

Aux sources d'un refus. Foucault, avec Heidegger, contre l'anthropologie kantienne.

Thomas Bolmain (Aspirant FRS-FNRS – Université de Liège)

1. Liminaire.

Dans un article récent¹, D. Giovannangeli cherchait à prendre l'exacte mesure du rapport entre finitude et mort de l'homme dans *Les mots et les choses* : en plaçant le *Kantbuch* au centre de la démonstration, le rapport de Foucault à Kant – plus précisément la condamnation de l'anthropologie en ce qu'elle trouverait le lieu de sa naissance dans le texte kantien –, apparaissait naturellement comme le point nodal de l'ouvrage de 1966. Contre Kant, de Heidegger à Foucault, la jonction se ferait autour du découplage de la finitude et de l'homme : pour l'un comme pour l'autre, la finitude est irréductible à sa détermination anthropologique, l'homme n'en est qu'une occurrence historique. Si le *Dasein* ne se confond pas avec l'homme, c'est qu'en lui réside un élément plus originaire : sa finitude ; et Foucault pour sa part place la finitude hors de l'homme, dans certaines « figures concrètes » (Mort, Loi et Désir). Qu'en est-il alors, chez Foucault, du passage d'une détermination historique de la finitude à une autre ? A quelle condition obéit la transition de la finitude classique, découpée sur fond d'infini, à son image moderne, indéfiniment renvoyée à elle-même, puis à son dernier visage, lorsque la littérature ou la psychanalyse en font apparaître « les formes fondamentales » « en leur vivacité empirique »² ? En guise de réponse, D. Giovannangeli pouvait suggérer que l'ontologie implicite de l'archéologie foucauldienne ne serait pas sans analogie avec l'histoire de l'Etre elle-même.

Je voudrais prolonger ces réflexions selon trois variations. Je tâcherai d'abord de saisir, dans *Les mots et les choses*, l'ambivalence du rapport de Foucault à Kant et à Heidegger. Dans un second temps, je tenterai de retracer la genèse de l'évaluation de l'anthropologie kantienne opérée par Foucault à la suite de Heidegger. Deux moments retiendront l'attention : d'une part certains des premiers textes de Foucault, datés du milieu des années cinquante (*Maladie mentale et personnalité* et l'« Introduction » à *Le rêve et l'existence* de Binswanger) ; d'autre part l'*Introduction* à l'*Anthropologie* de Kant, sa thèse complémentaire, soutenue en 1961. L'objectif est de saisir ce qui a lieu dans le passage entre ces deux

¹ Cf. D. Giovannangeli, « La finitude en débat », in *Kant : posteridade e actualidade*, (éd. L. R. dos Santos), Lisboa, CFUL, 2006. Sur ce qui suit, voir spécialement p. 125-126.

² Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2004, p. 389, 394 (ci-après MC). Pour Heidegger, cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. De Waelhens et Biemel, Paris, Gallimard, 2005, § 41 (ci-après KM).

moments – le second ouvrant aux problématiques essentielles de *Les mots et les choses* – et de comprendre ce qui, conceptuellement, l'a rendu possible. En guise de conclusion, j'indiquerai, sous forme de propositions, comment ce qui se joue dans ce passage constitue un apport original de Foucault à la réflexion philosophique. Au total, il s'agira une fois encore de nouer la question anthropologique, le thème empirico-transcendantal et le problème de la finitude.

2. *Première variation* : le refus archéologique de l'anthropologie. Ambivalences de Kant et de Heidegger.

On sait ce que doit à Heidegger l'interprétation foucauldienne de la Modernité, comme fin de la métaphysique de la représentation, avènement d'une finitude désormais originaire et mainmise sur la pensée d'une structure anthropologique – que l'on se reporte à l'article « L'époque des "conceptions du monde" »³. Cependant, à y regarder de plus près, la question de la finitude n'apparaît pas dans ce texte ; et, comme dans la *Krisis*, Descartes y est naturellement décrit comme l'initiateur des Temps Modernes. Mais lorsqu'il s'agit, ailleurs, de joindre cette fois la question de l'homme et celle de la finitude, c'est Kant que Heidegger présente comme le fondateur d'un nouvel âge de la métaphysique⁴. C'est qu'il y a, pour ce dernier, deux instigateurs de la Modernité, jouant à des niveaux différents : sous condition de sa radicalisation, Kant, penseur de la finitude, peut apparaître comme la solution qu'il convient *toujours* d'opposer au problème fondateur, pour la *seule* Modernité, initié par Descartes (l'anthropologie). Bien qu'il axe sa réflexion sur la même triade conceptuelle représentation/finitude/anthropologie, Foucault va partiellement refuser cette analyse. Descartes tombe avec lui clairement en deçà de la Modernité. C'est que l'homme est absolument contradictoire avec la pensée classique définie par le primat de la représentation. L'archéologie montre que l'un et l'autre obéissent à des conditions de possibilité épistémiques hétérogènes ; et celles-ci ne seront renouvelées, précisément, qu'avec Kant, seul point fondateur de la Modernité. Le statut que lui assigne Foucault ne va pourtant pas sans une certaine ambivalence.

³ « (...) Depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation (...) l'essence de l'homme change dans la mesure où l'homme devient sujet » ; ainsi « la théorie du monde se change-t-elle en une théorie de l'homme – l'anthropologie ». M. Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 79-80, 84.

⁴ « Pour la première fois, l'ontologie devient ici un problème. Par là, l'édifice de la métaphysique traditionnelle subit son premier ébranlement » Cf. KM, p. 72.

Dans un premier moment de *Les mots et les choses*, Kant apparaît comme « le seuil de notre modernité ». Si la Critique est effectivement contemporaine de l'Idéologie, si elles ont en commun d'interroger les relations qu'entretiennent entre elles des représentations, l'une continue de se mouvoir au sein de la pensée classique là où l'autre, la Critique, en ce qu'elle interroge ce qui rend possible ce rapport en général et questionne la représentation « dans son fondement, son origine, et ses bornes », bascule le savoir dans un nouvel âge. Lorsque la pensée classique se révèle être une métaphysique, lorsque le « dogmatisme non averti » sur lequel elle repose est secoué, alors naît l'*épistémè* moderne.

La critique de la métaphysique de la représentation dévoile immédiatement deux choses : le transcendantal, d'un côté, et de l'autre son complément, de nouvelles empiricités (le travail, la vie et le langage) qui fonctionneront en fait comme « quasi-transcendants ». Le geste critique a donc deux conséquences : d'une part, il permet de penser un champ transcendantal où s'inscrit un sujet « fini (puisqu'il n'y a pas d'intuition intellectuelle) » qui fonde, « dans son rapport à un objet = X », la possibilité de l'expérience en général ; mais, de l'autre, il rend possible « une autre métaphysique »⁵ où la philosophie, sous l'égide cette fois *non plus d'un sujet transcendantal fini mais de l'homme* comme « doublet empirico-transcendantal », s'abîmera en un sommeil renouvelé.

La déstabilisation de l'espace de la représentation libère donc le transcendantal mais laisse aussi place à ces instances qui, tramées de devenir, repliées sur l'épaisseur de leur historicité, ne pouvaient y trouver leur lieu : Vie, Travail, Langage. Alors – et alors seulement – la « confusion » de l'empirique et du transcendantal devient possible. Rien n'empêche plus, en effet, qu'un empirique dupliqué vienne remplir, illégitimement, le transcendantal, que le positif, se répétant en lui, apparaisse comme fondamental. A la racine de ce geste, Foucault repère une torsion indéfinie de la finitude sur elle-même, « référence interminable » sur fond de laquelle seule se détache l'homme moderne. Car l'homme moderne est celui qui, d'abord, rencontre la finitude comme secondaire, extérieure à lui car logée dans des empiricités finies qui le surplombent. Mais en même temps, c'est lui-même qu'il place au fondement de la connaissance de ces positivités ; lorsqu'il en prend connaissance, il se découvre et se fonde comme fini. Cette finitude de part en part constituée, il se la donne comme constituante : c'est parce qu'il est fini qu'il lui reviendrait de les fonder comme positivités. De là découle, en face et en complément des métaphysiques de la vie du travail et du langage, ces analytiques de la

⁵ Sur ce qui précède, cf. MC, p. 253-256, 262, 256.

finitude « où l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu'il n'est pas infini ». Or cette « confusion », c'est précisément dans la *Logique* de Kant lui-même que Foucault en trouve la source : le *Was ist der Mensch ?* sur lequel sont rabattues les trois questions critiques opéreraient « en sous-main et par avance la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage »⁶.

Compte tenu du statut que lui assigne l'analyse archéologique, Kant serait donc à la fois celui qui ouvre la modernité dans sa plus haute possibilité, par la mise au jour d'un champ transcendantal pur et d'une finitude vraiment radicale, et celui qui la referme aussitôt, par l'anthropologie, soit cette modalité de la « pensée où les limites de droit de la connaissance (...) sont en même temps les formes concrètes de l'existence⁷ ». Ouverture et recul devant une possibilité nouvelle, le diagnostic foucauldien est bien similaire à celui du *Kantbuch*⁸.

