme sujet de l'action puis de la *praxis*. Et la réponse de Sartre, qui revendique l'homme comme sujet de la *praxis* contre une hypertrophie du langage au détriment de l'histoire, a donc l'effet de concrétiser la cible du discours foucaldien, en cela qu'elle défend l'homme comme sujet totalisateur de l'histoire. En distinguant sa position de celle dite « structuraliste », comprenant Lacan, Althusser et Foucault, Sartre crée une dualité entre deux façons d'entendre le langage : « la pensée ne se confond pas avec le langage »[863], confusion dont il accuse le structuralisme. Ce jugement porté sur le structuralisme, d'accorder un rôle trop large au langage en le déconnectant de la *praxis* qui le produit, résume bien la distance entre les présupposés de la critique foucaldienne de l'homme, et de sa défense sartrienne : là où, dans la perspective anthropologico-humaniste de Sartre, le langage est vu comme l'apanage de l'homme, en tant que sujet de la *praxis*, Foucault voit entre le discours et l'homme un rapport d'exclusion mutuelle.

En effet, le passage de l'*épistémè* de la modernité à celle de l'actualité, qui est encore en train de se faire, est décrit en termes de retour du langage, qui est spéculaire à la mort de l'homme, et qui comme elle est annoncé par « Nietzsche le philologue », le premier à rapprocher « la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage »[864]. Il s'agit à la fois d'un retour et d'une rupture : retour, car le langage articule le Discours qui avait dominé l'*épistémè* de l'Âge classique, jusqu'à la parution de l'homme ; rupture, car à la différence de ce dernier, le langage de la contemporanéité n'est pas lié au retour de la représentation, mais à l'ouverture d'un champ nouveau, où les mots excluent l'homme. Ce qu'ils ont en commun, c'est justement de pas être compatibles avec l'homme : il n'existe pas, c'est-à-dire qu'il n'a pas de place, dans l'*épistémè* moderne, car l'émergence de l'homme comme effet de la verticalisation de la représentation met hors-jeu l'espace du discours classique, comme surface d'articulation de la représentation dans le langage.

Dans le passage de l'*épistémè* de l'âge classique à celle de la modernité, l'homme prend la place du discours : il s'agit d'un remplacement en termes de fonction à l'intérieur de l'*épistémè*. L'incompatibilité entre l'homme et le discours est enraciné dans le fait que « l'analyse du mode d'être de l'homme telle qu'elle s'est développée depuis le XIXe siècle, ne se loge pas à l'intérieur d'une

[863] Ibid., p. 88 ; ce sera Canguilhem qui, dans *Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?*, défendra le projet archéologique contre la négation sartrienne d'une qualité historique des analyses foucaldiennes, tout en inscrivant l'événement de la « mort de l'homme » dans le sillage de Cavaillès et Bachelard : Foucault « étend l'obligation de non-cartésianisme, de non-kantisme jusqu'à la réflexion philosophique elle-même » (p. 213). Son livre aurait fait scandale justement « parce que l'histoire est aujourd'hui une sorte de champ magique où s'identifient, pour bien des philosophes, l'existence et le discours, les acteurs de l'histoire et les auteurs d'histoires, même farcies d'a priori idéologiques. C'est ainsi qu'un programme d'éversion du discours historique est dénoncé comme un manifeste de subversion du cours de l'histoire. La subversion d'un progressisme ne saurait être qu'un projet conservateur » (p. 201), dans G. Canguilhem, *Œuvres complètes* Tome V, Paris, Vrin 2018, pp. 189-214.

[864] MC, p. 316.

théorie de la représentation », car « sa tâche, c'est tout au contraire de montrer comment il se peut que les choses en général soient données à la représentation, à quelles conditions, sur quel sol »[865]. Dans le passage de l'âge classique à la modernité, l'analyse du discours se retrouve comme partagée : d'un côté, elle devient connaissance empirique des formes grammaticales, et de l'autre analytique de la finitude, ces deux pans ne pouvant plus être harmonisés dans un seul et même fonctionnement. C'est pourquoi Foucault souligne que le discours classique et l'existence de l'homme sont incompatibles : « quelque chose comme une analytique du mode d'être de l'homme n'est devenue possible qu'une fois dissociée, transférée et inversée l'analyse du discours représentatif »[866].

C'est donc la finitude de l'homme qui, en brisant la surface de la représentation, exclut le discours qui l'articule par le biais du langage. Ceci-ci, comme le travail et la vie[867], subit l'effet de rupture produit par le passage de l'Ordre à l'Histoire : le langage est maintenant l'objet de la philologie (et non pas, comme ce sera le cas pour Nietzsche, à l'origine du modèle philologique offert à la pensée), dispersé dans son historicité et dont l'origine est inassignable.

Or le « retour du langage » qui inaugure le chapitre IX est un retour sous l'angle de la fonction occupée à l'intérieur de l'*épistémè* et par rapport à la pensée, mais non pas un retour du rapport à la représentation : il s'agit, dans la tâche que Mallarmé assigne à la poésie, d'« enfermer tout discours possible dans la fragile épaisseur du mot, dans cette mince et matérielle ligne noire tracée par l'encre sur le papier », une entreprise qui « répond au fond à la question que Nietzsche prescrivait à la philosophie »[868], c'est-à-dire à la question « qui parle ? ». Et les réponses de Mallarmé et de Nietzsche représentent deux façons alternatives de déjouer le sujet universel dans le retour du langage : soit l'anonymat mallarméen, soit l'individualité irremplaçable de l'*Ecce homo* nietzschéen. C'est « dans la distance jamais comblée entre la question de Nietzsche et la réponse que lui fit Mallarmé »[869] qu'il est possible de poser, dans l'aujourd'hui d'où parle Foucault, toute une série de questions sur le langage qu'il n'aurait pas été possible de poser sous l'empire de l'homme.

Tout comme la mort de l'homme, le retour du langage trouve chez Nietzsche son annonciateur, dont nous avons analysé plus haut[870] à quel point sa critique passe par la disjonction entre le langage, la pensée et l'être. Encore une fois, Foucault se tourne donc vers Nietzsche pour

[865] MC, p. 348.
[866] MC, p. 349.
[867] Ph. Sabot souligne comment le langage subit en effet une transformation plus décisive que le rapport à la vie et au travail, en raison de sa relation étroite avec la représentation : « si le décalage du caractère ou du mot par rapport à leurs fonctions représentatives correspond à un même bouleversement archéologique (le même que celui qui a concerné, dans le domaine économique, le rapport du travail à la valeur), ce bouleversement est sans doute plus délicat à cerner et à thématiser en ce qui concerne le langage dans la mesure où il s'agit de l'élément même dans lequel la culture se développe et se transforme », dans Ph. Sabot, *Lire 'Les mots et les choses' de Michel Foucault* op. cit., p. 101.
[868] MC, p. 316.
[869] MC, p. 317.
[870] Supra, III :1.c.

localiser le point de rupture de l'*épistémè* de la modernité. La mort de l'homme et le retour du langage – mais sans un retour de la représentation, demeurant brisé et morcelé dans le sillage de la disparition de cette dernière – sont en effet pour Foucault les deux figures ouvrant une brèche à l'intérieur de la pensée.

Comme il l'explique dans un entretien de 1966, « l'apparition de Nietzsche constitue une césure dans l'histoire de la pensée occidentale. Le mode du discours philosophique a changé avec lui. Auparavant, ce discours était un Je anonyme. Ainsi, les *Méditations métaphysiques* ont un caractère subjectif. Cependant, le lecteur peut se substituer à Descartes. Impossible de dire 'je' à la place de Nietzsche. De ce fait, il surplombe toute la pensée occidentale contemporaine »[871]. Cette césure a lieu dans et par le langage, car « Nietzsche a ouvert une blessure dans le langage philosophique. Malgré les efforts des spécialistes, elle n'a pas été refermée »[872].

Si la mort de l'homme est la fin de la domination du sujet universel, le retour du langage est à la fois la dimension dans laquelle cette fin à lieu et dans laquelle une nouvelle disposition peut se dessiner. C'est « l'expérience de Mallarmé (qui était contemporain de Nietzsche) » qui « montre bien comment le jeu propre, autonome du langage vient se loger là précisément où l'homme vient de disparaître. Depuis, on peut dire que la littérature est le lieu où l'homme ne cesse de disparaître au profit du langage. Où 'ça parle', l'homme n'existe plus »[873]. L'exclusion mutuelle de l'homme et du langage est alors ce qui marque le seuil incertain, et encore en train de se faire Foucault écrivant, de la fin de la modernité et du début du présent. Dans l'individualité absolue de Nietzsche tout comme dans l'anonymat du projet poétique de Mallarmé, c'est la solidarité entre l'homme et le sujet qui se brise sous l'effet d'une destitution conjointe du « je » universel et de son langage qui en véhiculerait la raison.

C'est dans ce retour du langage que s'esquisse l'espace de l'actualité que l'archéologie a pour tâche de diagnostiquer : encore un élément nietzschéen qui, avec la mort de Dieu et de l'homme, et avec la question « qui parle ? », accomplit une triangulation du champ d'où l'archéologue parle, et dont l'archéologue doit parler.

Nous verrons plus en détail en fin de chapitre quel est le rôle décisif joué par Nietzsche dans *Le discours philosophique*, où Foucault lui attribue le rôle de porteur de la césure dans le discours philosophique. Pour l'instant, il faut remarquer que Foucault, par cette triangulation, installe son propre discours – un discours archéologique portant *sur* la philosophie – au sein d'une extériorité, de ce qu'il appellera le « dehors ». La distance entre archéologie et philosophie n'est pas alors une distance qu'on saurait mesurer en termes d'analogies et différences, mais elle est plutôt un décalage

[871] n° 41 « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », DE I, p 579.
[872] Ibid.
[873] DE I, p. 572-573.

dans le discours, un glissement hors du soliloque du Je prétendument universel de la philosophie. « Qui parle ? » et « ça parle », comme dans l'alternative posée entre Mallarmé et Nietzsche, sont les deux faces – anonyme l'une, et strictement individuelle l'autre – d'un discours nouveau, dont le langage n'est plus ni l'instrument d'articulation des représentations, ni l'objet d'un savoir historique, mais l'élément dans lequel peut se produire le discours et ses fonctions.

Le « dehors archéologique » est alors, en même temps, un « dehors langagier ». Dans l'essai de 1966 *La pensée du dehors*, Foucault explore précisément le rapport d'exclusion mutuelle qui se met en place entre le langage et le sujet par le biais de l'écriture de Blanchot. Tout comme par l'œuvre de Sade et Hölderlin au passage vers l'âge moderne[874], puis de Nietzsche et Mallarmé, mais aussi Artaud, Bataille et Klossowski, le langage littéraire de Blanchot fait partie de ce que Foucault appelle « l'expérience du dehors », en cela qu'il se « retire dans la manifestation de son œuvre », qu'il est « non pas caché par ses textes, mais absent de leur existence »[875]. Dans la pensée du dehors, le génitif signale le fait que la pensée appartient au dehors, elle vient de ce dehors, plutôt qu'un rapport de propriété selon lequel le dehors serait l'objet de la pensée. Et pourtant, la tentative de penser le dehors ouvre à une forme de pensée qui déjoue le rapport entre un sujet parlant et sa prédication. Le « dehors » d'où vient cette pensée est alors l'espace qui dépasse le soliloque du sujet, le lieu d'où une pensée non-dialectique et non réflexive peut naître, comme langage qui « échappe au mode d'être du discours – c'est-à-dire à la dynastie de la représentation -, et la parole littéraire se développe à partir d'elle-même »[876].

La littérature, et plus particulièrement la littérature de Blanchot, joue un rôle analogue à celui que la transgression de Bataille avait joué dans *Préface à la transgression* quelques années auparavant : être l'espace non-dialectique et non-totalisant, qui ne se juxtapose pas avec le discours rationnel, mais dans lequel prend corps, dans le langage, une nouvelle expérience.

Or par rapport à la dynamique mise en lumière à la fin de *Les mots et les choses*, c'est-à-dire de l'exclusion mutuelle de l'homme et du langage, *La pensée du dehors* nous semble mettre au jour les mécanismes de cette exclusion. En mettant en opposition le « je parle » et le « je pense », Foucault fait ressortir la possibilité d'un langage sans sujet, qui ne se rallierait pas à la dimension fondatrice d'une subjectivité pensante. Par le « je parle », « le sujet qui parle n'est plus tellement responsable du discours (celui qui le tient, qui affirme et juge en lui, s'y représente parfois sous une forme grammaticale disposée à cet effet), que l'inexistence dans le vide de laquelle se poursuit sans trêve

[874] « Pourrait-on dire sans abus qu'au même moment, l'un par la mise à nu du désir dans le murmure infini du discours, l'autre par la découverte du détour des dieux dans la faille d'un langage en voie de se perdre, Sade et Hölderlin ont déposé dans notre pensée, pour le siècle à venir, mais en quelque sorte chiffrée, l'expérience du dehors ? », dans n° 38 « La pensée du Dehors » dans DE I, p. 550.
[875] Ibid.
[876] DE I, p. 548.

l'épanchement indéfini du langage »[877]. Ce « je parle », avec son langage divorcé de la représentation, ne tient alors plus la place du « je pense » : « le 'je parle' fonctionne comme au rebours du 'je pense'. Celui-ci conduisait en effet à la certitude indubitable du Je et de son existence ; celui-là au contraire recule, disperse, efface cette existence et n'en laisse apparaître que l'emplacement vide »[878].

Le « je parle » ne joue donc plus la même fonction de sujet logico-grammatical qui, dans la critique nietzschéenne, était responsable d'une inférence illégitime vers le sujet ontologique. Il nous semble que cet antagonisme prospecté par Foucault entre « je parle » et « je pense » ne soit pas sans continuité avec le passage du *Crépuscule des idoles* sur le « grossier fétichisme » qui lie langage et raison et qui postule, derrière le langage, l'existence du « moi » – d'autant plus que cet aphorisme est présent, sous le mot-clé « Langage », dans les notes de Foucault sur Nietzsche[879].

Dans le même passage, Nietzsche appelle la raison une « vielle trompeuse », tout en affirmant avoir « bien peur que nous ne nous débarrassions pas de Dieu parce que nous croyons encore à la grammaire »[880]. Chez Foucault, la « mort de Dieu » et la « mort de l'homme » semblent alors recouper le discours nietzschéen : si le « préjugé grammatical » a permis aux philosophes de penser le sujet et Dieu comme existants, par une forme de croyance en la grammaire, leurs morts conjointes se produisent dans et par le langage. Dans les entretiens suivant la parution des *Mots et les choses*, Foucault, attribue explicitement à Nietzsche le mérite d'avoir prophétisé l'exclusion mutuelle du langage et de l'homme : « l'homme mourrait des signes qui sont nés en lui, c'est ce que, le premier, Nietzsche a voulu dire »[881], « c'est lui qui au travers de la culture allemande a compris que la redécouverte de la dimension propre au langage est incompatible avec l'homme. De là que pour nous Nietzsche ait pris une valeur prophétique. […] Nietzsche nous a signifié pourtant depuis bientôt un siècle que là où il y a signe, il ne peut pas y avoir l'homme, et que là où on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise »[882]. Le rôle que Foucault assigne à Nietzsche, tel qu'il se dessine par son recours à des expression nietzschéennes (la mort de Dieu, le « préjugé grammatical », le « fouilleur de bas-fonds ») pour mieux caractériser son analyse, nous semble être celui d'un préparateur, à la fois encore pris dans l'*épistémè* de la modernité et déjà à plein titre dans celle qui est encore en train de se faire et qui prend la forme de l'interrogation « que sommes-nous aujourd'hui ? Quel est cet 'aujourd'hui' dans lequel nous vivons ? »[883].

[877] DE I, p. 547.
[878] DE I, p. 548.
[879] NAF 28730, Boîte 33b dossier 3.
[880] CId, La « raison » en philosophie, §5.
[881] n° 34 « Michel Foucault, 'Les mots et les choses' » dans DE I, p. 529.
[882] Ibid., p. 531.
[883] N° 50 « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », dans DE I, p. 641.

Au seuil entre la modernité et l'aujourd'hui, la mutation que Nietzsche a pressenti et annoncé en premier est pour Foucault de l'ordre du langage sans auteur et venant du dehors, l'espace qui s'ouvre à la pensée ayant déjoué l'implication réciproque du sujet parlant et de la substance pensante. Entre « je pense » et « je suis », il y a le « je parle » : démasqué comme l'origine du « préjugé grammatical » par Nietzsche, et adopté comme figure de la parole sans sujet par Foucault, remplaçant la responsabilité du discours par l'épanchement langagier de l'écriture blanchotienne, d'où s'efface toute référence à un sujet maître du discours. À la place du « moi » universel du « je pense » se fait place l'anonymat du « je parle » dont personne n'est maître. À la fin de l'empire de l'homme-sujet parlant Foucault voit une bifurcation entre une individualité insaisissable de Nietzsche (« impossible de dire 'je' à la place de Nietzsche »[884]), mais aussi d'Artaud et Bataille, ou la dissolution du sujet dans l'anonymat, du discours sans sujet qu'il retrouve chez Mallarmé et chez Blanchot. À la mort de Dieu et de l'homme, « le 'Je' a explosé (voyez la littérature moderne) – c'est la découverte du 'il y a'. Il y a un *on*. D'une certaine façon, on en revient au point de vue du XVIIe siècle, avec cette différence : non pas mettre l'homme à la place de Dieu, mais une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité »[885].

C'est par cette conception du langage comme « bavardage » et « anonymat » que peut prendre forme, par la médiation de Blanchot, la différence avec l'idée heideggérienne du langage inauthentique de l'impersonnel. Comme le souligne Françoise Collin dans son texte consacrée à l'écriture blanchotienne, Blanchot, tout en partageant avec Heidegger la critique de la mutation du *Logos* dans la *Ratio*, n'en partage pourtant pas le jugement porté sur l'impersonnel et sur le bavardage comme mode de langage qui l'accompagne. Explique Collin qu'il y aurait « un décalage […] avec une certaine pensée heideggérienne pour laquelle : 'Le mauvais usage de la langue dans le simple bavardage, dans les slogans de la phraséologie, nous fait perdre la relation authentique aux choses' » alors que « l'écriture nous destitue précisément de toute prétention à l'authentique, au langage authentique »[886]. Pour Heidegger, le langage littéraire, essentiellement poétique, est éloigné du bavardage de l'« on » : là où ce dernier se dissipe dans des formules conventionnelles dépourvues de contact avec la compréhension authentique, la parole poétique entretien un rapport privilégié avec l'être, par son pouvoir à la fois de nommer sans pourtant épuiser, de créer dans le nom l'ouverture pour que l'être luise et, en même temps, le sauvegarder.

Il nous semble que cette divergence quant à la dimension anonyme et bavarde du langage demeure valable lorsqu'on considère que Foucault adopte, dans *La pensée du dehors*, une conception

[884] n° 41 « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage » dans DE I, p. 579.
[885] n° 37 « Entretien avec Madeleine Chapsal » dans DE I, p. 543.
[886] F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard 1986, pp. 71-72 ; la citation de Heidegger est issue de M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF 1958, p. 22.

explicitement blanchotienne de l'anonymat et d'un langage qui est sans sujet, du « bavardage » au sens de l'épanchement et du bourdonnement du langage dont le manque d'auteur n'est pas également un manque d'authenticité. Comme le montre bien Collin, le binôme authentique/inauthentique est destitué par l'écriture car c'est l'espace littéraire qui est pensé d'une manière incompatible avec celle heideggérienne : l'espace littéraire blanchotien « est celui dans lequel, vers lequel, à partir duquel, ne se dessine aucune voie, un espace sans orientation et sans limite […]. Ici, manquent les 'chemins qui mènent nulle part', même s'ils sont des non-chemins ; car ces non-chemins-là, plutôt que de dérober le sol, le rendent à sa plénitude de terre non-cadastrée et rendent la marche à la pesanteur de l'approche fondamentale »[887].

Dans la conception du langage littéraire et de son espace, qui à travers la médiation de Blanchot passe dans le discours foucaldien, il est alors possible de détecter une différence profonde et inconciliable avec la vision heideggérienne d'un langage authentique opposé au bavardage inauthentique de l'« on ». En continuité avec la distinction faite par Foucault entre des philosophes-archéologues et d'autres qui, comme Heidegger, ouvrent des nouveaux chemins à la pensée, on peut esquisser deux manières différentes de concevoir le langage, impersonnel comme littéraire, et leur rapport. La différence découle de la référence au niveau ontologique sur laquelle s'épingle le discours heideggérien, et que Foucault essaie de contourner. Le couple authentique/inauthentique, sur lequel se fonde aussi la distinction entre le « on » (inauthentique) et le « soi-même » (authentique), se définit sur la base du rapport de compréhension que le Dasein établit avec l'être, le sien et celui des autres étants. Ainsi, le « on » est la compréhension impersonnelle du Dasein de tous les jours, dans laquelle il se disperse par identification[888]. À l'opposé, la compréhension authentique de soi-même du Dasein équivaut à l'appropriation de sa possibilité la plus propre dans l'être-pour-la-mort, à laquelle l'appelle la voix muette de la conscience. Là où la compréhension impersonnelle du « on » est déracinée et emmène le Dasein à égarer son *Selbst* dans des significations qui sont à tout le monde donc à personne, la compréhension authentique s'enracine au plus près de l'être de chaque Dasein dans son individualité. La « bavardage »[889] est le mode langagier dans lequel cette compréhension impersonnelle s'articule dans le discours public comme ensemble de significations qui appartiennent à une interprétation « déracinée » et « dépourvue de fondement ». Dans le « on » comme mode interprétatif et dans le « bavardage » qui en parle, le Dasein est loin de soi-même : tout en lui appartenant originairement, son inauthenticité lui cache son être le plus authentique. À l'opposé, la voix de la conscience qui l'appelle à la possibilité de la mort, est muette[890] : elle ne bavarde pas, ne

[887] Ibid., p. 72.
[888] ET § 27
[889] ET, § 35.
[890] ET, § 57.

se disperse dans des interprétations inauthentiques, mais elle appelle en se taisant. L'authenticité de la voix de la conscience, de façon inverse à l'inauthenticité bruyante du bavardage, est silencieuse. Les deux appartiennent au Dasein, mais là où l'une l'éloigne de son être dans le bruit du « l'on dit », l'autre l'emmène face à sa possibilité la plus authentique en se taisant.

Plus tard dans le parcours philosophique de Heidegger, hors du cadre conceptuel de la *Daseinsanalytik*, la tâche est assignée à la parole de « porter à la parole »[891] la vérité de l'être. Dans *La parole d'Anaximandre*, Heidegger affirme que « la pensée de l'être est l'ordre originel du dire poétique. En elle seulement, avant tout, la langue advient à la parole, c'est-à-dire à son essence. La pensée dit la dictée de la vérité de l'être. La pensée est le *dictare* originel. La pensée est le poème originel »[892]. La parole authentique, dans laquelle penser et poéter s'enracinent, est – à l'opposé du « bavardage infini sur l'être »[893] qui prolifère et qui s'éloigne de la parole grecque initiale – la forme originaire du langage. Le langage poétique, est alors intimement lié au langage philosophique, en cela que les deux nomment l'être. Mais cette nomination n'équivaut pas à l'épuisement de l'être par la parole : tout comme l'homme est berger de l'être, le langage est « la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, en appartenant à la vérité de l'Être sur laquelle il veille »[894].

L'anonymat et l'épanchement de son langage que Foucault attribue au langage du dehors littéraire, dans lequel se déjoue la dépendance d'un sujet parlant, prennent alors une fonction et une valeur qui sont opposées à celle que Heidegger attribue à l'impersonnel du « On » et de son bavardage quotidien. Néanmoins, il faut souligner que, par des voies divergentes et sur la base de présupposés différents, les stratégies heideggérienne et foucaldienne visent toutes deux à déjouer une prétendue maîtrise de l'homme, comme sujet parlant, sur le langage. Chez Heidegger, cette destitution de la subjectivité dans le langage passe par le renversement du rapport de propriété du langage, dont l'homme croit être le maître : au contraire, dans *Bâtir Habiter Penser* Heidegger affirme que « l'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci qui le régente. Peut-être est-ce avant toute autre chose le renversement opéré par l'homme de ce rapport de souveraineté qui pousse son être vers ce qui lui est étranger »[895]. La dépossession de l'homme par le langage est en même temps son approche de son essence de gardien de l'être, dans et par le langage qui le traverse.

Cette mise en parallèle, bien que très rapide et non exhaustif par rapport au volume des choses dites par Foucault et Heidegger sur le langage, permet de mettre en lumière comment la critique de la subjectivité, et de la figure de l'homme qui l'incarne, se fasse chez les deux penseurs sur des

[891] « Qu'est-ce qui, dans la parole, est porté à la parole ? », *Chemins*, p. 397.
[892] *Chemins*, p. 396.
[893] *Chemins*, p. 404.
[894] Q III-IV, p. 91.
[895] EC, p. 172.

prémisses radicalement différentes. Selon le même modèle que nous avons esquissé à partir de la *Lettre sur l'humanisme*, la destitution de l'homme, pensé à partir du *subjectum* métaphysique, se fait par le langage dans la direction de l'essence plus authentique de l'homme, c'est-à-dire de son être au service de l'être. Chez Foucault, la « mort de l'homme » et la critique de la subjectivité qui prend forme par l'archéologie, ne vise pas à mieux comprendre l'homme lui-même, à se rapprocher au plus près de son essence, mais de déjouer l'idée même d'une essence humaine.

L'archéologie qui pose un diagnostic et la pensée qui se fraye de nouveaux chemins sont alors en même temps deux stratégies de destitution du sujet, dans lesquelles le langage joue un rôle crucial. Foucault semble en effet, lorsqu'il nomme Heidegger, lui attribuer le rôle d'indice d'une façon de philosopher qui se pose comme alternative à l'archéologie, par exemple en le comptant parmi « ceux qui ouvrent des nouveaux chemins à la pensée », ou encore lorsque, comme le suggère Sabot, vers la fin de *Les mots et les choses* Foucault emprunte une idée heideggérienne de finitude, probablement médiée par Blanchot, pour esquisser une pensée de l'expérience littéraire comme « manière de penser la finitude radicale sans penser l'homme »[896]. Dans l'entretien de 1966 *L'homme est-il mort ?* Foucault affirme que chez Heidegger apparaît une « culture non-dialectique » (dont Nietzsche fut le précurseur) en cela qu'il « a essayé de ressaisir le rapport fondamental à l'être dans un retour à l'origine grecque »[897]. Sans vouloir ici établir des liens de filiation, ou dessiner un rapport d'influence de Heidegger sur Foucault, il faut plutôt se demander si, dans la tension entre l'archéologie et la déconstruction, dans leur façon respective de critiquer le sujet et l'homme comme sujet, de considérer le langage comme non appartenant à l'homme mais le possédant, se profile non pas un rapport de dépassement (ce qui serait encore une manière dialectique de concevoir l'histoire de la pensée), mais plutôt de coappartenance au seuil encore incertain entre la modernité et la contemporanéité.

Il s'agira, dans les pages qui suivent, à travers la lecture du *Discours philosophique* de poser les questions comment et où localiser l'option heideggérienne, au prisme de l'« analyse fonctionnelle » que Foucault y mène.