J'ajouterai que la position occupée par Heidegger dans *Les mots et les choses*, au moins quant au rôle que joue sa pensée dans l'ouvrage, est également ambivalente. Il faut pour comprendre cela différencier, au sein de l'archéologie, le niveau des discours étudiés et celui où elle s'énonce.

Il semble d'un côté que le chapitre « Le recul et le retour de l'origine » évoque le discours de *Sein und Zeit* pour en indiquer les conditions de possibilités archéologiques d'émergence : ce discours est alors traité à l'instar de n'importe quelle autre groupe d'énoncés, philologie ou biologie. Il est exact que lorsqu'il cherche à circonscrire la dernière forme de l'analytique de la finitude – quand la répétition du positif dans le fondamental s'apparente à la répétition du recul et du retour de l'origine –, Foucault propose « une présentation juste et une critique convaincante⁹ » de la première pensée de Heidegger. L'évocation d'un homme « séparé de l'origine (...) [et] déjà là », un homme impliqué, en tant que tel, « dans le réseau déjà noué de la compréhension », et qui se place au fondement de la constitution de ce qui le constitue « comme ouverture à partir de laquelle le temps en général peut se constituer » – tout cela

⁶ Sur ce qui précède, cf. MC, p. 333, 329, 326, 352.

⁷ MC, p. 261.

⁸ Autre signe du statut ambivalent de Kant pour la Modernité selon Foucault, cf. « Préface à la transgression », in *Dits et écrits*, I, n. 13, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, p. 267 (ci-après DE I) : « Cette pensée [une pensée qui penserait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être] (...) nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé (...) le discours sur la 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 (...) ». A nouveau, le geste repéré chez Kant évoque Heidegger (« une pensée qui penserait la finitude et l'être »).

⁹ H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, tr. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1992, p. 63.

pourrait suffire à nous en convaincre. Au surplus, l'ontologie fondamentale ne correspond-elle pas à la description d'une « couche originaire dans un style qui échappe à tout positivisme de manière qu'on puisse à partir de là inquiéter la positivité de toute science et revendiquer contre elle le caractère (...) incontournable de cette expérience » ? Heidegger est du reste explicitement mentionné lors de l'ultime renversement du texte : si cette couche originaire n'en finit pas de reculer, on considèrera que c'est précisément ce recul de l'origine, en son retrait même, qui soutient l'expérience fondamentale. Mais c'est alors, lorsqu'il s'apparaît comme « dispersé » – ne pouvant rejoindre cette origine que dans la conscience de son recul – , que l'homme découvre, en cette même dispersion, son pouvoir le plus propre : « Le temps fondamental » n'est autre que « ce temps qu'il est lui-même ». Ainsi s'accomplirait, dans *Sein und Zeit*, le retournement caractéristique des analytiques de la finitude : « Cette finitude qui était d'abord annoncée par le surplomb des choses (...) apparaît maintenant à un niveau plus fondamental : elle est le rapport insurmontable de l'être de l'homme au temps »¹⁰.

Mais, d'un autre côté, cette description archéologique de la première pensée de Heidegger s'énoncerait – à l'instar de l'analyse de la pensée kantienne – dans une réelle proximité à la pensée tardive de Heidegger. Poser ce problème c'est au fond reprendre la question, délicate, de l'« infime discontinuité¹¹ » introduite au sein de son *épistémè* par la démarche archéologique elle-même, celle de son statut, et des conditions auxquelles elle est soumise. Sans prétendre épuiser le débat, j'indiquerai que l'archéologie a régulièrement affaire, et peut-être jusque dans sa possibilité même, à un certain type de discours, au statut à la fois privilégié et instable. Naturellement, ces discours singuliers sont bien fonction d'une *épistémè* donnée et ne se conçoivent pas sans elle : ils sont radicalement historiques. Pourtant, tout se passe comme si une part d'eux-mêmes se trouvait en excès par rapport à leurs conditions de possibilité et jouait sur ces limites. Suffisamment pour que Foucault, s'installant en eux, faisant sienne la position d'où ils sont proférés, puisse en retour mettre à distance l'*épistémè* qui est la sienne et ainsi la réfléchir, jusqu'à prédire – il n'hésite pas à le faire – sa fin prochaine. Soit des discours qui, par un élément en eux irréductible à leurs conditions de formation, animent et inspirent l'énoncé archéologique. La pensée de Nietzsche et ce que Foucault nomme « littérature » relèveraient de cet énigmatique ensemble discursif. Il me semble possible de soutenir que certains textes de Heidegger y appartiennent également.

¹⁰ Sur tout ce qui précède, cf. MC, p. 343-346.

¹¹ DE I, n. 59, p. 738.

Dans tous les cas, l'élément essentiel est une attention aiguë portée à la question du langage. Ceci d'ailleurs en parfait accord avec la leçon de *Les mots et les choses* : pour qu'un énoncé se trouve en avant de ce qui le rend possible, pour qu'il s'inscrive à la marge de la Modernité, il importe naturellement qu'il interroge le langage ou, plus exactement, l'être du langage : parce que l'investigation du langage en son être n'a dans notre culture jamais souffert d'être concurrencée par celle de l'être de l'homme, il doit poser « la question où se loge toute la curiosité de notre époque : Qu'est-ce que le langage ? »¹². Or, si cela est évidemment vrai de Nietzsche ou de Roussel, notamment, un tel constat vaut aussi pour Heidegger, par exemple dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Y sont en effet associées, je le rappelle, une méditation sur « l'être de la langue » (par opposition à son instrumentalisation) et la critique de l'anthropologie¹³. Enfin, également à titre d'indice, je voudrais encore relever que l'archéologie elle-même – une entreprise qui, plus que d'autres, prend au sérieux l'injonction de privilégier la question du langage – use d'une terminologie heideggérienne lorsqu'elle cherche à préciser la nature de la fonction énonciative, et la façon de l'atteindre ou d'en rendre compte. L'énoncé, élément atomique des discours à la fois invisible et non caché, croise toutes sortes d'unités, phrases ou propositions ; or, à leur égard, il ne caractérise que le « fait même qu'elles sont données (...). Il a cette quasi-invisibilité du « il y a », qui s'efface en cela même dont on peut dire : "il y a telle ou telle chose" ». Soit un rapport semble-t-il analogue, pour le dire sans précaution, à celui de l'ontologique et de l'ontique. Mais il y a plus : car exhiber cette couche énonciative, phénoménologiser cet inapparent, réclame une « conversion du regard et de l'attitude » qui consiste à « suspendre, dans l'examen du langage (...) le point de vue du signifié (...) [et] celui du signifiant, pour faire apparaître qu'il y a (...) du langage¹⁴ ». On voit l'importance de la conceptualité heideggérienne pour l'archéologie.

¹² Cf. MC, p. 317, 350.

¹³ Cf. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. Granel, Paris, Gallimard, 1983 ; sur « l'être de la langue », voir notamment p. 133, 157 ; sur l'anthropologie, p. 151 (il est vrai que sa destitution, malgré l'abandon de l'analytique existentielle, se fait encore ici au profit d'une recherche portant sur « l'essence de l'homme » – je reviendrai sur ce point, signe de la rupture essentielle de Foucault à l'égard de Heidegger).

¹⁴ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008, 153-154. Voir également, sur ce « il y a », p. 117 ; on signalera enfin, à la suite de B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998, p. 95-100, la « Préface » de MC, p. 12, et la mise en question du « fait brut (...) qu'il y a de l'ordre ».

3. *Seconde variation* : genèse d'un refus. Foucault, avec Heidegger, contre l'anthropologie kantienne.

En 1984, dans une introduction générale à *l'Histoire de la sexualité*, Foucault, réfléchissant son parcours, en faisait remonter la cohérence à son premier projet : une analyse de la folie et de la psychiatrie menée à la lumière de l'analyse existentielle. Cette tentative, pour diverses raisons, le laissa mécontent, et c'est pour résoudre cette insatisfaction qu'il se mit en quête d'instruments conceptuels originaux : « On pouvait accepter (...) le dilemme alors dominant d'une anthropologie philosophique et d'une histoire sociale. Mais je me suis demandé s'il n'était pas possible, plutôt que de jouer sur cette alternative, de penser l'historicité même des formes de l'expérience¹⁵ ». Il n'est pas indifférent de rappeler qu'au même moment, Foucault inscrivait son histoire des pratiques de soi gréco-romaines dans un projet plus vaste, désigné comme « histoire de la vérité », étude des « jeux de vérité », c'est-à-dire analyse des « problématisations à travers lesquelles *l'être se donne* comme pouvant et devant être pensé (...) ». Au terme de ce déplacement qui enveloppe la totalité de son œuvre, Foucault, avec l'idée d'une constitution historique de la vérité ouverte par un don de l'être, paraît à nouveau rejoindre Heidegger¹⁶.

Dans la dernière partie de cet exposé, je tenterai de compliquer cette analyse ; mais ce qui précède prescrit d'abord une autre tâche. La position archéologique étudiée au point précédent doit être décrite dans sa genèse : il faut comprendre comment se met au point ce dispositif conceptuel où, dans le sillage de Heidegger, explicitement contre Kant, Foucault, dénonçant les labiles analytiques de l'homme, pose la nécessité d'une pensée de la finitude saisie dans ses « formes fondamentales ». S'il admet avoir été confronté à un « dilemme », c'est que l'anthropologie philosophique fut pour lui, à un certain moment, un choix possible. A quel moment l'a-t-il refusé et pour quelles raisons : c'est ce qu'il faut voir maintenant.

a. 1954. Anthropologie, analyse existentielle et ontologie fondamentale.

La « Chronologie » ouvrant les *Dits et écrits* montre la solidarité de deux textes rédigés côte à côte : *Maladie mentale et personnalité* et l'« Introduction » au livre de Binswanger *Le rêve et l'existence* (tous deux publiés en 1954). On y voit aussi l'intérêt de Foucault pour la psychopathologie matérialiste et l'analyse existentielle s'inscrire dans un horizon théorique

¹⁵ M. Foucault, *Dits et écrits*, II, n. 340, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, p. 1398 (ci-après DE II).

¹⁶ Cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 2005, p. 19, 13 (je souligne).

plus large : le domaine de l'anthropologie philosophique, à propos duquel il multiplie alors cours et séminaires¹⁷. Dans ces deux textes, on le verra directement aux prises avec la question anthropologique, d'abord selon un tour marxiste, ensuite phénoménologique ; et s'il y injectera, dans l'un les thèmes de l'analyse existentielle, dans l'autre ceux de l'analytique existentielle et de l'ontologie fondamentale, il ne cherchera pas à la récuser.

La question présidant à *Maladie mentale et personnalité* est la suivante : dans ce domaine du savoir qu'est la psychopathologie, sous quelles conditions se forme la catégorie de « maladie » ? L'analyse est d'abord menée d'un point de vue subjectif, psychologique, puis objectif, socio-culturel ; cette seconde partie, qui contient notamment une apologie de Pavlov, rapporte *in fine* l'aliénation mentale à l'aliénation sociale : il n'y a de maladie mentale que sous condition de la contradiction inhérente à la société capitaliste bourgeoise. En 1962, lors de la seconde édition de ce texte, Foucault bouleversera ces analyses, rendues caduques par les conclusions d'*Histoire de la folie* : la maladie mentale, dont l'existence réelle et stable était postulée, sans plus de questions, par la première version du texte, cesse désormais de reposer sur autre chose que des « conditions historiques qui rendent possibles en même temps le fait pathologique et son interprétation ». L'abandon d'une « épistémologie réaliste » (où la maladie jouissait d'une existence stable et transhistorique) et le refus de la méthode matérialiste historique qui la soutenait se font au profit d'un nominalisme extrême : la réalité positive de la maladie est désormais intégralement fonction des conditions historiques auxquelles sa désignation, dans un contexte socio-culturel donné, obéit nécessairement ; et le sujet de la maladie devient un être de part en part historique¹⁸. La première partie du livre, dite « psychologique », est quant à elle reproduite sans modifications notables dans la seconde édition. Foucault y met en évidence la dénaturalisation progressive – mais toujours partielle – du concept de maladie mentale en psychopathologie, suivant les perspectives évolutionnistes, psychanalytiques, enfin phénoménologiques. Ces deux dernières retiennent l'attention.

De fait, on y voit le schéma d'analyse marxiste soutenant l'ouvrage entrer en tension avec les acquis de la *Daseinsanalyse*. Le rôle central joué par les notions d'« angoisse » et de « monde » dans l'économie du livre en est l'indice. A suivre Foucault, l'angoisse se distingue

¹⁷ Cf. DE I, p. 21-23.

¹⁸ Sur tout ceci, cf. P. Macherey, « Aux sources de "L'histoire de la folie". Une rectification et ses limites », in *Critique*, n. 471-472, p. 758, 760. L'auteur constate cependant que la position d'*Histoire de la folie* n'est elle-même pas exempte d'un certain réalisme, dit « de l'expérience », où l'expérience de la folie serait « une forme originaire et vraie, traversant librement l'histoire » ; cette perspective ne romprait pas encore avec « le présumé d'une nature de l'homme » (p. 764, 770). Pour une (auto)critique similaire, cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 69, ou DE II, n. 340, p. 1400.

de la peur en ce que celle-ci n'est que réaction face à un obstacle extérieur tandis que celle-là, affection plus fondamentale, renvoie à la contradiction interne qui mine toute vie mentale morbide (ambivalence du désir et de la culpabilité, de la vie et de la mort). D'où sa dimension originaire et totalisante : elle est à la fois le point où se nouent primitivement toutes les significations pathologiques, et celui où s'unifient, en une signification dernière, les diverses conduites psychopathologiques d'un individu. Privilège de l'angoisse, foyer de sens des comportements morbides, qui s'y ordonnent : aussi fonctionne-t-elle, précise Foucault, « comme un *a priori* d'existence ». Quoique l'angoisse n'ouvre pas ici l'analyse au sens de l'existence authentique mais à celui de l'expérience pathologique, on voit que *Maladie mentale et personnalité* suit, d'un point de vue formel, un schéma heideggérien¹⁹. Cette analyse en terme de signification est ensuite complétée par une nouvelle approche, explorant une couche plus originaire de l'expérience, et mettant au jour la « nécessité existentielle » de la maladie – c'est la psychologie phénoménologique. Or le concept autour duquel pivote l'analyse est celui de « monde » ; comme chez Heidegger, finalement, c'est à lui que conduit directement la notion d'angoisse. Foucault complètera en effet une analyse de type noétique, s'attachant à la conscience du malade, par une analyse noématique, mettant en évidence les structures existentielles – temporelles, spatiales, corporelles – du monde pathologique. Et la référence centrale est alors, déjà, Binswanger²⁰.

Cependant, plutôt que l'ombre de Heidegger, c'est celle du jeune Marx qui domine le texte de 1954. Son propos reste indexé sur le double recours – qui n'est pas lui-même interrogé – à une essence abstraite de l'homme en général et à la concrétude de l'individu réel : l'aliénation sociale, vérité de l'aliénation mentale, est la perte, pour l'homme, de « ce qu'il y a de plus humain en lui²¹ ». Le postulat de l'existence en soi de la maladie a pour pendant celle d'un homme abstrait qui en est le sujet : l'horizon marxiste de la réflexion de Foucault n'entame pas l'analyse du thème anthropologique²². L'étude, menée pour elle-même et au même moment, de l'analyse existentielle le permet-elle ?

¹⁹ Cf. M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 48-52 ; cf. M. Heidegger, *Etre et temps*, tr. Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 40, p. 144.

²⁰ *Ibid.*, p. 52-69.

²¹ *Ibidem*, p. 83 (cf. p. 2 (« l'homme lui-même »), p. 16 (« l'homme réel ») ou p. 17 (« la vie concrète de l'individu »)).

²² L'abandon de cet horizon, en 1962, se fait au profit d'une référence plus nette à Heidegger, cf. M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 2002, p. 102-103 : « Les dimensions psychologiques de la folie (...) doivent être situées à l'intérieur de ce rapport général que l'homme occidental a établi voici bientôt deux siècles de lui-même à lui-même (...) ce rapport c'est celui que l'homme a substitué à son rapport à la vérité, en l'aliénant dans ce postulat fondamental qu'il est lui-même la vérité de la vérité » (cf. P. Macherey, *art. cit.*, p.

Avec l'« Introduction » au livre de Binswanger, Foucault place le rêve plutôt que la maladie mentale au centre de la réflexion. Refusant aussi bien les conclusions de la *Traumdeutung* que les analyses husserliennes du signe, du symbole et de la signification, il fait du rêve une « forme spécifique d'expérience » qui, fondée sur le dynamisme de l'imagination, libère les formes les plus fondamentales de l'existence. Expérience de l'imagination, le rêve rapporte l'existence à l'impulsion transcendante où elle s'origine : « Le rêve dans sa transcendance, et par sa transcendance, dévoile le moment originaire par lequel l'existence, dans son irréductible solitude, se projette vers un monde qui se constitue comme le lieu de son histoire ». Ainsi se révèle l'essentielle liberté de l'homme, ici identifiée à la trajectoire authentique par laquelle l'existence se propulse dans un monde, le sien. Et tel est le noyau auquel nous conduit la vie de l'imagination au sein du rêve : une « subjectivité radicale », selon l'expression de Foucault, dont les structures existentielles ne sont autres que celles qu'expose l'analytique du *Dasein*²³.