3. Le discours philosophique

La notion de « seuil de notre modernité », nous l'avons vu, signale qu'à l'intérieur du cadre théorique des *Mots et les choses*, la place d'où Foucault parle, son présent, est pris entre la clôture de

[896] Ph. Sabot, *Lire 'Les mots et les choses' de Michel Foucault*, p. 300 n1 ; Foucault décrit en effet un retour du langage où se mettent à jour des « formes de la finitude dans le langage », qui se donne comme expérience « avec Kafka, avec Blanchot, avec Bataille » (MC, p. 395) comme expérience de la mort, de la pensée impensable, de la répétition, de la finitude – les quatre termes évoquant le lexique et l'apparat conceptuel heideggérien.
[897] DE I, p. 570.

la modernité, représentée par la figure de l'homme mourant et voué à bientôt disparaître, et l'ouverture d'une nouvelle *épistémè*, qui n'a pas encore de nom, mais qui est annoncée par la mort de l'homme et le retour du langage. L'aujourd'hui que le philosophe a la tâche de diagnostiquer est en même temps l'espace d'où le philosophe-archéologue parle et ce sur quoi il doit porter un diagnostic. L'ambivalence de la contemporanéité, du moment actuel qui est en train de se faire, est bien symbolisée par le rôle que Foucault attribue à Nietzsche : par la mort conjointe de Dieu et de l'homme, il annonce la clôture de la modernité, et néanmoins, comme malgré lui, la pensée se poursuit dans le sommeil anthropologique. La contemporanéité d'où et dont Foucault parle à la fin des *Mots et les choses* serait alors, pour poursuivre la métaphore, quelque chose comme un demi-sommeil qui précède le réveil. Le registre du pari, du peut-être, du pressentiment de la disparition de l'homme, qui domine dans le paragraphe conclusif de *Les mots et les choses*, qui s'accompagne de la certitude que « l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain »[898], conclut l'œuvre sur le ton d'une ouverture.

Le passage de l'épistémè anthropologique de la modernité à celle de l'actualité est alors, Foucault écrivant, en train de se faire. Au vu du refus foucaldien d'adopter un modèle d'histoire de la pensée qui, comme il le dit plus tard dans *L'archéologie du savoir*, « fasse de la rationalité le *telos* de l'humanité »[899], ce passage est à envisager non pas comme un processus linéaire de transformation, mais plutôt comme une faille, un ensemble de fractures dont la temporalité n'est pas continue ni progressive, mais chevauchée et discontinue. On ne s'étonnera donc pas du fait que Nietzsche, qui par la mort de Dieu et l'annonce du surhomme préconise la fin de ce sommeil, ne soit pas en même temps le point chronologique de cette rupture : ainsi le projet phénoménologique, qui du point de vue de la succession vient après Nietzsche, est encore pris dans le quadrilatère anthropologique, sans que cela soit un anachronisme. Déjà dans sa thèse complémentaire, Foucault affirme que nous sommes dans l'incapacité d'exercer une vraie critique de l'illusion anthropologique, « et pourtant de cette critique nous avons reçu le modèle depuis plus d'un demi-siècle. L'entreprise nietzschéenne pourrait être entendue comme point d'arrêt enfin donné à la prolifération de l'interrogation sur l'homme »[900]. Le présent, signalé par ce « nous » ici comme dans *Les mots et les choses*, est un lieu d'entrelacement et de chevauchement entre deux dispositions épistémologiques : comme le *Sanctus Januarius* du *Gai Savoir*, il est plutôt un espace double.

Dans *Le discours philosophique*, œuvre restée inédite de son vivant, Foucault repère la fonction du diagnostic de l'aujourd'hui au sein du discours de la philosophie et de son

[898] MC, p. 398.
[899] AS, p. 23.
[900] IAK, p. 78.

fonctionnement. Ce sera à partir de cette description que Foucault pourra décrire ce qu'il appelle « la nouvelle mutation » représentée par Nietzsche, et en analyser les conséquences.

Il s'agit alors, en reparcourant le texte, de mettre en lumière à la fois la façon dont Foucault traite le discours philosophique, comment cette façon de le traiter s'insère dans la « question anthropologique », et de voir quel rôle joue Heidegger à l'intérieur de ce cadre.

a. Naissance du discours philosophique

Le manuscrit *Le discours philosophique* est rédigé par Foucault en 1966, dans la foulée de la rédaction de *Les mots et les choses*[901]. Si dans ce dernier Foucault s'était tourné vers Cuvier, Bopp ou Ricardo pour repérer les conditions archéologiques d'émergence des questions qu'il peut se poser à l'égard de la mutation épistémologique qui est en train de se faire, plus que chez Kant ou Hegel[902], dans *Le discours philosophique* il se livre plutôt à la recherche et à la description du fonctionnement de la philosophique *comme* discours, du point de vue des conditions de son émergence historique. En ce sens, on peut voir cette œuvre posthume comme répondant à la question tacite qui pourrait se poser aux lecteurs des *Mots et les choses* : qu'est-ce qu'il en est de la philosophie dans le cadre archéologique ?

Le problème se pose donc de déterminer le rapport entre archéologie et philosophie. Foucault, on l'a vu, fait appel à la philosophie – de Kant, de Nietzsche, mais aussi de Marx et ou encore de la phénoménologie – tout en lui réservant la fonction de constater une mutation. Veillant à ne pas reproduire le schéma d'une prééminence de la philosophie sur les autres disciplines, qui la chargerai de fournir des modèles explicatifs universels et anhistoriques, dans *Les mots et les choses* Foucault ne lui accorde pas de rôle privilégié. Cependant, c'est à partir de ce recul par rapport à la philosophie qu'il devient possible de se demander qu'est-ce qu'elle est, d'un point de vue non pas interne à la philosophie elle-même, mais qui lui serait extérieur, tel que celui de l'archéologie. Dans *Le discours philosophique*, il nous semble que Foucault essaie de répondre à cette question par la notion de discours philosophique, et en s'interrogeant à la fois sur son fonctionnement et sur les mutations historiques qu'il a pu subir.

[901] « En juillet 1966, dans la demeure familiale de Vendreuve-du-Poitou, Michel Foucault commence à rédiger un manuscrit consacré au 'discours philosophique' […] *Les mots et les choses*, remis à son éditeur en mai 1965, paraît en avril 1966 », *Situation du texte*, DPh, p. 263.

[902] « À ces questions, il est vrai que je ne sais pas répondre […] Toutefois je sais maintenant pourquoi, comme tout le monde, je peux me les poser – et je ne peux pas ne pas me les poser aujourd'hui. Seuls ceux qui ne savent pas lire s'étonneront que je l'ai appris plus clairement chez Cuvier, chez Bopp, chez Ricardo que chez Kant ou Hegel. », MC, p. 318.

Pour ce faire, l'approche qu'il choisit est descriptive : il s'agit d'analyser, à l'intérieur du discours philosophique, les conditions de possibilité de la philosophie, des conditions qui ne sont pas pourtant atemporelle, mais bien strictement historiques : « la description du discours philosophique est une analyse des conditions de possibilité de la philosophie, mais de ses conditions de possibilité historiques »[903]. En ce sens, le projet d'une description du discours philosophique s'inscrit dans la continuité avec le projet critique kantien, et cependant il s'en détache en cela qu'il appartient à un moment historique précis, celui de l'impasse dans lequel la philosophie se trouve après Nietzsche.

Le discours philosophique et le discours que Foucault tient *sur* ce discours en le décrivant ne sauraient donc pas être séparés de l'appartenance historique de leurs conditions de possibilité. La situation de Foucault est donc elle aussi historiquement déterminée : comme il l'affirme, « ce projet d'une description du discours philosophique paraît bien appartenir à tout un horizon qui nous est maintenant familier »[904], c'est-à-dire l'horizon de la crise de ce discours.

Nous reviendrons sur les détails de cette crise dans le paragraphe suivant, pour mieux saisir la mutation que Foucault décrit au sein du discours philosophique lors de l'irruption nietzschéenne. Pour l'instant, il faut souligner que l'attention portée par Foucault à une recherche des conditions de possibilité historiques du discours philosophique, tout comme l'appartenance partagée du discours philosophique et de son analyse à la même configuration historique, s'inscrivent dans la continuité du projet archéologique, résumé par le concept même d'*a priori* historique, de garder ensemble la question critique sur les conditions de possibilité et leur historicité.

La distinction entre discours philosophique et philosophie, à laquelle correspond, au niveau méthodologique, celle entre analyse descriptive du discours et histoire de la philosophie, est fonctionnelle à ce projet. Mais qu'est-ce que, au juste, le discours philosophique, et en quoi est-il différent de la philosophie ? Pourquoi son analyse se détacherait-elle de l'histoire de la philosophie ?

La philosophie et le discours philosophique ne sont en effet pas une seule et même chose. La philosophie est une « figure culturelle unique »[905] qui est telle en raison du discours qui la rend possible. Inversement, le discours philosophique est alors ce qui, dans le discours en général, rend possible la philosophie comme ensemble historiquement déterminé de concepts formant un réseau spécifique, fait d'un « un nombre fini de concepts ayant chacun un domaine précis de signification, de règles d'utilisation possibles »[906]. C'est par sa configuration spécifique que le discours devient philosophique et, en tant que tel, il rend possible la philosophie, ou pour mieux dire les philosophies,

[903] DPh, p. 172.
[904] Ibid.
[905] DPh, p. 71.
[906] DPh, p. 153.

comme « phénomène culturel »[907] : car « toutes les philosophies telles qu'on peut les analyser à travers les œuvres ont leur condition d'existence dans ce discours »[908].

La question se pose alors de définir comment le discours devient spécifiquement philosophique, c'est-à-dire, de quelle manière et à quel point dans l'histoire émerge une configuration discursive qu'on peut qualifier de philosophique, le discours philosophique étant « une condition historique, qui a eu un lieu et une date de naissance très précis dans l'histoire »[909]. Pour répondre à cette question, il faut examiner de quelle manière Foucault caractérise le discours en général, pour ensuite établir ce qui le rend susceptible d'être « philosophique ». Comme le dit Foucault, « le discours philosophique doit être interrogé sur ce qu'il a à dire et sur la manière dont il le dit »[910].

Pour en donner une définition générale, tout discours se définit à partir de la position du sujet parlant par rapport à ce dont il parle, c'est-à-dire par la manière dont l'actualité du parleur conflue dans ce qui est dit. Par exemple le discours quotidien, à partir duquel Foucault démarre son analyse, se tient à un moment précis, est tenu par un locuteur précis, et il y a dans la langue tout un ensemble de signes qui indiquent ce moment – les pronoms, les temps verbaux, les adverbes – sans pourtant épuiser ce qui demeure un événement extralinguistique[911]. Le « maintenant » est donc le dispositif discursif par lequel le discours pointe vers son actualité : par rapport au discours qui est dit « philosophique », « ce qu'on voudrait c'est découvrir comment il est capable d'indiquer de lui-même l'aujourd'hui où il se trouve situé ; par quel système, sortant de son propre déroulement interne, il pointe vers ce 'maintenant' pendant lequel il parle ; et quelle sorte d'actualité se trouve par-là désignée »[912].

Le « maintenant » du discours quotidien peut être alors défini comme l'ensemble de coordonnées extralinguistiques du parleur qui sont néanmoins indiqués par des éléments du langage : « c'est ce 'maintenant' muet, inarticulé, immédiatement sensible, donné à la fois à travers le langage (puisqu'il est sans cesse repéré par des éléments verbaux ou morphologiques très précis) et en retrait de ce même langage (puisqu'il l'entoure, se profile seulement à ses côtés, échappe toujours à une verbalisation exhaustive) qui sert d'appui indispensable à l'usage quotidien du discours »[913].

Le discours du quotidien se détermine alors par la configuration du rapport entre l'actualité extradiscursive du parlant et la manière dont, par le « maintenant », elle entre en jeu dans ce qui est dit. Ce « maintenant » s'articule en « je », « ici » et « à présent » : « triade non linguistique » qui,

[907] DPh, p. 170.
[908] DPh, p. 171.
[909] DPh, p. 172.
[910] DPh, p. 21.
[911] DPh, p. 22 ; cf. Chap. 5 « Le philosophique et le quotidien », pp. 57-70.
[912] DPh, p. 21.
[913] DPh, p. 22.

dans le discours « constitue la tache aveugle, à partir de laquelle la discours trouve son actualité et acquiert ses significations évidentes »[914].

Pour définir qu'est-ce que le discours qui se veut philosophique, c'est donc vers son rapport au « maintenant » du philosophe qu'il faut se tourner. En effet, Foucault énumère et analyse plusieurs typologies de discours : le discours quotidien, mais aussi le discours scientifique (qui « supprime ou résorbe son maintenant »[915]), ou encore le discours littéraire ou de la fiction (qui « constitue de lui-même son propre maintenant »[916]) ont chacun leur propre « maintenant ».

Pour qu'il soit philosophique, le discours doit en effet entretenir un rapport spécifique avec le « maintenant » du sujet parlant, du philosophe qui le profère : le discours philosophique « ne peut jamais se passer d'une référence explicite au maintenant de son discours, au je, à l'ici du philosophe »[917]. Pourtant, cela ne signifie pas que le discours philosophique soit tel lorsqu'il se réfère *explicitement* au philosophe parlant, « car il existe peu de discours philosophiques qui utilisent la première personne, et bien moins encore qui fassent entrer dans le discours la personne réelle du philosophe »[918]. La spécificité du discours philosophique se joue précisément sur le seuil entre le « maintenant » du philosophe comme individu parlant et écrivant et son « maintenant » *en tant que* philosophe, c'est-à-dire son « maintenant » en tant que « point pur de son d'émergence dans l'univers des discours »[919] par lequel se détermine l'accès à la vérité. Le « maintenant » du discours philosophique doit en même temps être le point d'accès du discours au vrai, et être épuré de toute référence individuelle : c'est par ce « maintenant » que se donne la possibilité de fonder le discours philosophique. La possibilité même qu'il y ait un discours philosophique se base sur le « maintenant » du philosophe qui tient ce discours : « le fait nu qu'il puisse y avoir quelqu'un qui le tienne à l'instant même et du point précisément où il le tient »[920] est ce sur quoi se fonde un discours de type philosophique. Le « maintenant » du discours philosophique, est le 'je-ici-à présent' du philosophe qui pense dans une œuvre philosophique qui, tout en étant la condition de possibilité de cette typologie de discours, en menace en même temps la validité. Là où le discours scientifique se garantit sa propre véridicité en effaçant toute référence à un « maintenant » de celui qui profère le discours, en neutralisant autant que possible les coordonnées du je-ici-à-présent, le discours philosophique dépend de ces coordonnées, et « exige donc que soit justifiée l'existence de quelqu'un qui le profère »[921]. Si

[914] DPh, pp. 21-22.
[915] DPh, p. 24.
[916] DPh, p. 26.
[917] DPh, p. 29.
[918] Ibid.
[919] DPh, p. 30.
[920] Ibid.
[921] DPh, p. 31.

le discours scientifique met à l'écart le maintenant, le discours philosophique est valide car son maintenant est universalisé sous forme de conscience.

Ce discours entretient alors avec son porteur une relation double : d'un côté, il nécessite le « maintenant » du philosophe pour exister, de l'autre ce « maintenant » doit être épuré de toute référence au philosophe en tant qu'individu particulier pour que ce qu'il énonce soit valable. Ainsi, le « maintenant » du discours philosophique doit nécessairement être repris dans ce discours même sous forme de conscience de soi : « pour que l'irréductibilité du 'je-ici-à présent' ne puisse pas contester la valeur du discours philosophique, il faut que le maintenant ne soit pas seulement le support du discours, sa visible limite, cette instance frontalière qui parle en lui sans être elle-même parlée ; il doit être repris à l'intérieur du discours sous la forme d'une conscience de soi »[922].

D'où pour Foucault le fait que la « question du sujet » se soit imposée à la philosophie depuis Descartes : il ne s'agit pas d'un problème parmi les autres que peuvent émerger dans le domaine philosophique. Il s'agit d'une question qui est une fonction même du discours philosophique « requise par son mode d'être » : « empêcher cette irréductibilité du maintenant d'ôter au discours sa valeur de vérité et de vérité universelle »[923]. La question du sujet répond à l'exigence du discours philosophique de se justifier en justifiant son porteur et son « maintenant ».

Ce rapport que Foucault décrit entre le discours philosophique et le discours de « ce philosophe-ci » n'est pas sans rappeler la critique nietzschéenne du sujet comme « préjugé grammatical » derrière lequel se cache l'individualité du philosophe. En ce sens, pour Nietzsche tout discours philosophique est tenu par un philosophe parlant de sa situation particulière, bien que cachée derrière l'écran d'un sujet universel. Cela s'inscrit dans le « fétichisme de la raison » dont Nietzsche parle dans *Crépuscule des Idoles*, mais aussi de la « superstition des logiciens » et de l'« habitude grammaticale » ou de la « parenté linguistique » entre philosophie et grammaire dans *Par-delà bien et mal*, qui conduisent le philosophe à l'inférence infondée d'une substance qui pense à partir du « je ». Dans le discours du philosophe, c'est ce « je », traduction du « ça parle » en « je pense », qui lui permet de s'imaginer comme sujet universel - alors que ce que le philosophe refoule dans sa propre parole, c'est précisément que « chez le philosophe, il n'y a absolument rien d'impersonnel »[924]. Alors que les philosophes « se présentent tous sans exception comme des gens qui auraient découvert et atteint leurs opinions propres en vertu du déploiement autonome d'une dialectique froide, pure, d'un détachement divin »[925]. Si le « je » dans le discours philosophique est alors à la fois un préjugé qui traduit une habitude grammaticale en substance, l'individualité du philosophe est en revanche

[922] DPh, p. 36.
[923] DPh, p. 35.
[924] PBM, Des préjugés des philosophes §6.
[925] PBM, Des préjugés des philosophes §5.

occultée. Cette occultation, avec la croyance dans l'existence d'une substance pensante façonnée sur le sujet grammatical, sont alors deux faces d'une même et seule opération, elle aussi double, qui d'un côté postule l'existence d'un sujet pensant, et de l'autre côté, l'universalise dans un « je » qui est impersonnel et universel.

Il nous semble que, dans la description qu'il fait du discours philosophique dans les premiers paragraphes du texte, Foucault suive le diagnostic au sens nietzschéen : d'un côté, le discours philosophique fonctionne par le « maintenant » du philosophe parlant, de l'autre, l'individualité du philosophe est gommée en faveur d'un « je » impersonnel et par-là universel, ce qui permet au discours philosophique d'être valable « sous n'importe quel ciel et pour n'importe qui »[926] . Ce qui, chez Nietzsche, est une critique du sujet comme postulat ayant la fonction d'occulter l'origine pulsionnelle et corporelle de toute philosophie, devient au sein du discours philosophique une fonction de ce discours même.

Dans un entretien de 1966, Foucault affirme d'ailleurs que « l'apparition de Nietzsche constitue une césure dans l'histoire de la pensée occidentale. Le mode du discours philosophique a changé avec lui. Auparavant ce discours était un Je anonyme. Ainsi, les *Méditations métaphysiques* ont un caractère subjectif. Cependant, le lecteur peut se substituer à Descartes. Impossible de dire 'je' à la place de Nietzsche. De ce fait, il surplombe toute la pensée occidentale contemporaine »[927]. Cet arc tendu entre Descartes et Nietzsche est le même qui, dans *Le discours philosophique*, Foucault décrit lorsqu'il reparcourt le discours philosophique dans son historicité.

L'expression « depuis Descartes » accompagne souvent les affirmations que Foucault fait à l'égard du discours philosophique. Et si les conditions de possibilité de ce discours ne doivent pas être séparées de leur historicité, il s'agira bien d'une typologie de discours qui a un point d'émergence et un temps de déploiement. L'histoire de la philosophie est alors, dans l'analyse foucaldienne, vue sous l'angle des modifications se produisant au niveau du discours philosophique.

Descartes est celui qui en premier marque la singularité du discours philosophique. La philosophie est « une manière de parler […] une façon de poser l'un par rapport à l'autre le discours et le sujet parlant »[928], dont les conditions de possibilité se posent au niveau du discours philosophique, et l'irruption de cette manière de parler, ou pour mieux dire, la configuration du discours donnant lieu à une manière de parler qu'on peut appeler « philosophie », a lieu au milieu du XVIIe siècle ; depuis, elle a « prévalu à peu près jusqu'à notre époque »[929]. L'apparition du discours philosophique est liée à une mutation plus ample qui concerne les relations entre plusieurs typologies

[926] DPh, f. 19.
[927] n° 41 « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage » dans DE I, p. 579.
[928] DPh, pp. 71-72.
[929] DPh, p, 73.

de discours – religieux, scientifique, fictionnel, et aussi philosophique – ainsi que leur fonctionnement individuel. La naissance du discours philosophique n'est alors pas l'effet d'une cause spécifique, telle que par exemple la sécularisation des savoirs, mais l'effet du changement dans la disposition des discours qui a lieu au XVIIe siècle, qui se concrétise dans le fait que « plus ou moins brusquement, on se met à dire des choses nouvelles »[930]. Cette possibilité correspond à un changement au niveau de « l'implication du sujet parlant à l'intérieur du discours et la désignation de ce sujet parlant à l'extérieur de ce discours »[931]. Autrement dit, ce qui change dans le discours est le mode de se dérouler à partir du « maintenant », tout comme de la manière dont ce « maintenant » est repris et se déploie dans le discours. Le discours philosophique se détermine par rapport à la mutation qu'investit à la même époque les autres typologies de discours, notamment le discours de la fiction, le discours scientifique et celui de l'exégèse religieuse. Par rapport au discours religieux, le discours philosophique s'en sépare : la vérité de Dieu, de sa parole, n'est plus la même à laquelle le discours philosophique peut accéder, car ce dernier se donne pour tâche d'établir, par son « maintenant », sa propre vérité qui « n'a ni temps ni lieu »[932]. En ce qui concerne le discours scientifique, là aussi a lieu un partage entre celui-ci et le discours philosophique par rapport aux façons d'établir la vérité : là où dans le discours scientifique on aura « des énoncés qui ne devront pas leur vérité à leur support dans ce monde-ci »[933], le discours philosophique sera plutôt centré sur la recherche d'une vérité universelle qui passe par la position du sujet parlant. Par rapport au discours de la fiction, si ceci invente son « maintenant », le discours philosophique analyse son propre « maintenant » : par-là, il s'impose comme « la condition de possibilité historique d'un certain nombre de systèmes apparus effectivement dans l'histoire »[934].

À la parution du discours philosophique au XVIIe siècle correspond l'irruption, le devenir brusquement elle-même de la philosophie : la mutation qui accompagne cette émergence engage à la fois tous les autres types de discours et détermine par-là celui qu'on pourra depuis qualifier de « philosophique ». La philosophie, comme ensemble des choses que le discours philosophique peut dire, a alors une date de naissance qui coïncide avec une découpe et réorganisation globale du discours tout court. En ce sens, la parution du discours philosophique dans le discours cartésien n'implique pas que Descartes l'ait à lui seul inventé, mais plutôt que dans ses énoncés, la mutation spécifique donnant lieu au discours de type philosophique émerge avec plus de clarté.

La chronologie que Foucault trace par la suite est faite sous le signe de cette historicité du discours, constituée par les mutations de son découpage et de son fonctionnement. Ainsi, le point

[930] DPh, p. 74.
[931] Ibid.
[932] DPh, p. 86.
[933] Ibid.
[934] DPh, p. 110.

d'émergence du discours philosophique que Foucault appelle « notre discours philosophique traditionnel »[935], l'« événement cartésien ou plus généralement classique »[936], marque la mutation de statut des objets de la *metaphysica specialis* – Dieu, l'âme, le monde – en fonctions discursives. Autrement dit, le discours philosophique « depuis Descartes » se définit par une sorte de résorption des objets ontologiques au niveau discursif. Dieu, l'âme et le monde, à la naissance du discours philosophique « ont cessé pour la philosophie d'être des objets » pour devenir « des éléments fonctionnels à l'intérieur du discours »[937]. Dans les *Méditations* de Descartes, le passage a lieu par lequel les objets Dieu, âme et monde sont subordonnés à la fondation du discours philosophique. Le glissement du niveau ontologique au registre gnoséologique prend ensuite, avec Kant, un recul ultérieur sur la *metaphysica specialis*, car il profère la possibilité qu'ils n'existent pas, leur existence sur le niveau ontologique devenant indécidable[938].

Le discours philosophique classique ayant perdu le référent extérieur dans les objets Dieu-âme-monde, il doit développer lui-même un « pouvoir ontologique », devenir lui-même la philosophie première[939], ce en quoi consiste le déplacement de la *metaphysica generalis* en « discours qui soit à lui-même sa propre ontologie »[940].

Chez Kant, la théorie de l'objet remplit la « fonction ontologique » de la philosophie première : « avec Kant, on sait désormais que l'impossibilité d'une métaphysique est liée au statut de l'objet en général »[941]. Cette théorie qui « fonctionne comme une ontologie »[942] rend définitivement impossible la *métaphysique generalis* autant que *specialis*. C'est à partir du rapport qui s'établit entre la métaphysique et l'ontologie que Foucault repère deux modèles de discours philosophique[943] : l'un, qui de Descartes arrive jusqu'à Kant, est dit du dévoilement, l'autre qui se s'installe après Kant, qui est dit de la manifestation. Leur différence consiste dans la façon dont le discours lui-même se légitime. Dans le cas de la philosophie comme dévoilement, elle se légitime en supposant que dans son « maintenant » le sujet singulier peut « établir un rapport indubitable à une vérité sans temps ni lieu »[944] ; ce de discours du dévoilement, dit Foucault, a un « pouvoir ontologique premier », car par le biais de la perception, il se donne ce qui est. Pour ce discours, le « maintenant » est « un dévoilement souverain dû à l'attention du philosophe »[945]. Le pouvoir ontologique de ce discours lui

[935] DPh, p. 75.
[936] DPh, p. 93.
[937] DPh, p. 99.
[938] DPh, p. 103.
[939] Ibid.
[940] DPh, p. 104
[941] DPh, p. 103
[942] DPh, p. 105.
[943] Foucault consacre à l'élucidation de leur fonctionnement respectif le chapitre 8, « Les deux modèles du discours », dans DPh, pp. 109-123.
[944] DPh, p. 129.
[945] DPh, p. 118.

assure de pouvoir atteindre la vérité, le « je-ici-à présent » étant la condition dans le discours de l'accès à l'être. C'est le discours philosophique tel qu'il apparaît chez Descartes et plus généralement à l'âge classique[946]. Pour l'autre typologie de discours, qui est dit de la manifestation et qui paraît après la mutation kantienne, le « maintenant » est « le point nécessaire où la vérité arrive comme d'elle-même à sa propre illumination […] elle se donne elle-même dans un mouvement qui lui est propre »[947], et le je-ici-à présent est le cadre où peut quelque chose de la vérité affleure. La tâche de la philosophie sera alors de ressaisir ce que de la vérité se rend accessible au « maintenant ». Le rapport entre le discours du dévoilement et celui de la manifestation s'avère inverse du point de vue du lien que chacun établit entre le sujet et la vérité : si pour le discours du dévoilement le sujet a un rôle fondateur, pour le discours de la manifestation ce sujet, en ses formes de conscience, est « déterminé et fondé par des significations qui lui sont antérieures »[948] et qui le surplombent. Si le discours du dévoilement régit une métaphysique de la représentation et renvoie à une ontologie qui lui est interne, le discours de la manifestation régit en revanche une anthropologie et renvoie à une ontologie qui lui est externe.

Dans *Le discours philosophique*, Foucault décrit un passage du régime discursif du dévoilement à celui de la manifestation comme passage d'une métaphysique de la représentation à une anthropologie qui n'est pas sans rappeler le passage de l'*épistémè* de l'âge classique à celle de la modernité. Ce qui change, c'est le niveau où ce passage est repéré, qui n'est plus celui des *épistémès* mais plutôt du discours spécifiquement philosophique et de son fonctionnement historiquement déterminé. Si dans *Les mots et les choses* la philosophie est le lieu du constant de ce passage, dans *Le discours philosophique* Foucault recherche ce qui, à l'intérieur de ce discours, par son fonctionnement même, détermine les conditions de possibilité pour que ce passage ait lieu. Là où, dans *Les mots et les choses,* Kant était celui dont la réflexion témoignait de la fin de la représentation et de l'ouverture à l'homme comme le doublet empirico-transcendantal, maintenant la critique kantienne est le point de détour où a lieu « le déplacement systématique des éléments qui constituent le premier modèle vers ceux qui composent le second »[949].

Ce que Foucault appelle le « déplacement kantien », la « coupure kantienne »[950], consiste dans une transformation, un basculement au sein du fonctionnement même du discours philosophique qui

[946] Dans le cadre de l'élucidation du discours du dévoilement, Foucault indique sa parution chez ce qu'on pourrait appeler un « *cluster* » de philosophes, dont fait partie Descartes, mais aussi Spinoza, Leibniz et Berkeley, Locke, Condillac et Hume. À l'intérieur d'un même type de discours, Foucault repère plusieurs options, dont l'opposition – comme c'est par exemple le cas du binôme Spinoza-Descartes ou Leibniz-Berkeley – s'inscrit au sein d'un même fonctionnement discursif ; cf. DPh, pp. 130-135 et pp. 109-118.
[947] DPh, pp. 118-119.
[948] DPh, p. 119.
[949] DPh, p. 137.
[950] DPh, p. 140.

naît de la nécessité de celui-ci de se légitimer d'une façon nouvelle face au discours scientifique et « acquérir autant de certitude que le discours scientifique »[951]. Face à cette nouvelle exigence c'est le rapport à la vérité qui change, car la philosophie doit maintenant pouvoir manifester une vérité qui ne se forme pas en elle, comme c'était pour le discours du dévoilement, mais par la science. D'où toute une série de mutations, dont les principales sont : la recherche des conditions de validité a priori, c'est-à-dire la naissance d'une fonction critique nouvelle qui porte sur les conditions de possibilité du rapport à la vérité plutôt que, comme c'était le cas dans le discours cartésien, sur le discernement entre erreur et vérité ; la fondation de la connaissance sur la base de cette activité critique ; la dialectique comme analyse de ce qui reste extérieur à cette connaissance. En ce qui concerne la fonction du sujet, elle change par conséquent : ce n'est plus un rapport de subordination du fondement au sujet, comme c'était le cas chez Descartes, mais il s'agit plutôt d'un rapport d'équilibre entre le sujet et le fondement, car « le sujet est de plein droit fondement, et le fondement ne se découvre jamais que dans la forme de la subjectivité transcendantale »[952].

La possibilité de l'anthropologie est déjà disposée dans cette coupure kantienne, lorsque l'ordre du monde et sa finalité « tendent à manifester l'homme et l'humanité comme sujets de l'histoire »[953], ce qui sera le point d'accrochage de l'anthropologie et de la dialectique du discours philosophique postkantien. Cependant l'anthropologie, bien qu'elle trouve ses conditions de possibilité dans le déplacement kantien, appartient à plein titre au discours de la manifestation : le « cercle anthropologique », c'est-à-dire la tentative de définir l'homme à partir des phénomènes dont l'homme est condition d'apparition, le fait que l'analytique de la finitude devienne fondement ontologique, caractérise le discours postkantien de la manifestation.

Le discours philosophique parvient alors, par des transformations de l'ordre de ses fonctions, à l'anthropologie. Dans le discours cartésien, ou classique, du dévoilement, le fondement est subordonné au *cogito*, en cela que le sujet est la condition de la vérité du discours. Au sein de la coupure kantienne il y a un équilibre et une correspondance entre sujet et fondement : la subjectivité transcendantale est juxtaposable au fondement, par le biais de la raison. Après Kant, dans le discours de la manifestation, on assiste en revanche à une inversion du rapport qui s'était établit dans le discours classique : la vérité se manifestant elle-même, le sujet est en quête d'adéquation à cette vérité qui lui est extérieure, une adéquation qui, en raison de la finitude de l'homme, exige le niveau de l'histoire pour se réaliser. Le rapport entre sujet et fondement est alors inverse, en cela que le sujet est « en chacune de ses formes de conscience […] déterminé et fondé par des significations qui lui

[951] DPh, p. 138.
[952] DPh, p. 139.
[953] DPh, p. 140.

sont antérieures et qui s'imposent à lui comme un a priori formel ou matériel »[954]. Dans ce deuxième type de discours, le « maintenant » du philosophe étant « le point nécessaire où la vérité arrive comme d'elle-même à sa propre illumination »[955], la fonction du sujet qui reprend le maintenant à l'intérieur du discours est par conséquent celle de ressaisir cette vérité qui le dépasse, en énonçant le sens de ce qui se manifeste.

La « question anthropologique » devient, à la lumière de l'analyse du discours philosophique, une possibilité inscrite dans le fonctionnement même du discours philosophique. La configuration variable du rapport entre le « maintenant » et le discours, et la manière dont le discours justifie le « maintenant » par le biais de la théorie du sujet, fonctionnent comme l'*a priori* historique de la philosophie, dans lequel Foucault s'efforce de conjuguer le formalisme, représenté par le fonctionnement du discours philosophique, avec l'historicité de l'émergence des formes de ce discours. Le virage anthropologique que la philosophie emprunte après Kant, et qui dans la critique kantienne se prépare comme possibilité du discours, est alors une option qui se profile dans le discours philosophique et qui se concrétise à un moment donné de son histoire, nommément au XIXe siècle. Dans *Le discours philosophique*, la méthodologie d'analyse descriptive que Foucault développe détermine le pas de côté par rapport à la philosophie et à ses problèmes. La « question anthropologique » est alors examinée pour ainsi dire de l'extérieur de la philosophie : elle montre son enracinement dans la théorie du sujet propre au discours de la manifestation, et par-là, elle s'inscrit au sein du mode d'être discursif de la philosophie, de disposer du « maintenant ». Il s'agit d'un basculement important dans le point d'observation depuis lequel Foucault porte son regard sur la philosophie, et sur le lien sujet-homme qui paraît à l'intérieur du discours.

Tout en gardant l'historicité de la figure de l'homme, déjà proclamée dans *Les mots et les choses*, Foucault peut maintenant montrer de quelle manière cette figure émerge au sein du discours philosophique. Si la périodisation demeure la même que dans le passage de l'*épistémè* classique à celle moderne, Kant jouant le rôle de relai et charnière entre le discours du dévoilement et celui de la manifestation, ce qui change est la tentative foucaldienne de traiter le sujet, et l'homme comme son incarnation, d'une façon qui vise le discours spécifique de la philosophie (dont le traitement dans *Les mots et les choses* avait été quelque peu ambigu) sans compromettre l'histoire. Ce qui, nous le verrons plus en détail par la suite[956], ne revient pas à faire une histoire de la philosophie, le lieu d'où Foucault parle étant pour ainsi dire « exo-philosophique ». Si, comme nous l'avons vu au cours de nos analyses, la quatrième question kantienne de la *Logique* reprend la philosophie au titre de l'anthropologie, c'est à cause du fonctionnement même de ce discours, et de la manière dont il ne

[954] DPh, p. 119.
[955] Ibid.
[956] Infra, III :3.c.

peut pas contourner le problème du sujet. Il ne s'agit pas d'un problème universel, dont l'universel serait le « je » du philosophe, mais plutôt d'une option inscrite dans la façon dont, depuis Descartes, le discours s'est mis à fonctionner – jusqu'à ce que Nietzsche le rende impossible.

On retrouve alors la polarité Kant-Nietzsche que Foucault remet en jeu tout au long de son interrogation à partir de *La question anthropologique*. Ici, il lui consacre le chapitre intitulé « La nouvelle mutation », où il montre de quelle manière la parole nietzschéenne déjoue le discours philosophique, laissant derrière soi le paradoxe face auquel se trouve la contemporanéité, de devoir faire de la philosophie après la fin du discours philosophique.

b. Présence de Nietzsche, présence de Heidegger : deuxième moment

Dès *La question anthropologique*, Foucault assigne à Nietzsche le rôle d'être porteur d'une interruption, d'une rupture au sein de la philosophie. C'est en effet au nom de Nietzsche que Foucault associe tour à tour la coupure dans la juxtaposition entre philosophie et anthropologie (*La question anthropologique*), le modèle d'une critique de l'anthropologie (Introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*), la brisure du cercle anthropologique (*Histoire de la folie*), l'annonce de la mort de l'homme dans la mort de Dieu (*Les mots et les choses*). Nietzsche est, en même temps, l'index d'une ouverture possible, celle d'un nouvel espace de parole pour la pensée contemporaine – un espace qui s'avère ambigu, partagé entre la critique de ce qui le précède et le rend possible et la prophétie de ce qui devient possible, par encore totalement émancipé de l'*épistémè* de la modernité mais en même temps déjà pris dans ce qui s'ouvre à la pensée. Cette *fonction* récurrente que Foucault assigne à Nietzsche se confirme dans *Le discours philosophique* en même temps qu'elle se précise : dans le cadre de la description du discours, elle devient l'index d'une mutation interne à ce discours qui en cause en quelque sorte le *disfonctionnement* et le passage dans une nouvelle phase où, malgré le discours philosophique ne puisse plus exister en sa forme originaire, on continue tout de même de faire de la philosophie.

C'est dans le sillage de cette profonde mutation, qui atteint les conditions de possibilité mêmes du discours philosophique, que s'inscrit la présence de Heidegger, devenu l'index d'une option post-nietzschéenne de la philosophie. Heidegger est, en même temps, le référent polémique tacite par rapport auquel Foucault localise Nietzsche, en refusant ouvertement de l'insérer à l'intérieur du cadre de la « fin de la métaphysique ».

Si Kant est le nom associé à la mutation du discours philosophique du dévoilement à la manifestation, Nietzsche est le nom associé à son impossibilité. Le discours philosophique émerge au XVIIe siècle en se déterminant par rapport au discours scientifique, littéraire et religieux : il s'établit

comme discours ayant à se légitimer, et dans ce but il doit fonder le « maintenant » du philosophe de façon telle que son discours puisse être véridique, il doit « justifier ce maintenant comme support d'un discours universellement vrai »[957]. Après la mutation kantienne, la nécessité de se légitimer face au discours scientifique demeure, mais change de fonctionnement : la continuité épistémologique entre philosophie et sciences n'est plus remplacée par une prééminence du niveau du discours philosophique, devenu fondateur, sur le niveau du discours des sciences. Si la philosophie devient « une remise en question de tout ce qui peut être connu par l'analyse de ce qui permet de connaître »[958], la manière de s'assurer cette légitimité change par conséquent : dans le « discours de la manifestation », c'est la subjectivité qui doit être fondée pour que les savoirs soient à leur tour fondés.

On en vient ainsi au moment de crise du discours philosophique qui se signale dans la mutation nietzschéenne, et qui, contrairement à son émergence et à la mutation médiée par Kant, n'est pas seulement une réorganisation du fonctionnement du discours philosophique, mais un véritable état d'impasse qui le met devant sa propre impossibilité. La philosophie, dit Foucault, s'est perdue « de l'intérieur de soi-même »[959] : il met en lumière un état d' « extrême dénuement », de « dépossession de soi »[960], qui naît d'un décalage entre la philosophie et l'actualité. Si la téléologie du discours de la manifestation avait préconisé un temps dans lequel l'histoire et la philosophie auraient fait un, en achevant enfin une convergence entre la vérité qui surplombe le philosophe et sa parole, la philosophie se retrouve après Nietzsche éloignée du présent et, par-là, d'elle-même en son enracinement dans l'actualité de son discours[961]. Là où la philosophie jouit, à son apparition, du « privilège d'un moment paradoxal »[962] dans lequel le philosophe qui se met à parler et la vérité convergent dans le discours qu'il tient, son impossibilité, qui prend forme avec le discours de Nietzsche, consiste en revanche dans un décalage entre la philosophie et son présent. C'est alors son impossibilité même que la philosophie prend pour objet : « privée de ses objets, de ses concepts, de ses méthodes propres, elle ne peut plus réfléchir que sur cette dépossession de soi »[963].

Cet état d'impossibilité s'articule selon Foucault en quatre notions, la détresse, l'oubli, le recommencement et l'écoute, dont l'enchaînement décrit la dynamique propre à la philosophie devenue impossible : la dépossession, cet état de décalage par rapport à elle-même de la philosophie, ouvre au retour comme possibilité de la philosophie de revenir à ce qu'elle « n'a jamais cessé d'être,

[957] DPh, p. 173.
[958] DPh, p. 175.
[959] DPh., p. 176.
[960] DPh., p. 177.
[961] « Loin que le présent soit sur le point de devenir la présence même de la philosophie, rien ne tient plus éloignée la philosophie, ni plus rigoureusement, que la philosophie elle-même », DPh, p. 176.
[962] DPh, p. 173.
[963] DPh, p. 177.

bien qu'elle ait toujours cessé de l'être »[964], un être à la fois très proche et absolument séparé qui est oublié, et dont l'oubli profond peut être soulagé seulement par l'attente et l'écoute de ce retour. Dans le discours nietzschéen, ces quatre notions sont désignées respectivement comme nihilisme, retour, constitution de la métaphysique et irruption du vouloir. Et on trouve ici un point de divergence avec la manière dont Heidegger encadre cet ensemble de notions nietzschéennes, voire une référence à la fois implicite et claire : car Foucault précise que « si on confronte ces notions non pas à l'histoire de la philosophie – c'est-à-dire si on renonce à se demander si elles assurent bien la fin de la métaphysique ou si elles font encore partie de sa destination et de son oubli – mais au fonctionnement du discours philosophique tel qu'on l'a pu analyser ici, on peut saisir le déplacement très important qu'[elles] constituent »[965]. Difficile de ne pas saisir dans le registre de la fin de la métaphysique, de sa destination et de son oubli un renvoi à l'usage heideggérien de Nietzsche au sein de la *Seinsgeschichte*, qui voit dans la pensée nietzschéenne le point où la métaphysique parvient à sa fin, et qui voit dans la pensée de l'être la dimension destinale de l'histoire, et dans l'oubli le mode dont la métaphysique a masqué l'être. Il est alors possible de voir l'analyse de la mutation nietzschéenne que Foucault mène par la suite comme alternative à l'usage heideggérien de Nietzsche : cette bifurcation, comme on le verra par la suite lorsque nous reviendrons sur la différence entre description du discours et histoire de la philosophie, marque la divergence entre la méthode d'archéologie du discours philosophique proposée par Foucault, et l'histoire de l'être heideggérienne. Et si, dans *La question anthropologique*, Heidegger paraît au titre d'interprète de Nietzsche, mais dans les faits par une répétition de sa pensée, dans *Le discours philosophique* toute juxtaposition entre la pensée de Heidegger et celle de Nietzsche semble être conjurée : la pensée de Nietzsche, et plus précisément le rôle qu'elle joue à l'intérieur de l'histoire du discours philosophique, devient le point de divergence entre deux façons d'envisager la philosophie et sa démarche.

L'œuvre de Nietzsche représente une rupture non pas en cela « qu'elle rompt définitivement avec notre métaphysique ni qu'elle reconduit la pensée à son origine grecque »[966], ce qui rappelle à nouveau le rôle que Heidegger lui assigne, d'être à la fois le point culminant de la métaphysique qui rend possible son épuisement et la réactivation du commencement grec. Pour Foucault, il s'agit plutôt d'une pensée qui « décompose » le discours philosophique en sa façon de fonctionner : « elle brise, désarticule, défait pièce à pièce la très forte armature qui isolait le discours philosophique de tous les autres, en lui garantissant son étrange fonctionnement »[967]. Le discours philosophique, par le dénuement, le retour, l'oubli et l'écoute, ne se singularise plus par rapport aux autres discours, mais

[964] Ibid.
[965] DPh, p. 178.
[966] DPh, p. 179.
[967] Ibid.

commence à parler comme eux : le philosophe, sur le modèle de Nietzsche, sera alors tour à tour philologue, historien, généalogiste. À chaque élément de l'articulation de la mutation nietzschéenne proposée par Foucault correspond alors une manière dont le discours philosophique perd sa spécificité. Ainsi, la philosophie devenue dénuement, c'est-à-dire ayant perdu ses concepts et ses objets, n'a plus à dire la vérité ni à se légitimer par rapport au discours scientifique ; le retour fait qu'elle renonce à « chercher sur le mode réflexif comment le discours peut avoir un rapport originaire et inentamable à la vérité » pour se transformer en « retour dans sa pure dispersion »[968], ce qui la rapproche du discours poétique ; dans l'oubli d'elle-même, la philosophie perd sa fonction critique[969], c'est-à-dire le fait d'analyser l'apparence ou d'extraire l'implicite, pour devenir philosophie à coups de marteau ; l'écoute ne sera pas un acte de déchiffrement du *logos* du monde, mais écoute d'un bruissement, d'une « rumeur qui n'a pas besoin d'elle »[970].

Ce qui se passe dans l'œuvre de Nietzsche n'a pas alors lieu au niveau de l'histoire de la philosophie et de la fin de la métaphysique, mais du discours philosophique : le philosophe n'a plus à légitimer son discours face au discours scientifique, ni à se différencier du discours de l'exégèse ou de la littérature, car il parle « à partir d'un maintenant singulier »[971], et la façon dont il parle est plus proche de la poésie et de la dramaturgie que du traité. Cette distinction entre un niveau discursif et un niveau d'histoire de la philosophie se reflète également sur le style de ce discours, qui emprunte des éléments au discours de la fiction. Il s'agit ici d'un autre point de divergence avec l'interprétation heideggérienne du binôme poésie-pensée[972] : le langage poétique de l'œuvre nietzschéenne n'est pas à reconduire au « scintillement énigmatique des présocratiques »[973] et, par-là, à la réactivation de l'origine grecque dans un deuxième commencement, mais au nouveau droit du philosophe à créer, comme le fait la fiction, le « maintenant » d'où il parle.

Si chez Heidegger, Nietzsche joue un rôle crucial, en cela qu'il emmène la philosophie à son bout comme volonté de puissance, ce n'est pas dans une sortie du cadre philosophique que Heidegger envisage cette césure mais plutôt comme un passage vers la pensée de l'être, et hors la métaphysique de la présence. Dans *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, on trouve un exemple, d'autant plus approprié qu'il est présent parmi les notes de Foucault, du lien qui se met au jour par Nietzsche entre pensée, parole et histoire de l'être : le fait que dans cette formule soit pensé le nihilisme, c'est-à-dire que « le mot de Nietzsche nomme la destinée des vingt siècles d'histoire occidentale »[974]. Dans le

[968] DPh, p. 178.
[969] La fonction critique à laquelle on se réfère ici est examinée par Foucault dans le chap. X (Dph, pp. 147-168) ; elle est donc à distinguer de la critique comme interrogation des conditions de possibilité qui rapproche Kant et Nietzsche.
[970] Ibid.
[971] DPh, p. 180.
[972] Supra, I :3.d.
[973] DPh, p. 180.
[974] *Chemins*, p. 258

mot devenu formule, dans le langage de cette annonce, est gardé le sens et le destin de l'histoire occidentale telle qu'elle se donne dans la pensée : le nihilisme annoncé par la mort de Dieu est, selon l'interprétation heideggérienne, le point culminant dans la compréhension métaphysique de l'être, que Nietzsche achève bien qu'il ne la dépasse pas, car « pour Nietzsche aussi, penser signifie : représenter l'étant en tant qu'étant »[975]. En revanche la « pensée préparatoire » à laquelle Heidegger songe dans cet essai, et qui est la sienne, est vouée à « éclairer l'espace de jeu à partir duquel l'être même pourrait reprendre l'homme, quant à sa véritable essence, en un rapport originel »[976], elle « se tient nécessairement dans le domaine de la méditation historiale », et pour elle « l'Histoire n'est pas une succession d'époques, mais une unique proximité du Même, qui concerne la pensée en de multiples modes imprévisibles de la destination »[977].

Le discours philosophique et sa description montrent alors, implicitement mais par le biais de références dont l'allure heideggérienne ne saurait être ignorée, deux façons de penser la philosophie qu'on peut inscrire encore une fois dans la différence, établie par Foucault, entre l'archéologue « fouilleur de bas-fonds » et celui qui ouvre des nouveaux chemins à la pensée. Heidegger interprète le moment nietzschéen à l'intérieur de l'histoire de l'être, dans lequel la métaphysique parvient à son bout comme nihilisme dans la parole de Nietzsche annonçant la mort de Dieu, et dans le sillage de cet épuisement il est possible à la « pensée préparatoire » (c'est-à-dire, à la pensée de Heidegger) de prendre un « nouveau cours » qui doit en même temps éclairer l'égarement métaphysique et réactiver le commencement de la philosophie dans la question sur l'être. À l'opposé, le niveau discursif et sa description ne se fondent pas dans une référence primaire au niveau ontologique qui commanderait l'histoire de la pensée : l'historicité de la philosophie est plutôt enracinée dans le fonctionnement même du discours spécifique qui en représente la condition de possibilité, toute « mutation » ou « coupure » (comme celle kantienne ou nietzschéenne) signalant un changement dans la disposition interne de ce discours tout comme par rapport aux autres typologies de discours. Et si la cause de cette mutation n'est pas à rechercher dans l'histoire de la métaphysique, mais dans le développement même du discours, c'est que l'histoire de la métaphysique elle-même n'est pensable qu'à partir d'un discours qui la rend possible, non pas comme niveau ontologique, à la fois reculé et fondamental, mais comme pratique discursive.

La mutation nietzschéenne n'est pas pour Foucault à interpréter comme nihilisme et fin de la métaphysique, mais comme changement dans le discours qui « a préparé pour nous […] les difficultés propres à un discours philosophique qui, en perdant ses critères de distinction, a perdu en même temps

[975] *Chemins*, p. 255.
[976] Ibid.
[977] *Chemins*, p. 257.

ses modes essentiels de fonctionnement »[978]. Si Nietzsche demeure décisif pour la pensée philosophique, ce n'est pas parce qu'il achèverait sa destinée, mais parce que la mutation qu'il signale à l'intérieur du discours philosophique est décisive pour notre actualité, pour « une nouvelle configuration en train de se dessiner »[979]. De cette mutation dans la configuration du discours philosophique découlent plusieurs conséquences. Une première conséquence est le fait de continuer à philosopher bien que « rien de ce qui nous est donné comme philosophie […] ne nous paraît être vraiment de la philosophie »[980], et que dans d'autres discours, tels que celui de la littérature de Mallarmé et Blanchot, ou des expériences d'Artaud et Bataille, s'accomplissent ceux que Foucault appelle des « actes philosophiques », comme en absence et hors de leur élément discursif originaire. Au niveau du sujet, on assiste à une deuxième conséquence de cet éclatement du discours philosophique et de la permanence de ses instances, c'est-à-dire ce que Foucault appelle le « pluralisme de Nietzsche »[981] : le sujet comme fonction qui, de Descartes jusqu'à Husserl, avait garanti l'unité du discours et de son fondement, devient sous l'action dissolvante de Nietzsche une sujet multiplié et pluriel, composé de « plusieurs forces, plusieurs sens, toujours plus de dieux, toujours plus de moi »[982] qui pour Foucault, encore une fois en s'opposant implicitement à l'interprétation heideggérienne, n'équivaut pas à la « suppression de la métaphysique »[983] mais plutôt à une destruction du discours et de ses modalités traditionnelles.

Le pluralisme, à la lumière de la crise du discours philosophique et de l'éclatement du sujet, correspond également à la dispersion du philosophe lui-même : il ne peut plus assurer, comme point d'émergence du discours philosophique, sa véridicité, la neutralité du *cogito* n'étant plus en mesure de transfigurer le « maintenant » du philosophe parlant dans un « maintenant » dans lequel n'importe qui pourrait tenir le même discours que le philosophe : « l'identité d'un philosophe comme point premier et neutre du discours philosophique n'est plus requise »[984]. Il est donc devenu impossible de dire « oui » à la place de Nietzsche, personne ne pouvant s'identifier avec son « je » devenu strictement individuel, *Ecce homo*. Le « je » de Nietzsche étant à la fois trop personnel et multiple, il déjoue la neutralité du cogito dans lequel n'importe qui pouvait s'identifier, pour tenir le discours de Descartes. La fin de l'empire du sujet universel se niche dans l'impossibilité de transformer le « maintenant » du philosophe parlant dans un « je » dévisagé : la fonction du sujet qui lui est nécessaire n'a plus alors raison d'être. L'affirmation de Foucault « Nietzsche a ouvert une blessure

[978] DPh, p. 180.
[979] Ibid.
[980] DPh, p. 181.
[981] DPh, p. 182; on reconnaîtra là le point de départ de Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, en 1962.
[982] Ibid.
[983] Ibid.
[984] Ibid.

dans le langage philosophique »[985], faite au cours d'un entretien de 1966, devient plus claire à la lumière du *Discours philosophique* : la pluralité de son style qui emprunte les registres langagiers des autres discours, la revendication du « je » du « Ecce homo », ne sont pas séparables de la destruction du discours philosophique qui y a lieu. Encore une conséquence : l'aphorisme devient le modèle de cette brisure, « tout comme est brisée la ligne ininterrompue de son discours qui se découpe et recommence sans cesse dans l'aphorisme, de même le sujet parlant disparaît et renaît en chaque éclat du langage »[986]. Par Nietzsche et par son discours, on passe de l'abstraction du « maintenant » dans le *cogito* au « voici », comme pure et simple constatation de son « je-ici-à présent ».

Or la mutation nietzschéenne, tout comme le seuil qui clôture l'*épistémè* de la modernité et ouvre à l'actualité, se chevauche avec le présent qui est pris dans une réorganisation du discours dans l'après-coup de l'événement nietzschéen. Si dans *Les mots et les choses* la modernité est « notre modernité » déjà rentrée dans sa fin, la contemporanéité post-nietzschéenne demeure un espace encore en train de se définir, la « trop grande proximité » de la mutation portée par Nietzsche empêchant le recul nécessaire à sa mise à distance critique. C'est donc le présent philosophique même qui est en jeu dans la définition de ce présent qui se dispose dans le sillage de la destruction du discours philosophique, sans avoir pourtant « encore rejoint son régime nouveau »[987].