Le diagnostic se confirmerait si, plutôt que de suivre le mouvement de l'imagination jusqu'à la racine du rêve et des significations originaires qui le portent, on prolongeait ce mouvement en direction de l'expression poétique et des « nécessités anthropologiques » qui la régissent. Les registres épiques, lyriques et tragiques seraient à suivre Foucault fondés sur des « polarités essentielles » : respectivement celle du proche et du lointain, du clair et de l'obscur, de l'ascension et de la chute. Le couple tragique est le plus fondamental : en lui se révèle en effet « les structures de la temporalité » saisie « dans son sens primitif ». Aussi Foucault peut-il définir la temporalité authentique : elle est « ce par quoi l'existence anticipe sur sa mort et assume à la fois sa solitude et sa facticité » et s'endure « comme finie » ; enfin, de proche en proche, ce sont « les formes d'historicité de l'existence » qui sont rejointes. Ainsi le primat conféré à l'imagination et l'analyse de son rôle dans le travail du rêve et dans celui de l'expression révèlent-ils d'une part le moment originaire de la constitution d'un monde tandis que, de l'autre, ils permettent de « déchiffrer la temporalité, l'authenticité et l'historicité de l'existence »²⁴.

773). La possibilité d'une première exploration historicisante de la figure de l'homme supposait l'abandon du schéma marxiste ; cette exploration, encore bancal comme le note P. Macherey, est tentée dans le chapitre « Le cercle anthropologique » de l'*Histoire de la folie à l'Age Classique*, Paris, Gallimard, 2003, notamment p. 648 : « La folie est la forme la plus pure, la forme principale et première du mouvement par lequel la vérité de l'homme passe du côté de l'objet et devient accessible à une perception scientifique ».

²³ Cf. DE I, n. 1, p. 108, 116, 145, 118-119, 126.

²⁴ *Ibidem*, p. 133-137. Pour Foucault, forger ses propres outils conceptuels, ce sera en quelque manière abandonner une telle recherche, portant sur « les formes d'historicité de l'existence », pour produire, quant à « l'historicité même des formes de l'expérience » (cf. *supra*, p. 8), des enquêtes historiques.

Dans ce texte, la référence à l'anthropologie s'impose naturellement à Foucault. Binswanger s'attacherait à un objet d'analyse spécifique et privilégié : « L'homme ou plutôt l'être-homme, le *Menschsein* ». Le *Menschsein*, est-il précisé, ce serait quelque chose comme l'incarnation concrète, effective, du squelette existentiel mis au jour par l'analytique du *Dasein*. En ce sens, Binswanger fait œuvre d'anthropologie : parce que, dans l'interstice de la psychologie positive et de l'analytique existentielle, il touche à « l'individu concret », à « une existence qui se vit et s'éprouve ». C'est aussi pourquoi il sera apte à poser correctement la question du rapport de l'anthropologie à l'ontologie²⁵. C'est ici tout le problème de Foucault : reconnaître à la fois l'intérêt, la spécificité et la subtilité d'une telle démarche anthropologique, sans cesser d'insister sur ce fait qu'elle réclame une fondation ontologique – or c'est exactement ce qu'indique le travail de Binswanger : l'analyse existentielle, qui pivote autour de la question de l'imagination, indique d'elle-même le renvoi de l'analyse du *Menschsein* à l'analytique du *Dasein*, la nécessité de passer du niveau anthropologique à l'ontologie. L'analyse du rêve suppose une « réduction transcendantale de l'imaginaire » car la fascination pour l'image voile l'originarité du mouvement de l'imagination ; mais cette réduction, par essence, s'identifie au « passage d'une analyse anthropologique du rêve à une analytique ontologique de l'imagination » : et c'est à ce point, précisément, qu'a lieu le nécessaire « passage de l'anthropologie à l'ontologie »²⁶.

Malgré le déplacement qui s'opère de l'« Introduction » à *Maladie mentale et personnalité* – du matérialisme historique à une perspective ontologico-existentielle – ces deux textes reposent sur le postulat d'une réalité première, fondatrice, l'homme, dont il conviendrait de mettre au jour l'essence, contre toutes les aliénations, contre tous ses déploiements inauthentiques. Comme le résume F. Gros, « ici et là la figure de l'*homme vrai* (liberté originaire ou essence désaliénée) se tient comme cette valeur inaltérée qu'il s'agirait de restituer²⁷ ». En ce sens, la réflexion de Foucault n'entre pas en contradiction avec les présupposés d'une anthropologie philosophique. Tout au plus répète-t-il, à propos de Binswanger, la leçon que le *Kantbuch* énonçait en ces termes : en ce qu'« elle suppose déjà l'homme comme homme », aucune anthropologie, y compris philosophique, « ne pose (...) la question de la transcendance », de la subjectivité finie du sujet humain : c'est la tâche de

²⁵ *Ibidem*, p. 94-95.

²⁶ *Ibidem*, p. 145.

²⁷ F. Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 2004, p. 25.

« l'ontologie fondamentale » comme « analytique de l'essence finie de l'homme »²⁸. Suspendre en somme l'anthropologie afin d'atteindre, *via* l'ontologie, l'essence de l'homme. A la limite, bien qu'il interroge également le juste point de jonction de l'anthropologie et de l'ontologie, on pourrait dire que Foucault reste dans ce texte en deçà de Heidegger : quand celui-ci suspend purement et simplement la question anthropologique pour s'attacher à l'ontologie fondamentale (l'analytique existentielle n'est pas une anthropologie mais déjà l'ontologie), l'« Introduction » semble quant à elle supposer qu'une anthropologie bien comprise et bien menée (l'« anthropologie de l'imagination ») pointerait comme d'elle-même cette ontologie²⁹.

« L'histoire du concept d'homme n'est jamais interrogée³⁰ » : cette phrase de Derrida s'applique parfaitement aux travaux de Foucault en 1954 : l'historicisation de la notion d'homme n'est menée ni dans la perspective spécifique qu'il va peu à peu élaborer (production de subjectivités dérivant de formes d'expériences historiques singulières), ni dans un sens heideggérien (une essence de l'homme solidaire des dépliements historiques de l'Être). Pourtant, lorsque Foucault fera porter sur la figure de l'homme ce soupçon historique, l'idée même d'un questionnement plus originaire sur « l'essence finie de l'homme » lui paraîtra superflu. Mais tout se passe comme si un élément manquait pour rejoindre la position heideggérienne, *a fortiori* pour la mettre en question. Au vu du système conceptuel dont il dispose, Foucault ne peut écrire *Les mots et les choses* ; le point nodal de ce système fait encore défaut. Or ce concept qui jusqu'à présent n'est jamais thématiqué mais qui le fera basculer dans un nouvel univers théorique, c'est à partir de Heidegger, justement, qu'il l'élaborera : quel sens recouvre l'idée d'une « explicitation de la *finitude* dans l'homme³¹ » ?

b. 1954, *derechef*. Vers la critique et l'analytique de la finitude : un intercesseur.

Les mots et les choses consiste en une mise au jour des conditions historiques de possibilité présidant à l'émergence du « concept » d'homme. Mon hypothèse est que Foucault, afin de mener à bien cette recherche, devait être en possession d'un concept

²⁸ Cf. KM, p. 286, 191, 57. Cf. également, entre autres, E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, tr. Aubenque, Paris, Beauchesne, 1972, p. 24, 38, et la mise au point de J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, p. 277.

²⁹ Cf. KM, p. 275 et *Être et temps*, *op. cit.*, § 5, p. 36 ; cf. DE I, n. 1, p. 96, 124, 141.

³⁰ J. Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 2003, p. 137. Cette historicisation conduira Foucault à dénier à la notion d'homme la clarté et la distinction généralement attribuées à un concept : aussi parlera-t-il plus volontiers de la « figure » de l'homme.

³¹ KM, p. 297 (je souligne).

rigoureux de la *finitude*. En effet, selon lui – cette thèse est au cœur du livre – « l’homme moderne (...) n’est possible qu’à titre de figure de la finitude » ; mais soutenir cela suppose que le concept de finitude soit pensé comme essentiellement indépendant de l’homme ; ce qui implique d’avoir admis, avec Heidegger, que l’*Endlichkeit* est « plus originelle que l’homme (...) »³². La recherche précédente montre que l’absence d’un tel concept a pour corrélat une acceptation non critique du thème anthropologique. Je pose que c’est par le truchement de Heidegger que Foucault va mettre en question la position – pourtant déjà heideggérienne – de l’« Introduction » à Binswanger, et ainsi détruire le présupposé qui minait sa pensée : la stable existence de l’homme. Enfin, que dans ce cheminement le *Kantbuch* revête une importance particulière, c’est ce que prouverait le fait que l’anthropologie kantienne soit à partir de ce moment le point vers lequel convergent les analyses foucaaldiennes. Le détour par ses premiers travaux a donc permis de découvrir sur quelle base textuelle et conceptuelle repose la thèse, énoncée d’entrée de jeu, portant sur les rapports de la mort de l’homme et de la finitude dans *Les mots et les choses* relu à l’aune du *Kantbuch*. Deux dernières hypothèses devraient permettre de comprendre ce qui se joue en elle.

Si l’on veut saisir la genèse de la pensée foucauldienne de la finitude et de la mort de l’homme, un texte jouerait un rôle majeur : l’*Introduction* de Foucault à l’*Anthropologie du point de vue pragmatique*. J’en donne rapidement le thème, afin de montrer que cet écrit est en quelque sorte le laboratoire du livre de 1966. Foucault prend ici pour objet la question « des rapports anthropologico-critiques » en ce qu’ils ont de déterminant pour une philosophie transcendante achevée. Sa thèse est qu’« une certaine image concrète » de l’homme – cristallisée dans une *Anthropologie* empirique – est présupposée tout au long de l’élaboration de la Critique, dont elle constitue la tache aveugle. Cette relation de l’anthropologie à la critique détermine deux versions du thème transcendantal, l’une faisant droit aux réquisits aprioriques de la critique (le « fondamental »), l’autre autorisant leur résorption dans la figure de l’homme (l’« originaire »). Etudiant la formation de ce problème à travers divers motifs, Foucault privilégie la notion de finitude, à propos de laquelle il réclame et ébauche « une vraie critique ». Celle-ci lui permet de dévoiler la « structure épistémologique » de toute anthropologie et de dissiper l’« illusion anthropologique » qu’admet le concept d’originaire – une illusion qui, sous le nom de « sommeil anthropologique », renverra dans *Les mots et les choses* à « la confusion de l’empirique et du transcendantal ». Car si l’originaire – le niveau,

³² Cf. MC, p. 329 ; KM, p. 285.

ni apriorique ni fondamental, où se situe l'*Anthropologie* – permet à Kant d'assurer le passage de la Critique à la philosophie transcendante, tout est désormais en place pour que soient repliés sur « l'ambiguïté » anthropologique le geste critique et la position transcendante qu'il avait définies dans leur rigueur et leur pureté. D'où résulteront ces pensées fondées sur un « mixte impur » qui, nonobstant sa leçon, pensent pouvoir « définir (...) en termes de positivité ce qui est finitude » et faire jouer comme *a priori* ce qui est simplement donné. Ainsi l'originaire soutient-il le redoublement de l'empirique dans le transcendantal³³.

Mais si le *Kantbuch* est essentiel pour cette thèse et s'il l'est d'une façon spécifique, c'est peut-être qu'un livre joua, entre Foucault et Heidegger, le rôle d'intercesseur. D. Giovannangeli a souvent insisté sur ce qui pourrait sembler une simple coïncidence lexicale : dans son livre *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Vuillemin évoque en une formule rapide « la mort de Dieu et sa conséquence, la mort de l'homme », tandis qu'il propose en traduction d'un fragment du *Kantbuch* la notion d'« analytique de la finitude ». Qu'il y ait de Foucault à Vuillemin « plus qu'une rencontre accidentelle³⁴ », on pourrait le montrer de deux manières. Ce qui précède, d'abord, y contribuerait : avant 1954, l'année de parution du livre de Vuillemin, Foucault n'oppose pas aux privilèges de l'homme la « critique de la finitude » qui les récusera ; sept ans plus tard en revanche, dans l'*Introduction* à Kant, la notion d'analytique de la finitude étant à peine esquissée, il conclura déjà à une « mort de Dieu » enveloppant celle « de l'homme lui-même³⁵ ». Mais cet argument chronologique vaudrait peu si on ne le doublait d'une réflexion conceptuelle : il faut comprendre *quelle* notion de la finitude passe de l'un à l'autre. Car *L'héritage kantien* ne se contente pas de restituer les thèses du *Kantbuch* – il offre également une forte critique des « déplacements » auxquels « l'interprétation existentialiste » soumet la pensée kantienne. Or les apports originaux de Foucault à la question de l'anthropologie kantienne ont partie liée avec cette critique. On y trouve en effet la source d'une finitude plus radicale que celle de Heidegger, celle de l'intérêt pour la question empirico-transcendantale, enfin celle du refus de la question de l'essence de l'homme.

³³ Cf. E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (tr. Foucault), précédé de M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 2008, p. 14, 12, 78, 73, 77, 72 (ci-après : IA).

³⁴ Cf. J. Vuillemin, *op. cit.*, p. 224-225, 226 ; cf. D. Giovannangeli, « L'homme en question », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, I, 2005, p. 22 ; cf., du même, « La finitude en débat », *art. cit.*, p. 112, et *Finitude et représentation*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 19-20.

³⁵ IA, p. 78.

En démontrant l'aptitude d'un étant fini se transcendant à constituer la possibilité de l'expérience en général ; en rapportant la révolution copernicienne à la temporalisation, soit à la synthèse recognitive de l'imagination ; en explicitant le transcendantal par la finitude et la transcendance, en fondant l'être sur le temps – la lecture heideggérienne de la *Critique de la raison pure* paraît rompre avec la métaphysique de l'infini et toucher au temps originaire. Pour Vuillemin, loin s'en faut. C'est que l'abandon du sujet logique néokantien certes infini mais surtout relatif (à la nature) libère une subjectivité authentique finie, mais aussi, en tant que source même de la temporalité, absolue : « On part du fini, mais on ne se peut tenir qu'à l'infini ». Tout se passe dès lors comme si la découverte d'une finitude originaire impliquait celle de son « essence éternelle ». De là à attribuer à la pensée de Heidegger une coloration théologique, il n'y a qu'un pas : « L'histoire n'est plus en son déroulement la source de la vérité, mais il y a une source de l'histoire elle-même : la constitution *a priori* et éternelle de l'existant, la temporalisation »³⁶. Or il est possible de soutenir que ce soit exactement cet écueil que Foucault cherche à éviter lorsqu'il attribue à Kant la question de savoir « comment penser (...) 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'absolu³⁷ ? » Second point : c'est sans doute cette volonté de penser un concept de la finitude vraiment radicale qui conduira Foucault à analyser dans le détail les répétitions illégitimes de l'empirique dans le transcendantal. Mais cette question était déjà ébauchée par Vuillemin dans sa critique de Heidegger. S'inspirant ici de Husserl et de Fink, il cherche à montrer les insuffisances de la réduction eidétique lorsqu'elle est mise en œuvre en l'absence de toute réduction transcendantale – ainsi que ce serait le cas, selon lui, chez Heidegger. Ce point de départ erroné conduirait à une grave méprise : la « confusion constante (...) entre la subjectivité mondaine et la subjectivité transcendantale »³⁸ ; et c'est précisément le procès d'une telle « confusion » que Foucault va longuement instruire. Enfin, ceci étant posé, Vuillemin, ici proche de Husserl, pointe une voie de travail possible : penser le rapport de l'histoire et de la vérité sous la condition d'un « vrai temps de la finitude » ; mais, s'il faut alors rejoindre « l'histoire empirique de l'homme », on devra aussi abandonner, contre Husserl, la référence à « une philosophie du *Cogito* »³⁹. Au terme d'une recherche qui pouvait évoquer « la mort de l'homme », Vuillemin plaide donc en faveur de l'épuisement du *Cogito*. En forçant le trait jusqu'à rejoindre les derniers travaux de Foucault, on dira que cet épuisement était l'indispensable préalable d'une investigation originale de l'« histoire de la

³⁶ Cf. J. Vuillemin, *op. cit.*, p. 254-255, 299, 289-290, 302, 295.

³⁷ IA, p. 76.

³⁸ Cf. J. Vuillemin, *op. cit.*, p. 233-246, ici p. 239.

³⁹ *Ibidem*, p. 306, 305, 245.

vérité » et « des formes de l'expérience » matérielles qui la soutiennent – loin de toute explicitation de l'essence de l'homme, le préalable d'une « histoire de la pensée comme activité critique »⁴⁰.

c. 1961. Le refus de l'anthropologie.

Son introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* va permettre à Foucault de mettre en place une matrice conceptuelle, celle de *Les mots et les choses*, à partir de laquelle il soumettra la figure de l'homme à une historicisation extrême. En quoi Heidegger et les thèses du *Kantbuch* sont-ils déterminants pour cette recherche ?