Les séquelles de la mutation nietzschéenne mettent le discours dans une situation paradoxale : « les anciennes fonctions du discours philosophique s'exercent dans un espace discursif où celui-ci ne peut plus avoir le même emplacement ni les mêmes caractères »[988]. C'est dans ce cadre délimité par la permanence de la question « qu'est-ce que la philosophie ? » et par la fin de l'espace de jeu qui rendait possible la philosophie que la pensée de Heidegger apparaît comme option post-nietzschéenne du discours philosophique, à côté de celle de Russel, Sartre et Jaspers. Ou pour mieux dire, les noms de Heidegger, de Russel, de Sartre et de Jaspers sont autant d'index des quatre façons de philosopher demeurant possibles une fois mutées les conditions de possibilité discursives de la philosophie, et rendues possibles « par le même jeu de conditions : la nécessité de repérer un discours philosophique, affranchi de ses anciennes conditions internes de fonctionnement, et déployé à partir d'un discours non encore spécifié »[989]. La philosophie post-nietzschéenne devient donc discours sur la philosophie : en ce sens, celui de Heidegger est un discours philosophique « sur la philosophie qui la questionne hors de toute fonction réflexive », « qui se constitue à lui-même, dans sa souveraineté, le lieu et le moment où il parle, le sujet qui le prononce », un discours qui enveloppe « tout l'Occident (comme lieu unique de la philosophie), tout son destin (comme histoire de la philosophie) et tous les

[985] n° 41 « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage » dans DE I, p. 579.
[986] DPh, p. 183.
[987] DPh, p. 193.
[988] DPh, p. 194.
[989] DPh, p. 196.

philosophes (comme sujets parlants du discours philosophique) »[990]. La subordination de l'histoire à la pensée, l'appartenance commune de tous les philosophes à la pensée du Même dont ils ne seraient que des porte-paroles, la localisation de l'Occident par le biais de son histoire philosophique sont alors autant de façons, pour la manière heideggérienne de poser la question de la philosophie, d'essayer d'y répondre en totalisant l'« espace de jeu », l'espace discursif. À l'égarement du discours philosophique, Heidegger réagit par une pensée, celle de l'être, qui régit et donne sens au « je, ici, à présent » en remplaçant le sujet neutre, devenu impossible, par un « je, ici, à présent » qui serait celui de la philosophie elle-même. La métaphysique devient alors la manière pour désigner les discours philosophiques essayant d'exercer la fonction réflexive, c'est-à-dire de garantir la validité du discours selon les règles établies à la naissance du discours philosophique.

Le fait que la manière heideggérienne de penser la philosophie après Nietzsche passe par une thématisation de l'oubli, de la fin de la philosophie elle-même et de sa disparition, n'est pas aléatoire : elle répond à l'état d'impossibilité de ce discours en le rendant l'objet de sa propre réflexion, et en esquissant l'alternative entre la compréhension et l'oubli de l'être qui devient le point culminant de son destin. D'où la façon de parler de ce discours, qui doit parler à nouveau mais sans avoir encore ses formes propres, et ne pouvant plus fonctionner sur les modes traditionnels : l'idée d'« un langage sans date, plus profond et plus archaïque que toute histoire et où les formes de discours ne seraient pas encore séparées les unes des autres »[991] semble décrire la façon dont Heidegger envisage la parole philosophico-poétique comme une parole capable d'aller à la racine refoulée de l'union, initiale et oubliée, entre la pensée et l'être. À titre d'exemple, on peut évoquer à nouveau un passage du *Mot d'Anaximandre*, où Heidegger songe à l'union originaire entre pensée et parole dans « l'essence poématique de la pensée » qui « sauvegarde le règne de la vérité de l'être »[992], ou encore *Logos*, une conférence elle aussi présente parmi les notes de Foucault[993], où Heidegger, en commentant un fragment héraclitéen portant sur le *logos*, l'envisage comme parole capable de dire le « Simple qui demeure »[994], occultée en son sens originaire par la traduction latine de *ratio*.

La façon d'envisager le langage non pas comme moyen de médiation du raisonnement, comme langage de la démonstration d'une vérité logique ou descriptif d'un état des choses, mais plutôt comme parole fondatrice de cette conception du langage, radicalement proche de l'origine ontologique de la pensée, est alors, du point de vue de la description du discours philosophique post-nietzschéen, une manière cohérente, voire nécessaire, de penser le langage d'un discours « qui se constitue à lui-même, dans sa souveraineté, le lieu et le moment où il parle, le sujet qui le

[990] DPh, p. 195.
[991] DPh, p. 198.
[992] *Chemins*, p. 396.
[993] Supra, I :2.
[994] EC, p. 249.

prononce »[995]. Le langage comme parole, comme langage qui nomme, reflète voire institue ce « maintenant » en dépassant toute référence à un sujet cogitant qui fonderait par sa subjectivité un discours véridique.

Si « la philosophie ne peut plus se donner comme investigation du sujet »[996], cela se traduit dans le discours heideggérien comme disjonction de la subjectivité fondatrice et de l'être de l'homme. Cet être est interrogé non pas « dans la mesure où il serait le sujet de tout discours et où en lui la vérité s'accomplirait comme jugement certain ou perception évidente, mais dans la mesure où en lui il est question d'un être qui ne peut en aucune manière être défini comme sujet »[997]. Et cet être dont il est question n'est pas « fondement de la connaissance, sol et condition de l'objectivité, origine de tous les étants »[998], mais « pure différence » avec les phénomènes et les étants.

Cependant, dans le discours post-nietzschéen la représentation et l'anthropologie, c'est-à-dire les deux modes du discours philosophique avant et après Kant, ne sont pas entièrement déjouées : plutôt, « leur rôle général est conservé, mais à travers un ensemble de fonctions très différent »[999]. Si l'on essaie de repérer des vestiges ces deux fonctions dans le discours heideggérien, dans le prolongement de la réflexion foucaldienne, on peut voir qu'elles se déplacent et se repartissent sur la base de la différence ontologique. Dans le cas de la représentation, sa conservation passe par inscription au sein de la métaphysique, comme mode ontologique et historique dans lequel la pensée a mécompris l'être à partir de l'étant. Pour ce qui concerne l'anthropologie, la disjonction de la subjectivité et l'être de l'homme fait que ce dernier se définit à partir de son rôle par rapport à l'être et par négation de l'homme objet de l'anthropologie, dans un geste qui, comme on l'a vu dans la *Lettre sur l'humanisme*, mais aussi dans *Kant et le problème de la métaphysique*, veut dépasser l'anthropologie non en déjouant le rôle de l'homme, mais en le pensant plus authentiquement, comme gardien de l'être, dépositaire du langage. Selon la description proposée par Foucault, la modalité heideggérienne de penser la philosophie après et comme malgré sa disparition passe alors par l'établissement de la différence ontologique, qui permet à Heidegger de thématiser la question de la philosophie elle-même par le biais d'un « je-ici-à présent » qui n'est plus celui de la représentation, ni de l'anthropologie, mais d'un discours ontologique souverain par rapport auquel, dans la modalité de l'oubli, de la méprise et de l'occultement, le discours philosophique de la tradition et la fonction de la théorie du sujet sont mises critiquement à distance mais, en même temps et par-là, conservées.

À partir de cette analyse de la manière heideggérienne d'envisager la philosophie parvenue à son impossibilité, il devient enfin possible de voir avec précision les raisons de la divergence entre le

[995] DPh, p. 195.
[996] DPh, p. 198.
[997] DPh, p. 199.
[998] Ibid.
[999] DPh, p. 200.

philosophe-archéologue et celui qui ouvre des nouveaux chemins à la pensée. Le niveau du discours philosophique et de sa description et le niveau du discours ontologique et de sa déconstruction envisagent le même objet, la philosophie, d'un point de vue qui, dans leurs présupposés respectifs, tout comme dans leurs finalités, sont divergents. La déconstruction demeure à l'intérieur du champ discursif de la philosophie, et pour ce faire elle doit refonder ce discours comme à rebours, par la réactivation d'un rapport d'écoute et sauvegarde de l'être : en ce sens, l'ontologie est ce sur quoi se fonde la déconstruction et ce que la déconstruction doit enfin libérer, comme rapport de sauvegarde de l'être dans le langage. Il s'agit d'une sortie de la crise nietzschéenne qui passe par une intensification du discours philosophique, qui ne pouvant plus être tel, doit adopter un nouveau statut et registre : la stratégie d'issue de l'impasse envisagée dans la pensée heideggérienne comporte que la philosophie, devenue ou mieux redécouverte comme pensée ontologique, surplombe le discours philosophique. Chez Foucault, nous assistons en revanche à la tentative de sortir du cadre de l'histoire de la philosophie, par le recours au dispositif de la description du discours : en envisageant le discours philosophique et son historicité du point de vue de son fonctionnement interne et par rapport aux autres discours, Foucault adopte un point d'observation qui est exo-philosophique, et qui lui permet d'interroger celui-ci à partir de ses conditions de possibilité, sans adopter la perspective de l'histoire de la philosophie, ni comme c'est le cas de Heidegger, de la philosophie comme mouvement et destin secret de l'histoire.

Si cette divergence est proposée par Foucault comme une alternative, c'est qu'il y a dans le discours philosophique et le discours ontologique, entre description et déconstruction, un point commun à partir duquel elles se configurent comme deux options possibles : la crise nietzschéenne, à laquelle appartiennent les deux modalités de se rapporter à la philosophie devenue impossible. Là aussi, Foucault et Heidegger ne s'accordent pas sur la façon d'entendre cette crise, et on se retrouve face à d'autres oppositions, qu'on peut repérer d'un côté, dans la manière d'inscrire Nietzsche à l'extrême limite de la métaphysique ou dans l'espace paradoxal d'un discours qui continue de parler malgré son impossibilité, et de l'autre, dans la façon dont la parole de Nietzsche est comprise comme dernier mot de la métaphysique ou comme marque d'un style qui brise et déjoue le langage de la philosophie.

Néanmoins, Heidegger et Foucault font appel à Nietzsche pour diagnostiquer le moment où le discours philosophique pour Foucault et la métaphysique pour Heidegger touchent à leur impossibilité. Cette mobilisation de la pensée nietzschéenne, en dépit de leurs divergences, balise en même le terrain commun auquel l'archéologie du discours philosophique et la déconstruction appartiennent.

Dans *Les mots et les choses*, la contemporanéité d'où Foucault parle est ambiguë, encore prise entre la clôture de l'anthropologie et l'ouverture d'un régime épistémologique nouveau. La pensée de Heidegger, bien qu'elle vienne après Nietzsche, s'avère encore liée à l'*épistémè* de la modernité, donc de l'anthropologie, par le rapport qu'elle instaure entre l'origine et la finitude. Néanmoins, dans *Le discours philosophique* elle est explicitement mobilisée, à côté de celle de Russel, de Sartre et de Jaspers, comme index d'une manière d'envisager le discours philosophique dans le sillage de la crise nietzschéenne.

On en vient ainsi à la question qui ouvre *Le discours philosophique*, c'est-à-dire la question de la tâche de diagnostic du présent qui appartient à la philosophie, et à la mutation d'aujourd'hui qui, de façon circulaire, l'achève. L'espace ambigu qu'est l'aujourd'hui du discours philosophique est explicitement thématisé par Foucault comme ce que le discours doit diagnostiquer et, en même temps, le présent dans lequel il est nécessairement enraciné.

c. Diagnostiquer l'aujourd'hui : la mutation et la description du discours

« Comment pourrait-on énoncer le mode d'être d'un discours à l'intérieur duquel on parle ? »[1000] : et pourtant, ceci est la tâche même que Foucault assigne au philosophe aujourd'hui. Cet « aujourd'hui » est lui-même double : d'un côté, il est l'espace *dans* lequel le discours philosophique parle, de l'autre il est ce *dont* le philosophe doit parler, car cela revient à la tâche de son labeur « doucement inutile […] dire tout simplement ce qu'il y a »[1001].

Il s'agit alors, pour le projet de description du discours philosophique, d'accomplir cette tâche qui « depuis quelques temps déjà – depuis Nietzsche ? plus récemment encore ? » la philosophie a hérité et dont Foucault nous dit, en début du texte, en quoi elle consiste : « reconnaître […] ce qui se passe », « détecter l'événement qui fait rage dans les rumeurs que nous n'entendons plus », « dire ce qui se donne à voir dans ce qu'on voit tous les jours », « mettre en lumière, soudain, cette heure grise où nous sommes », « prophétiser l'instant »[1002]. Cette fonction de diagnostic n'est d'ailleurs pas nouvelle : elle fait partie, comme Foucault l'explique par la suite, d'une entreprise qui traverse la philosophie dès sa parution, et qui se partage entre une pratique herméneutique et une vocation thérapeutique. Si chez le philosophe « il y a toujours eu […] du médecin et de l'exégète »[1003], c'est en ce sens que l'interprétation des signes dont la philosophie s'est servie dès son commencement n'était pas séparable de sa finalité de guérison du mal, de sa vocation sotériologique. Conscient que

[1000] DPh, p. 209.
[1001] DPh, p. 17.
[1002] DPh, p. 13.
[1003] Ibid.

cette tâche diagnostique peut faire retomber son analyse dans le piège d'une destinée cachée dans la philosophie et d'une téléologie, « repli […] sur le lieu retrouvé de son origine »[1004], Foucault précise cependant que la philosophie aujourd'hui n'a plus de vocation à guérir, uniquement à diagnostiquer « sans écouter une parole plus profonde, sans pourchasser un mal invisible »[1005]. Le diagnostic excluant aujourd'hui toute référence à un « au-dessous », à une profondeur dont l'interprétation achèverait enfin le parcours conjoint de l'histoire et de la philosophie, le philosophe doit se borner à dire, à décrire ce qu'il y a, c'est-à-dire, diagnostiquer l'aujourd'hui auquel le discours du philosophe appartient et dans lequel il se reconnaît.

Or cette tâche du diagnostic de l'aujourd'hui, léguée à la philosophie par Nietzsche, appartient en même temps à l'aujourd'hui. La difficulté d'énoncer le mode d'être dans le discours à l'intérieur duquel on parle est l'effet de cette appartenance : il s'agit, pour le philosophe (ou plutôt, pour le descripteur du discours) non pas de faire abstraction de son « aujourd'hui » particulier pour l'universaliser dans le discours, mais d'en parler tout en ayant conscience de son appartenance historique à cette conjoncture même. La possibilité de « dire ce qui se passe » est, elle-même, historiquement encadré par l'aujourd'hui.

Dans *Le discours philosophique*, en raison de cette double nature de l'« aujourd'hui », à la fois élément dans lequel il est possible de parler et dont il faut parler, l'entreprise foucaldienne s'avère, elle aussi, double, s'articulant en deux grandes parties, la description du discours philosophique (chapitres 2 à 12) et la description de la « mutation d'aujourd'hui » (chapitres 13 à 15). Toutefois, ces deux parties ne sont pas seulement en continuité l'une avec l'autre, mais elles s'imbriquent, la description du discours philosophique faisant partie de la mutation d'aujourd'hui ; cette imbrication est nécessaire, du moment où le discours que Foucault tient (sur le discours philosophique et sur la mutation d'aujourd'hui) est historiquement enraciné dans l'actualité. En ce sens, *Le discours philosophique* (le texte) qui porte sur le discours philosophique (l'objet d'analyse) ne peut qu'être lui-même un fragment du discours dans sa configuration actuelle. La tentative foucaldienne de ne pas sacrifier l'historicité des conditions de possibilité du discours concerne aussi le discours que Foucault tient dans son texte : l'interrogation sur l'actualité et sur le diagnostic est elle-même historiquement située. La description de la mutation d'aujourd'hui aura alors un lien direct avec la méthode de description du discours que Foucault emploie pour analyser la philosophie comme discours.

À la fin de *Les mots et les choses*, et aussi dans *La pensée du dehors*, l'espace qui s'ouvre à l'analyse de Foucault, marqué par le passage de Nietzsche, est celui du retour du langage et de la mort

[1004] DPh, p. 16.
[1005] Ibid.

conjointe de l'homme et du sujet[1006]. Dans le contexte du *Discours philosophique*, c'est encore une fois dans l'élément du langage que s'annonce la mutation actuelle, et que la description du discours philosophique montre son appartenance à cet « aujourd'hui ».

Le discours philosophique étant une partie du discours en général, c'est ce dernier que Foucault essaie de diagnostiquer dans les derniers chapitres du livre. Le point de départ est un constat : « l'intérêt que nous portons au langage : c'est de lui que sans cesse maintenant nous parlons dans tous nos discours »[1007]. La prolifération des interrogations sur le langage, qui semble caractériser l'actualité de Foucault, signale un événement qui est souvent interprété comme « la mise au jour de la fonction universellement structurante du langage »[1008], dans la description de laquelle on retrouve des éléments qui ne sont pas sans réitérer : une analyse du langage qui « nous approcherait au plus près de ce qu'est l'homme en son essence singulière »[1009], un langage qui prend la place de la conscience dans la manière dont il réitère sa faculté de se ressaisir elle-même, et qui pour cela, en redoublant le chemin conjoint de la conscience et de l'histoire, remplacerait la raison. Ce qui fait qu'« une telle interprétation de notre présent » peut avoir pour rôle « de raconter l'actualité dans des termes qui appartiennent à l'ancienne configuration du discours »[1010]. Néanmoins, cette interprétation de l'actualité par le langage signale la mutation à laquelle elle aussi, bien qu'elle cherche à sauvegarder des fonctions passées, appartient. Cette mutation « n'est pas le langage qui se ressaisit, ni l'homme qui prend conscience de lui-même dans le langage » mais elle consiste dans le fait que « le langage ne cesse de passer hors de lui-même, de se déboîter, de se constituer de nouveaux espaces toujours plus extérieurs, et de franchir ses limites en multipliant ses formes »[1011]. La mutation actuelle, dans cet épanchement du langage, au lieu de ressaisir l'être de l'homme, se constitue comme déploiement de l'extériorité des discours qu'il est possible de tenir. Le retour du langage et la mort de l'homme, qui dans *Les mots et les choses* représentaient le seuil extérieur de l'*épistémè* moderne, et dans *La pensée du dehors* prenaient une dimension d'extériorité, trouve ici un développement ultérieur dans l'extériorité du discours qui exclut l'homme.

Le niveau auquel Foucault localise le déploiement de cette mutation est celui de ce qu'il appelle l'« archive-discours » : une notion double, par laquelle il veut signifier « l'universel interstice »[1012] qui sépare langue et parole, pensée et conditions d'existence, et qui fonctionne comme l'« instance intermédiaire et irréductible »[1013] dans laquelle s'enracinent ces distinctions. L'archive-

[1006] Supra, III :2.c.
[1007] DPh, p. 210.
[1008] DPh, p. 211.
[1009] Ibid.
[1010] DPh, p. 212.
[1011] Ibid.
[1012] DPh, p. 223.
[1013] Ibid.

discours est l'ensemble des tous les discours et des conditions qui « les maintiennent, les trient et les font circuler », et de « l'ensemble des énoncés effectivement articulés à une époque donnée » [1014]. Ces deux instances étant inséparables, elles constituent les deux faces d'un seul et même niveau, celui de l'« archive-discours », qui englobe ce qui est dit, les conditions d'apparition ce qui est dit, la manière dont on dit ce qu'il est possible de dire, tout comme l'articulation des relations entre énoncés.

Par rapport à la pensée et à ses conditions de possibilité, « cette couche autonome de l'archive-discours fait surgir entre ce qu'on appelle la pensée et les conditions qui sont censées la déterminer une instance qu'on n'a pas le droit d'omettre »[1015]. Les questions que Foucault énumère par la suite, et qui portent sur le rapport qu'on peut établir entre la pensée au sens large (et qui inclut la science, la philosophie, la morale, la théorie politique) et les conditions historiques et matérielles de son émergence, s'avèrent incomplètes en cela qu'elles ne tiennent pas compte du « seul niveau où l'articulation pourrait éventuellement se faire »[1016], celle de l'archive-discours. C'est la double articulation de ce dispositif qui permet de voir, d'un côté, « comment les formes du discours déterminent, au moins en partie […] ce qu'on peut penser », et de l'autre, « comment est institutionnalisé dans une société le tri entre les discours, leur circulation, leur mise en réserve, leur conservation rituelle, leur inscription dans un espace incontestable de validité, etc. »[1017].

La détermination du niveau de l'archive-discours, et de la discipline corrélative qu'« on peut […] appeler archéologie »[1018], anticipe les analyses de l'*Archéologie du savoir*, et montre un moment charnière entre *Les mots et les choses* et le texte paru en 1969, où comme l'on sait Foucault explore entre autres les deux notions-clé d'archive et de discours. On ne saurait ici approfondir les liens entre *Les mots et les choses*, *Le discours philosophique* et *L'archéologie du savoir* sans que ce chemin nous amène vers un objet de recherche qui dépasserait largement celui que nous visons à présent[1019]. Pour rester dans le cadre de notre questionnement principal, ce qu'il faut alors retenir de ces passages c'est que le recours à l'archive-discours et l'ébauche d'une méthodologie que Foucault y esquisse nous semble répondre à un besoin fonctionnel de la critique entamée par Foucault dès l'*Histoire de la folie*, celui d'explorer le présent d'où il parle, tout en essayant de sortir des modèles théoriques leguées,

[1014] DPh, p. 217.
[1015] DPh, p. 220.
[1016] DPh, pp. 220-221.
[1017] DPh, p. 221.
[1018] DPh, p. 223.
[1019] Pour une esquisse du rapport entre ces trois œuvres, nous renvoyons ici à l'article de L. Paltrinieri, paru bien avant la publication du *Discours philosophique*, où Paltrinieri se sert de quelques passages issus du manuscrit pour montrer le parcours qui conduit Foucault de l'archéologie des sciences humaines à l'archéologie du savoir, dans le contexte duquel « le manuscrit sur le *Discours philosophique* représente une étape importante et méconnue », manuscrit qui, « par son objet et sa démarche, qui le situent directement dans la continuité des *Mots et les choses*, […] est difficilement réductible à une étape préparatoire de *L'archéologie du savoir* » : il représente plutôt « un développement autonome de l'archéologie qui, en se donnant pour objet le discours philosophique lui-même, parvient à une première redéfinition de l'archéologie comme une enquête de diagnostic sur notre actualité » (pp. 375-376), cf L. Paltrinieri, « L'archive comme objet : quel modèle d'histoire pour l'archéologie ? », *Les études philosophiques*, n° 114, 2015/3, pp. 353-376.

comme l'histoire de la philosophie. À ce besoin répond le dispositif double du diagnostic et de la description du discours : issu d'une actualité post-anthropologique marquée par l'exclusion réciproque de l'homme et du langage et la prolifération des discours, ce dispositif est à la fois ce qui permet de dire ce qui se passe et, en un sens, il est *ce même* « ce qui se passe ». Le nom de Nietzsche est, comme nous l'avons montré[1020], explicitement mobilisé lorsque Foucault veut définir le diagnostic, tout comme la fin de l'homme et le retour du langage : *Le discours philosophique* est, en ce sens, l'exploration systématique de ce legs nietzschéen, une exploration qui s'avère elle-même nietzschéenne, ou pour mieux dire, post-nietzschéenne en un sens chronologique, mais aussi du point de vue de la configuration du discours que Foucault tient *sur* le discours philosophique.

Sous le signe de Nietzsche – car la mutation d'aujourd'hui suit la mutation nietzschéenne – l'archéologie du discours philosophique, prenant la forme d'une description du discours, est alors la stratégie d'analyse qui permet à Foucault de s'installer « dehors » et d'en parler, et par-là, d'essayer d'aborder la question sur la philosophie sans pour autant retomber dans le recourbement d'une philosophie qui demande d'elle-même.

Foucault parlant à partir de l'aujourd'hui du discours, son analyse de la philosophie en termes discursifs et fonctionnels sera alors, elle-même, une expression de l'état des choses qu'est la « mutation d'aujourd'hui ». C'est au niveau du fonctionnement de l'archive-discours que Foucault repère cette mutation, marquée par une autonomisation du niveau discursif qui n'avait pas été possible dans le passé. En effet, avant cet « aujourd'hui » d'où et dont Foucault porte un diagnostic, « le discours n'était rien de plus que la manifestation de ces actes [de parole] regroupés, liés et extrapolés sous les termes de conscience, de connaissance, de représentation et de subjectivité. L'archive-discours fonctionnait comme le lieu de reconstitution des actes de parole »[1021]. Le rôle du sujet parlant et pensant était la raison d'être du discours, tout comme la raison de son archivage et de sa répétition. Maintenant, le rapport entre l'archive et les actes de discours change « ou plutôt, il s'y trouve effacé, puisque l'archive, aujourd'hui, existe uniquement en fonction du discours »[1022]. L'archive « n'est plus commandée par la nature des actes de parole et le projet de les repérer »[1023], ce qui provoque, d'un côté, l'élargissement de l'archive et l'ouverture de son horizon indéterminé et, de l'autre, le décrochage de l'archive-discours et de la subjectivité. Comme l'affirme Foucault, « on est dans l'élément de la discursivité »[1024] : un champ qui, tout en englobant les actes de parole, ne s'y réduit pas, et qui ne dépend pas d'une subjectivité qui serait à l'origine des actes de parole. De la même façon, la discursivité déjoue la référence à un univers prédiscursif qui est essentielle lorsqu'on

[1020] Supra, III :3.b.
[1021] DPh, pp. 242-243.
[1022] DPh, p. 243.
[1023] Ibid.
[1024] DPh, p. 244.

envisage le discours comme ensemble d'actes de parole effectué par un sujet parlant, pensant et connaissant : « Tout discours reposait sur la solidité antérieure et silencieuse d'un élément prédiscursif. Or ce qui se passe actuellement, dans notre culture, sous nos yeux, et jusque dans le moindre de nos discours, c'est un retournement par lequel le discours, échappant à cet espace non discursif où il était logé et où il fonctionnait, devient le corps de référence auquel tout se trouve ordonné »[1025].

Ce qui se passe « aujourd'hui » est alors une mutation qui consiste dans l'émergence et l'autonomisation di niveau de l'archive-discours, qui n'est plus juxtaposable aux actes de parole, ni à une conception du langage comme instrument par lequel la subjectivité parlante et pensante articulerait la nappe silencieuse du prédiscursif. La mutation se fait au niveau même du discours : non pas en cela que le discours prendrait une fonction ontologique et engloberait la subjectivité et le prédiscursif (ce qui exposerait l'analyse foucaldienne au risque de retomber dans une souveraineté du « langage qui se ressaisit », dans la forme d'un « acte de parole initial et éternel »[1026]), mais par la discursivité, c'est-à-dire la possibilité, propre de l'actualité, que ce qui est donné à l'expérience soit transformé en discours.

La nature de cette mutation, dont et dans laquelle Foucault parle, se répercute sur le choix méthodologique que Foucault explore en traitant de la philosophie en termes de discours, et de son développement historique par la description des changements au niveau du fonctionnement du discours. Le modèle qui émerge, et qu'on pourrait définir comme « fonctionnaliste », est donc celui d'une description des conditions de possibilité *discursives* propres à la philosophie, dans lequel les noms de Descartes et Kant, mais aussi ceux de Nietzsche et Heidegger, sont autant d'index des manières dont le discours philosophique se dispose par rapport aux autres discours, se découpe et détermine dans son fonctionnement interne comme par rapport au discours en général.

L'appartenance de la description du discours philosophique est d'ailleurs ouvertement questionnée par Foucault : est-ce que « ce discours précisément qui se tient là sur ce papier » est encore placé à l'intérieur de l'horizon de l'histoire du discours philosophique telle que Foucault l'a décrite juste avant, ou est-ce qu'il s'agit plutôt d'une analyse qui se situe au-delà de l'épuisement de ce discours, car « toutes les possibilités ont été effectuées »[1027] ? À bien voir, la description du discours n'est pas tout simplement la méthode permettant d'aborder le discours philosophique : en questionnant l'appartenance de l'une à l'autre, Foucault pose « le problème du rapport entre l'actuelle description et le discours philosophique lui-même », si elle soit « un simple élément » du discours

[1025] DPh, p. 245.
[1026] DPh, p. 247.
[1027] DPh, p. 148.

philosophique ou si elle marque « la naissance d'un épisode nouveau »[1028]. Il s'agit alors, pour Foucault, de se demander si son discours sur le discours philosophique soit encore lui-même un discours philosophique.