En voici d'abord deux simples indices. Foucault use dans ce texte du concept de « répétition » – également central dans *Les mots et les choses* ou *Raymond Roussel*. Il demeure cependant ici assez peu déterminé : il joue à différents niveaux de conceptualité, parfois hétérogènes, de telle sorte qu'il est difficile d'en saisir rigoureusement la signification. Un cas plus essentiel interpelle néanmoins : c'est celui de la « répétition anthropologico-critique ». S'il faudra décrire cette « répétition fondamentale » en laquelle se concentre l'intérêt de l'anthropologie pour la dernière philosophie de Kant, notons déjà que Foucault hérite ici, *via* Heidegger, d'un certain schéma de pensée, où la répétition est ce geste qui ne se contente pas de reprendre sans le modifier le déjà connu mais transforme un problème donné en direction des possibilités qu'il recèle originairement – ainsi l'*Anthropologie* répète-t-elle les concepts de la Critique et les élève à la philosophie transcendantale⁴¹. On épinglera d'autre part l'exégèse du § 28 de l'*Anthropologie*, consacré à l'imagination, d'ailleurs le seul passage du livre également considéré par le *Kantbuch*. Accordant à Heidegger l'appartenance de l'imagination à l'intuition, Foucault est amené à réfléchir l'unité du sujet kantien, entre aperception et sens interne, dans les termes d'une auto-affection ordonnée à la catégorie de temporalité. Et par là s'ébauche l'espace spécifiquement anthropologique, réflexion s'inquiétant d'« un moi qui est objet », simple phénomène cependant lié « au sujet déterminant », en ce qu'il n'est que ce « sujet tel qu'il s'affecte lui-même »⁴².

⁴⁰ Cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 19, et DE II, n. 340, p. 1398, 1399.

⁴¹ Cf. IA, p. 54, 66 ; KM, p. 261.

⁴² Cf. IA, p. 22-24 ; KM, p. 187.

Les mots et les choses, on l'a vu, applique à la première *Critique* un schéma de lecture heideggerien : Kant, au lieu de pousser dans ses ultimes conséquences la découverte du sujet transcendantal fini, reculerait devant elle ; l'entame de la *Logique*, qui rapporte la dimension transcendantale à « une réflexion de niveau mixte⁴³ », est le lieu de ce recul. L'*Introduction* à l'*Anthropologie* en dit cependant moins : elle distingue le rôle clé joué par le *Was ist der Mensch ?* pour et au niveau de la philosophie transcendantale de son infléchissement ultérieur vers un questionnement empirique. Voyons comment l'analyse de ce motif kantien conduira Foucault – dans sa proximité et sa distance à Heidegger – à poser directement la question empirico-transcendantale, jusqu'à y trouver la possibilité d'une critique de Heidegger ou, en tout cas, d'une description des conditions historiques de son discours.

Heidegger suspend la question anthropologique et la fait dépendre de l'ontologie fondamentale. Le *Kantbuch* n'émet cette thèse qu'après plusieurs détours. Ici, le problème de la première *Critique* est la fondation de la métaphysique : la source originale de la connaissance ontologique est l'unité de l'intuition et de la pensée dans la synthèse de l'imagination, et par là s'explicité le sens de la transcendance comme temporalité. Heidegger nous prévient que cette idée vers laquelle convergent les trois premières sections de son ouvrage ne correspond pas encore au résultat de l'instauration kantienne de la métaphysique. Toute la question sera de savoir si ce résultat a ou non affaire à une anthropologie. Le § 36 semble répondre par l'affirmative : la fondation de la métaphysique comme ontologie n'est que le dévoilement de la transcendance, c'est-à-dire la mise au jour de « la subjectivité du sujet humain » : elle pourrait culminer dans une anthropologie. Mais celle-ci, précise-t-il, ne doit pas être « empirique » (comme l'était celle de Kant) mais « pure ». La *Logique* est alléguée à l'appui de ce propos. Là, Kant aurait pointé « sans équivoque » le lieu où aboutit la fondation de la métaphysique : une anthropologie philosophique. Mais rien n'est aussi simple, et lorsqu'une « réflexion critique » déterminera rigoureusement le sens d'une telle anthropologie, elle ne pourra que constater l'imprécision du concept que nous en formons et les limites intrinsèques de son idée (§ 37). Aussi le résultat véritable de l'instauration de la métaphysique est-il bien de conduire à la question de l'essence de l'homme, mais uniquement pour en signifier « le caractère problématique ». C'est le sens véritable du *Was ist der Mensch ?* : que signalent les trois questions critiques, sinon la finitude dans l'homme ? Le fait même que le pouvoir, le devoir ou l'espoir de la raison soient pour lui objets d'interrogation le

⁴³ MC, p. 352.

prouve. Ainsi se révèle le sens de la quatrième question : elle acquiert « l'univocité d'une interrogation de la finitude dans l'homme »⁴⁴ (§ 38). Et on comprend qu'elle « n'appelle pas tellement une réponse au sens d'un système anthropologique⁴⁵ » : elle est le thème de l'analytique existentielle.

Le § 26 avait du reste déjà éprouvé une telle « impasse ». Il constate que, placée au fondement de la connaissance ontologique, l'imagination reste une faculté de l'âme humaine : il peut donc sembler légitime de l'élucider en s'adressant à l'*Anthropologie*. Mais ce recours est vain : la première édition de la *Critique* avait mis « plus originellement » en lumière le rôle intermédiaire de l'imagination, son rapport au néant et sa fonction créatrice. Un tel recours serait en outre erroné : il est le signe d'une méprise quant au « caractère empirique » de l'*Anthropologie*. En effet, pour le dire dans les termes du *Kantbuch*, là où l'imagination productrice, dans la *Critique*, ouvrait l'horizon de la possibilité de l'objectivité en général, elle ne s'attache plus, dans l'*Anthropologie*, qu'à « la formation de vues d'objet considérés comme empiriquement possibles ou impossibles ». Bien sûr, cette dimension strictement ontologique doit s'adresser à la vérité ontologique qui la soutient ; mais il reste qu'elle « ne pose aucunement la question de la transcendance », c'est-à-dire de la finitude. Heidegger conclut quant à la pauvreté empirique de l'*Anthropologie* par une phrase essentielle : « L'explicitation empirique des facultés de l'âme (...) recèle (...) une référence aux structures transcendantales. Mais l'anthropologie ne saurait les fonder – elle ne saurait même pas les emprunter à sa propre matière »⁴⁶. Autant dire que si l'empiricité anthropologique n'autorise aucune pensée de la finitude, ce thème insigne est en revanche enveloppé par le *Was ist der Mensch ?* Foucault, pour sa part, va montrer que l'*Anthropologie* peut effectivement rejoindre la « racine⁴⁷ » de la Critique, la finitude, mais en un mouvement où elle s'annule nécessairement.

L'étude foucauldienne du *Was ist der Mensch ?* débute par un constat analogue à celui des § 36 et 38 du *Kantbuch* : l'anthropologique, loin de sombrer dans le simple empirique, y rejoindrait le cœur du philosophe selon Kant – il est ce « point où vient culminer dans une interrogation des interrogations elles-mêmes, la réflexion philosophique ». Foucault rappelle ensuite que les quatre questions ouvrent, au sein de la *Logique*, sur une nouvelle triade, interrogeant le pouvoir de la raison tour à tour sur sa source (*Quelle*), son étendue (*Umfang*) et ses limites (*Grenzen*). Ces trois concepts, ici rapportés au thème anthropologique, forment

⁴⁴ Cf. KM, p. 262-274.

⁴⁵ E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, op. cit., p. 43.

⁴⁶ KM, p. 185-192.

⁴⁷ IA, p. 66.

aussi bien l'épine dorsale de l'investigation critique que celle d'une philosophie transcendante où elles conquièrent leur sens définitif. Nous sommes maintenant en mesure de comprendre le bon usage de l'*Anthropologie*, la « répétition anthropologico-critique » : essentiellement soumise à la Critique, elle doit répéter à son propre niveau, empirique, et dans la forme de l'originale, du déjà-là, les concepts au fondement de la recherche apriorique. Par là même, elle leur fait atteindre le niveau fondamental de la philosophie transcendante ; et, en ce geste, elle s'abolit⁴⁸. Une anthropologie a pour unique fonction de faire transition, transaction, d'une interrogation propédeutique à son achèvement dans une philosophie transcendante où se pose à l'Homme, au croisement de Dieu et du Monde, la question de l'appartenance de la vérité et de la liberté. Foucault soutient qu'en ce rôle où elle disparaît sitôt assumé, l'anthropologie touche effectivement au problème de la finitude : entre Dieu et le Monde, elle conduit naturellement à l'homme compris comme « être limité », et nous ramène « ainsi à la racine même de la Critique ». De même, là où le *Kantbuch* accordait qu'à la constitution de l'anthropologie appartient toujours « une référence aux structures transcendantales », l'*Introduction* ajoute qu'en tant qu'elle porte la Critique à sa « cohésion fondamentale » elle indique ses « corrélats transcendants ». Cependant Foucault n'omet pas de soupçonner, avec Heidegger, l'empiricité de l'*Anthropologie*. Pour celui-ci, l'anthropologie ne peut « fonder » ces « structures transcendantales » ; et pour celui-là, « l'empiricité de l'*Anthropologie* ne peut pas se fonder sur elle-même » : c'est pourquoi Foucault ajoute qu'il n'y a qu'un mode d'être valable de la répétition anthropologique : être « à titre de répétition de la Critique ». Mais, pour toute anthropologie, autant que sa « libération », c'est sa destruction qui est normalement impliquée par là⁴⁹.

La torsion sur lui-même de l'empirique est nécessaire en ce qu'elle mène à ce qui s'en distingue et le rend possible : mais on ignore trop souvent que cette fonction transitoire de l'anthropologie est seule légitime. On fait jouer l'anthropologique au niveau critique, on prétend trouver par et en lui un « accès naturel au fondamental » : on constitue la finitude en un nouvel absolu, au service d'une connaissance de l'homme qui – selon le double mouvement définitoire des analytiques de la finitude – « objective celui-ci » mais aussi « interroge le sujet sur lui-même, sur ses limites, et sur ce qu'il autorise dans le savoir qu'on

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 47 ; cf. p. 54 : « La question anthropologique (...) répète les trois premières questions (...) en substituant (...) le jeu de trois notions qui couvrent les rapports de l'homme au monde : non pas rapports empiriques, circulaires (...) mais corrélation nécessaire, c'est-à-dire originale (...) où se développent dès la racine de l'existence des choses, d'inséparables transcendances. (...) [Elle] a pour sens et fonction de porter les divisions de la Critique au niveau d'une cohésion fondamentale, (...) une philosophie transcendante ».

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 66, 54, 75, 76 ; KM, p. 191.

prend de lui »⁵⁰. Cet essai de connaître l'homme est le lieu de naissance des confusions de l'empirique et du transcendantal : il est le fond commun des anthropologies philosophiques, auxquelles appartiendraient aussi bien les sciences humaines que la phénoménologie. On trouve ici davantage que l'ébauche de l'analyse de *Les mots et les choses* : son assise philosophique. Mais Foucault, prolongeant la remarque du § 26 du *Kantbuch* sur le rapport de l'*Anthropologie* à l'empirique et au transcendantal, semble finalement retrouver la critique de Heidegger par Vuillemin. Tout se passe en effet comme si, désormais armé d'une « critique de la finitude », il tentait déjà de renvoyer la phénoménologie – y compris, semble-t-il, dans sa version existentielle – au sol épistémique de sa possibilité. Ici culmine la genèse du refus foucauldien de l'anthropologie, élaboré à l'école d'une certaine phénoménologie, mais s'en distanciant déjà : « Parce que l'originaire ne peut jamais être lui-même le sol de sa propre libération, c'est finalement à l'originaire conçu dans l'épaisseur des synthèses passives et du déjà là qu'à renvoyé l'effort pour échapper à l'originaire conçu comme subjectivité immédiate. (...) la problématique de la *Welt* et de l'*In-der-Welt* ne pouvait échapper à l'hypothèque de l'empiricité. Toutes les psychologies phénoménologiques, et autres variations sur l'analyse de l'existence en sont le morne témoignage ». Aussi la conclusion de ce texte souvent proche de Heidegger sera-t-elle plutôt placée sous le signe de Nietzsche. La pensée de l'éternel retour – « répétition authentique » – serait seule à même de nous débarrasser d'une « philosophie [qui] ne s'est pas libérée de la subjectivité (...) [mais] s'y est au contraire enfermée⁵¹ ». La critique du thème anthropologique et le refus de l'anthropologie philosophique ouvrent alors à la destitution du questionnement de l'essence de l'homme.

4. *Troisième variation* : au-delà du refus. Une subjectivation foucauldienne, entre Kant et Heidegger ?

Articulée sur une critique rigoureuse de la finitude, la mise en lumière de la structure épistémologique de l'anthropologie ouvre à la déconstruction de toutes les figures de l'homme. Une fois retracée la genèse de son refus de l'anthropologie – qui, dans sa

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 77, 74. Dès 1963, Foucault applique cette analyse au cas de la médecine : la position de l'individu, « à la fois sujet et objet de sa connaissance » y est nécessairement liée à l'émergence de la figure moderne de la finitude : « La structure anthropologique qui apparaît alors joue à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine ». Ici aussi, cette structure anthropologique, fondamentalement ambiguë, coexiste avec une autre version du thème de la finitude, désanthropologisée et autrement radicale : et on rejoint cette « expérience lyrique qui (...) de Hölderlin à Rilke (...) est liée à une mise au jour des formes de la finitude » ; cf. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2003, p. 201-202.

⁵¹ *Ibidem*, p. 68, 78.

possibilité, est toujours kantienne – et marqué son lien intime à la pensée de Heidegger, on conçoit comment Foucault va élaborer, dans une direction originale, ses propres outils conceptuels. Exemplairement, s'il pourra ranger Heidegger parmi ceux qui, s'inscrivant « dans le vide de l'homme disparu », s'essayent à « penser à nouveau », il sera aussi capable de décrire les conditions historiques auxquelles obéit son discours⁵². Cette ambivalence de *Les mots et les choses* à l'égard de la pensée de Heidegger est sans doute liée à la présence obstinée, en elle, de ce que Derrida nommait « une autre insistance de l'homme⁵³ ». Car Foucault refusera dorénavant toute explicitation de l'essence de l'homme ou de « la subjectivité du sujet humain » – y compris si elle atteint au *Dasein* non-substantiel et désanthropologisé. C'est cela qui se joue, entre 1954 et 1961, dans sa pensée : l'*Introduction* à l'*Anthropologie* implique normalement un tel refus, l'historicisation du « concept » d'homme dans *Les mots et les choses* le prolongera ; et le « scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques⁵⁴ » se précisera au fil des livres.

Ce qu'il refuse est la forme même de la question concernant l'essence de l'homme, quelle que soit la solution qu'on lui oppose. C'est une chose de définir le *Dasein* comme son ouverture, c'est-à-dire, à la limite, comme « une singularité pré-personnelle⁵⁵ », c'en est une autre de décrire le jeu de l'énoncé dans son émergence, sa régularité et ses transformations, de pointer, en bout de course, comme l'une de ses implications, la création d'« un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même⁵⁶ ». Pareillement, c'est une chose d'interroger « l'essence historique de l'homme en tant qu'elle a son origine dans la vérité de l'Être⁵⁷ », de dire que cette essence, accomplie dans le langage, n'est que garde de l'être, appartenance réciproque de la finitude de son histoire et de la finitude de la pensée ; c'est une autre chose d'étudier l'histoire des systèmes de pensée, en un « travail critique de la pensée sur elle-même » qui, d'une part, met en évidence les conditions historiques sous lesquelles l'essence de l'homme fut problématisée et, d'autre part, ouvre « des singularités transformables » à des procès de subjectivation précaires et passagers⁵⁸. Tel est l'anti-essentialisme de Foucault : l'exclusion *a priori* de la question de l'essence de l'homme est la contrepartie du refus de toucher au plus originaire et du désir de

⁵² Cf. MC, p. 353, et l'évocation de l'essai « de traverser le champ anthropologique et, s'arrachant à lui à partir de ce qu'il énonce, de retrouver une ontologie purifiée ou une pensée radicale de l'être ».

⁵³ J. Derrida, *art. cit.*, p. 148.

⁵⁴ DE II, n. 345, p. 1453.

⁵⁵ J. Piéron, « Angoisse et mort dans *Sein und Zeit* », Bulletin d'analyse phénoménologique, IV, 5, 2008, p. 7. Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, § 28, p. 112.

⁵⁶ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁷ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, tr. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p.

⁵⁸ Cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 16, et DE II, n. 340, p. 1399.

saisir ce qui est en cours présentement. Et pourtant, on l'a vu, tant *L'archéologie du savoir* que les derniers tomes de *L'histoire de la sexualité* ne craignent pas de recourir à une terminologie heideggérienne – il faut une dernière fois y revenir.

Le point autour duquel gravitent les derniers travaux de Foucault est cette relation que la pensée, comme « travail critique » sur soi, tente d'établir à elle-même. Un rapport de soi à soi, lié à la constitution de sujets, que Deleuze avait rattaché, *via* Heidegger et Kant, à la notion d'auto-affection : on se souvient que le *Kantbuch* faisait du « temps, auto-affection pure, (...) la structure essentielle de la subjectivité »⁵⁹. Je ne répéterai pas ces analyses et laisserai en suspens la question de savoir si cette auto-affection se rapporte ou non au *Zwiefalt* heideggérien. Je ferai en revanche une première proposition : le thème du rapport à soi de la pensée, chez Foucault, peut être décrit sans référence au fondement d'un *Cogito* ; il ne renverrait même pas à une quelconque intériorité. Sans trop s'avancer, on dira que le rapport à soi est d'abord le fait de la pensée elle-même, dans sa matérialité, au moins si la pensée fait signe chez Foucault (comme l'avait vu Vuillemin) vers les « formations pluralistes et contingentes », les « bornes » qui « délimitent » le « système » à l'intérieur duquel « nous vivons et pensons »⁶⁰. La façon dont Foucault présente le mouvement de la pensée, dans ses discontinuités et ses systématisations provisoires, indique que la pensée, dans son histoire, ne cesse de s'affecter elle-même, créant par là des zones où ce qui de la pensée reste non-pensé est soumis à une élaboration critique. Une telle expérience de la pensée n'équivaut ni au mouvement nécessaire et progressif d'une intériorisation des contradictions, ni à la ressaisie et à la maîtrise d'un impensé hantant le vécu ; elle signale qu'en tant qu'elle habite pour les ordonner les corps et les discours d'une formation historique, la pensée réserve toujours la possibilité de s'écarter de soi et d'ainsi poser en objet d'investigation ce qui d'elle-même, pour elle-même, à sa limite, n'était pas pensé. Tel serait le sens du « travail critique de la pensée sur elle-même » auquel Foucault rapportait *in fine* tout son travail.