En ce sens, on peut alors distinguer trois instances séparées – la philosophie, le discours philosophique, la description du discours philosophique – et se demander, comme le fait Foucault, quelles sont les relations qui lient ces trois instances, et de quelle manière il faut envisager l'appartenance, de toutes et de chacune, à l'histoire. Le questionnement diagnostic sur « ce qui se passe aujourd'hui », légué par Nietzsche, et le déploiement de ce questionnement au niveau du discours, espace lui aussi dégagé par la mutation nietzschéenne, prend alors la forme, dans « ce discours précisément qui se tient là sur ce papier », d'une interrogation sur ce discours lui-même et sur son appartenance au régime du discours philosophique, ou à un nouveau régime discursif qui serait « un épisode radicalement nouveau »[1029] par rapport à la philosophie et au discours qui la rend possible et la détermine historiquement.

La distinction que Foucault développe entre histoire de la philosophie et description du discours philosophique est fondée dans l'appartenance du discours foucaldien à ce qu'il décrit comme la « mutation d'aujourd'hui », c'est-à-dire au fait que le discours devient le référentiel général. C'est dans ce cadre théorique qu'il est possible de voir le discours philosophique selon un modèle « fonctionnaliste », qui entend le discours philosophique comme un ensemble de fonctions historiquement localisées, ayant des rapports variables entre elles, et dont la disposition détermine une série d'options ou choix qui s'ouvrent au discours philosophique. Ainsi, le discours philosophique est dessiné à partir de ses quatre fonctions – justification, interprétation, critique, commentaire[1030] – qu'il partage avec les autres typologies de discours et qui, en même temps, déterminent son fonctionnement propre ; la théorie du sujet s'avère être pas seulement un problème qui se pose à la philosophie, mais d'abord une fonction très précise de ce discours, celle de neutraliser le maintenant du philosophe et assurer la circulation du discours comme anonyme et proféré par n'importe qui[1031] ; à la naissance du discours philosophique, Dieu, l'âme et le monde changent de statut, « en cessant d'être des objets du discours pour en devenir des éléments fonctionnels »[1032], ou des fonctions discursives ; par rapport au diagnostic lui-même, Foucault se demande d'entrée de jeu s'il est « une fonction si nouvelle »[1033]. La traduction de l'histoire de la philosophie et de ses « temps forts » en termes de fonctions discursives, le fait qu'elles composent le fonctionnement de ce discours, donne à

[1028] Ibid.
[1029] Ibid.
[1030] DPh, p. 94.
[1031] DPh, p. 35.
[1032] DPh, p. 100.
[1033] DPh, p. 13.

la philosophie devenue discours la forme d'un ensemble de choix, d'options, de tâches dont la possibilité est historiquement inscrite dans les déterminations qui prennent corps dans ce discours. Ainsi, par exemple, les deux modèles du dévoilement et de la manifestation, comme deux options concernant la façon dont le discours se situe par rapport à la vérité, ont leur possibilité « depuis Descartes »[1034] comme deux voies qui s'ouvrent au discours qui vient de naître, et c'est la composante historique – c'est-à-dire, le fait qu'elles se concrétisent à un moment donné – qui fait qu'elles s'enchaînent chronologiquement. Dans le même esprit, les deux mutations kantienne et nietzschéenne sont présentées comme des changements qui ont lieu dans la dimension du discours, et de la manière dont la fonction du sujet se dispose en son intérieur et par rapport à la légitimation de ce discours : l'une, en atteignant un point d'équilibre dans la juxtaposition entre sujet et fondement par le biais de la subjectivité transcendantale ; l'autre, en déjouant le privilège du « je » philosophant, universel et neutre par un « je » qui appartient à Nietzsche et à lui seul, et en dissolvant les spécificités du discours philosophique par un style qui emprunte des éléments aux autres discours. Les noms mêmes des philosophes, par exemple de Descartes, de Kant et de Nietzsche, deviennent les index d'une disposition du discours : ainsi, si on parle de mutation nietzschéenne, « on ne veut pas dire que Nietzsche lui-même et Nietzsche tout seul l'a accomplie dans un geste à la fois souverain et solitaire »[1035] ; que les noms de Russel, Wittgenstein, Sartre, Jaspers et Heidegger symbolisent les options qui s'ouvrent au discours philosophique après la mutation nietzschéenne « importe finalement assez peu »[1036]. Ce ne sont pas le philosophes qui déterminent, par leurs œuvres, des nouvelles façons de faire la philosophie : plutôt, ils signalent et regroupent sous leurs noms ce qui se passe à l'intérieur du discours[1037].

[1034] DPh, p. 118.
[1035] DPh, p. 191.
[1036] DPh, p. 196.
[1037] Foucault anticipe ici les problématiques qui seront centrales dans la conférence de 1969 *Qu'est-ce qu'un auteur ?* : de façon complémentaire à celle du sujet, la fonction de l'auteur que Foucault y met en évidence, contre toute centralité de la subjectivité souveraine et créatrice de l'auteur, son être situé et dépendant. L'auteur est, dans le discours, une hypostase du sujet maître de ce qu'il dit, qui unifie par son « je », et par un corpus qui porte son nom, le discours qu'il tient. À cette idée de subjectivité de l'auteur, Foucault propose l'étude de sa fonction, en déjouant sa souveraineté et passant, pour ainsi dire, de la substance de l'auteur qui est propriétaire de son œuvre à une disparition de l'auteur dont la consistance ontologique doit s'effacer. Dans *Le discours philosophique*, les noms des philosophes qui indiquent des options du discours nous semblent, quelque peu paradoxalement, renvoyer à une forme d'anonymat : bien que leur nom demeure employé, il ne renvoie plus à leur prestige, à leur subjectivité, à leur patrimoine intellectuel et d'ouvrages, mais plutôt à la manière dont les noms de Heidegger, Jaspers, Russel, Wittgenstein, Sartre signalent autant de façons dont le discours peut fonctionner. La mort de l'homme est, aussi, la mort de l'auteur ; le retour du langage est, aussi, la disparition de l'auteur en faveur du « ça parle » : « l'auteur doit s'effacer ou être effacé au profit des formes propres au discours. Cela étant entendu, la question que je me suis posée était celle-ci : qu'est-ce que cette règle de la disparition de l'écrivain ou de l'auteur permet de découvrir ? elle permet de découvrir le jeu de la fonction-auteur. […] la mort de l'homme, c'est un thème qui permet de mettre au jour la manière dont le concept d'homme a fonctionné dans le savoir […] cette affirmation renvoie à l'analyse d'un fonctionnement. Il ne s'agit pas d'affirmer que l'homme est mort, il s'agit, à partir du thème – qui n'est pas de moi et qui n'a pas cessé d'être répété depuis la fin du XIXe siècle – que l'homme est mort (ou qu'il va disparaître, ou qu'il sera remplacé par le surhomme) de voir de quelle manière, selon quelles règles s'est formé et a fonctionné le concept d'homme. J'ai fait la même chose pour la notion d'auteur », DE I, p. 845.

Le discours philosophique fait alors apparaître une philosophie pour ainsi dire arborescente, faite d'un ensemble d'options possibles qui concernent la manière dont le discours fonctionne. Ce discours « n'est point une forme générale qui aurait la même universalité que la raison, ou qui serait contemporaine du langage lui-même »[1038], précise Foucault, pour conjurer la possibilité de voir dans le discours un analogon de la raison ou de l'esprit absolu animant l'histoire et la philosophie : ce discours « est une condition historique, qui a un lieu et une date de naissance très précis dans l'histoire »[1039]. Si le discours philosophique représente les conditions de possibilité historiques de la philosophie, c'est en ce sens que la façon dont il se dispose ne saurait pas être séparée de la situation historique dans laquelle il émerge et se transforme, par rapport aux autres discours comme à son intérieur.

Foucault met en évidence que si continuité il y a entre le discours philosophique et sa description, et entre la philosophie et son histoire, c'est en cela que le fait de la philosophie est bien l'horizon de l'analyse qu'il mène, car « c'est de lui qu'elle parle, c'est en lui qu'elle s'enferme, mais c'est lui, aussi bien, qu'elle s'efforce de contourner », mais ce fait « n'est pas assimilable ni réductible à la succession ou à la simultanéité de systèmes philosophiques ayant entre eux des ressemblances, des parentés ou des rapports de filiation »[1040].

Si la continuité est bien présente en ce sens que le discours philosophique se donne la philosophie comme horizon, il lui est discontinu en cela que le modèle fonctionnaliste du discours philosophique vise à établir « le concept des fonctions », tandis que la philosophie veut établir les « concepts des concepts » [1041]. L'histoire de la philosophie, contrairement à la description du discours philosophique, est un commentaire dont la tâche est celle de « rendre son discours aussi transparent que possible »[1042], pour « retrouver la champ prédiscursif dont le discours visible du philosophe est un des modèles possibles, et à vrai dire le seul », dont « le discours de l'historien doit constituer le modèle gris, paradoxal, annexé et dérivé »[1043]. Ainsi, l'histoire de la philosophie est un redoublement – concepts des concepts, modèle du modèle – s'épinglant sur le présupposé d'un champ prédiscursif, d'une philosophie qui serait préalable à l'histoire de la philosophie, et dont il faut retracer le mouvement. D'où toute une série de paradoxes : en tant que modèle du modèle, l'histoire de la philosophie « peut prétendre à être une autre philosophie »[1044] ; elle postule la préexistence de la philosophie mais la définit comme objet en termes de genèse et critique ; en s'identifiant avec cette

[1038] DPh, p. 171.
[1039] DPh, pp. 171-172.
[1040] DPh, p. 150.
[1041] DPh, p. 151.
[1042] Ibid.
[1043] DPh, p. 152.
[1044] Ibid.

philosophie dont elle est modèle, l'histoire de la philosophie se prend elle-même au piège de devoir répéter cette philosophie.

Les trois paradoxes renvoient tous à ce que Foucault appelle le « paradoxe général » : « il s'agit pour l'historien de penser ce qui a été pensé par la pensée du philosophe, mais sans que cette pensée l'ait effectivement pensé »[1045]. Cette définition nous paraît s'appliquer à la façon dont Heidegger envisage l'histoire de la philosophie par rapport à la pensée de l'être – surtout lorsqu'on tient compte des critiques que Löwith oppose à l'idée d'« *Ungesagte* » et qui, comme nous l'avons vu[1046], étaient bien connues par Foucault dès les années 1950. Si l'on considère la façon dont, tout au long de *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger se sert de Kant en interprétant la *Critique de la Raison Pure* en fonction de l'ontologie du Dasein, on voit que la légitimité de la traduction du transcendantal en ontologique présuppose l'appartenance de la pensée de Kant à la pensée de l'être, c'est-à-dire à la pensée qui trouve son expression dans l'œuvre de Heidegger. De même, Nietzsche qui « nomme », par la volonté de puissance, la fin de la métaphysique, tout en demeurant à l'intérieur d'une compréhension métaphysique de l'être, devient le porte-parole d'une pensée qui n'est pas entièrement la sienne (au sens où elle serait l'apanage exclusif de la production nietzschéenne) mais qui traverse l'histoire comme histoire de l'être, et dont Nietzsche se fait porteur. Dans *Le mot d'Anaximandre*, la juxtaposition de l'histoire de la philosophie et de l'ontologie, et par-là la connexion entre pensée présocratique et nietzschéenne, est résumée par l'affirmation suivante : « la parole initiale de la pensée naissante et la parole tardive de la pensée arrivant à son terme portant à la parole le Même, sans qu'elles disent pareil »[1047]. Le « Même » est ce « qui en des guises diverses concerne les Grecs et nous concerne historialement », ce qui « porte l'aurore de la pensée à son destin occidental »[1048]. Il est le niveau dans lequel se fonde l'appartenance commune de penseurs éloignés, temporellement, géographiquement et dans le langage, comme le sont les Grecs et Nietzsche : il est ce qui assure le « dialogue » entre philosophes dans lequel Heidegger voit le sens de l'histoire de la philosophie comme histoire de l'Être et de sa compréhension par la pensée et dans la parole. Le « Même » est aussi, dans *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, ce qu'un texte médite et ce que l'explication de ce texte – dans ce cas, le § 125 du *Gai Savoir* sur le Forcené – doit rencontrer[1049]. Le « Même » est en même temps ce que chaque penseur pense et ce qui le fait participer, par cette unicité, à la pensée. Dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, Heidegger affirme explicitement que « chaque penseur pense seulement une unique pensée […] le penseur a besoin seulement d'une unique pensée », et que cette unique pensée – dans le cas de Nietzsche, et dans le contexte de ce cours, l'éternel retour du

[1045] Ibid.
[1046] Supra, I :3.d.
[1047] *Chemins*, p. 401.
[1048] *Chemins*, p. 405.
[1049] *Chemins*, p. 258.

même – est pour le penseur en même temps le plus difficile, car « la difficulté pour le penseur est de retenir cette unique, cette seule pensée, comme ce qui est pour lui la seule chose qu'il faille penser »[1050]. Si « nous ne parlons du Même d'une façon décente que si nous disons toujours le Même du Même, et ce de telle sorte que nous soyons nous-mêmes pris dans la requête du Même »[1051], c'est en ce sens que le dialogue de la philosophie se fait par la référence de toute pensée – y compris celle portée par Heidegger – à ce Même, qui relie tout penseur de toute époque, sans qu'il en soit conscient, ni qu'il en parle explicitement.

Si, comme le dit Foucault, il s'agit, pour l'historien de la philosophie, de « penser ce qui a été pensé par la pensée du philosophe, mais sans ce que cette pensée l'ait effectivement pensé »[1052], alors la façon dont Heidegger essaie d'extraire ce qui demeure non-dit dans ce qui a été dit, et par-là ce qui a été vraiment pensé, même à l'insu de Kant ou de Nietzsche, est fonctionnellement juxtaposable au paradoxe que Foucault isole au sein de l'histoire de la philosophie. De même, le « Même » semble remplir la fonction du niveau prédiscursif qui constitue l'origine de ce discours même, et qui confère à la parole des philosophes son appartenance à l'histoire de l'être et sa capacité de la nommer – par la volonté de puissance ou la mort de dieu nietzschéennes, par le *logos* héraclitéen ou par la parole d'Anaximandre.

Il est alors possible, voire nécessaire de se demander si, en continuité avec *Les mots et les choses* et dans la perspective esquissée par Foucault dans *Le discours philosophique*, la perspective de Foucault et la voie heideggérienne appartiennent à une même configuration historique du discours. Car si Heidegger est le nom d'une manière dont la philosophie essaie de garder en vie son discours après que Nietzsche l'a rendu impossible dans sa forme originelle, celui de Foucault, comme index de la description du discours, est pris entre deux mutations : d'un côté, la même mutation nietzschéenne qui rend possible une philosophie portant le nom de Heidegger ; de l'autre, la mutation d'aujourd'hui qui engage le discours dans un retournement par lequel il devient le référentiel général.

Foucault n'ignorant pas la possibilité que son discours appartienne à la clôture marquée par Nietzsche, il affirme que « ce projet d'un discours philosophique paraît bien appartenir à tout un horizon qui nous est maintenant familier. C'est celui d'une philosophie qui n'est plus capable de mettre le monde, ni Dieu, ni la nature, ni l'histoire en question, et qui ne peut que s'interroger elle-même, mettant en jeu à la fois son droit de parler et toute cette histoire qui l'a conduite finalement à une telle réduplication »[1053]. De cette possibilité découle une alternative : à la lumière de la mutation nietzschéenne, la description du discours philosophique « ou bien […] est la philosophie elle-même,

[1050] QAP, p. 51.
[1051] Ibid.
[1052] DPh, p. 152.
[1053] DPh, p. 172.

et celle-ci se réduit à énoncer puis à développer les principes de son discours ; ou bien elle est autre chose que la philosophie, mais celle-ci, qui avait prétendu être le discours du monde et de l'histoire, le fondement de la science, l'analyse de la subjectivité ou de l'existence, n'était en réalité qu'une singulière 'façon de parler' »[1054].

Il nous semble qu'une polarité Heidegger-Foucault peut trouver place dans l'espace ouvert entre la mutation nietzschéenne et la mutation d'aujourd'hui, et que dans cet espace même, les deux façons d'envisager la philosophie trouvent leur terrain commun. Sans vouloir conclure notre repérage du « dialogue souterrain » entre Foucault et Heidegger par une mensuration de la prochaineté ou de la distance des deux, ni par la description d'un parricide – ce qui nous ramènerait au sein d'un cadre méthodologique qu'on a sciemment voulu exclure –, il s'agit plutôt de voir de quelle façon les manières heideggérienne et foucaldienne d'envisager la philosophie et le discours philosophique, tout comme leur historicité, peuvent à la fois avoir une appartenance partagée et diverger radicalement.

En effet, chacun selon ses termes, et Heidegger et Foucault situent leurs discours à l'intérieur d'une conjoncture historique caractérisée par la mutation et le clivage ; les deux voient dans le passage de Nietzsche le point culminant d'un développement et l'ouverture d'une nouvelle configuration – discursive pour Foucault, de la pensée pour Heidegger. Les termes et pour ainsi dire les paramètres conceptuels de cette localisation sont, en leur différence profonde, les signes d'un décalage radical dans la façon de comprendre le fonctionnement et la tâche de la philosophie.

Dans le sillage de la distinction foucaldienne entre deux types de philosophes, l'archéologue et celui qui ouvre des nouveaux chemins à la pensée, il nous semble possible d'encadrer le sens global de cette divergence par deux stratégies, qui trouvent leur origine dans la même crise nietzschéenne, mais s'inscrivent l'une dans la tentative de prolonger la philosophie, et l'autre, dans l'ouverture d'un nouveau régime discursif. C'est à partir de cette divergence qu'il devient possible d'encadrer le traitement archéologique et ontologique des thèmes de l'histoire de la philosophie, du langage et de la critique de l'anthropologie.

Ainsi, la manière heideggérienne est pour ainsi dire ultra- ou sur-philosophique, en ce sens que par rapport à l'histoire de la philosophie en son déploiement, elle postule une pensée de l'être qui serait le sol originaire d'où cette histoire provient. La manière heideggérienne d'envisager la philosophie répond alors à la fin de la métaphysique par une pensée faisant un avec l'ontologie, qui totalise l'histoire de la philosophie et dans laquelle le langage philosophique devient le lieu d'où la vérité à la fois fait signe et se cache. La pensée de l'être, comme la « pensée du Même » qui fonde le dialogue intemporel entre philosophes, est la dimension dans laquelle chacun des philosophes, qui parlent entre eux dans ce langage, devient un medium : il laisse transparaître dans sa parole, et souvent

[1054] DPh, p. 173.

à son insu, cette vérité qui la traverse, ce qui demeure non-dit, comme le souligne Löwith dans *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. La critique de l'anthropologie et de la subjectivité, que Heidegger mène tout au long de sa méditation, est, elle aussi, enracinée dans cette ontologie résumant la philosophie : d'où le caractère ontique de la compréhension du sujet comme *hypokeimenon*, et de l'homme de l'anthropologie comme « *animal rationale* », à laquelle Heidegger oppose à la compréhension authentique de l'homme comme l'étant privilégié par son langage et sa capacité de sauvegarder l'être dans ce langage.

Ainsi, il y bien chez Heidegger un anti-anthropologisme, une critique de la subjectivité, qui s'accompagne d'une élection du langage à la fois poétique et pensant, comme milieu privilégié pour reparcourir les vicissitudes de l'être. Ce qui lie ces trois thèmes est la référence à l'être et à la différence ontologique, ce qui met en place une dynamique binaire – ontique/ontologique – qui partage l'homme, le langage et l'histoire de la pensée en deux niveaux, dont l'un est objet de la critique et l'autre confère un sens plus authentique et originaire au même concept. Par l'opérateur de la différence ontologique il est possible pour Heidegger de critiquer l'homme de l'anthropologie à la lumière de son essence la plus authentique, celle d'étant ayant le privilège de se poser la question sur l'être ; le langage se partage en deux formes, dont l'une est ce qu'on pourrait la « compréhension moyenne » du langage – le langage de la communication quotidienne, de l'articulation en propositions, un langage fonctionnel – et une compréhension authentique – le langage poétant et pensant, de la nomination, qui à la fois recèle et laisse transparaître quelque chose de l'être ; l'histoire de la philosophie est, elle aussi, binaire : d'un côté, il y a l'histoire de l'historiographie (*Historie*), une continuité des âges de la pensée telles qu'elles s'enchaînent et s'ordonnent chronologiquement, et de l'autre, l'histoire (*Geschichte*) comme dimension dans laquelle l'être se manifeste et recule, en donnant lieu aux « époques »[1055], c'est-à-dire des plages dans le temps qui sont l'espace d'événement de l'être.

En revanche, la méthode développée par Foucault pourrait être définie extra- ou exo-philosophique : la description du discours philosophique, le concept même de discours philosophique, tout en portant sur la philosophie et son histoire, s'en différencient en termes de fonctionnement – ce qui fait l'objet de l'analyse foucaldienne. Autrement dit, la tentative mise en place par Foucault est un effort méthodologique pour parler de la philosophie sans faire de la philosophie, c'est-à-dire, en évitant le redoublement du « modèle du modèle », du « concept des concepts », de la « philosophie de la philosophie » qui caractérise l'histoire de la philosophie. Le dispositif discursif et sa description opèrent dans un espace qui n'est pas celui de la philosophie, mais qui peut en parler comme d'une

[1055] « De l'époque de l'être provient le déploiement en époques de sa destination, en laquelle consiste la véritable histoire mondiale (*Weltgeschichte*) […] Les écarts chronologiques et les séries causales appartiennent, il est vrai, à l'historisation (*Historie*), mais ne sont pas l'histoire (*Geschichte*) », dans *La parole d'Anaximandre*, *Chemins*, p. 406.

découpe du discours, historiquement déterminée et située. Ainsi, le langage, le sujet (et sa configuration anthropologique) et l'histoire de la pensée sont examinés comme autant de fonctions du discours philosophique.

Cette approche fonctionnaliste permet à Foucault à la fois d'objectiver le langage, le sujet et l'histoire sans pourtant postuler quelque chose comme leur essence, ni un niveau fondamental dans lequel ces essences trouveraient leur enracinement, le discours n'étant pas une nappe continue qui sous-tendrait ses différentes manifestations, mais plutôt une instance historique composée par « l'ensemble des savoirs, des institutions, des pratiques, des conditions d'existence qui sont contemporains du philosophe », mais aussi les formes culturelles « présentes ou passées, neuves ou déjà vieillies, qui sont en tout cas assez vivantes pour pouvoir animer son discours », ou encore « la grille des systèmes effectivement en exercice qui régissent sa langue, sa société, ses connaissance et qui peuvent ainsi déterminer sa pensée avant même qu'il l'ait pensé », ou « l'horizon général, bien implicite et bien lointain, qui articule son expérience singulière sur toutes celles qui appartiennent à la même aire et au même calendrier »[1056]. C'est à partir de cette stratégie extra-philosophique du discours que le sujet et l'histoire de la philosophie deviennent des moments fonctionnels du discours. Ainsi, « l'histoire de la philosophie se loge dans le fonctionnement du discours philosophique »[1057], devenant « un des moments fonctionnels du discours philosophique »[1058] ; les différents philosophes, qu'il s'agisse de Descartes et Spinoza, de Kant et Nietzsche, ou de Russel, Sartre, Heidegger et Jaspers, dans leurs discours respectifs, ne sont pas les auteurs d'une pensée qui leur appartiendrait telle qu'un produit (ni les porte-parole d'un mouvement historique et philosophique qui traverserait leurs mots), mais articulent les possibilités discursives qui se donnent dans leur présent.

Quant au sujet, il devient lui aussi, à partir du lien établi entre le « maintenant » et le « discours philosophique », une fonction requise pour que le discours du philosophe soit garanti en sa « valeur de vérité et de vérité universelle »[1059]. L'homme est, par conséquent, une figure spécifique et historiquement située du discours philosophique qui, par la coupure du XIXe siècle, remplace le philosophe (« index ontologique »[1060] qui devait garantir, dans le discours philosophique des débuts, la validité de ce discours) par un doublet empirico-transcendantal fini, à travers l'être duquel se manifestent « toutes les choses du monde et les événements de son histoire »[1061].

Le langage prend, à l'intérieur du discours, une place cruciale : il est ce à partir de quoi l'analyse de Foucault devient historiquement possible. Sa prolifération caractérise la « mutation

[1056] DPh, p. 21.
[1057] DPh, p. 155.
[1058] DPh, p. 158.
[1059] DPh, p. 35.
[1060] DPh, p. 137.
[1061] DPh, p. 136.

d'aujourd'hui » dans laquelle s'inscrit la description du discours philosophique menée par Foucault : il n'est plus ni l'instrument de la représentation comme c'était pour le discours classique, ni un objet de savoir humain comme pour le discours postkantien, mais une « fonction universellement structurante »[1062] dont la mise au jour est au cœur de l'événement caractérisant l'aujourd'hui. C'est le langage qui « ne cesse de passer hors de lui-même, de se déboîter, de se constituer des nouveaux espaces toujours plus extérieurs, et de franchir ses limites en multipliant ses formes »[1063], qui, « sortant de lui-même pour parler de lui-même », donne lieu à l'« étalement des nouvelles nappes du discours »[1064], et devient le modèle de cette extériorité qui domine l'actualité du discours.

Conclusions

Le philosophe-archéologue dont la tâche est de diagnostiquer le présent, et celui qui ouvre des nouveaux chemins à la pensée, sont les deux modèles dans lesquels il a été possible d'identifier deux manières d'aborder la philosophie, portant l'une le nom de Foucault et l'autre de Heidegger.

À travers les analyses poursuivies jusqu'ici, il a été possible de voir un rapport paradoxal entre ces deux manières philosophiques : elles s'enracinent dans un présent ambigu, pris entre le paradoxe nietzschéen de la philosophie devenue impossible et pourtant continuant de parler, et un « aujourd'hui » aux contours encore à tracer. Foucault et Heidegger sont en mêmes temps contemporains et ils appartiennent à deux formes philosophiques qui s'excluent l'une l'autre.

Entre Foucault et Heidegger se dessine alors une appartenance à la même conjoncture philosophique qui coexiste avec un décalage impossible à combler, celui qui sépare le discours et l'être, la différence ontologique et le dehors. Il ne s'agit pas là de termes équivalents qui replisseraient la même valeur, mais plutôt de deux façons dont Heidegger et Foucault localisent leur point d'observation, choisissent leurs arsenaux conceptuels respectifs, et envisagent l'histoire et ses enjeux. La « question anthropologique » qui a guidé le présent repérage s'est avéré le terrain où, par le biais de la critique de l'homme, il a été possible de montrer comment ces deux stratégies divergent : l'une emmène au berger de l'être, chargé de sa sauvegarde dans un langage qui le traverse, l'autre à l'homme qui meurt « des signes qui sont nées en lui »[1065]. Dans cette divergence, c'est le statut de la philosophie elle-même qui est interrogé : qu'elle se tienne sur le clivage d'un événement qui fait époque, amorcé par Nietzsche, ou qu'elle se soit déjà transformée en discours.