⁵⁹ KM, p. 244. Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004, p. 115, qui pourra évoquer « la redécouverte finale de Heidegger par Foucault » puis, développant cette « confrontation nécessaire », faire apparaître la divergence : « Il fallait passer par l'entrelacement stratico-stratégique [entendre : les relations de savoir-pouvoir] pour atteindre au pli ontologique » (p. 121). La notion d'(auto-)affect(ion) est l'un des thèmes majeurs de la recherche de D. Giovannangeli, cf. notamment *La passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 9-10, 15-17, 75-78 ou « L'homme en question », *art. cit.*, p. 29.

⁶⁰ J. Vuillemin, « Rapport pour la création d'une chaire d'Histoire des systèmes de pensée », in D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Champs-Flammarion, 1999, p. 368-369.

Au début des années soixante-dix, le même pouvait violemment refuser « la thématique historico-transcendantale » et maintenir l'éventualité que sa recherche aboutisse à « un résidu non négligeable qui sera le transcendantal »⁶¹. Foucault semblait par là reconduire l'opposition du pur fondamental et de la simple duplication de l'empirique dans l'originaire, opposition clé du commentaire à l'*Anthropologie*. Ce sera ma seconde proposition : dans l'éventualité où un tel résidu subsisterait dans son travail, je crois qu'il pourrait être le rapport à soi de la pensée. Ce thème, en tout cas, était déjà abordé dans *Les mots et les choses*. Dans son compte-rendu de l'ouvrage, Canguilhem rappelait que la désubstantialisation du *Cogito* entreprise par Kant – la mise au jour d'un « concept de la fonction du *Cogito* sans sujet fonctionnaire » – laissait la voie libre aux essais cherchant « si la fonction fondatrice (...) ne pourrait pas être assurée par des fonctions ou des structures dont la science elle-même avérerait qu'elles sont à l'œuvre dans l'élaboration de ces connaissances ». On voit l'intérêt, contre ces redoublements indéfinis du positif dans le fondamental, de « substituer le concept à la conscience », de penser, à l'instar de Foucault, une « *histoire* où les événements affectent des concepts et non des hommes ». Mais pour qu'une telle histoire soit faite, il faut laisser aux concepts, et aux pensées où ils se sédimentent, la possibilité de se penser soi-même : d'où le rôle central – au-delà de la place que lui assigne l'archéologie et à rebours d'une perspective phénoménologique – du chapitre « Le cogito et l'impensé ». Travailler ce qui d'elle reste non-pensé, pour la pensée, c'est fatalement le rapprocher de soi, et *c'est déjà s'altérer* : « Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche⁶² », écrit Foucault. Mais ce n'est qu'elle-même que bouge ou modifie ici la pensée : ainsi va-t-elle, selon l'expression de Canguilhem, « *se produire* en prenant le risque (...) de s'effrayer de soi⁶³ ». Dans cette production de soi par soi, on peut être tenté de voir la condition de possibilité de l'histoire de la pensée, comme succession de formations discursives ou épistémiques, celle de son étude dans une « histoire des systèmes de pensée », mais aussi la condition de toute production de subjectivité. Toutefois, si la subjectivation, liée à un rapport de soi à soi dans la pensée, était bien fonction d'un champ transcendantal, celui-ci ne pourrait être décrit que comme a-subjectif. On rejoindrait ici à nouveau Deleuze, qui corrélait la mise en évidence d'« un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel » à la critique de cette façon de philosopher « qui se contente d'élever au transcendantal un exercice seulement empirique dans une image de la pensée présentée

⁶¹ Cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 58 ou 167 ; DE I, n. 109, p. 1241.

⁶² MC, p. 338.

⁶³ G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », in *Critique*, n. 242, p. 614-618 (je souligne).

comme "originnaire" »⁶⁴. Paradoxalement, avec la *Logique du sens*, c'est à la phénoménologie, à *La transcendance de l'Ego* ou au premier Derrida, que nous serions alors renvoyés⁶⁵ ; mais, ainsi que Deleuze y invite, pour y déloger le *Cogito*, donc la porter à ses limites, et les outrepasser.

A ce stade, l'idée de rapporter un concept foucauldien de la subjectivation à celui d'un champ transcendantal reste hypothétique ; son lien au concept d'auto-affectation, entre Kant et Heidegger, indécidable. Au reste, on sait que Foucault, plutôt que d'élever l'historicité en général au rang *d'a priori*, historicise le transcendantal autant que possible et le vide de sa substance. On se contentera alors d'émettre, sous le double signe de Canguilhem et de Deleuze, une dernière proposition. Peut-être serait-il plus juste de parler à propos de Foucault d'un champ résiduel « quasi-transcendantal » matériel, objectif : une simple brèche dans la pensée, variant entièrement avec l'histoire et qui, comme telle, rendrait cette dernière possible, et toutes les créations de sujets qui s'en induisent. Quoique plus proche d'Heidegger que d'une dialectique ou d'une phénoménologie, les implications d'une telle posture philosophique demeurent contradictoires avec la pensée de la vérité ou du sens de l'être. Celle-ci, on le sait, n'est « ni éthique ni ontologie », « ni théorique ni pratique » : ou bien elle est « l'éthique originelle » en ce qu'elle renvoie l'homme à son essence, qui est de séjourner dans la proximité toujours celée de l'être⁶⁶. La pensée reconnaît alors sa finitude, lorsqu'elle prend garde à la finitude de l'être. Or sur tous ces points l'« ontologie critique de nous-mêmes » élaborée par Foucault dans ses derniers textes s'écarte décisivement de Heidegger. Cette pensée de l'éthique, fondée sur une éthique (un rapport de soi à soi) de la pensée, se donne en effet pour « épreuve historico-pratique » et, surtout, comme une expérience-limite, évidemment « toujours elle-même limitée », mais valant comme « analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible »⁶⁷. Une analyse, enfin, dont le point d'application n'est jamais l'originnaire mais toujours le présent, ou l'« actualité ». Paradoxalement, ce dernier concept, qui pourrait concentrer tout ce qui l'écarte de Heidegger, c'est dans le sillage de Kant que Foucault le crée. Avec Heidegger, contre l'anthropologie kantienne ; contre Heidegger, non loin de Kant, une subjectivation foucauldienne : un cercle se referme.

⁶⁴ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1997, p. 124, 119.

⁶⁵ Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2003, p. 19, 79 ; et, à la suite de J. Hyppolite, J. Derrida, Introduction à *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 2004, notamment p. 84-85.

⁶⁶ Cf. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 149, 145.

⁶⁷ Cf. DE II, n. 339, p. 1394-1396.

Ce cercle se résume dans la trajectoire qui va du *Was ist der Mensch ?* kantien à la mise en question de son fondement par Heidegger, avec la question « qui est l'homme ? »⁶⁸, et qui s'achève dans sa reprise et son infléchissement par Foucault : « Qui sommes-nous aujourd'hui ? », demande-t-il, « quel est le champ actuel des expériences possibles »⁶⁹. Ne pouvant décider ici du poids exact de Heidegger pour ce moment de la pensée de Foucault, le dernier, je suggérerai simplement, pour finir, que son travail s'ajuste alors parfaitement à un mot d'ordre poétique, à mon avis *typiquement* foucauldien : « Si fini que tu sois, demande-toi régulièrement – et irrégulièrement – "Qu'est-ce qu'aujourd'hui encore je peux risquer ?" ». Ce vers n'est pas de Hölderlin mais de Michaux⁷⁰.

⁶⁸ M. Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », *art. cit.*, p. 99.

⁶⁹ DE II, n. 351, p. 1506. Cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008 : Le rapport de Foucault à Kant, décidément, est à penser sous le signe de l'ambivalence : « Kant, au fond, me semble avoir fondé (...) les deux grandes traditions entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne (...). Et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci. Il faut opter ou pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité » (p. 21-22).

⁷⁰ H. Michaux, *Poteaux d'angle*, Paris, Gallimard, 2004, p. 47.