[1062] DPh, p. 211.
[1063] DPh, p. 212.
[1064] DPh, p. 213.
[1065] N° 34 « Michel Foucault, 'Les mots et les choses' » dans DE I, p. 529.

L'enjeu du « dialogue souterrain » entre Heidegger et Foucault, élargi à Kant et Nietzsche, dépasse alors les limites d'une reconstruction philologique et historique des rapports possibles entre deux auteurs et deux corpus, pour devenir un espace de problématisation où il est possible d'aborder des enjeux philosophiques – l'homme, mais aussi le langage, et la philosophie elle-même en son historicité – en transformant les philosophes et ce qu'ils ont dit en autant d'instruments critiques – le fait qu'ils portent les noms de Kant, Nietzsche, Heidegger ou Foucault, « importe finalement assez peu »[1066].

[1066] DPh, p. 196.

Conclusions

1. Retour sur la querelle

Heidegger et Foucault ne partagent pas un même « antihumanisme », car ils ne partagent pas la même manière d'entendre l'homme, son concept et sa fonction. Mais si l'inscription des deux penseurs dans un prétendu esprit antihumaniste a été possible, c'est bien parce qu'ils rejettent quelque chose de cet « humanisme ». La question est de voir s'il s'agit non seulement d'un même antihumanisme, mais, au préalable, d'une même manière d'entendre l'humanisme visé.

À la lumière des éléments issus de *Kant et le problème de la métaphysique* qu'on a pu retrouver dans la thèse complémentaire tout comme dans le passage des *Mots et les choses* sur le recul et retour de l'origine, il a été possible non seulement de montrer l'usage que Foucault fait de ces éléments (notamment, une idée de finitude qui est cohérente avec celle du « Dasein en l'homme », qui devient opérationnelle dans la définition de l'homme de la modernité) mais aussi de quelle manière il s'en détache[1067]. On a également mis en évidence une contemporanéité ambiguë de Heidegger, à la fois penseur post-nietzschéen et ancré dans des dispositifs qui appartiennent à l'*épistémè* moderne, pris entre une conception de l'homme logée dans le « doublet empirico-transcendantal », et une conception de la pensée philosophique qui, après la dépossession du discours philosophique causée par coupure nietzschéenne, s'interroge sur les thèmes de sa propre impossibilité – l'oubli, l'occultement – et demeure ainsi possible[1068].

Dans le sillage de cette contemporanéité ambiguë, on peut se demander si la critique de l'homme, qui passe par la déconstruction de l'humanisme pour Heidegger et par l'analyse épistémologique de l'homme pour Foucault, bien que dans leurs présupposés inconciliables, puissent avoir un point commun. Ce point, malgré les différences, nous semble être la mise à distance d'un humanisme qui est associé au nom de Sartre.

Si en 1946 la *Lettre sur l'humanisme* répond à la question de Beaufret « comment redonner un sens au mot 'humanisme' ? » par une prise de distance par rapport aux tonalités sartriennes de ce mot, donc par rapport à la lecture sartrienne de la *Daseinsanalytik* et aux propos de *L'existentialisme est un humanisme*, c'est lorsqu'il précise le sens de la « mort de l'homme » que Foucault cible certaines implications de la pensée sartrienne de la *Critique de la raison dialectique*. Dans un entretien de 1966, le nom de Sartre revient lorsqu'on demande à Foucault comment il situe les formes

[1067] Supra, II :1.d.
[1068] Supra, III :1.b.

« plus sérieuses » d'humanisme, dont par exemple celui de Sartre, par rapport aux « marxismes mous » de Saint-Exupéry, Camus et Teilhard de Chardin qu'il vient de dénoncer : il répond en affirmant que « Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste »[1069]. Si « les grands responsables de l'humanisme contemporain, ce sont Hegel et Marx »[1070], comme il l'affirme plus haut, et Sartre clôture cette lignée – car « en écrivant la *Critique de la raison dialectique* il a mis en quelque sorte un point final […] sur tout cet épisode de notre culture qui commence avec Hegel »[1071] – c'est en cela que chez Hegel et Marx, et chez Sartre en dernier, un rapport s'affirme entre humanisme, anthropologie et dialectique, qui « ont partie liée »[1072]. Le souci moral de l'homme qui sous-tend l'humanisme s'enracine dans l'anthropologie qui prend l'homme comme objet de connaissance[1073] ; la dialectique « appelle accessoirement l'humanisme […] parce qu'elle est une philosophie de l'histoire, parce qu'elle est une philosophie de la pratique humaine, parce qu'elle est une philosophie de l'aliénation et de la réconciliation […] parce qu'elle est toujours, au fond, une philosophie du retour à soi-même […] elle promet l'homme à l'homme et, dans cette mesure, elle n'est pas dissociable d'une morale humaniste »[1074].

De façon différente, et Heidegger et Foucault repèrent donc dans la pensée sartrienne (dans l'*Existentialisme est un humanisme* pour l'un, dans la *Critique de la raison dialectique* pour l'autre) quelque chose comme une position rivale par rapport à laquelle se détacher. Mais si, comme nous l'avons vu plus haut[1075], la critique de Heidegger est le centre autour duquel s'agrègent les voix et les thèmes du premier moment de la « querelle de l'humanisme », celle de Foucault fait plutôt partie du moment philosophique des années 1960. Heidegger étant indiqué dans le même entretien comme celui dont « Sartre le tutélaire nous a bien protégés »[1076] et comme le représentant de « cette culture non-dialectique qui est en train de se former […] apparue également chez Heidegger, lorsqu'il a essayé de ressaisir le rapport fondamental à l'être dans un retour à l'origine grecque »[1077], on pourrait esquisser une triangulation, à travers Heidegger, de la polémique Foucault-Sartre qui parcourt, du côté foucaldien, les entretiens suivant la parution des *Mots et les choses*, et qui est « officialisée » en 1968 avec la publication de l'entretien à Sartre dans *L'Arc* que nous avons examiné plus haut[1078], et

[1069] N° 39 « L'homme est-il mort ? », dans DE I, p. 570.
[1070] Ibid.
[1071] Ibid.
[1072] Ibid.
[1073] « Ce n'est pas tellement parce qu'on a eu un souci moral de l'être humain qu'on a eu l'idée de le connaitre scientifiquement, mais c'est au contraire parce qu'on a construit l'être humain comme objet d'un savoir possible que se sont ensuite développés tous les thèmes de l'humanisme contemporain, thème qu'on retrouve dans les marxismes mous », DE I, p. 569
[1074] Ibid.
[1075] Supra, II :2.a.
[1076] DE I, p. 573.
[1077] DE I, p. 570.
[1078] Supra, III :2.c.

par la réaction de Foucault interviewé par *La Quinzaine littéraire*[1079]. Il nous semble que la manière dont Foucault fait appel à Heidegger en fonction anti-dialectique, voire anti-sartrienne (bien qu'en renversant ironiquement les termes de la question, et en nomment Sartre comme tutélaire qui aurait *protégé* la culture française de Heidegger) soit à comprendre comme geste guidé par la volonté d'individuer la pensée dialectique de laquelle Foucault veut se détacher.

Il nous semble possible de voir, dans la définition d'humanisme que Foucault mobilise aux années 1960, de voir une critique de la dialectique sartrienne, avec laquelle l'ultra-humanisme heideggérien n'a pas de juxtaposition possible. Et si l'on associe à cette critique la parution du nom de Heidegger comme index d'une pensée non-dialectique, dont la mobilisation à une fonction polémique par rapport à Sartre le « tutélaire », on peut faire l'hypothèse d'une non-rivalité entre la critique foucaldienne et celle heideggérienne à cet humanisme. On pourrait même trouver une résonnance entre la référence foucaldienne à un humanisme dont Marx serait, à côté de Hegel, le grand responsable, et la décision heideggérienne d'utiliser le Marx de la *Gattungswesen* comme première réponse à la question « comment et à partir de quoi se détermine l'essence de l'homme ? », question à laquelle Heidegger répond « Marx exige que l'homme soit connu et reconnu. Il trouve cet homme dans la 'société'. L'homme 'social' est pour lui l'homme 'naturel' »[1080], tout en associant cet humanisme de Marx à celui « que Sartre conçoit sous le nom d'existentialisme »[1081]. Sans que cela implique que Foucault et Heidegger partagent la même conception de Marx et du marxisme, ni que Foucault ait pris de Heidegger l'idée d'un humanisme associant existentialisme et marxiste, cette convergence polémique, à la lumière de l'usage anti-sartrien et antidialectique du nom de Heidegger, nous semble indiquer un point de contact entre la conception de l'humanisme de Heidegger et de Foucault. Plutôt qu'un même esprit antihumaniste, les deux penseurs nous semblent alors converger sur la façon de repérer l'humanisme qui leur est contemporain, et qui semble jouer – bien qu'à partir des présupposés divergents de l'archéologie et de la déconstruction – un rôle analogue, en ce que cet humanisme à la fois appartient à une conjoncture de pensée et risque de fossiliser cette conjoncture par le piège du « pour l'homme ». Pour Heidegger « tout humanisme reste métaphysique »[1082] et occulte en cela l'essence de l'homme : la première phrase de la *Lettre sur l'humanisme*, « nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir »[1083], agir qui est reconduit à la pensée

[1079] N° 55 « Foucault répond à Sartre », DE I, pp. 690-696 ; Foucault récuse cependant cet entretien, à la publication duquel il n'avait donné l'accord (notamment par rapport aux passages sur Sartre, qu'il avait « bien précisé qu'ils ne pourraient *en aucun cas* figurer dans un montage définitif »), dans n° 56 « Une mise au point de Michel Foucault », DE I, pp. 697-698.
[1080] Q III-IV, p. 75.
[1081] Q III-IV., p. 77.
[1082] Ibid.
[1083] Q III-IV, p. 67.

qui « agit en tant qu'elle pense »[1084], explicite d'entrée de jeu le décalage de la position heideggérienne face à l'engagement sartrien. Ne pas penser de façon assez décisive l'essence de l'agir dépend du fait de ne pas penser de façon assez décisive l'essence de l'homme dans la pensée comme action, qui agit et accomplit « la relation de l'Être à l'essence de l'homme »[1085]. À l'engagement sartrien de l'homme pour l'homme, Heidegger répond avec « l'engagement par l'Être pour l'Être »[1086], à l'humanisme de l'engagement, avec l'ultra-humanisme de l'homme qui habite dans l'abri du langage, maison de l'Être.

Pour Foucault il est question de politique : l'humanisme est « une manière de résoudre, dans des termes de morale, de valeurs, de réconciliation, des problèmes que l'on ne pouvait pas résoudre du tout ». La tâche actuelle est pour Foucault son démantèlement : « nous affranchir définitivement de l'humanisme, et en ce sens notre travail est un travail politique. […] Sauver l'homme, redécouvrir l'homme en l'homme, etc., c'est la fin de toutes ces entreprises bavardes, à la fois théoriques et pratiques, pour réconcilier par exemple Marx et Teilhard de Chardin […]. Notre tâche est de nous affranchir définitivement de l'humanisme, et c'est en ce sens que notre travail est un travail politique, dans la mesure où tous les régimes de l'Est ou de l'Ouest font passer leur mauvaise marchandise sous le pavillon de l'humanisme »[1087].

Bien que sous des présupposés théoriques inconciliables, et dans des buts très différents, la critique de l'humanisme de Foucault et de Heidegger nous semble donc partager, du moins en partie, l'association de cet humanisme conjointement à Sartre et Marx, tout comme sa fonction de théorie qui à la fois appartient à une conjoncture historique et de pensée, et qui risque de créer un effet d'occultement et de déformation – d'une méprise de l'homme et de l'être d'un côté, de la fonction idéologique de l'humanisme de l'autre.

Cette proximité relative des positions heideggérienne et foucaldienne permet aussi de faire ressortir la spécificité de cette dernière face à deux autres voix de la « querelle de l'humanisme » qui secoue le débat intellectuel français dans les années 1960. Cependant, malgré une attitude transversale aux disciplines visant à remettre en question « l'homme » non pas en son essence, mais en sa fonction, l'humanisme visé par cette « reprise » de la querelle n'est pas, à bien voir, un objet défini de façon univoque, mais plutôt un terme qui recueille en lui plusieurs attitudes à l'intérieur de la pensée. On retrouve ainsi ce qu'on pourrait appeler un « humanisme métaphysique » chez Derrida, l'emploi du terme « humanisme transcendantal » chez Lévi-Strauss, ou encore un « humanisme théorique » et un « antihumanisme corrélatif », chez Althusser. Ces trois termes, tout en visant l'« humanisme »,

[1084] Q III-IV, p. 68.
[1085] Q III-IV, p. 67.
[1086] Q III-IV, p. 68.
[1087] N° 37 « Entretien avec Madeleine Chapsal », DE I, p. 544.

l'abordent sous un angle différent. Chez Derrida, l'humanisme que nous avons voulu qualifier de « métaphysique », résume, nous l'avons vu[1088], l'ensemble des éléments qui, dans l'axe Hegel-Husserl-Heidegger et dans le sillage de Kant, font que la phénoménologie, bien qu'en revendiquant l'anti-anthropologisme, puisse être, et ait été, traduite en une anthropologie, notamment à travers le « passage du Rhin » de la phénoménologie. Chez Lévi-Strauss, le terme revient en polémiquant avec Sartre, lorsque dans *La pensée sauvage* il parle de l'« humanisme transcendantal »[1089] dont l'historicité serait le dernier refuge. Chez Althusser, le binôme « humanisme théorique »/« antihumanisme théorique » désigne, à l'intérieur de la pensée de Marx, le lien entre humanisme et théorie qui caractérisent respectivement le jeune Marx, qui adopte un humanisme feuerbachien, et le Marx de la maturité, qui récuse la valeur prétendument théorique de cet humanisme. Ces trois « humanismes », bien que chacun émerge dans un contexte théorique différent et avec des visées critiques différentes, ont ceci en commun qu'ils visent à destituer une idée d'« homme » universel, fondée sur le postulat d'une solidarité téléologique entre la conscience et l'histoire.

Si, comme l'indique Foucault, l'humanisme est identifiable avec l'idéologie capable de faire cohabiter Sartre et les « marxismes mous », le « chardino-marxisme » contre lequel luttent « à l'intérieur du PC Althusser et ses compagnons courageux »[1090], il est utile de se tourner vers Lévi-Strauss et Althusser pour mettre en évidence sous quel angle les deux pôles de la raison dialectique sartrienne et des lectures humanistes du marxisme sont critiqués, et par-là, mieux préciser en quoi consiste cet humanisme auquel se réfère Foucault.

L'opération de la *Critique de la raison dialectique* (1960) qui fonde théoriquement l'humanisme sartrien consiste en une cooptation de l'existentialisme et du marxisme. Sartre l'affirme dans les pages conclusives de la section « Questions de méthode » : « l'homme occupe pour nous une place privilégiée »[1091], et cela en raison de l'union de son être historique, c'est-à-dire sa capacité de « se définir sans cesse par sa propre praxis »[1092], et du fait d'être « l'existant que nous sommes »[1093]. Or cette place privilégiée, convergence d'existence et de praxis, entretient avec l'anthropologie un rapport d'identité – en ce sens que l'existentialisme, ainsi défini, « est l'anthropologie elle-même, en tant qu'elle cherche à se donner un fondement »[1094]. L'anthropologie ainsi conçue est possible sur la base d'une compréhension préalable de l'existence, du projet propre et d'autrui, et de la praxis qui le

[1088] Supra, II :2.b.
[1089] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* op. cit., p. 312.
[1090] N° 37 « Entretien avec Madeleine Chapsal », DE I, p. 544.
[1091] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Gallimard 1960, p. 103.
[1092] Ibid.
[1093] Ibid., p. 104.
[1094] Ibid.

mène à bien : c'est la réalité-humaine, comme union de projet et de praxis dans l'existence, qui rend possible l'anthropologie. L'homme n'est plus *objet* de l'anthropologie, mais il en est le *fondement* : « non comme objet du savoir pratique mais comme organisme pratique produisant le savoir comme un moment de sa praxis »[1095]. Par-là, la totalisation historique devient à son tour possible, l'anthropologie s'étant comprise au lieu de s'ignorer. Si cette compréhension authentique de l'anthropologie comme étude du processus du devenir-objet s'accompagne de la totalisation historique, c'est parce que dans le syncrétisme sartrien d'existentialisme et de marxisme, la praxis est « inconcevable sans le besoin, la transcendance et le projet », et la dialectique, en tant que développement de la praxis, « n'apparaît comme Histoire et comme Raison historique, que sur le fondement de l'existence »[1096]. La visée téléologique de la praxis inspirée de la pensée marxiste est donc directement liée à l'existence de la réalité-humaine, ce qui en assure aussi le caractère universellement compréhensible. Au fond de l'anthropologie, et comme sa vérité refoulée, on trouve une projectualité pratique de l'homme, qui peut comprendre son projet et celui d'autrui, grâce à la « transcendance comme existence hors-de-soi en relation avec l'Autre-que-soi et l'Autre-que-l'homme »[1097]. Tout en récusant l'existence d'une « nature » ou d'une « essence humaine », et en lui préférant le terme de réalité-humaine, Sartre soutient néanmoins une idée universelle d'homme comme sujet pensant et agissant, régisseur de l'histoire et immergé dans un monde de significations qu'il produit en existant.

Dans *La pensée sauvage* (1962), Lévi-Strauss, en mobilisant la perspective de l'enquête ethnographique et du comparatisme ethnologique, objecte à Sartre le privilège accordé à la raison dialectique d'accéder, seule, à la dimension historique, et à la subordination conséquente des disciplines anthropologiques. Ce faisant, il dénonce les risques d'une idée d'humanité pensée à partir de la conscience individuelle par « ceux qui se laissent prendre au piège de l'identité personnelle »[1098], et revendique le pouvoir de la raison analytique, et des sciences humaines qui s'en servent, de « dissoudre » l'homme comme une abstraction vide de contenu, ou tout du moins privée de tout principe d'unité interne. Si « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre »[1099], c'est en ce sens que l'homme ne se trouve pas, pour l'ethnologue structuraliste, hors des différences empiriques entre les sociétés humaines, mais bien dans les invariants que l'ethnographie peut atteindre comme résultat d'un travail comparatif. Le sens de la « dissolution de l'homme » n'est alors pas celui d'une destruction, mais proche d'un processus emprunté à la chimie : une décomposition dans les éléments constitutifs, qui peuvent être séparés et

[1095] Ibid., p. 110.
[1096] Ibid., p. 106.
[1097] Ibid., p. 105.
[1098] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* op. cit., p. 297.
[1099] Ibid., p. 294.

recombinés. Ainsi, à la réalité-humaine qui, à travers la raison dialectique, se fait histoire, Lévi-Strauss oppose une « humanité générale »[1100] dont l'historicité prend des formes autres que celle d'un rationalisme téléologique. Derrière la réalité-humaine protagoniste de l'histoire, Lévi-Strauss voit donc une généralisation tacite de la conscience individuelle, sur le modèle du cogito cartésien, épurée de sa provenance historique et géographique pour qu'elle devienne « l'homme » tout court. À cette universalisation, qui passe par une paradoxale dé-historicisation de l'histoire, c'est-à-dire la « prétendue continuité totalisatrice du moi »[1101] sur laquelle Sartre « prétend fonder une anthropologie »[1102], l'ethnologue oppose une manière d'observer l'homme qui prenne et garde le recul par rapport au mouvement d'intériorisation et de totalisation de la conscience. La perspective de l'ethnologie permet alors à Lévi-Strauss d'opposer à la totalisation réflexive de la conscience, la dissémination des différences dans le temps et dans l'espace : à l'histoire comme diachronie, fondant dans la continuité à la fois la narration individuelle et historique, il oppose la synchronicité, la pluralité des appréhensions historiques dans leur étalement spatial. Le point de jonction entre l'histoire et l'homme est donc mis en question par le biais des différences anthropologiques concrètes que les peuples « sans histoire » offrent au regard de l'ethnologue. Ce manque d'histoire en termes sartriens se traduit pour Lévi-Strauss dans une manière de repenser l'histoire à partir du mythe, et non pas le mythe comme stade embryonnaire, « primitif », de l'histoire. Il s'agit pour Lévi-Strauss de « récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité, qu'on prétend nous imposer dans le but inavoué de faire de l'historicité l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal »[1103], par le biais d'une pensée autre, non-linéaire, « sauvage » en cela qu'elle privilégie la pluralité des images du monde et des récits historiques.

L'« humanisme transcendantal » nommé par Lévi-Strauss dans le contexte de son débat avec Sartre est alors identifiable avec la centralité accordée à l'homme dans la *Critique de la raison dialectique* et à la transcendance de la praxis et de l'existence, qui fléchit la transcendance du projet de la *Daseinsanalytik* et lui donne le sens d'une capacité de compréhension de soi et des autres propre à la réalité-humaine. À la lumière de cette conception de la transcendance, la pensée de Sartre prend une tonalité humaniste car elle définit l'homme, ou la « réalité-humaine », comme l'être dont l'union de praxis et d'existence le met en mesure d'agir l'histoire, lieu et temps de sa raison.

Le pôle « sartrien » de ce que Foucault entend par humanisme est donc élucidé par cette querelle, opposant à une idée existentialiste-pratique d'homme, essentiellement fondée dans la téléologie d'une convergence entre la conscience et l'histoire, une idée historiquement et

[1100] Ibid., p. 295.
[1101] Ibid., p. 305.
[1102] Ibid., p. 298.
[1103] Ibid., p. 312.

culturellement située de celui-ci, qui résulte de la composition d'une pluralité ethnographique d'humanités.

Quant au pôle « marxiste » de cette manière d'entendre l'humanisme, l'émergence de cette interprétation s'insère dans le cadre historique et théorique du Parti Communiste, des débats internes qui s'y développent à la suite de la crise de 1956, de la crise du mouvement ouvrier et de la critique du stalinisme. Les analyses d'Althusser qui forment le préambule du texte « La querelle de l'humanisme », rédigé en 1967 et paru posthume dans le recueil *Écrits philosophiques et politiques*, portent précisément sur ce contexte, ou plutôt cette conjoncture, et sur l'émergence d'un courant « libéral-moral » et humaniste à l'intérieur du PC, qui s'appuie sur des lectures humanistes de Marx, dans le sillage du XXII Congrès du PCUS ayant « déclaré que […] l'URSS était engagée dans la 'construction du communisme', sous le mot d'ordre humaniste : '*Tout pour l'homme*' »[1104]. À ces interprétations, qui ont l'effet de remplacer la lutte des classes par un humanisme universaliste, Althusser oppose une lecture de Marx qui montre que son « humanisme théorique » emprunté à Feuerbach n'est qu'un moment théorique dans le parcours de Marx, auquel suit, après 1844-1845, le rejet théorique de cet humanisme.

Il nous semble que la « coupure épistémologique » althussérienne, réponse théorique à ces interprétations humanistes de Marx, peut servir pour clarifier les tendances que Foucault critique, non sans mépris, sous les noms de « marxismes mous » et de « chardino-marxisme » : d'un côté, parce que Foucault cite explicitement « Althusser et ses compagnons courageux » comme ceux qui antagonisent ces courant de l'intérieur du PC ; de l'autre, parce que l'argumentation d'Althusser permet de mettre en lumière avec précision en quoi consiste ce virage humaniste à l'intérieur du marxisme, que Foucault tient à nommer explicitement comme cible de ses critiques.

Si « le thème de l' 'humanisme marxiste', l'interprétation 'humaniste' de l'œuvre de Marx se sont progressivement et irrésistiblement imposés dans la philosophie marxiste récente, à l'intérieur même des partis communistes soviétiques et occidentaux »[1105], c'est par un retour à la lecture de l'œuvre de Marx qu'Althusser démonte cette interprétation. Il n'est pas seulement une question théorique, ou pour mieux dire, la question théorique n'est pas sans conséquences au niveau politique : au contraire, l'enjeu est strictement politique, car l'humanisme socialiste, vers lequel les partis communistes semblent se diriger, risque de devenir l'idéologie sur laquelle s'épingle l'abandon de la lutte des classes et de la lutte ouvrière.

[1104] L. Althusser, « La querelle de l'humanisme », dans *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, op. cit., pp. 449-551.
[1105] L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte 2015, p. 299.

La distinction entre un « humanisme théorique », qui caractérise l'œuvre du jeune Marx jusqu'à 1844-1845, et d'un « antihumanisme théorique » de la maturité[1106], est donc fonctionnelle pour prouver que l'humanisme de Marx est un moment théorique précis à l'intérieur de son parcours, avec lequel il rompt après les *Manuscrits de 1844*. D'un seul mouvement, la coupure épistémologique identifie l'humanisme de Marx et son dépassement : il faut connaître cet humanisme de jeunesse, en montrer les caractéristiques et le fonctionnement, pour voir quel est l'objet du rejet successif, et quelles en sont les raisons.

L'humanisme théorique de Marx est, pour Althusser, essentiellement lié à l'humanisme feuerbachien de la critique de la religion à l'œuvre dans *L'essence du christianisme*, et à sa déclinaison de l'aliénation hégélienne en aliénation de l'homme. Comme le souligne Althusser, l'histoire est pour Hegel un procès sans sujet, alors que Feuerbach pose la désaliénation comme un processus de réappropriation de l'homme qui n'est qu'un renversement des rapports entre sujet et objet. Ce qui rend celui de Feuerbach un humanisme théorique, est le fait que « l'Homme n'est pas seulement pour Feuerbach une Idée au sens kantien, mais le fondement théorique de toute sa philosophie, comme le fut le Cogito pour Descartes, le Sujet transcendantal pour Kant, et l'Idée pour Hegel »[1107], qui prétend amener à sa fin l'idéalisme allemand par l'« Homme » comme dimension concrète et réelle qu'il oppose à l'aliénation, « dont l'abstraction constitue pour lui l'essence dernière »[1108].

Si l'humanisme théorique de Marx est emprunté à celui de Feuerbach, son antihumanisme théorique se développe par une déformation graduelle des positions feuerbachiennes[1109], qui aboutit au rejet du double postulat qui, chez Feuerbach, régit l'humanisme en posant en même temps l'existence d'une essence universelle de l'homme et cette essence comme l'attribut des individus. Il s'agit de la même aporie que celle à l'œuvre dans le partage kantien : « à un idéalisme de l'essence

---

[1106] « Théoriquement parlant, le marxisme est, d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme. Je devrais en toute rigueur dire un a-humanisme et un a-historicisme. J'emploie donc consciemment, pour leur donner tout le poids d'une déclaration de rupture […] cette double formule *négative* (antihumanisme, antihistoricisme) au lieu d'une simple forme privative, car ce n'est pas trop de son injonction pour repousser l'assaut humaniste et historiciste qui, en certains milieux depuis quarante ans, ne cesse de menacer le marxisme », dans L. Althusser (dir.), *Lire le Capital*, Paris, PUF 2014, p. 310.

[1107] Ibid., p. 468.

[1108] Ibid.

[1109] Les deux moments cruciaux de cette déformation et distanciation graduelle sont la formulation d'un « humanisme ouvrier » ou « humanisme ouvriériste » (nous empruntons à G. Sibertin-Blanc ces expressions) des *Manuscrits de 1844* et par *Les thèses sur Feuerbach*, où Marx rejette l'équation entre l'essence humaine et l'essence religieuse par l'affirmation d'une essence humaine qui, « dans sa réalité effective », n'est rien d'autre que « l'ensemble des rapports sociaux » (Thèse VI). Bien que ce soit le texte qui a servi à justifier l'humanisme chez Marx – par l'analogie entre l'essence humaine et les rapports sociaux, reprise aussi par Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* –, Althusser montre comment les termes d'« ensemble » et de « rapport » sont loin d'être évidents, et plutôt que d'établir une analogie, il introduisent des nouveaux problèmes théoriques par la distorsion du vocabulaire feuerbachien ; cf. L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., pp. 259-284 et « La querelle de l'humanisme », dans *Écrits philosophiques et politiques* op. cit., pp. 488-491).

répond toujours un empirisme du sujet »[1110], l'idée d'une essence humaine ne pouvant que faire appel à son incarnation empirique dans l'individu. Le matérialisme, en rejetant ce postulat, exclut à la fois « l'empirisme du sujet (et son revers : le sujet transcendantal) et l'idéalisme du concept (et son revers : l'empirisme du concept) »[1111].

Si dans les *Manuscrits de 1844* Marx tente une critique de l'économie politique à travers l'humanisme de Feuerbach[1112], par le recours aux catégories hégeliennes du travail et du procès, Althusser souligne que ce n'est que le début d'une crise de l'humanisme théorique, qui, depuis les *Thèses sur Feuerbach* jusqu'au *Capital*, ne cessera de se montrer à Marx comme « une imposture, même pas une théorie, un ficelage idéologique »[1113]. La rupture avec l'humanisme d'après 1845, pour Althusser, « n'est pas un détail secondaire : elle fait un avec la découverte scientifique de Marx »[1114], c'est-à-dire sa théorie du matérialisme historique. L'antihumanisme de Marx est alors d'abord scientifique, car le but principal du rejet de l'humanisme théorique est d'atteindre une nouvelle théorie de la connaissance qui ne se sert pas du « mythe philosophique (théorique) de l'homme » mais plutôt vise à le « réduire en cendres » [1115].

L'humanisme théorique de Marx est donc bien existant, mais non pas comme nuance humaniste qui traverserait la pensée marxiste : plutôt, c'est un moment précis dans l'évolution de cette pensée, qui, loin que se définir en son entièreté par cet humanisme, parvient à la maturité avec la « coupure épistémologique » d'après 1845. C'est par le virage vers une science du réel, qui remplace la notion d'homme et d'individu, « obstacles épistémologiques », par l'étude des rapports réels qui produisent l'homme et l'individu, que Marx peut assigner à l'humanisme une fonction idéologique de protection et de défense des intérêts de la classe bourgeoise, par le biais d'une prétendue « universalisation ». La cible d'Althusser ce sont alors ceux qui, de l'intérieur du marxisme, déversent ouvertement de la « pacotille humaniste »[1116]. S'il s'agit là pour Althusser d'une « offense à la pensée de Marx, et une injure à tous les militants révolutionnaires »[1117], c'est parce que le forçage humaniste au niveau de la théorie marxiste a des conséquences réelles : « *désarmer le prolétariat* »[1118]. Si la théorie est connaissance des rapports réels de production, et si l'idéologie a une fonction interprétative qui préserve l'intérêt d'une partie des acteurs dans ces rapports, un usage

[1110] L. Althusser, *Pour Marx* op. cit., p. 269.
[1111] Ibid., p. 270.
[1112] « Marx réussit, dans les *Manuscrits de 1844*, cette prodigieuse opération théorique de *critiquer* les catégories des Économistes et l'Économie politique elle-même, en les soumettant aux principes théoriques de l'Humanisme feuerbachien : l'Homme et l'aliénation », dans L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* op. cit., p. 482.
[1113] Ibid., p. 488.
[1114] L. Althusser, *Pour Marx* op. cit., p. 268.
[1115] Ibid., p. 271.
[1116] Ibid., p. 504.
[1117] Ibid.
[1118] Ibid.

idéologique de la théorie, comme c'est le cas pour les interprétations humanistes de Marx, ne peut qu'avoir des conséquences réelles, c'est-à-dire affecter les rapports entre classes – comme, par exemple, neutraliser les conflits des classes jusqu'à les effacer par le biais d'un prétendu universalisme humaniste.

L'« homme», en tant que notion constitutive de l'humanisme théorique, est alors un « obstacle épistémologique », que la répétition du geste critique de Marx met en lumière dans sa « prétention scientifique » qui cache une « fonction idéologique antiscientifique »[1119]. Cette fonction antiscientifique à l'effet d'empêcher l'ouverture d'un champ théorique où poser des problèmes réels, et à « *imposer à d'avance*, sous la fiction des problèmes sans contenu scientifique, des solutions toutes faites, qui ne sont pas des solutions *théoriques*, mais le simple *énoncé* théorique de 'solutions pratiques' »[1120]. L'idéologie humaniste, loin d'avoir une puissance heuristique et d'analyse du réel, est plutôt une réaffirmation du *statu quo*.

Dans le champ dessiné par la pensée de Sartre, la critique que lui adresse Lévi-Strauss, la coupure épistémologique d'Althusser, la réponse de Heidegger à Beaufret, et l'attaque foucaldienne de l'humanisme de Sartre comme de celui des courants libéraux du PC, chacune de ces voix à la fois rejoint et s'éloigne des autres. Ainsi, à l'humanisme sartrien de *L'existentialisme est un humanisme*, qui est explicitement rejeté par Heidegger dans la réponse à Beaufret, suit l'humanisme existentialiste-pratique de la *Critique de la raison dialectique*, que Foucault et Lévi-Strauss rejettent – chez l'un par son encadrement archéologique à l'intérieur de l'épistémè de la modernité en train de se clôturer, chez l'autre en lui opposant la « dissolution de l'homme » que le travail ethnologique comporte. L'humanisme de Marx auquel fait référence Heidegger, celui de la nature de l'homme comme ensemble des rapports sociaux, est le même « humanisme marxiste » défendu par les courants internes au communisme auxquels Althusser et Foucault objectent – l'un par la coupure épistémologique, l'autre par l'annonce de la mort de l'homme. On peut alors envisager, en plus des deux moments de la « querelle de l'humanisme », deux axes le long desquels cette querelle se développe du point de vue de ses prémisses théoriques. Le premier axe est celui de Heidegger : la critique de l'humanisme est une *déconstruction* des interprétations anthropologiques – y comprises celles sartrienne et marxiste – de l'homme, qui en comprennent l'essence du point de vue de la métaphysique de la présence, auxquelles Heidegger oppose une nouvelle compréhension de l'homme à partir de son rapport à l'être ; c'est sur cet axe que se situe la position derridienne des *Fins de l'homme*, en raison du fait que Derrida envisage les « deux veilles qui sont aussi deux fins de l'homme » – la déconstruction interne et externe – comme deux déconstructions, terme pas tout à fait

[1119] Ibid., p. 513.
[1120] Ibid.

neutre du point de vue heideggérien. Le deuxième axe est celui de Lévi-Strauss, Althusser et Foucault : la critique de l'humanisme est faite en direction d'un démantèlement des aspects idéologiques et moraux, voire moralistes, de l'humanisme, qui, en postulant une essence humaine universelle pour laquelle il faut agir, et sa solidarité avec l'histoire, sert de dispositif de justification du *statu quo*. Comme le dit Foucault dans *L'Archéologie du savoir*, « faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout le devenir, et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée. Le temps y est conçu en termes de totalisation et les révolutions n'y sont jamais que des prises de conscience »[1121]. Le postulat d'une essence de l'homme qui coïncide avec une conscience protagoniste de l'histoire, à la fin de laquelle elle rencontre ses fins, est le point où, nous semble-t-il, Foucault rejoint les critiques de Lévi-Strauss et d'Althusser à l'interprétation sartrienne de la raison dialectique et à l'humanisme marxiste.

Qu'en est-il alors, du point de vue de l'humanisme, du dialogue souterrain entre Heidegger et Foucault ? Si les deux critiquent l'humanisme, ce n'est pas en raison d'un même antihumanisme, car la manière d'entendre l'humanisme et de s'en distancier sont différentes : l'enjeu de Heidegger est d'ouvrir la voie à un ultra-humanisme, celui de Foucault de déjouer une idéologie dont les implications sont politiques. Les raisons pour lesquelles Heidegger vise l'humanisme qu'il repère chez Sartre et Marx ne sont donc pas les mêmes que Foucault. La position heideggérienne s'insère dans le premier moment de la querelle, qui demande de réinterroger, et plus en profondeur, l'être de l'homme ; la position foucaldienne appartient au deuxième moment, celui dont font partie le débat entre Sartre et Lévi-Strauss et la polémique d'Althusser contre les lectures humanistes de Marx, qui visent à déjouer le rôle même du postulat d'une essence humaine universelle à l'intérieur d'un système de pensée qui s'avère solidaire d'un aplatissement des différences ethnologiques et historiques, d'une marginalisation et d'une dépolitisation du prolétariat, de la position de problèmes que « l'humanisme feint de résoudre » – les rapports homme-monde, la création artistique, le bonheur, « toutes les obsessions qui ne méritent absolument pas d'être des problèmes théoriques »[1122] – alors que c'est l'humanisme qui les pose comme problèmes.

Et pourtant, Heidegger et Foucault semblent convenir, chacun selon son point de vue théorique et comme malgré lui, sur ceci : que l'humanisme a l'effet de fausser et déformer la compréhension des enjeux qu'il cache, sous prétexte de les résoudre. Certes, cet effet n'est pas pensé de la même manière : Foucault nous paraît plus proche des analyses d'Althusser sur la fonction idéologique et antiscientifique de l'humanisme, alors que Heidegger pense l'effet d'occultement de l'humanisme à partir d'une méprise quant à l'essence de l'homme. C'est sur cette prémisse qu'il critique

[1121] AS, p. 23.
[1122] N° 37 « Entretien avec Madeleine Chapsal », dans DE I, p. 544.

l'interprétation sartrienne de la réalité-humaine, alors que chez Foucault, le nom de Sartre est associé à la triade dialectique-anthropologie-humanisme, qui a même l'effet de « protéger » de Heidegger et de la culture antidialectique qui se manifeste par sa pensée.

Il nous semble que c'est sur la fonction de l'humanisme que les critiques de Heidegger et Foucault, pour éloignées qu'elles soient, peuvent co-exister : les enjeux sont différents, mais que dans l'humanisme le fait que la décision quant à l'essence de l'homme et à sa place soit prise en amont de toute question, constitue l'essentiel de son fonctionnement. Plutôt qu'un antihumanisme commun à Heidegger et à Foucault, il faudrait alors parler d'une critique de l'humanisme qui s'enracine dans la manière respective des deux penseurs d'aborder la « question de l'homme ». Que les présupposés de ces critiques soient sa déconstruction ou l'analyse de son émergence au sein de l'*épistémè* moderne, que les enjeux en soient l'essence la plus propre de l'homme ou la mise hors-jeu de la fonction même d'une « essence de l'homme », fait en même temps toute la différence : la critique de l'humanisme marque alors le point où cette convergence montre les raisons d'une divergence.

2. Qu'est-ce que « Heidegger » ? Qu'est-ce que « Foucault » ?

Au fil des analyses menées jusqu'ici, la « question de l'homme » aboutit à une interrogation sur le statut de la philosophie. La question « qu'est-ce que l'homme ? », dès sa formulation kantienne, engage la question « qu'est-ce que la philosophie ? », en traçant entre l'homme et la pensée un rapport privilégié et circulaire : l'homme est tel car il pense ; la pensée est l'apanage de l'homme.

Chez Kant, l'anthropologie est le point de convergence entre l'homme et la subjectivité transcendantale : bien que l'être raisonnable ne soit pas entièrement juxtaposable à l'homme, cette distinction s'avère purement nominale, l'homme étant le seul être raisonnable, le seul sujet transcendantal connu. On peut bien imaginer que des extraterrestres existent[1123], et qu'il s'agisse d'êtres raisonnables dont la rationalité serait autre que celle humaine. Néanmoins, l'homme demeurant le seul être dont l'existence empirique permet la connaissance, l'identité est établie de fait entre l'homme et l'être raisonnable.

En suivant la reconstruction foucaldienne de la question, c'est Nietzsche qui brise ce rapport par la disjonction du binôme « *animal rationale* », de l'animalité de l'homme et de son être raisonnable : si l'animalité est plutôt le noyau pulsionnel, la raison est une « métaphysique du langage »[1124]. Ce que Nietzsche déjoue, c'est la co-implication de la pensée et de l'humain, qui se fait

[1123] Supra, II :1.a.
[1124] CId, « La 'raison' en philosophie », §5.

par le biais de la subjectivité : le sujet étant un « préjugé grammatical », le postulat d'une essence qui pense à partir d'un « ça pense », il est ce « moi » dont l'existence est donnée par le fait qu'il y a de la pensée.

Le « pôle Kant » et le « pôle Nietzsche » tracent un champ de problématisation à l'intérieur duquel nous avons pu cadrer les deux manières, foucaldienne et heideggérienne, de bâtir une critique de l'homme : malgré les éléments heideggériens présents dans *La question anthropologique*, une divergence décisive s'est progressivement dessinée dans la manière d'entendre la philosophie au prisme de la « question anthropologique ». Ainsi, bien que Heidegger et Foucault critiquent l'idée d'homme, ils le font sur la base de présupposés incompatibles et avec deux finalités différentes : il s'agit pour Heidegger de dépasser l'anthropologie comme compréhension ontique de l'homme hypostasié dans le *subjectum*, et pour Foucault, d'isoler l'homme comme épisode dans l'histoire des *épistémès*. Pour Heidegger, l'enjeux de cette critique de l'homme est la possibilité d'avancer dans la déconstruction de l'histoire de la pensée pour découvrir l'être à son cœur, à la fois se donnant à l'écoute et se dérobant, alors que pour Foucault il s'agit, par l'exposition du quadrilatère anthropologique, de démonter les présupposés de l'universalité de l'homme comme sujet et objet de savoir, et sujet et objet de l'action.

Dans l'arc tracé par le passage de *La question anthropologique* à *Le discours philosophique*, qui a rythmé l'exposition des recherches, il a été possible de faire émerger la façon dont la question anthropologique, que Foucault pose dans les années 1950 de l'intérieur de l'histoire de la philosophie, se transforme graduellement dans une exploration du cadre théorique à l'intérieur duquel la question de l'homme peut se poser. Un passage se fait de l'interrogation « qu'est-ce que l'homme ? » en philosophie vers l'enquête des conditions de possibilité de cette interrogation elle-même. L'archéologie, comme méthode qui veut sonder les conditions de possibilité de ce qui est dit, est alors un retour de la critique face à l'anthropologie : il ne s'agit pas de dire qu'est-ce que l'homme du point de vue de son essence, de ses prérogatives, de ses prédicats, mais plutôt de voir comment et pourquoi quelque chose comme « l'homme », le doublet empirico-transcendantal, à la fois sujet et objet du savoir, a été possible à l'âge moderne.

Plutôt qu'une recherche des influences de Heidegger sur Foucault, ou d'une convergence des deux penseurs dans un prétendu « antihumanisme » partagé, la présence heideggérienne nous a permis de faire un contrepoint constant au parcours de Foucault. Si dans les années 1950 Heidegger est une source attestée tant dans l'archive que dans le vocabulaire mobilisé par Foucault, et si sa lecture de Kant demeure présente jusqu'à la thèse complémentaire, le rapport qui s'est esquissé n'est pas un rapport d'influence ou de filiation, mais plutôt d'usage. Heidegger, sa conceptualité et son vocabulaire, les présupposés de son ontologie, sont alors un instrument que Foucault se forge, qui lui

sert pour encadrer la finitude humaine ou le rapport de l'homme au monde dans l'habitation, comme c'est le cas dans la section consacrée à Kant dans *La question anthropologique*[1125] ; pour individuer une des séquelles de la « méprise anthropologique » postkantienne, comme le fait l'analyse des conditions une analytique de la finitude dans la thèse complémentaire[1126] ; pour décrire l'un des éléments qui composent le quadrilatère anthropologique, notamment le retour et recul de l'origine, comme c'est le cas dans *Les mots et les choses*[1127] ; finalement, pour faire du nom de Heidegger l'index d'une option philosophique post-nietzschéenne[1128].

Au fil de cet usage, un passage s'est dessiné à l'intérieur du parcours critique foucaldien de la « question anthropologique » à l'archéologie du discours philosophique. La présence de Heidegger, en combinaison avec la « question de l'homme » que nous avons choisie comme fil directeur, a donc fait ressortir à la fois la spécificité du parcours foucaldien et, par une progressive prise de distance, la différence avec le parcours heideggérien, c'est-à-dire le décalage entre ceux qui ouvrent des nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et ceux qui diagnostiquent qu'est-ce que l'aujourd'hui, comme l'archéologue Foucault.

De ce décalage découlent toute une série d'incompatibilités, que nous avons identifiées dans les pages qui précèdent. D'abord, dans la façon de définir l'« homme » : dépositaire du rapport à l'être et, par-là, porteur du destin historique pour Heidegger, objet épistémologique dont l'apparition est récente pour Foucault. La critique de l'homme se fait, elle aussi, sur des présupposés différents : pour Heidegger il s'agit, tant au sein de l'analytique du Dasein que par la suite, de dévoiler dans l'« homme de l'anthropologie », l'homme comme étant, ce qui est plus originaire en lui, que ce soit la finitude du Dasein ou son rapport privilégié à l'être ; pour Foucault, il s'agit en revanche de mettre en question le statut même de l'homme comme objet historique qui naît au sein d'une configuration du savoir précise. La critique de l'homme est alors, dans la perspective heideggérienne, un chemin possible de la déconstruction, c'est-à-dire du dévoilement des traces de l'être et de sa destinée dans l'histoire de la pensée, tandis que dans la perspective foucaldienne, l'homme est mis en question non pas en son essence, mais dans le rôle joué par le postulat de cette essence au passage de l'*épistémè* classique à celle de la modernité, de l'Ordre à l'Histoire, du Discours à l'Homme. Encore, si chez Heidegger la déconstruction aboutit à une compréhension plus profonde et originaire de l'homme comme gardien de l'être par le langage, tel qu'il le dessine dans la *Lettre sur l'humanisme*, chez Foucault elle aboutit à l'annonce de la « mort de l'homme » des *Mots et les choses*, c'est-à-dire à

[1125] Supra, I :3.b.
[1126] Supra, II :2.b.
[1127] Supra, III :2.b.
[1128] Supra, III :3.b.

l'indication d'une conjoncture qui est en train de se clore, celle du « sommeil anthropologique », et d'une conjoncture qui est en train de se déterminer, celle du discours.

L'homme comme dépositaire privilégié du sens, que l'anthropologie réduirait à ses aspects les plus ontiques et inauthentiques, ou l'homme comme « épisode », non pas par son existence mais par la fonction qu'il exerce au sein de l'histoire du savoir et de ses dispositions : cette divergence profonde est, en même temps, une divergence dans la manière d'envisager la pensée, ses tâches et son histoire. Au fil de la « question de l'homme », une incompatibilité s'est déclarée entre déconstruction et archéologie, ontologie et discours : l'être et la différence ontologique n'étant pas compatibles avec le discours et son historicité, on ne saurait réduire la critique de l'homme à un seul et même esprit « antihumaniste » qu'au prix d'effacer cette divergence, tout comme d'une mise de côté et des différences de contexte critique entre l'après-guerre et les années 1960.

L'archéologie foucaldienne de l'homme a en effet une tâche critique : se plaçant explicitement dans le sillage de Nietzsche, l'archéologie sert pour décrire l'aujourd'hui et en indiquer les conditions de possibilité non pas transcendantales, mais épistémiques et discursives. Dans *L'archéologie du Savoir* Foucault approfondit la tâche critique de l'archéologie : il y affirme avoir « méconnu la transcendance du discours », et « refusé […] de le référer à une subjectivité »[1129], pour déjouer la référence à un sujet fondateur dont l'activité serait constituante, tout comme à une téléologie dont il serait protagoniste, pour « affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale », « la laisser déployer dans un anonymat transcendantal auquel nulle constitution transcendantale n'imposerait la forme du sujet », de « l'ouvrir à une temporalité qui ne promettrait le retour d'aucune aurore », de la « dépouiller de tout narcissisme transcendantal », de la « libérer de ce cercle de l'origine perdue et retrouvée où elle était enfermée »[1130], et montrer que la pensée n'a pas un rôle révélateur. La tâche que Heidegger assigne à la pensée est, à bien voir, la tâche que la pensée de l'être assigne à Heidegger : en renversant les rapports entre le penseur et la pensée, en postulant une subordination indépassable de l'homme à l'être, la déconstruction prend la forme d'une tâche prophétique. En étant à l'écoute, l'homme peut porter à la parole l'être, et par-là « se laisser à nouveau revendiquer par l'Être »[1131], c'est-à-dire, à la fois se laisser approprier et interpeller, pour « porter à chaque fois au langage cette venue de l'Être, venue qui demeure et dans ce demeurer attend l'homme, est l'unique affaire de la pensée »[1132], et qui détermine l'orientation de l'histoire.

Ainsi, Heidegger et Foucault sont non seulement les auteurs de deux *corpus*, les penseurs de deux pensées dont il est possible de tracer des rapports d'influence, de reconstruire la présence de

[1129] AS, p. 270.
[1130] AS, p. 275.
[1131] Q III-IV, p. 74.
[1132] Q III-IV, p. 126.

l'une dans l'autre par le biais de renvois francs tout comme de silences significatifs. Ils sont aussi, et peut-être surtout, les noms de deux « manières philosophiques ». Celle de Heidegger prend la forme d'une manière qu'on pourrait définir prophétique et médiumnique : le penseur est celui qui écoute et parle l'être, sans pourtant l'épuiser, parce qu'il lui appartient, il prête sa parole à la parole de l'être, et par-là, pense une pensée qui « rassemblera le langage en vue du dire simple. Ainsi le langage sera le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel »[1133]. Le futur, de la pensée et donc de l'Occident, se joue dans la capacité d'instaurer ce rapport au langage. La manière de Foucault est, en revanche, diagnostique et fonctionnaliste : la tâche critique de l'archéologie impose d'enquêter les conditions de possibilité de ce qui a lieu dans le discours, pour dire qu'est-ce qui se passe aujourd'hui dans ce qu'il est possible de dire – à la fois, d'énoncer et de penser. Dans les mailles du discours, chaque philosophe (mais aussi économiste, biologiste, historien) signale par son nom une façon dont ce discours s'est disposé, pour qu'il circule, se transforme, qu'il infiltre d'autres discours ou en soit expulsé, pour participer en somme au fonctionnement de ce discours.

La ligne qui sépare les deux manières est à la fois marquée et mince : le langage, comme discours qui articule ou comme parole qui nomme, s'il se distingue par le rôle que Foucault et Heidegger lui attribuent, reste, comme pour Nietzsche, le lieu où le « préjugé grammatical » et la métaphysique peuvent toujours se nicher.

3. De l'être raisonnable au désir de connaissance. De l'archéologie à la généalogie.

Une plus nette divergence entre Heidegger et Foucault est marquée par le passage de l'archéologie à la généalogie, lorsque dans le premier cours au Collège de France, les *Leçons sur la volonté de savoir* données en 1970-1971, Foucault accompagne la description du discours par le recours à l'histoire, notamment l'histoire de la justice grecque de la période pré-hellénistique à la Cité-État. Si dans *Le discours philosophique* Foucault avait essayé de sortir du cadre d'une « philosophie de la philosophie » pour en décrire le fonctionnement discursif, et dans *L'Archéologie du savoir* il avait mis à point la méthodologie et la terminologie de l'archéologie, le passage sanctionné par le début des cours au Collège de France marque la sortie de Foucault d'un espace archéologique vers une dimension nouvelle, celle de la généalogie, qui accorde une importance croissante à l'histoire comme processus réel, de domination et de conflit, au sein duquel le savoir se lie au pouvoir.

[1133] Q III-IV, p. 127.

La question dont Foucault part dans ce premier cours au Collège de France est celle de la vérité et de son histoire, que Foucault veut retracer sans postuler l'existence préalable de la vérité, ni d'un sujet qui serait en mesure de la connaitre, mais à partir d'une volonté de savoir qui ne se réfère pas au sujet souverain. L'histoire de la vérité s'articulera, dans le projet généalogique, non pas à une volonté modelée sur la volonté individuelle du sujet, mais « sur les processus réels de lutte et de domination qui se déroulent dans l'histoire des sociétés »[1134]. À cet effet, nous dit Foucault, « le discours philosophique est de bien peu recours »[1135] : la question apparait tranchée entre la philosophie comme discours et la philosophie comme méthode, en ce sens que ce n'est pas au discours philosophique qu'il faut demander d'offrir une méthode d'analyse de l'histoire de la vérité. Le discours philosophique sur la vérité étant un des discours possibles sur la vérité, il s'agit pour Foucault de l'encadrer comme tel, plutôt que de risquer de retomber dans un modèle d'explication circulaire qui pose l'objet du questionnement avant même d'entamer ce questionnement lui-même.

Si le modèle du discours philosophique s'avère biaisé pour retracer une histoire de la volonté de vérité, c'est justement en cela qu'il postule qu'est-ce que la vérité avant de l'avoir recherchée. Et la philosophie elle-même est soumise au même processus réel de lutte et de domination : il sera alors question de rechercher le lien entre la vérité telle que la philosophie la définit, et la manière dont une certaine façon d'entendre la vérité s'impose historiquement, de manière transversale aux savoirs, traçant un lien entre la pensée philosophique et la justice. À la « vérité de la vérité » qui est posée par la philosophie, Foucault substitue la volonté de vérité qui produit comme effet des « jeux de vérité », un « système du vrai et du faux »[1136], dont la vérité du discours philosophique fait partie.

Le terrain choisi par Foucault pour rechercher cette histoire non-philosophique de la vérité est alors celui de la Grèce ancienne, à partir de son discours philosophique mais sans s'y enfermer : il s'agit plutôt pour Foucault de montrer comment l'affirmation aristotélicienne de la *Métaphysique*, selon laquelle « tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître »[1137], une fois dépassé l'institution de la connaissance comme apanage de l'homme, recèle une origine, moins abstraite et épurée, dans le désir. Le geste d'Aristote est défini par Foucault un « opérateur philosophique », c'est-à-dire un texte qui non seulement établit des contenus internes au discours d'Aristote, mais qu'il est possible aussi d'aborder comme objet d'une lecture externe, c'est-à-dire dans le contexte plus ample du « discours philosophique tel qu'il a existé dans notre civilisation »[1138]. Dans le cadre de la généalogie naissante, le recours au discours philosophique n'est pas isolé ou autosuffisant : il est inséré dans un cadre plus large, celui du savoir comme « l'objet d'un vouloir, la fin d'un désir,

[1134] LVS, p. 20.
[1135] LVS, p. 21.
[1136] LVS, p. 20.
[1137] Aristote, Métaphysique, Livre A 1, 980 a 21-24.
[1138] LVS, p. 22.

l'instrument d'une domination, l'enjeu d'une lutte »[1139]. La connaissance, comme rapport sujet-objet, est le discours qui, tout en s'enracinant dans le savoir, s'en détache, pour donner une vision épurée du rapport entre le désir du sujet connaissant et la vérité désirée. C'est cette connaissance que la parole d'Aristote injecte dans le discours philosophique et qui l'isole par rapport aux autres discours et au savoir ; contre la parole aristotélicienne instituant la vérité comme moteur et justification du désir, Foucault mobilise les sophistes et leur parole falsificatrice[1140].

Dans le clivage établi entre connaissance et savoir, et entre sujet et désir, la vérité est, elle aussi, un opérateur-charnière, qui permet d'assurer le passage désir-connaissance, de fonder l'antériorité de la connaissance sur le désir, et d'unifier le sujet de désir avec le sujet de connaissance. Il s'agit donc d'un questionnement de l'histoire de la vérité à partir de sa naissance comme opérateur chez Aristote, mais aussi comme objet de dispute juridique : par ce double axe, Foucault aménage un contrepoint entre le discours philosophique et le savoir, comme niveau des conflits et des luttes, tel qu'il se dessine par les pratiques juridiques de l'âge archaïque au droit classique, dans lesquelles la vérité s'établit et se formule sans que la vérité gnoséologique du discours de la philosophie ait aucun rôle fondateur. La vérité du droit est issue non pas de la connaissance théorique, guidée par le désir de connaître, mais elle est « liée à un certain exercice de la souveraineté »[1141], elle dépend des rapports de pouvoir : le discours philosophique, loin d'être responsable de la fondation ou de la découverte de la vérité, s'avère lui-même enraciné et dépendant de la distribution du pouvoir à l'intérieur de la société grecque. Le *nómos* et le *logos*, la loi et le discours rationnel prétendument neutres et universels, s'avèrent historiquement déterminés par les rapports politiques et surtout économiques qui règnent dans la Cité-État[1142] : c'est dans le discours anonyme du *nómos* que « se repèrent la place d'un sujet connaissant et neutre, la forme d'une vérité dévoilée et le contenu d'un savoir qui n'est plus lié magiquement à la répétition d'un événement mais à la découverte et au maintien d'un ordre. C'est là, en cette plage, qui se dessine la figure de celui qui sous une vérité, sans richesse ni pouvoir, va dévoiler la loi des choses pour donner force et vigueur à une loi des hommes qui est en même temps méconnaissance »[1143]. La vérité, prise en sa fonction discursive plutôt qu'en son sens philosophique, s'avère alors issue des conjonctures de pouvoir, et le désir prétendument désintéressé et universel de la connaître, masque le désir de savoir et, par-là, celui de prendre part au jeu du pouvoir.

[1139] LVS, p. 35.
[1140] LVS, leçons du 6 et 13 janvier 1071, pp. 31-68.
[1141] LVS, p. 104.
[1142] LVS, leçon 3 mars 1971, pp. 183-204.
[1143] LVS, p. 200.

À nouveau, l'inspiration de Foucault est nietzschéenne : c'est Nietzsche qui a « fait ressortir le désir hors de la connaissance »[1144], brisé la solidarité entre le désir de connaître et la forme de la connaissance, pour montrer que « derrière le sujet qui connaît dans la forme de la conscience, se déploie la lutte des instincts, des moi partiels, des violences et des désirs »[1145]. Comme il le montre dans la conférence donnée à McGill de 1971, qui reprend le contenu de la leçon sur Nietzsche dont aucune trace ne semble demeurer, la vérité est pour Nietzsche non pas quelque chose de préexistant à sa recherche et qu'il s'agirait de découvrir, mais une création enracinée dans la volonté de domination. « La » vérité est alors, comme l'origine, une invention : « il n'y a rien qui soit de l'ordre d'une donation de sens, d'un fondement originaire qui permettrait à la connaissance de s'établir et de se développer à partir de soi »[1146], elle « n'est pas inscrite dans la nature humaine […] ne forme pas le plus vieil instinct de l'homme »[1147].

Si dans la « question anthropologique » Nietzsche était mobilisé comme critique de l'homme comme *animal rationale*, maintenant c'est l'homme comme l'être dont la nature est définie par le désir de connaître qui fait l'objet d'une réfutation : dans les deux cas, Nietzsche marque la disjonction entre la pensée et l'être, le discours de la philosophie et l'état des choses. À nouveau, par l'usage qu'il fait de Nietzsche, Foucault marque une distance par rapport à l'interprétation qu'en donne Heidegger. Les points de résonnance du texte foucaldien avec l'apparat heideggérien sont plusieurs : le choix de la Grèce ancienne comme espace d'émergence d'un discours sur la vérité ; la vérité elle-même, et son rapport à la connaissance ; le recours à Nietzsche et l'émergence du concept de volonté, 1971 étant aussi l'année de parution des deux volumes du *Nietzsche* de Heidegger, où il s'attaque à expliquer la volonté de puissance. Chacun de ces points nous emmènerait sur un chemin critique potentiellement aussi vaste que celui que nous venons de tracer et d'explorer : néanmoins, il est possible de mettre en parallèle les *Leçons sur la volonté de savoir* avec *Qu'appelle-t-on penser ?* (la conférence de 1952, parue sous le titre *Que veut dire « penser » ?* dans *Essais et conférences*, tout comme le cours homonyme de l'hiver 1951) pour montrer pourquoi le rôle de la pensée philosophique et l'usage de Nietzsche par Heidegger sont incompatibles avec le discours tenu par Foucault. Nous ne voulons pas ici suggérer une référence critique voilée à Heidegger, mais simplement souligner un point de divergence qui nous paraît sans retour dans l'ouverture de Foucault à la généalogie comme ensemble des pratiques liant effectivement savoir et pouvoir.

Chez Heidegger, le désir de connaître, tel qu'il l'explore dans la conférence *Que veut dire « penser » ?*, lie la capacité (*Vermögen*) au désir (*Mögen*)[1148] : ce qui se donne à penser, ce qui nous

[1144] LVS, p. 35.
[1145] LVS, p. 45.
[1146] LVS, p. 247.
[1147] LVS, p. 256.
[1148] EC, p. 151.

attire le plus dans la pensée, est ce qui se dérobe à nous. Le désir est lié à la pensée, non pas en cela que l'homme serait en mesure de désirer la connaissance comme un objet, le rapport étant par Heidegger renversé : c'est « ce qui est à penser » (« *das zu-Bedenkende* ») qui s'offre à penser à l'homme, l'être doué non pas de raison ou désirant la connaissance, mais qui est interpellé par la pensée, en cela qu'il désir et peut penser ce qui en est plus digne, l'être, qui à la fois l'appelle et se dérobe à lui. « Sans doute ce qui se dérobe ainsi à nous s'éloigne-t-il de nous. Mais, ce faisant, il nous entraine avec lui et nous attire à sa manière »[1149]. C'est à partir de la pensée ainsi caractérisée que la philosophie a pu prendre la forme de la logique et de la représentation ; c'est à cette pensée que la philosophie doit revenir, en se demandant « que veut dire 'penser' ? », si elle veut penser l'origine.

Dans le cours de 1951-1952 *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger précise : « *ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore* »[1150]. L'homme raisonnable, l'homme défini par son désir de connaître est devenu l'être manquant, et par-là, ayant la possibilité (*Möglichkeit*) d'aller vers ce qui lui manque, ce qui s'offre à la pensée. La possibilité et le désirer (*Möglichkeit/mögen*) sont plus originaires, plus radicalement propres à l'homme : avant même qu'il soit l'être doué de raison, qui par nature désire connaître, il est l'étant qui « ne pense pas encore »[1151], c'est-à-dire l'étant prêt à accueillir dans sa pensée ce qui se dérobe à lui. Encore une fois, la stratégie heideggérienne est celle de poser un niveau plus originaire, plus radical, plus authentique– en ce cas, en opposant la pensée logico-représentative à la pensée comme « mémoire » qui se met à l'écoute de l'être qui à la fois l'interpelle et lui échappe – qui dépasse et fonde les idées de l'histoire de la philosophie, comme l'*animal rationale* ou le désir de connaître co-naturel à l'homme. Le recours foucaldien à l'histoire comme terrain des luttes de domination, dont la philosophie fait partie, ne saurait être plus éloigné de l'idée heideggérienne d'une ontologie qui prend plutôt la forme d'une archi-philosophie.

Ce qui manquait à l'archéologie est offert par la généalogie : si l'archéologie est nietzschéenne en cela qu'elle est à la fois critique et diagnostique, la généalogie est nietzschéenne en ceci qu'elle recherche les rapports de force derrière leur expression dans les institutions politiques, juridiques, culturelles. Le nietzschéisme de Foucault est, dans les deux cas, le recours à une pensée capable de sortir du cadre de la philosophie, pour en mettre en question les acquis et les idées (qui s'avèrent parfois reçues) à partir d'un cadre historique plus ample, dans lequel il est question de pouvoir. En revanche, le recours heideggérien à Nietzsche se fait dans le sens inverse, par la mobilisation de

[1149] EC, p. 159.
[1150] QAP, p. 26.
[1151] QAP, p. 29.

l'affirmation nietzschéenne « l'homme est la bête non encore déterminée »[1152] car en tant qu'*animal rationale*, l'homme est l'être métaphysique et, par-là, il est situé au point de détour de l'histoire de la pensée. Le surhomme, c'est-à-dire l'homme devenu capable de se délivrer de l'esprit de vengeance, est l'homme capable de vouloir ce qui a été, de se libérer du ressentiment dû au contraste entre la volonté et ce qui a été. Nietzsche prépare le passage du dernier homme au surhomme, de la métaphysique à la délivrance de l'esprit de vengeance : « C'est bien l'être de l'étant dans sa totalité qui est visé par Nietzsche lorsqu'il parle de la vengeance. Nous ne pourrons manquer de voir que Nietzsche ne vise absolument rien d'autre que l'Être de l'étant lorsqu'il vise l'esprit de vengeance et la délivrance de la vengeance »[1153]. La délivrance, qui assure le passage de l'homme au surhomme, consiste dans le fait que « la volonté devient libre à l'égard du ressentiment contre le temps, contre son pur 'en aller', si elle désire sans cesse l'aller et le venir de toute chose, si elle désire sans cesse cet aller et ce revenir de toute chose […]. La volonté est délivrée du ressentiment si elle désire le constant retour du même »[1154].

Par l'interprétation heideggérienne, le rôle de Nietzsche, en tant que « penseur du Même », et de s'insérer dans la pensée de l'être qui traverse tous les épisodes de la philosophie. Tout comme le désir de connaissance est traduit dans l'être appelé par ce qui est à penser, la critique nietzschéenne est transformée dans un épisode, certainement crucial, mais tout de même subordonné à la pensée de l'être qui y trouve expression.

La ligne, à la fois marquée et mince, qui séparait l'archéologie et la déconstruction, se transforme dans la faille à partir de laquelle la généalogie et l'ontologie dérivent, en s'éloignant l'une de l'autre.

[1152] QAP, p. 57 ; la phrase à laquelle Heidegger fait référence est « l'homme est l'animal qui n'est pas encore fixé de manière stable », PBM §62.
[1153] QAP, p.76.
[1154] QAP, p. 85.

Bibliographie

Œuvres de Martin Heidegger

Pour les textes allemands, nous faisons référence à la *Gesamtausgabe* [GA], Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman 1975-en cours de publication.

Être et Temps, trad. F. Vézin, Paris, Gallimard 1992
- *Sein und Zeit*, GA 2

Qu'est-ce que la métaphysique ?, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard 1951 [1938]

Kant et le problème de la métaphysique, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard 1981 [1953]
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3

Essais et conférences, trad. A. Preau, Paris, Gallimard 1958
- *Vorträge und Aufsätze*, GA 7

Introduction à la métaphysique, trad. G. Kahn, Paris, PUF 1958
- *Einführung in die Metaphysik*, GA 40

Qu'appelle-t-on penser ?, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF 2014 [1959]
- *Was heisst Denken ?*, GA 8

Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brockmeier, Paris, Gallimard 2006 [1962]
- *Holzwege*, GA 5

Approche de Hölderlin, trad. H. Corbin et al, Paris, Gallimard 1962
- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4

Nietzsche I, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard 1971
- *Nietzsche I*, GA 6.1

Nietzsche II, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard 1971
- *Nietzsche II*, GA 6.2

Questions I-II, trad. K. Axelos et al, Paris, Gallimard 1990 [GA 9, GA 13]

Questions III-IV, trad. J. Beaufret et al, Paris, Gallimard 1990 [GA 9, GA 13]

Platon : le Sophiste, trad. J.F. Courtine et al, Paris, Gallimard 2001
- *Platon : Sophistes*, GA 19

Apports à la philosophie. De l'avenance, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard 2013
- *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65

Réflexions II-IV. Cahiers noirs 1931-1938, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard 2018
- *Überlegungen II-IV. Schwarze Hefte 1931-1938*, GA 94

Réflexions XII-XV. Cahiers noirs 1939-1941, trad. G. Badoual, Paris, Gallimard 2021
- *Überlegungen XII-XV. Schwarze Hefte 1939-1941*, GA 96

Œuvres de Michel Foucault

Œuvres éditées

Maladie mentale et personnalité, Paris, PUF 1954.

Maladie mentale et psychologie, Paris, PUF 1962.

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard 1971 [1961].

Naissance de la clinique, Paris, PUF 2009 [1963].

Les mots et les choses, Paris, Gallimard 2001 [1966].

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard 2011 [1969].

L'ordre du discours, Paris, Gallimard 1971.

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS 2011.

Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS 2003.

Dits et Écrits, Tome I 1954-1975, Paris, Gallimard 2001.

Dits et Écrits, Tome II 1976-1988, Paris, Gallimard 2001.

Introduction à l'Anthropologie, dans I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris, Vrin 2008.

Binswanger et l'analyse existentielle, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS 2021.

Phénoménologie et Psychologie, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS 2021.

La question anthropologique, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS 2022.

Le discours philosophique, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS 2023.

Fonds Michel Foucault NAF 28730, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits.

Boîte 33a-33b, « Notes de lecture sur la philosophie allemande des années 1950 »

Boîte 46, « Cours à l'Université de Lille, 1952-1953 », éd. *La question anthropologique*, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS 2022.

Boîte 58 « Le discours philosophique. Cours à Tunis, 1966-1967 », éd. *Le discours philosophique*, Paris, Seuil-Gallimard-EHESS 2023.

Boîte 65, « Manuscrits et notes de lecture autour de Nietzsche ».

Œuvres de Nietzsche

Pour les textes allemands, nous faisons référence aux œuvres complètes *Nietzsche Werke : Kritische Gesamtausgabe* [NW] G. Colli et M. Montinari (éd.), Berlin, W. de Grutyer.

Ainsi parlait Zarathoustra, trad. G. Bianquis, Flammarion, Paris 1996
- *Also sprach Zarathustra,* NW 6.1

Antéchrist, suivi de Ecce Homo, trad. J. C. Hémery, Paris, Gallimard 1990
- *Der Antichrist*, NW, 6.3

Aurore, trad. E. Blondel et al, Paris, Flammarion 2012
- *Morgenröthe*, NW 4.4

Crépuscule des idoles, trad. H. Albert et P. Wotling, Paris, Flammarion 2005
- *Götzen-Dämmerung*, NW 6.3

Généalogie de la morale, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard 1994
- *Zur Genealogie der Moral*, NW 6.2

Le gai savoir, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion 2020
- *Die fröhliche Wissenschaft*, NW 5.2

Par-delà bien et mal, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion 2022
- *Jenseits von Gut und Böse*, NW 6.2

Œuvres de Kant

Pour les textes allemands, nous faisons référence à l'édition des œuvres complètes *Kants gesammelte Schriften* [KGS], Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reiner-W. de Gruyter, 1900.

Critique de la Raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris 2012
- *Kritik der reinen Vernunft*, KGS I.3-4

Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. V. Delbos, Paris, Vrin 1980
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGS I.4

Critique de la Raison pratique, trad. F. Picavet, PUF, Paris 2016
- *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS I.5

Métaphysique des mœurs, trad. A. Renaut, Paris, Vrin 2018
- *Die Metaphysik der Sitten*, KGS I.6

Anthropologie d'un point de vue pragmatique, trad. M. Foucault, Vrin, Paris 2008
- *Anthropologie in pragmatischer Hindsicht*, KGS I.7

Logique, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin 1997
- *Logik*, KGS III.9

Opus postumum, trad. F. Marty, Paris, PUF 1986
- *Opus postumum*, KGS III.8-9

Autres œuvres et études

Allison H. E., *Kant's transcendental Humanism*, dans *The Monist*, avril 1971 vol. 55 n. 2, « Is Philosophy Human or Transcendental ? », pp. 182-207.

Althusser L. (dir.), *Lire le Capital*, Paris, PUF 2014.

Althusser L., *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, STOCK/IMEC 1997.

Althusser L., *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, STOCK/IMEC 1993.

Althusser L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte 2015.

Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin 1986.

Artières P., Bert J.-F., Gros F., Revel J. (dir.), *Michel Foucault*, « Cahiers de l'Herne », Paris, Éditions de l'Herne 2011.

Balibar E., *Le structuralisme : une destitution du sujet ?*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°45, 1/2005, pp. 5-22.

Balibar E., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF 2011.

Balibar E., *Renouveau de l'anthropologie philosophique ?* dans *Cahiers critiques de philosophie* n° 22, 2019/2.

Balibar E., *Passions du concept : épistémologie, théologie, politique*, Paris, La découverte 2020.

Basso E., Bert J.-F., *Foucault à Münsterlingen*, Paris, éditions EHESS 2015.

Basso E., *De la philosophie à l'histoire, en passant par la psychologie : que nous apprennent les archives Foucault des années 1950 ?*, dans *Asterion*, « Foucault à l'épreuve de la psychiatrie et de la psychanalyse », 21/2019.

Bataille G., *Sur Nietzsche* dans *Œuvres complètes,* tome VI, Paris, Gallimard 1973.

Bespaloff R., *Sur Heidegger. Lettre à Daniel Halévy*, Trocy-en-Multien, Éditions Conférence 2009.

Bianco G. (dir.), *Jean Hyppolite : entre structure et existence*, Paris, Éditions Rue d'Ulm 2013.

Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin 2015.

Binswanger L., *Grundformen und Erkenntins menschlichen Daseins*, Basel, E. Reinhardt 1962.

Blumenberg H., *Description de l'homme*, Paris, Les éditions du Cerf 2011.

Camilleri S. et Proulx D., *Martin Heidegger et Henry Corbin. Lettres 1930-41*, dans *Bulletin heideggérien*, 4/2014, pp. 4-64.

Canguilhem G., *Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?*, dans *Œuvres complètes*, Tome V, Paris, Vrin 2018, pp. 189-214.

Cassirer E., Heidegger M., *Débat sur le kantisme et la philosophie : Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne 1972.

Clarck D.L., *Kant's Aliens. The Anthropology and its others*, dans *CR: The new centennial review*, Vol. 1, n°2, *borders/americas*, autumn 2001, pp. 201-289.

Collin F., *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard 1986.

Dastur F., *Phénoménologie et anthropologie*, dans *Alter. Revue de phénoménologie* 23|2015, pp. 28-45.

Dastur F., *Heidegger et la question anthropologique*, Paris/Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie 2003.

Dastur F., *Le concept de monde chez Heidegger après « Être et temps »*, dans *Alter. Revue de phénoménologie*, VI, 1998, pp. 119-136.

Dastur F., *Réception et non-réception de Heidegger en France* dans *Revue germanique internationale* 13/2011 « Phénoménologie allemande, Phénoménologie française », pp. 35-57.

Deleuze G. (dir.), *Nietzsche*, Paris, Éditions de Minuit 1966.

Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF 2014 [1962].

Derrida J., *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil 1967.

Derrida J., *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit 1972.

Dreyfus H., *Being-in-the-world : a commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge, MIT Press 1982.

Dreyfus H., Rabinow P., *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard 1992.

Dufrenne M., *Pour l'homme*, Paris, Seuil 1968.

Elden S., *Foucault : the birth of power*, Cambridge, Polity 2017.

Elden S., *The early Foucault*, Cambridge, Polity 2021.

Faye E., *Heidegger, l'introduction du nazisme en philosophie*, Paris, Albin Michel 2005.

Ferry L., Renaut A., *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard 1988.

Gehlen A., *L'homme, sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard 2020.

Gros F., *Foucault et la folie*, Paris, P.U.F. 1997.

Haar M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon 1990.

Haar M., *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard 1993.

Habermas J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard 1988.

Han B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Éditions Jérôme Million 1998.

Hegel G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin 1994.

Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard 2018.

Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard 1989.

Husserl E., *Notes sur Heidegger*, Paris, éditions de Minuit 1993.

Hyppolite J., *Logique et existence*, Paris, PUF 2013.

Jacerme P., *A propos de la traduction française 'Être et Temps'*, dans *Heidegger studies*, Vol. 3-4 (1987/88), pp. 155-199.

Janicaud D., *Heidegger en France, Volume I : Récit*, Paris, Albin Michel 2001.

Jaspers K., *Nietzsche : introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard 1950.

Jaspers K., *Nietzsche et le Christianisme*, Paris, Éditions de Minuit 1949.

Kelkel A., *La fin de l'homme et le destin de la pensée. La mutation anthropologique de la philosophie de M. Heidegger et M. Foucault*, dans *Man and World* n°18, 1985, pp. 3-37.

Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard 1947.

Lacan J., *Le séminaire livre XVII : L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Seuil 1991.

Lefebvre H., *L'existentialisme*, Paris, Economica Anthropos 2001[Paris, Éditions du Sagittaire 1946].

Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon 1962.

Louden R. B., *Kant's Impure Ethics : from Rational Beings to Human Beings*, New York, Oxford University Press 2002.

Louden R. B., *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*, Oxford University Press 2011.

Louden R. B., *Kant's Anthropology : (mostly) Empirical, not Transcendental*, dans F. V. Tommasi (dir.), *Der Zyklop in der Wissenschaft : Kant und die Anthropologia Trascendentalis*, Hamburg, Felix Meiner 2018, pp. 19-30.

Louden R. B., *Anthropology from a Kantian point of view*, Cambridge/New York, Cambridge University Press 2021.

Löwith K., *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1953.

Löwith K., *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, dans *Les Temps Modernes* n° 650, 2008/4, pp. 10-25 [n°14, novembre 1946].

Löwith K., *Nietzsche : Philosophie de l'éternel retour de l'identique*, Calmann-Lévy, Paris 1991

Lukačs G., *Existentialisme ou Marxisme ?*, Paris, Éditions Nagel 1961.

Macherey P., *Did Foucault find a 'way out' of Hegel ?*, dans *Theory, Culture and Society*, « Foucault before the Collège de France », 40, 1-2 2022, pp. 19-36.

Maniglier P. (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, avant-propos de F. Worms, Paris, PUF 2011.

Marion J.-L., *L'ego et le Dasein. Heidegger et la « destruction » de Descartes dans Sein un Zeit*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1987, 92e année n°1, « Philosophie et Réception. Descartes en phénoménologie », pp. 25-53.

Merleau-Ponty M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard 1948.

Milchman A., Rosenberg A. (dir.), *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

Monod J.-C., *« L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg*, dans *Revue Germanique Internationale*, « L'Anthropologie allemande entre philosophie et sciences », 10|2009, pp. 221-236.

Montenegro Bralić V., *De l'antihumanisme théorique au matérialisme aléatoire : Louis Althusser et la déconstruction du marxisme* [thèse soutenue en 2022 à l'Université de Toulouse 2 en cotutelle avec l'Università degli Studi di Milano – Bicocca, sous la direction de G. Sibertin-Blanc et V. Morfino].

Moyar D. (dir.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford-new York, Oxford University Press 2019.

Nancy J.-L., *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée 2015.

Nichols R., *The world of freedom : Heidegger, Foucault and the politics of historical ontology*, Stanford, Stanford University Press 2014.

Nigro R., *Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique*, dans *Rue Descartes* 2012/3, n°75 « L'homme après sa mort, Kant après Foucault », pp. 60-71.

Paltrinieri L., *Archéologie* dans *Le Télémaque*, 2015/2, n° 48 « Distance et Médiations », pp. 15-30.

Paltrinieri L., *L'archive comme objet : quel modèle d'histoire pour l'archéologie ?*, dans *Les études philosophiques* 2015/3 n°114, pp. 353-376.

Paltrinieri L., *Philosophie, psychologie, histoire dans les années 1950. Maladie mentale et personnalité comme analyseur*, dans Bianco G., Fruteau de Laclos F., *L'angle mort des années 1950*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne 2016, pp. 161-191.

Philonenko A., *L'œuvre de Kant : la philosophie critique*, Paris, Vrin 1981.

Pingaud B. (dir.). *L'Arc*, n° 30 « Sartre aujourd'hui », 1966.

Plessner H., *Les degrés de l'organique dans l'homme : introduction à l'anthropologie philosophique*, Gallimard, Paris 2017.

Pradelle D., *Généalogie de la raison : essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF 2013.

Rabinow P., *Modern and countermodern : Ethos and Epoch* in Heidegger and Foucault, dans Guttig G. (dir.), *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press 1994.

Raffoul F. (dir.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, London, Bloomsbury 2016.

Rayner T., *Foucault's Heidegger : philosophy and transformative experience*, London, Continuum 2007.

Renaut A., *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, LGF 2000.

Revel J., *Foucault, une pensée du discontinu*, Fayard, Paris 2010.

Rockmore T., *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge 1995.

Sabot P., *Lire « Les mots et les choses » de Michel Foucault,* Paris, PUF 2014.

Sabot P., *Écritures transgressives et pensée de la transgression. Sade et Bataille lus par Foucault* dans A. G. Blanco (dir.), *Revue internationale de philosophie*, n°292« Michel Foucault. Politique, Littérature et Philosophie », 2020/2, pp. 105-120.

Salanskis J.M., *Herméneutique et cognition*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion 2003.

Sartre J. P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard 1960.

Sartre J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, éditions Nagel 1966.

Scheler M., *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier 1951.

Schumm M., *L'intrigue anthropologique. Conceptions, descriptions et narrations de l'homme dans l'œuvre de Hans Blumenberg*, [thèse soutenue le 23/11/2017 à l'Université de Paris X Nanterre, sous la direction de M. Haber, consultable en ligne : https://bdr.parisnanterre.fr/theses/internet/2017/2017PA100111/2017PA100111.pdf].

Tommasi F. V., *L'ontologie comme anthropologie transcendantale : Kant et le problème de la métaphysique aux alentours de 1775*, dans *Les études philosophiques*, 2020/3 n°134, pp. 109-128.

Vuillerod J.-B., *La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault lecteurs de Hegel*, Paris, éditions ENS 2022.

Waelhens, de A., *La philosophie de Heidegger et le Nazisme*, dans *Les Temps Modernes*, n° 650, 2008/4, pp. 26-36 [n° 22, juillet 1947].

Wahl J., *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donné en Sorbonne en 1946*, Paris, Librairie Générale Française 1998.

Wahl J., *Les philosophies de l'existence*, Paris, Armand Colin 1954.

Wahl J., *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Paris, Centre de Documentation universitaire 1951.

Weil E., *Le cas Heidegger* dans *Les Temps Modernes*, n° 22, juillet 1947, pp. 128-138.

Wotling P., *La pensée du sous-sol : statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Éditions Allia 1999.

Wotling P., *La philosophie de l'esprit libre : introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion 2008.

Wotling P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF 2012.

Wotling P., *« Oui, l'homme fut un essai ». La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF 2016.

Wrathall M. A., *The Cambridge Heidegger Lexicon*, Cambridge/New York, Cambridge University Press 2021.